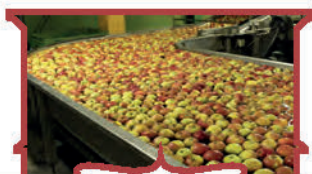


Góralczyzna mniej znana

*W poszukiwaniu
lokalnych tradycji*



Góralczyzna mniej znana

*W poszukiwaniu
lokalnych tradycji*

wybór, redakcja i wstęp
Łukasz Sochacki

Skarby
Górali

Kraków 2020

Wyd. Fundacja Mapa Pasji, Kraków 2020

Redakcja merytoryczna: dr Łukasz Sochacki

Recenzja naukowa: dr Stanisława Trebunia-Staszal

Redakcja i korekta tekstu: Adam Jarzębski

Projekt graficzny: Mariusz Front

Projekt okładki i strony tytułowej: Beata Sochacka

Książka powstała w ramach projektu „Odkrywanie skarbów dziedzictwa południowej Małopolski”, realizowanego przez Klub Sportowy „Bór”, w partnerstwie z Fundacją Mapa Pasji, Gminnym Ośrodkiem Kultury w Łącku, Miejsko-Gminnym Ośrodkiem Kultury w Piwnicznej-Zdroju, Babiogórskim Centrum Kultury w Zawoi i Muzeum – Orawskim Parkiem Etnograficznym w Zubrzycy Górnej. Projekt współfinansowano z Funduszy Europejskich w ramach Regionalnego Programu Operacyjnego Województwa Małopolskiego na lata 2014-2020.

ISBN: 978-83-956959-0-2

Spis treści

- 5 Góralczyzna mniej znana. Konteksty
Łukasz Sochacki
- 31 Czarna owca u Czarnych Górali. Licencja na nadpopradzką tożsamość regionalną
Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz
- 51 Pamięć, tradycja, tożsamość, czyli obraz wsi kiedyś i dziś oczami Górali Zagórzańskich
Małgorzata Wójtowicz-Wierzbicka
- 91 Kuchenne rewolucje w Pieninach i na Spiszu
Justyna Laskowska-Otwinowska
- 115 Autoobraz Górali Babiogórskich. Tożsamość regionalna w zwierciadle turystyki kulturowej
Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz
- 143 O krajobrazie, pokucie za grzechy i certyfikowanym produkcie. Refleksja z etnograficznego pobytu w Łącku
Anna Barbasz-Bielecka
- 161 Architektura i zamieszkiwanie w rejonie Tokarni
Andrzej Malik
- 189 Przestrzeń – pamięć – człowiek. Przyczynek do antropologii przestrzeni wsi łemkowsko-polskiej
Kamila Biedrońska
- 213 Mikrohistoria Romów Karpackich – próba rekonstrukcji osadnictwa w polskiej części Spisza
Elżbieta Mirga-Wójtowicz, Monika Szewczyk
- 237 Tradycje rękodzielnicze i rzemiosło w opowieściach mieszkańców Spisza
Magdalena Kwiecińska
- 259 Rozedrgana tożsamość. Refleksje po etnograficznych badaniach terenowych na Orawie
Jan Barański

Góralczyzna mniej znana. Konteksty

Łukasz Sochacki

1. Konteksty

Góralczyzna zajmuje wyróżnione miejsce w *imaginariu* kultury polskiej. Samo to społeczne wyobrażenie pozostaje wewnętrznie zróżnicowane. W jego centrum znajduje się Podtatrze i Zakopane. Do petryfikacji owego wyobrażenia, z centralną w nim rolę skalnego Podhala przyczynili się m.in. malarze, pisarze, filmowcy i etnolodzy. Na jego marginesach pozostają inne góralskie kultury: Babiogórcy, Górale Orawscy, Pienińscy, Sądeccy, Spiscy, Zagórzańscy, Żywieccy, Kliszczacy¹. Celem projektu *Odkrywanie skarbów dziedzictwa południowej Małopolski*² było zwrócenie uwagi na wybrane „marginesy” góralczyzny, dowartościowanie i skierowanie zainteresowania poza kulturę górali podhalańskich, która na stronie internetowej Związku Podhalańców określana jest jako „najbardziej znana grupa etnograficzna Górali Polskich”³.

Zamieszczone dalej rozdziały powstały w oparciu o materiał źródłowy wywołany w trakcie czterech tygodniowych obozów etnograficznych, które odbyły się w latach 2018-2019, a ich zakres tematyczny dotyczy: krajobrazu kulturowego, modeli organizacji przestrzeni domowej i przydomowej, turystyki kulturowej, pamięci o życiu na wsi zagó-

¹ Marek Skawiński używa terminu „Górale Polscy” na określenie obszaru etnicznego południowo-zachodniej Polski, Śląska Cieszyńskiego, a także obszarów Czech, Słowacji, Ukrainy, Węgier, byłej Jugosławii (M. Skawiński, *Góralczyzna Polska*, <http://związek-podhalan.com/gorale-polscy/ogolny-podzial/>, dostęp 31.01.2020).

² Liderem projektu *Odkrywanie skarbów dziedzictwa południowej Małopolski* było Stowarzyszenie Klub Sportowy „Bór”, a partnerami Babiogórskie Centrum Kultury w Zawoi, Gminny Ośrodek Kultury w Łącku, Miejsko-Gminny Ośrodek Kultury im. Danuty Szaflarskiej w Piwnicznej-Zdroju, Muzeum – Orawski Park Etnograficzny w Zubrzycy Górnej i Fundacja Mapa Pasji. Źródłem finansowania był Regionalny Program Operacyjny Województwa Małopolskiego na lata 2014-2020. Poddziałanie 6.1.3. Rozwój instytucji kultury oraz udostępnianie dziedzictwa kulturowego, typ projektu B (dokumentowanie, zachowanie i upowszechnianie dziedzictwa niematerialnego). Całość projektu realizowana była od czerwca 2017 do maja 2020 r.

³ <http://związek-podhalan.com/gorale-polscy/podhalanie/>, dostęp 31.01.2020.

rzańskiej na początku XX w., tożsamości regionalnej, antropologii jedzenia, rzemiosła i rzemieślników, antropologii przestrzeni, pogranicza. Oprócz tego w skład książki wchodzi dwa rozdziały dotyczące Łemków i Romów. Rozdział mgr Kamili Biedrońskiej dotyczący przestrzeni w Gładyszowie, dawnej wsi lemkońskiej, przygotowany został w oparciu o badania etnograficzne przeprowadzone w 2013 r.⁴, a rozdział o Romach umocowany jest w ciągle trwających badaniach w polskiej części Spisza oraz w Wielkiej Brytanii prowadzonych przez mgr Elżbietę Mirgę-Wójtowicz i mgr Monikę Szewczyk. Problematyka społeczności lemkońskiej i romskiej była od początku wpisana w zakres projektu *Odkrywanie skarbów dziedzictwa południowej Małopolski*. W trosce o jakość prezentowanego materiału i jego opracowanie zaprosiliśmy wyżej wymienione Autorki do napisania niepublikowanych wcześniej artykułów. Artykuły te przygotowywane zostały niejako na boku głównego nurtu realizacji projektu, ale stanowią jego integralną i ważną część, uzupełniając materiały uzyskane w trakcie obozów etnograficznych. Tematyka związana ze społecznością romską bądź lemkońską pojawia się w innych rozdziałach, lecz w sposób niesystematyczny. Wynika to z niewielkiej ilości materiału źródłowego dotyczącego społeczności romskiej i lemkońskiej, jaki udało się nam zdobyć w trakcie obozów etnograficznych.

Kolejne rozdziały książki dotyczą szczegółowych tematów wynikających ze specyfiki „terenu” etnograficznego, w jakim pracowaliśmy, z indywidualnych zainteresowań badawczych Autorów oraz z potrzeb lokalnych Partnerów projektu prowadzących działania na rzecz zachowania i promocji własnych regionów. Jednym z celów naszych badań było skonstruowanie „etnograficznego zwierciadła”, które czasem skupiało jak w soczewce, a innym razem odbijało niczym w gabinecie krzywych luster kwestie ważne społecznie dla lokalnych Partnerów projektu takie jak promocja regionu, tożsamość, swoistość „małych ojczyzn”. Z tego powodu nie pojawiają się w nich, bądź pojawiają się mniej szczegółowo zagadnienia natury ogólnej, które stanowią niezbędny kontekst dla całego projektu, jak i dla poszczególnych rozdziałów. Należą do nich kategorie „góralczyzny”, „dziedzictwa” i „animacji kultury”, a także sprawy związane z badaniami etnograficznymi, tj. metody badawcze, sposób prowadzenia badań etnograficznych, problemy wynikające z prowadzenia badań terenowych itd. Niedostatek ten staram się uzupełnić, awizując najważniejsze kwestie stanowiące ramy teoretyczne i metodologiczne dla całej książki.

2. Kontekst góralczyzny

Materiały źródłowe i ich opracowania dotyczące gór, górali, kultur górali, góralczyzny i góralkości⁵ zajmują pokaźne miejsce w zbiorach muzealnych, archiwalnych i biblio-

⁴ Mgr Kamila Biedrońska wchodziła w skład zespołu badawczego prowadzącego badania etnograficzne w ramach kursu *Laboratorium etnograficzne*. Prowadzącą kurs była dr hab. Patrycja Trzeszczyńska. Artykuł mgr Biedrońskiej opiera się na materiałach wywołanych w trakcie tych badań.

⁵ Znaczenie tych terminów jest nieprecyzyjne. Joanna Dziadowiec i Elżbieta Wiącek proponują rozumieć „góralczyznę” jako kategorię opisową odnoszącą się do zróżnicowania etnograficznego, a „góralkość” jako zespół wyobrażeń, stereotypów, mitów i innych form reprezentacji dotyczących górali i ich kultury (J. Dziadowiec i E. Wiącek, *Góralczyzna, góralkość - konstruowanie i funkcjonowanie podhalańskiego mitu*, w: *Semio-*

tecznych. Etnologiczne zainteresowanie góralami posiada długą historię; można nawet mówić o tradycji badawczej⁶, której przedmiotem zainteresowania są kultury ziem górskich. Opisy etnograficzne góralczyzny łączą się z początkami historii etnologii jako dyscypliny akademickiej. Mieszkańcy wsi górskich zostali uznani za pierwszoplanowy przedmiot etnologii, wchodząc w zakres „ludu”. Wyrazem wczesnych etnograficznych peregrynacji na teren dzisiejszej południowej Małopolski są liczne publikacje, a pośród nich m.in. *Pisma Podhalańskie*⁷, *Dziennik podróży do Tatrów*⁸, *Ilustrowany przewodnik do Tatr i Pienin*⁹, *Sześć dni w Tatrach*¹⁰, *Na skalnym Podhalu*¹¹, *W kręgu Tatr*¹², *Lud nadrabski. Od Gdowa po Bochnię*¹³, *O mieszkańcach gór tatrzańskich*¹⁴.

Za początek systematycznego zainteresowania Podhalem uznaje się książkę Stanisława Staszica¹⁵ *O ziemiorództwie Karpatów i innych gór i innych równin Polski*¹⁶, w której opisał „egzotycznych” mieszkańców gór: „Uderzyła mię tych ludzi zręczna i zwinna postawa; Joaś, góral Tatrów, ma wzrost niewielki, cała postawa mierzona w dobrym stosunku. Powszechnie włos czarny; naturalnie opuszczony; oko żywe i czarne, twarz podłużna. [...] Na szyi gąbice, to jest kilkanaście sznurków skielek rozmaitych, okrągłych, różnej wielkości i różnej barwy; czasem mają opustki z gęstych strzępów od góry i od dołu, natkane takż rozmaitymi skielekami. Takie gąbice spina pod brodą kamień z dziurkami, przez które przeciągane sznurki. Spod tej, stukilka łańcuchów mosiężnych opada mu na piersi. Przy tych wiszą czasem kamyki różnego kształtu, różnej farby i rozmaitych

tyczna mapa Małopolski, red. E. Wiącek, Księgarnia Akademicka, Kraków 2015, s. 254–255.). Współczesnego skomplikowania góralczyzny nie oddają potoczne intuicje językowe zawarte w definicjach słownikowych, gdzie „góral” to mieszkaniec gór, człowiek pochodzący z gór” (*Słownik Języka Polskiego*, www.sjp.pwn.pl, dostęp 31.01.2020; *Słownik Języka Polskiego*, red. W. Doroszewski, www.sjp.pwn.pl/doroszewski, dostęp 31.01.2020). O kulturowej złożoności góralczyzny może świadczyć działalność Fundacji *Zakopiańczycy. W poszukiwaniu tożsamości* (zob. *Zakopiańczycy. W poszukiwaniu tożsamości*, red. K. Szpilka, M. Krupa, P. Mazik, Wydawnictwo Tatrzańskie Parku Narodowego, Zakopane 2011) i stosowane w ramach projektu rozróżnienie na „górali” i „zakopiańczyków”. Z kolei Maria Małanicz-Przybylska rozróżnia góralczyznę jako (a) mit oraz (b) rodzaj współczesnego projektu tożsamościowego, co znamienne nie proponuje odrębnych terminów, co umożliwia dostrzeżenie wieloznaczności „góralczyzny”, spłotu pokładów mitotwórczych i tożsamościotwórczych (M. Małanicz-Przybylska, *Góralczyzna istnieje...?*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 2013, nr 1, s. 172–177).

⁶ Stosując przedmiotowe kryteria podziału etnologii można mówić o subdyscyplinie, która posługując się różnymi metodami i narzędziami teoretycznymi próbuje całościowo opisywać i interpretować kultury górali.

⁷ J. Zborowski, *Pisma Podhalańskie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972, t. 1–2.

⁸ S. Goszczyński, *Dziennik podróży do Tatrów*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1958.

⁹ W. Eljasz-Radzikowski, *Ilustrowany przewodnik do Tatr i Pienin*, s.n., Kraków 1886.

¹⁰ T. Chałubiński, *Sześć dni w Tatrach. Wycieczka bez programu*, Redakcja „Orlego Lotu”, Kraków 1921.

¹¹ K. Przerwa-Tetmajer, *Na skalnym Podhalu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1955.

¹² S. Witkiewicz, *W kręgu Tatr*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1970, t. 1–2.

¹³ J. Świętek, *Lud nadrabski. Od Gdowa po Bochnię. Obraz etnograficzny*, Akademia Umiejętności, Kraków 1893.

¹⁴ L. Kamiński, *O mieszkańcach gór tatrzańskich. Najdawniejsza monografia etnograficzna Podhala*, Oficyna Podhalańska „Secesja”, Kraków 1992.

¹⁵ S. Trebunia-Staszal, Śladami podhalańskiej mody. Studium z zakresu historii stroju górali podhalańskich, Podhalańska Oficyna Wydawnicza, Kościelisko 2010, s. 23; A. Kroh, *Góral z czwartego wymiaru*, „Tatry”, 2010, t. 32, nr 2, s. 58.

¹⁶ S. Staszic, *O ziemiorództwie Karpatów i innych gór i równin Polski*, Drukarnia Rządowa, Warszawa 1815.

zabobonnych znaczeń¹⁷. Etnologiczne zainteresowanie góralami można także wskazać w pierwocinach programu badań nad kulturą chłopską sformułowanego przez Hugo Kołłątaja¹⁸, a nawet wcześniej, w sztuce teatralnej Wojciecha Bogusławskiego *Krakowiacy i Górale* (1794)¹⁹.

Odkrywanie kultury góralskiej nie było i nie jest poznawczo niewinne. Górale (i chłopcy) wkraczają na scenę zainteresowania nie-chłopów (elit, szlachty, inteligencji, polityków itd.) jako nośnik wartości²⁰. Realizm etnograficznych monografii doby Oświecenia i Romantyzmu służył uprawdopodobnieniu obrazu sielskiego, zideologizowanego, który pełnił cele społeczne i polityczne. Kultura chłopska, w tym kultura górali, postrzegana była jako rezerwuare treści i wartości, uznanych za fundament odnowienia (a raczej: wytworzenia) narodu polskiego. Opisywanie kultury góralskiej było jednoczesnym kodyfikowaniem sposobów przedstawiania tejże kultury i jej mityzowaniem²¹. Z czułą ironią o procesie tworzenia góralskiego mitu pisze Antoni Kroh: „Góral podhalański był dla przybysza, jeśli można się tak wyrazić, chłopem rekreacyjnym – towarzyszem miłych chwil, opiekunem i kompanem, a nie groźnym problemem społecznym, jak chłopci dółscy. Wysławiano Podhalań, ich dorodność fizyczną i przemożne zalety ducha: inteligencję, szlachetność oraz talenty artystyczne. Dowodząc, że Podhalańcy są wspanialszy od chłopów dółskich, postrzegano ich jako wolnych synów gór, nieznających pańszczyzny, poddanych tylko królowi; wskazywano, że codzienne zmagania z surową tatrzańską przyrodą uszlachetniły ich rasę. Romantyczny zachwyt nad góralską wolnością był mitem, rozpowszechnionym przez ludzi, którzy w Tatrach chodzili wyłącznie dla przyjemności, a o Podhalu wiedzieli tyle, ile chcieli wiedzieć. Był również mitem o podłożu patriotycznym, w znacznej mierze wypływającym z przeświadczenia o prapolskości kultury góralskiej: skoro Podhalańcy jest szczególną sublimacją Polaka, a Polacy kochają wolność, to góral musi kochać wolność do potęgi²². Przez liczne opisy kultury górali i góralszczyzny przeświadcza „mit szlachetnego dzikusa”, o cnotliwej duszy, silnego ciałem i szlachetnym obliczem²³. Z tym obrazem współwystępuje wyobrażenie obszarów górskich nadpisanych nad „mitem Raju”, które jawiły się (i jawią nadal) jako kraina arkadyjska, obszar wolności umożliwiający niezapobiegany kontakt z przyrodą²⁴.

¹⁷ Cytat za: K. Laučíková, *Analiza mitu*, „Tatry”, 2010, t. 32, nr 2, s. 60.

¹⁸ A. Kutrzeba-Pojnarowa, *Kultura ludowa w dotychczasowych polskich pracach etnograficznych*, w: *Etnologia Polski. Przemiany kultury ludowej*, Polska Akademia Nauk, Wrocław 1976, t. 1, s. 26.

¹⁹ Ibid., s. 25.

²⁰ C. Robotycki i S. Węglarz, „Chłop potęgą jest i basta”. *O mityzacji kultury ludowej w nauce*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 1983, nr 1–2, s. 3–8.

²¹ Z. Libera, *Lud ludoznawców: kilka rysów do opisanego fizjonomii i postaci ludu naszego, czyli etnograficzna wycieczka po XIX wieku*, w: *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, red. A. Posern-Zieliński, Wydawnictwo DRAWA, Poznań 1995.

²² A. Kroh, *Sklep potrzeb kulturalnych*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 35.

²³ Mit góralszczyzny ma również negatywną stronę. Rewersem pozytywnego stereotypu górala jest przedstawianie go jako zawistnego, gniewnego, kłótliwego, pazernego, ksenofobicznego (Ł. Długowski, *Najbardziej skundlony naród Europy*, „Tatry”, 2011, nr 2, s. 58–61.) W tym kontekście warto odnotować studia nad „wstydlwym dziedzictwem” dotyczącym *Goralenvolk* (W. Szatkowski, *Goralenvolk - kryzys tożsamości*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 2013, nr 1, s. 115–121) oraz nazistowskimi badaniami antropologicznymi i ludoznawczymi na terenie Podhala (M. Maj i S. Trebunia-Stasz, *Nazistowskie badania antropologiczne i ludoznawcze na Podhalu. Dokument i pamięć*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 2013, nr 1, s. 122–140).

²⁴ O wyprawach w góry jako mitycznej podróży do źródeł egzystencji pisał George Simmel (G. Simmel, *Most*

Czy wobec tego istnieje góralszczyzna? Czy używanie takich pojęć jak „wyobrażenie”, „mit”, „reprezentacja” i inne nie podważa zasadności zainteresowania góralszczyzną? Czy nie inkryminuje się podmiotowego poczucia bycia góralem, relegując góralszczyznę w stronę tworu fantazji, czegoś nierzeczywistego? Odnoszę wrażenie, że powyższe pytania są nietrafnie postawione z dwóch co najmniej powodów. Po pierwsze, etnologia zainteresowana jest właśnie podmiotowym sposobem postrzegania i doświadczania świata. W punkcie wyjścia przyjmuje ona, że do rzeczywistości nie mamy innego dostępu jak poprzez kulturę, a więc m.in. przez mity (narracje), wyobrażenia, język, symbole, rytuały, które służą do interpretowania rzeczywistości. W tym sensie góralszczyzna, tak jak ją tutaj rozumiem, jest zespołem wartości i znaczeń mających naturę procesualną, tworzącym rzeczywistość w jakiej żyją ludzie. Po drugie, góralszczyznę trzeba widzieć w perspektywie przeddefiniowanego pojęcia „ludu”, w której „folk” nie jest synonimem chłopstwa (jak było to w XIX wieku) ani też nie można ograniczać go do jakiejś warstwy społecznej, na przykład *vulgus in populo*, czy dołów społecznych. Nie są nimi także niepiśmienni w społeczeństwie piśmiennych. Termin *folk* można odnieść do dowolnej grupy ludzi, którzy podzielają przynajmniej jedną cechę. Nie ma znaczenia, co ich łączy – może to być wspólne zajęcie, język lub religia; ważne natomiast jest to, że za grupą stworzoną dla jakiejś przyczyny stoją jakieś tradycje, które jej członkowie uważają za swoje, [...] tradycje, które pomagają utrzymać poczucie tożsamości²⁵. Góralszczyznę rozumieć należałoby na sposób ideacyjny, jako poczucie przynależności do lokalnej kultury, która dotyczyłaby raczej „[...] form nieskodyfikowanej regionalnej lub innej subkulturowości niż posiadającej oficjalną sankcję kultury narodowej, raczej oddolnie praktykowanego obyczaju niż odgórnie narzuconego prawa, raczej spontanicznie uprawianego folkloru niż uznanej i nauczanej w szkołach sztuki itd.”²⁶. Wobec tego nie można oceniać góralszczyzny względem zadekretowanego wzoru, stosując stempel autentyczności, prawdziwości czy oryginalności. Góralszczyzna byłaby kulturową przestrzenią świadomego wyboru, zjawiskiem dynamicznym, podlegającym ciągłemu procesowi semiozy²⁷.

Góralczyzna pozostaje zjawiskiem niezwykle żywotnym, ulega ponownym przetworzeniom i odkryciom. Intrygująca jest jej wielopostaciowość i wieloznaczność. Traktowana jako semiotyczny tekst przybiera „[...] wiele twarzy, stanowi zbiór reprezentacji, które podlegają ciągłym negocjacjom i reinterpretacjom²⁸, w zależności kto i do kogo „mówi”, w jakim celu, w jakim kontekście kulturowo-komunikacyjnym. Inspiruje m.in. artystów, twórców mody, architektów. Traktowana jest w dalszej części książki jako żywe pytanie, stanowiąc ciekawe laboratorium procesów kulturowych związanych ze zjawie-

i drzwi. Wybór esejsów, tłum. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2005). Góra i góry są również jednym z szeroko rozpowszechnionych symbolicznych ideogramów nazywających sferę sakralną (M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Książka i Wiedza, Warszawa 1966).

²⁵ A. Dundes, *Folklor Matters*, The University of Tennessee Press, Knoxville 1989, s. 11, za: J. Barański, *Góralczyzna i pamięć*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 2013, nr 1, s. 38–44.

²⁶ Ibid., s. 40.

²⁷ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005.

²⁸ J. Dziadowiec i E. Wiącek, *Góralczyzna, góralskość - konstruowanie i funkcjonowanie podhalańskiego mitu*, op. cit., s. 257.

skiem konstruowania tożsamości, turystyki kulturowej, regionalizmu, migracji, pamięci, dziedzictwa, przetworzeń i losów „kultury ludowej”, wzajemnych wpływów między etnologiem a podmiotem jego zainteresowania (tzw. folklorystyczną wiedzą etnologiczną) itd.

3. Kontekst dziedzictwa²⁹

Pojęcie dziedzictwa³⁰ jest kategorią nieostrą i wieloznaczną. Trudności sprawia bliższe określenie zakresu i treści dziedzictwa³¹. Słowo to pojawia się w wielu kontekstach, co prowadzi do powiększenia semantycznej konfuzji. Dziedzictwo występuje w dyskursie akademickim, w społecznej praktyce, w administracji państwowej i samorządowej, w polityce, w animacji kultury, edukacji³² itd. Służy celom poznawczym i praktycznym. Dziedzictwo można chronić, rozwijać, reaktywować, przekazywać, ocalać, upowszechniać, animować, otaczać troską, wynajdywać itd. „Patrymonializacji podlegają przedmioty najbardziej codzienne i te wyrafinowane, stare i nowe, autentyczne i nieautentyczne, nawet wytwarzane na fabrycznych liniach produkcyjnych i wychodzące spod zręcznych rąk współczesnych rzemieślników. Dziedzictwem w jego niematerialnym wymiarze mogą być też język, obyczaj, rytuał (najczęściej ten ginący, choć niekoniecznie), a ponadto środowisko naturalne i krajobraz. Zajmują się nim instytucje państwowe, stowarzyszenia i jednostki naukowo-badawcze³³.”

Dziedzictwo jest nie tylko kategorią służącą do naukowego opisu, ale także przynależy do poziomu przedmiotowego: poziomu, który jest przedmiotem zainteresowania etnologa. Pojawia się w kontekstach związanych ze społecznym tworzeniem znaczeń, przeżywaniem i doświadczaniem rzeczywistości.

²⁹ Pisząc o dziedzictwie, powołuję się na następujące prace: K. Kowalski, *O istocie dziedzictwa europejskiego - rozważania*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2013; A. Niedźwiedź, *Laboratorium dziedzictwa*, „Tygodnik Powszechny. Dodatek Specjalny: Antropologie dziedzictwa”, 2019, nr 28, s. 4–9; J. Torowska, *Dziedzictwo - współczesna ewolucja pojęcia. Implikacje dla pedagogiki*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie”, 2015, t. XXIV, s. 41–59; S. Trebunia-Stasz, *Muzeum Tarzańskie jako laboratorium dziedzictwa. Część I*, „Journal of Urban Ethnology”, 2018, t. 16, s. 217–231; S. Owsianowska i M. Banaszek, *Trudne dziedzictwo a turystyka. O dysonansie dziedzictwa kulturowego*, „Turystyka Kulturowa”, 2015, nr 11, s. 6–24.

Świadomie nie ujmuję dziedzictwa w cudzysłów, rozmywając rozróżnienie między supozycjami tego terminu. Taki zabieg może wyglądać na ekwiwokację, niemniej umożliwia on oddanie wieloznaczności dziedzictwa i różnych sposobów użycia tego pojęcia, które w antropologicznych badaniach nad dziedzictwem współwystępują ze sobą.

³⁰ Pojęcie dziedzictwa (łac. *patrimonium*, ang. *heritage*, fran. *patrimoine*, niem. *Kulturerbe*, wł. i hiszp. *patrimonio*) wywodzi się z języka prawniczego, a określano nim dobra dziedziczone (spadek, majątek) i przekazywane z pokolenia na pokolenie. Sens ten zachował się w angielskim *heritage* i francuskim *héritage*.

³¹ K. Kowalski, *O istocie dziedzictwa europejskiego - rozważania...*, op. cit., s. 6.

³² W 1995 r. wprowadzono obowiązek edukacji szkolnej w zakresie dziedzictwa, która wyloniła się z wcześniejszej ścieżki edukacyjnej „dziedzictwo kulturowe w regionie”. W ramach Krajowych Ram Kwalifikacji wprowadzono jako cele edukacyjne rozpoznanie dziedzictwa kulturowego i jego ochronę; J. Torowska, *Dziedzictwo - współczesna ewolucja pojęcia. Implikacje dla pedagogiki...*, op. cit., s. 41.

³³ K. Kowalski, *O istocie dziedzictwa europejskiego - rozważania...*, op. cit., s. 6.

Dziedzictwo rymuje się z innymi ważnymi dla humanistyki kategoriami: historią (przeszłością), tradycją, pamięcią, tożsamością, regionalnością (lokalnością). Czasem stanowi dla nich konkurencyjny sposób opisu i doświadczania rzeczywistości, a innym razem staje się pojęciem „parasolem”, imperialnie zawłaszczającym zakres powyższych kategorii; zastępuje je, a czasem wchłania. Jednocześnie dziedzictwo jest zakotwiczone w już ugruntowanych sposobach opisu poprzez kategorie tradycji, pamięci, tożsamości – nie pojawiło się *deus ex machina*. Dziedzictwo jest pojęciem modnym i być może zbyt rozległym, ale jednocześnie jego dotychczasowe użycia świadczą o płynącej z niego ożywczości, która pozwoliła na wzbogacenie naszego języka, zreorganizowanie dawnych humanistycznych obszarów rzeczywistości, a także dostrzeżenie nowych wymiarów kulturowego świata znaczeń i wartości.

Dziedzictwo *prima facie* ewokuje badania nad przeszłością bądź nad obecnością przeszłości w teraźniejszości. Jego kontekstowe znaczenia wykraczają poza to wąskie odniesienie, bowiem poprzez „[...] fakt świadomego wyboru, bez którego dziedzictwa nie ma, wyraża ono swoistą kontrolę teraźniejszości nad przeszłością. Jest zawsze władzą żywych nad umarłymi. Nigdy odwrotnie³⁴.” Dziedzictwo dotyczy naszego sposobu rozumienia przeszłości, mechanizmów selekcji i tworzenia znaczeń „tu i teraz”, dla których przeszłość i wyobrażenie przeszłości są planem wyrażania. Przyjmowany zakres pojęcia dziedzictwa i sposób w jaki się je definiuje więcej mówi o nas niż o samym odniesieniu tego pojęcia³⁵. „Innymi słowy – będąc intencjonalnym i normatywnym wyborem, dziedzictwo ma na różne sposoby służyć teraźniejszości – politycznie, gospodarczo, społecznie, kulturowo, edukacyjnie etc. [...]. Niestety, możliwa jest sytuacja dokładnie odwrotna. Wtedy dziedzictwo może dawać wyraz ksenofobii, pogardzie, przemocy³⁶.” Pewne wydaje się tylko to, że współcześnie dziedzictwo jest pojęciem wyjątkowym, wyróżnionym, szeroko stosowanym, o nieostrych granicach znaczeniowych, któremu ulec mogą przedmioty o różnych gabarytach (w sensie dosłownym, od miasta po przedmiot codziennego użytku), o różnej trwałości (od przedmiotów wykonanych z granitu do wiejskiej przyśpiewki) i różnej substancji (dźwięki, obrazy, smaki, widoki). „Potrzebują go jednostki, wspólnoty i ponadnarodowe projekty polityczne, które nawiązują relację z taką przeszłością, którą uznają za swoją i na którą wyrażają zgodę³⁷.”

W badaniach nad dziedzictwem zauważalny jest zwrot w stronę perspektywy antropologicznej. W tym ujęciu wzbogaca się konserwatorskie czy architektoniczne rozumienie dziedzictwa wskazując „[...] wielopoziomowy, ideologiczny, kontekstualny i procesualny charakter tego, co jest postrzegane jako dziedzictwo³⁸.” Przyjmuje się, że dziedzictwo nie ogranicza się do materialnego wymiaru, tj. do budynków czy dzieł sztuki, ale obejmuje ono związane z nimi kulturowo tworzone znaczenia (praktyki kulturowe, pamięć indy-

³⁴ Ibid.

³⁵ Sytuacja analogiczna do stereotypów, które jako wyobrażenia społeczne więcej mówią o wyobrażającym niż o wyobrażanym; np. ze stereotypu Żyda, Niemca, Cygana, szewca więcej dowiadujemy się o osobie, która podziela takie wyobrażenia niż o grupie, do której stereotyp się odnosi, a co dopiero o jej konkretnym podmiocie.

³⁶ K. Kowalski, *O istocie dziedzictwa europejskiego - rozważania...*, op. cit., s. 7–8.

³⁷ Ibid., s. 9.

³⁸ A. Niedźwiedź, *Laboratorium dziedzictwa...*, op. cit., s. 5.

widualną i zbiorową, emocje, społeczne więzi itd.). W takim antropologicznym ujęciu dziedzictwo rozumie się nie jako zastygły materialny obiekt, lecz procesualnie. Dziedzictwo wyrażane jest poprzez opowieści o przeszłości, jej selekcję i reinterpretację. „Te opowieści są wyrażone w formie obiektów, pomników, muzealnych kolekcji czy odpowiednio zaprojektowanych tras turystycznych oraz miejskich przestrzeni. W materialnych formach pamięci skrywa się jednak historyczna i społeczna dynamika. To ona stanowi o wewnętrznym życiu dziedzictwa oraz o sile – bądź braku – jego oddziaływania”³⁹. Wyobrażenie o przeszłości rzutowane jest w teraźniejszość. Dziedzictwo jako program działania stanowi z jednej strony czynnik motywacji⁴⁰ w obserwowanych praktykach społecznych: zespołach folklorystycznych, izbach pamięci, działalności muzealnej, Kołach Gospodyń Wiejskich, *questach*⁴¹, trasach turystycznych itd., ale z drugiej stanowi kategorię stosowaną do opisu tychże praktyk.

Procesualność dziedzictwa jest szczególnie istotna, bowiem odwołuje się do rozumienia go jako zastygłej lawy, którą można „przekazywać” z jednej epoki do innej, z jednego kontekstu kulturowego do innego, od jednego człowieka do drugiego w oderwaniu od kontekstualnego znaczenia. Pojmowanie dziedzictwa jako procesu pozwala unikać hipostazowania i substancjalizowania, stąd tak duża rola w badaniu nad dziedzictwem metod i interpretacji antropologicznych, które postulują uwzględnienie podmiotowego punktu rozumienia i doświadczania dziedzictwa. W praktyce obserwuje się różnorodność dziedzictwa, co oznacza, że mamy do czynienia ze współistnieniem „[...]” obok siebie rozmaitych jego form, pamięci i obrazów przeszłości, ale też rozmaitych wizji przyszłości „[...]”⁴². Dziedzictwo jako proces „[...]” może przybierać rozmaite formy i ukazywać wiele twarzy, staje się wspaniałym kulturowym i społecznym narzędziem do wyrażania siebie, kreowania idei, a także negocjowania znaczeń⁴³. Reinterpretacja przeszłości w celu tworzenia dziedzictwa może pełnić różne funkcje i cele, takie jak: merkantylizacja, polityzacja, manipulacja, integracja i spójność społeczna, funkcja poznawcza bądź ocalająca od zapomnienia itd. Tworzenie dziedzictwa może mieć charakter oddolny i zinstytucjonalizowany. Dziedzictwo ujawnia „[...]” swoją moc sakralizowania przeszłości, lecz również [posiada] polityczny wymiar oraz merkantylny potencjał. Ma zdolność kreowania więzi

³⁹ Ibid., s. 5–6.

⁴⁰ Motywację rozumiem tutaj nie jako przyczynę działań, lecz w sensie semiologicznym jako asocjacje między planem wyrażenia i planem treści.

⁴¹ W *Słowniku Języka Polskiego* nie odnotowano jeszcze słowa *questy* i derywatów, ale polska Wikipedia podaje, że *quest* to „rodzaj gry polegającej na odkrywaniu dziedzictwa miejsca i tworzeniu nieoznakowanych szlaków, którymi można wędrować kierując się informacjami zawartymi w wierszowanych wskazówkach” (<https://pl.wikipedia.org/wiki/Questing>), dostęp 15.12.2019. Według strony Questy – Wyprawy odkrywców „z ang. quest – zadanie, zagadka). To gry terenowe polegające na poszukiwaniu skarbów. Nie wymagają one obsługi ani znakowania w terenie, dlatego, w odróżnieniu od podchodów lub gier miejskich, można w nie grać niemal w każdej chwili. Do zabawy wystarczy ulotka lub darmowa aplikacja mobilna Questy – Wyprawy Odkrywców. Ulotki są dostępne w wybranych punktach informacji turystycznej lub jako plik do pobrania ze strony internetowej questy.com.pl. Czytając wierszowane wskazówki, uczestnik podąża questem i poznaje sekrety danego miejsca. Na końcu drogi na odkrywców czeka skarb, a w nim pieczętka, której odbicie potwierdza przebycie trasy”, <https://questy.com.pl/o-questach>, dostęp 15.12.2019.

⁴² A. Niedźwiedź, *Laboratorium dziedzictwa...*, op. cit., s. 7.

⁴³ Ibid., s. 8–9.

opartej na współistnieniu odmiennych tożsamości we wspólnocie podzielanego miejsca. Może być też źródłem konfliktów pamięci i wyrastających z nich różnych wizji teraźniejszości oraz projektów przyszłości. A co za tym idzie, odmiennych wizji formowania, doświadczania i przeżywania [...]”⁴⁴ rzeczywistości⁴⁵.

Samo pojęcie dziedzictwa, a zwłaszcza jego użycia, nie są neutralne. Nie są takie na płaszczyźnie czysto poznawczej (akademickiej) i na płaszczyźnie praktyki społecznej (polityka, pedagogika, animacja, ochrona dóbr kultury). Posługiwanie się dziedzictwem można uznać za nowe wcielenie przemocy symbolicznej, której przedmiotem jest przeszłość i to, co z niej pozostało⁴⁶, ale także teraźniejszość. W dziedzictwie dochodzi od aliansu polityki, ekonomii i nauki. Akademickie teorie mogą legitymizować polityczne i społeczne projekty, stanowią ważny ekonomiczny wektor. Funkcje performatywna i perswazyjna dziedzictwa, a nie tylko deskryptywna, sprawiają, że jest ono istotnym zarazem zagadnieniem i komentarzem współczesności, bowiem „[...]” spatrymonializowane obiekty ulegają utowariowieniu, banalizacji, czy nawet manipulacji. Proces społecznego wytwarzania dziedzictwa nie jest bowiem zabiegiem niewinnym⁴⁷.

4. Kontekst animacji kultury

Společne czy polityczne powinności etnologii są nadal szeroko dyskutowane. W historii polskiej etnologii dyskusja ta sięga listu Hugona Kołłątaja⁴⁸, w którym formułuje on pierwszy program studiów ludoznawczych. Systematyczne badanie obyczajów, zwyczajów i obrządku narodu polskiego miało służyć objaśnieniu „naszej historii początkowej”, ale również być świadectwem „[...]” stanu w jakim zastała Polskę tragedia zaborów, i dostarczenie argumentów przeciwko oszczerstwom obcych⁴⁹. Badania etnologiczne (*resp.*

⁴⁴ Ibid., s. 9.

⁴⁵ Współwystępowanie różnych „pokładów” pamięci, czasem sprzecznych interpretacji przeszłości, wielość tożsamości, wskazuje na związek dziedzictwa ze światem wartości i znaczeń, a przez to umożliwia powiązanie dziedzictwa z inną ważną w antropologii kategorią, jaką jest mit. Na ten związek wskazuje Krzysztof Kowalski: „Ponadto zwracam uwagę również na fakt, że dziedzictwo pozostaje w silnym i trwałym związku z dwoma innymi pojęciami, które naświetlają jego naturę. Są nimi tożsamość i mit, który nie jest rozumiany ani potocznie, ani filologicznie, ale jako indywidualny i/lub zbiorowy sposób budowania znaczeń dla indywidualnie i/lub społecznie przeżywanego świata (również przeszłości) – ze swej natury obojętnego i pozbawionego znaczeń” (K. Kowalski, *O istocie dziedzictwa europejskiego - rozważania...*, op. cit., s. 9–10.). Mitologiczna struktura tkwiąca w pojęciu dziedzictwa i jego różnych użyciach wskazuje na jego semantyczną nadwyżkę, konotującą „zawsze coś więcej”. Podobne mityczne pokłady, lecz wywodzące się z fenomenologii mitu, ewokują z artykułu Anny Niedźwiedź, która pisze, że w procesualnym zjawisku dziedzictwa można dostrzec „spłaszczenie czasu”, które – dopowiadam – charakteryzuje eliadowską koncepcję mitu. Od siebie dodam, że ciekawym rozwiązaniem byłoby połączenie dziedzictwa z pojęciem symbolu w rozumieniu Jurija Łotmana – jako „wehikułu znaczeń”, który kondensuje w sobie większe opowieści, podlegające nieustannym reinterpretacjom (J. Łotman, *Symbol w systemie kultury*, tłum. B. Żyłko, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 1988, nr 3.).

⁴⁶ K. Kowalski, *O istocie dziedzictwa europejskiego - rozważania...*, op. cit., s. 6.

⁴⁷ Ibid., s. 10.

⁴⁸ M. Nalepa, *List Hugo Kołłątaja do Jana Maja, księgarza w Krakowie, pisany w Ołomuńcu z więzienia 15 lipca 1802*, „Tematy i Konteksty”, 2012, nr 2, s. 27–53.

⁴⁹ A. Kutrzeba-Pojnarowa, *Kultura ludowa w dotychczasowych polskich pracach etnograficznych*, op. cit., s. 26.

ludoznawcze) miały pełnić rolę uzasadnienia dla istnienia narodu polskiego, dla którego skarbnicą treści i wartości miała być warstwa chłopska. Dokonując uprawnionego chronologicznego skrótu, w tym kontekście należy wspomnieć o społecznych zadaniach etnologii, jakie wyznaczono jej w PRL. Badanie kultury ludowej (chłopskiej) miało służyć stworzeniu „nowego człowieka”, kultura ludowa miała być fundamentem kultury narodowej⁵⁰. Jako jedno z kluczowych zadań dla etnologii wskazywano „[...] jak największe wykorzystanie wyników naszej pracy jako ekspertów w działaniach praktycznych i planowaniu życia i kultury”⁵¹.

Zagadnienie społecznego uwikłania etnologii, jej powinności, obowiązków i uroszczeń współcześnie przybiera postać dyskusji wokół antropologii zaangażowanej, publicznej, stosowanej. Sygnalizowane w tym miejscu zagadnienie jest stale obecne w etnologicznym namyśle, choć ze zmiennym natężeniem⁵².

W kontekście niniejszej publikacji istotna jest natomiast inna kwestia, choć związana ze społecznymi powinnościami etnologii. Piotr Kowalski określił ją „pokusą antykwaryzmu”. Zafiksowanie polskiej etnologii na kulturze chłopskiej i posługiwanie się modelem kultury chłopskiej (tradycyjnej, ludowej⁵³) doprowadziło do stanu, w którym etnolog stał się ekspertem od tejże kultury. Nastąpiło pomieszanie porządku wyjaśnienia (teorii) i porządku przedmiotu badania (rzeczywistości). Etnolodzy zaczęli występować w roli jurorów w konkursach i przeglądach folklorystycznych. Oceniając reprezentacje kultur góralskich, zyskali wpływ na kształt tychże kultur. W sposób na ogół niezauważony etnolog zaczął wytwarzać przedmiot swoich badań, doprowadzając do kreowania i konserwowania obiektu swojej refleksji. Stan taki etnologia podziela z innymi dyscyplinami badającymi kulturę, które „[...] nie mogą jednoznacznie ustalić linii demarkacyjnej między historycznością pewnych przedmiotów, tekstów kultury, a ich znajdowaniem się we współczesności. [...] Problem polega na bezustannym współwystępowaniu różnych «pokładów historii» i utrzymywaniu się w «aktywnej tradycji» tekstów, które genetycznie związane były ze światopoglądami o czysto diametralnie odmiennych kształtach. [...] Dyscypliny te, nie zawsze precyzyjnie rozdzielając wymienione domeny, stają się odpowiedzialne za zjawisko «folkloryzmu»: produkując, a czasem tylko wzmacniając osobliwe wyobrażenie na temat kultury ludowej, sztuki, folkloru”⁵⁴. Treści genetycznie

⁵⁰ Por. J. Burszta, *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1974.

⁵¹ *Ibid.*, s. 49.

⁵² Zob. *Antropologia zaangażowana*, red. Ł. Sochacki, J. Steblik, F. Wróblewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010 (materiały z konferencji *Antropologia zaangażowana* (?), które ukazały się w piśmie „Prace Etnograficzne. ZNUJ”, 2010, t. 38); burzliwe dyskusje miały miejsce na łamach pisma „op.cit” w latach 2004-2006.

⁵³ Por. K. Dobrowolski, *Chłopska kultura tradycyjna*, „Etnografia Polska”, 1957, t. 1, s. 19-56. W Polsce do lat 80. dominowało społeczno-ekonomiczne określenie przedmiotu etnologii, wedle którego lud utożsamiano z klasą (warstwą) chłopską. „Kultura ludowa” i jej deklinacje (tradycyjna, wiejska, typu ludowego i inne) stanowią – *nomen atque omen* – dziedzictwo etnologii w Polsce, z którym polscy etnolodzy wchodzą w różne formy dialogu (ignorując, rozwijając, zaprzeczając, wysuwając nowe propozycje), zob. *Kultura ludowa. Teoria – praktyki – polityki*, red. B. Fatyga, R. Michalski, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, Warszawa 2014 r.

⁵⁴ P. Kowalski, *Współczesny folklor i folklorystyka. O przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1990, s. 29.

wywodzące się z „tradycyjnego folkloru” ulegają resemiotyzacji w zmieniającej się rzeczywistości kulturowej, uzyskując nowe znaczenia (plan treści), choć nie zmienia się lub ulega nieznacznym przeobrażeniom zewnętrzny, materialny kształt (plan wyrażania)⁵⁵. Traktować wtedy można owe treści na zasadzie cytatu (reliktu) z innego systemu kulturowego, z którym jednak utrzymują historyczną relację (np. zmiany, ciągłości, zerwania, przywrócenia)⁵⁶. Wskazywana homonimiczność tego rodzaju tekstów kultury może być źródłem pomieszania przedmiotu badania (obserwowanej rzeczywistości) i przedmiotu poznania (etnologicznego opisu).

Powyższe uwagi należy brać pod uwagę, pisząc o etnograficznej części projektu *Odkrywanie skarbów dziedzictwa południowej Małopolski*. Podczas trwania projektu posługiwaliśmy się jego nieoficjalną lub półoficjalną nazwą: *Skarby Górali*⁵⁷. Jej stosowanie (w aplikacji *questów*, na stronie internetowej, między badaczami, w wewnętrznych listach i nieoficjalnych dokumentach Fundacji Mapa Pasji) w jakiejś mierze wpłynęło na sposób myślenia o projekcie i ukierunkowało badania, a więc nie pozostaje bez wpływu na zamieszczone dalej treści. Jej używanie nie ma prostego przełożenia w postaci projektowania czy modelowania. Wręcz przeciwnie, wydaje się, że niektóre z zamieszczonych przez nas tekstów mniej lub bardziej próbują zdystansować się od presuponowanego sądu wartościującego, który zawarty jest w nazwie *Skarby Górali*. Dystansowanie nie przybiera formy wyrażonej wprost (może poza niniejszym esejem pełniącym w moim zamierzeniu trochę rolę psuj-zabawy), ale najczęściej ma kształt dystansu ironicznego bądź niedopowiedzenia. Sąd wartościujący konotowany jest przez „skarby” – coś ukrytego, cennego i godnego pożądania. Ten góralski skarb korzysta z wcześniej sygnalizowanych nadwyżek semantycznych związanych z góralczyzną, z mitycznych alikwot brzmiących w wieloznaczności dziedzictwa (dziedzictwa-skarbu właśnie) oraz z opisywanych społecznych uwikłań etnologa, który powinien (czy na pewno? czym zdaniem?) takich „skarbów” szukać, chronić, nazywać je.

Trzeba odnotować, że dla etnologów, projekt oraz działalność Fundacji Mapa Pasji mogłyby się stać przedmiotem akademickich analiz. Fundacja Mapa Pasji i projekt *Skarby Górali* mógłby być obiektem etnologicznego zainteresowania w kontekście turystyki kulturowej, stereotypizacji wyobrażeń o kulturze wsi badanych regionów, konstruowania „małych ojczyzn” czy ruchów regionalistycznych. *De facto*, w trakcie wieczornych odpraw i spotkań podczas obozów etnograficznych *Odkrywanie skarbów dziedzictwa południowej Małopolski* uczyniliśmy przedmiotem etnologicznego namysłu. Zastanawialiśmy się, jak ogólne założenia projektu wpływają na nasze prace, czy nie mamy do czynienia z, choćby niezamierzonym, wpływem i kształtowaniem badań etnograficznych, a więc zamachem na naszą poznawczą niezależność? Czy część animacyjna i część etnograficzna nie wchodzi z sobą w konflikt, a może są sprzężone zwrotnie? Problem polegał na rozdzwieńku między, z grubsza sprawę nazywając, sądami wartościującymi, odpowiadają-

⁵⁵ Cz. Robotycki, *Klejnot i reklama*, „Polska Sztuka Ludowa”, 1987, nr 1-4, s. 155-158.

⁵⁶ *Ibid.*, s. 31.

⁵⁷ Na stronie www.skarbygorali.pl (dostęp, 11.02.2020) znajdują się *questy*, fotografie, filmy, nagrania, materiały popularyzujące informację o kulturze i historii regionów objętych projektem *Odkrywanie skarbów dziedzictwa południowej Małopolski*.

jącymi na pytanie „jak być powinno?” (animacja kultury, *questy*, turystyka kulturowa) i sądami opisującymi, odpowiadającymi na pytanie „jak jest?” (etnografia, rejestracja praktyk społecznych związanych z dziedzictwem, codzienność, style życia, przetworzenia XIX-wiecznych treści folkloru wiejskiego itd.).

W miejscach, w których prowadziliśmy badania, niektórzy z naszych rozmówców znali wyrażenia „etnograf”, „etnologia”, „kultura ludowa” i podobne, w trakcie rozmowy sygnalizowali, jaka jest ich wiedza na temat przedmiotu etnografii. Według często spotykanej opinii etnolog (etnograf) zajmuje się kulturą ludową. Zna się na obyczajach, obrzędach, gwarze, nazywa elementy stroju (lajbiki, cuchy, parzenice, portki, kaftany i gorsety). Czasem spotykaliśmy się z dobrodusznym utyskiwaniem, że „te etnografy to się jednak nie znają”. Lepiej zorientowani rozmówcy i współpracownicy terenowi dostrzegali, że etnolog zajmuje się dziedzictwem. Niemniej, wielokrotnie byliśmy zdefiniowani stereotypowo jako specjaliści od kultury ludowej, od góralczyzny. Spotkała nas przemoc symboliczna, niezbyt dojmująca na ciele, ale jednak przemoc. Nasza etnologiczna przemoc symboliczna polegała na stosowaniu etnograficznych metod i strategii badawczych. Używaliśmy kulturowego kapitału etnologa, korzystając z zaproszeń na występy zespołów folklorystycznych, do restauracji, do domu, do kuchni⁵⁸.

Większość z badaczy terenowych nie zajmowała się wcześniej góralczyzną i pierwszy raz prowadziła badania na terenie południowej Małopolski. Niemniej badacze terenowi zostali wybrani w procesie rekrutacji, który sprawdzał ich kompetencje badawcze i gwarantował, że badania zostaną rzetelnie przeprowadzone. Uważam, że ten rodzaj „uczonej ignorancji” był naszą zaletą, bo pozwalał zadawać pytania naiwne, wyrażać etnograficzne zdziwienie wobec spraw oczywistych. Nawet gdy coś wiedzieliśmy, to staraliśmy się pracować, jakbyśmy nic nie wiedzieli. Grzeszyliśmy prostodusznością i dziecięcą niewiedzą, ponieważ nie ufamy zdrowemu rozsądkowi, ani własnemu, ani osób z którymi rozmawialiśmy. Oczywiście to etnologiczna zмога, których w terenie staliśmy się „ofiarami”, bo jeśli etnolog, to będzie szukał portek lub parzenic; jak architektura, to drewniana; jak muzyka, to tradycyjna; jeśli strój, to haftowany. To tylko kilka stereotypowych wyobrażeń dotyczących etnologa. Etnograficzna naiwność (oświecony dyletantyzm⁵⁹) sprzyjała dostrzeżeniu obecności sfolkloryzowanej wiedzy etnologicznej⁶⁰ u naszych rozmówców, często wyrażanej bezwiednie, bez podawania bibliograficznego odnośnika⁶¹, stanowiącej już element „wiedzy lokalnej”⁶². Zaskoczyła nas duża skala wykorzystywania opracowań etnologicznych na temat góralczyzny przez zespoły folklorystyczne, animatorów kultury, kapele muzykantów itp.

⁵⁸ O skomplikowanych relacjach między wszystkimi uczestnikami sytuacji badawczej (etnologami i podmiotami badania) zob. K. Hastrup, *Out of Anthropology. The Anthropologist as an Object of Dramatic Representation*, „Cultural Anthropology”, t. 7, nr 3, s. 327-345.

⁵⁹ Określenie etnologa ukute przez prof. Wiesława Juszcza.

⁶⁰ Cz. Robotycki, *Myslenie typu ludowego w polskiej kulturze masowej (propozycje badawcze)*, „Etnografia Polska”, t. 29, nr 1, s. 111-117.

⁶¹ Emblematycznym przykładem było przywoływanie z pamięci cytatów bądź parafrazowaniem monografii etnograficznych wsi.

⁶² C. Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. D. Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.

Chociaż branżowe powiedzenie głosi, że etnolog przychodzi po fakcie, nie mogąc urzeczywistnić postulatu obserwowania kultury *in statu nascendi*, to w przypadku naszych badań odnoszę wrażenie, że wyprzedził on „przedmiot” swoich badań. Według wyżej przytoczonego określenia „ludowości” Dundesa, etnolog nie zajmuje się wyłącznie materialnym wymiarem kultury wiejskiej z XIX/XX w.: budową chat, których nie ma; przyśpiewkami weselnymi, których się nie śpiewa; magicznymi zaklęciami, których się nie stosuje. „Ludowość” („kultura typu ludowego”, „kultura ludowa” – trzymając się tej niemodnej polskiej terminologii) współcześnie realizuje się w wiejskim barze z pstrągiem i zapiekankami, w ekskluzywnym hotelu, w tłoczni jabłek, w peerelowskich domach „typówkach”, w opowieści o Unii Europejskiej i migracjach zarobkowych, w gminnym ośrodku kultury podczas próby zespołu folklorystycznego itp. Nawet jeśli etnolog zajmuje się historycznymi rekonstrukcjami kultury wiejskiej, to czyni to ze świadomością skomplikowania tego zadania związanego z mechanizmami pamięci, procesu mityzowania, tekstualnego zapośredniczenia reprezentacji przeszłości itd. Inną sprawą pozostaje, jak wykorzystywany jest efekt jego pracy, co robi się z opisami góralskich chat, góralskiego stroju, wypasu owiec itd. Jak wykorzystywana jest i przez kogo wiedza etnologiczna? Na część tych pytań odpowiadają zamieszczone dalej rozdziały.

Napięcie między animacyjną i etnograficzną częścią projektu polegało między innymi na zauważalnej przez badaczy rozbieżności między wyobrażeniem o pracy etnologa a tym, czym on *de facto* się zajmuje. W trakcie badań staraliśmy się podglądać codzienność, odpowiedzieć na pytanie o aktualne wcielenia treści pochodzących z przeszłości (dziedzictwo), które historycznie wywodzą się z XIX-wiecznej kultury wsi, szukając ich współczesnych znaczeń i funkcjonalnych analogii. Na równi traktowaliśmy występy zespołów folklorystycznych z wieczornym przesiadywaniem w miejscowym barze czy weekendową potańcówką, chodziliśmy na wernisaże, koncerty muzyki barokowej, rozmawialiśmy o motoryzacji i wakacjach w Egipcie. Jeśli już myśleliśmy (intepretowaliśmy) przy pomocy kategorii „ludowości”, „ludu” czy „kultury ludowej”, to raczej szukając ich współczesnych form, a nie reminiscencji. Z drugiej strony otrzymywaliśmy wyraźne wprost bądź sugerowane przez naszych rozmówców, partnerów i liderów projektu zainteresowanie obrazem kultury góralskiej rejestrowanej przez etnologów pod koniec XIX i do połowy XX w. Świadczą o tym również formy graficzne w aplikacji *questowej* (parzenice, pary ubrane w góralskie stroje regionalne), tematyka warsztatów filmowych i literackich dla dzieci i młodzieży, zainteresowania wskazywane przez naszych terenowych współpracowników i wyróżnionych informatorów. Niektórzy spośród nich byli regionalistami, depozytariuszami miejscowej góralskiej tradycji czy członkami lokalnych zespołów folklorystycznych. W tym znaczeniu pozwalał sobie pisać o „wyprzedzeniu” przez etnologa niegdysiejszego przedmiotu badań (niezgodności wyobrażeń) i interakcji między dwiema częściami projektu *Odkrywanie skarbów dziedzictwa południowej Małopolski*. Niemniej w trakcie badań terenowych byliśmy świadomi tego uwikłania, staraliśmy się nie tylko zniwelować jego ewentualny wpływ na prowadzone badania, ale także wykorzystać je w celach poznawczych, uznając je za nieredukowalny element sytuacji badawczej, w jakiej się znaleźliśmy.

5. Kontekst obozów badawczych

5.1. Uczestnicy

Uczestnikami obozów byli studenci oraz absolwenci większości polskich ośrodków etnologicznych, których wymieniam alfabetycznie, podając w nawiasie afiliację uniwersytecką lub inną: lic. Aleksandra Animucka (Uniwersytet Jagielloński), mgr Leonia Brzozowska (UJ), mgr Piotr Brzozowski (UJ), lic. Anita Brzyszc (Uniwersytet Łódzki), mgr Małgorzata Dubasiewicz (Uniwersytet Gdański, Muzeum Wsi Słowińskiej), lic. Joanna Dymanus (UJ), lic. Natalia Flejszar (UJ), lic. Tomasz Gogolewski (UJ), Michał Gumulak (UJ), Natalia Iwaniuk (UŁ), Oskar Krasoń (UJ), lic. Natalia Kuśmierska (UG), lic. Weronika Kuta (UJ), mgr Judyta Król (UG), Patrycja Król (UJ), mgr Barbara Luberda (UJ), Michał Marzec (UJ), Marcin Mielewczyk (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), Magdalena Mika (UJ), Katarzyna Olejarczyk (UJ), Marcin Mieszala (Uniwersytet Wrocławski), lic. Jolanta Półchłopek (UJ), lic. Patryk Reczulski (UJ), mgr Małgorzata Roeske (UJ), Jakub Sadowski (UJ), Katarzyna Soltys (UAM), Liwia Sus (UWr), mgr Marta Szaszkiewicz (UG), Jakub Ścisłowicz (UJ), mgr Wojtek Śliwa (UJ), Emilian Wilk (Biblioteka Miejska w Radomiu, UJ), lic. Paweł Witanowski (UJ).

Wyżej wymieni wykonywali pracę badaczy-wolontariuszy, którzy w zamian za wikt, opierunek i koszty dojazdu każdego dnia udawali się w „teren”. Niektórzy z nich brali udział w dwóch obozach badawczych. Do ich zadań należało przeprowadzanie rozmów/wywiadów etnograficznych, prowadzenie notatek terenowych i dziennika badawczego, gromadzenie materiału fotograficznego, a także transkrypcja i opracowanie zebranych materiałów badawczych. Zebrane materiały zostają w posiadaniu Fundacji Mapa Pasji. Trwają prace nad przekazaniem tych materiałów do Pracowni Dokumentacji i Informacji Etnograficznej Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego.

5.2. Struktury

Podczas obozów badawczych podzieleni byliśmy na osiem zespołów, każdy zespół przyporządkowany do jednego zagadnienia badawczego i regionu. Kryterium geograficzne było integralnym elementem całego projektu. Ogólnym założeniem projektu było przeprowadzenie badań etnograficznych w wybranych gminach południowej Małopolski. W praktyce, biorąc pod uwagę ograniczenia czasowe oraz finansowe, każdy zespół poruszał się w granicach zawężonego obszaru. W ramach projektu posługiwaliśmy się roboczymi, choć niezupełnie niewinnymi określeniami: Górale Babiogórscy (Biabiogórcy), Górale Orawscy (Orawiaci, Orawianie), Górale Spiscy (Spiszacy), Górale Pienińscy, Górale Kliszczacy (Kliszczacy), Górale Zagórzańscy (Zagórzanie), Górale Biali (Górale Łąccy), Górale Czarni (Nadpopradzcy)⁶³.

⁶³ Przyjęte roboczo w projekcie *Odkrywanie skarbów dziedzictwa południowej Małopolski* kryterium geograficzne wywodzi się z prac nad Polskim Atlasem Etnograficznym (J. Gajek, *Polski Atlas Etnograficzny*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, Sectio F, Supplementum I, Lublin, 1947, s. 1-67. Zob. także: Z. Kłodnicki, *Polski Atlas Etnograficzny – historia, stan obecny i perspektywy*, „Lud”, 2001, t. 85, s. 239-275). Kryterium

Ze względu na sprawy finansowe i komunikacyjne każdorazowo w obozie brały udział dwa zespoły. W trakcie każdego obozu stacjonowaliśmy w jednym miejscu. Jeden z zespołów prowadził badania w tymże miejscu, a drugi zespół musiał dojeżdżać „w teren”, czasem oddalony nawet o kilkadziesiąt kilometrów. Dla wygody badaczy terenowych, zespół dojeżdżający na badania dysponował wynajętym busem, a w razie konieczności posługiwaliśmy się również prywatnymi środkami lokomocji lub korzystaliśmy z podróży „na stopa”. W dniach 23-30 lipca 2018 r. naszą bazą była Zawoja, prowadziliśmy badania terenowe na terenie Zawoi oraz w wybranych wsiach Orawy (Zubrzyca, Orawce, Podwilku, Jabłonce, Chyżnem). W dniach 13-20 sierpnia 2018 r. stacjonowaliśmy w Nowej Białej. Jedna grupa poruszała się po polskiej części Spisza, a druga dojeżdżała do Krościenka n. Dunajcem i Szczawnicy. W dniach 5-11 sierpnia 2019 r. mieszkaliśmy w Tokarni. W trakcie tego obozu jedna z grup poruszała po terenie Tokarni i Krzczonowa, a druga grupa codziennie docierała do różnych wsi Zagórza i do Rabki. Podczas ostatniego obozu, który miał miejsce w dniach 12-18 sierpnia 2019 r., gościliśmy w Kokuszcze: pierwsza grupa prowadziła badania w Kokuszcze, Łomicy i Piwnicznej (wraz z jej oddalonymi i czasem trudno dostępnymi osiedlami), a druga musiała dojeżdżać do Łącka i okolic.

Etnograficzna część projektu miała również strukturę pionową. Całością badań zarządzał kierownik badań etnograficznych zatrudniony przez Fundację Mapa Pasji, którą to funkcję miałem okazję sprawować. Do projektu sygnowanego przez Fundację dołączyłem w styczniu 2018 r., już w trakcie jego trwania. Moje obowiązki były dwójakiego rodzaju: techniczne i merytoryczne. Do obowiązków technicznych należała organizacja całego przedsięwzięcia: przeprowadzenie rekrutacji, ustalenie dat obozów, znalezienie odpowiedniej bazy dla nich. Starłem się znaleźć miejsca gwarantujące nie tylko nocleg i wyżywienie, ale również takie, które dawałyby możliwość przeprowadzenia cwieczornych odpraw, wykonywania rutynowych działań terenowych (prowadzenie dziennika, sporządzanie notatek, transkrypcja, odsłuchiwanie wywiadów, porządkowanie materiałów wizualnych) i równie ważnego odpoczynku po całym dniu pracy. Do merytorycznych zadań należało sformułowanie zagadnień badawczych, zaproszenie do projektu koordynatorów poszczególnych regionów badawczych, przygotowanie obowiązków dla badaczy terenowych, a po zakończonych obozach kontrolowanie stanu oddanych materiałów i ich opracowań. Finalnym etapem moich czynności było przygotowanie książki relacjonującej wyniki przeprowadzonych badań etnograficznych oraz udział w seminariach podsumowujących projekt.

Podjęwając się organizowania etnograficznej części projektu, stawałem wobec dwóch ograniczeń: geograficznego (południowa Małopolska, miejsca i partnerzy związani z całym projektem, również z jego częścią promocyjno-animacyjną) oraz merytorycznego

to jest kłopotliwe, ponieważ nie uwzględnia podmiotowego punktu widzenia. W dodatku odwołuje się do pojęcia „grup etnograficznych”, które nie zawsze oddaje złożoność kultur. Presuponuje ono również wyobrażenia o kulturach jako jednostkach świata nieożywionego (masywach górskich, rzekach, wyspach itd.), stosując wobec nich zewnętrzne (przedmiotowe) kryteria podziału. Niemniej roboczo, na potrzeby finansowania projektu, przyjęto taki właśnie podział i terminologię. Już w trakcie badań okazało się, że granice te są „nieszczelne”. Jeśli już przebiegają, to wedle innej „logiki”. O kłopotliwości używania tych etnonimów, a zwłaszcza określeń takich jak „Górale Kliszczacy”, „Kliszczacy”, „Górale Zagórzańscy”, „Zagórzanie”, „Górale Spiscy” piszą Autorzy niniejszej publikacji.

(kategoria dziedzictwa). Poza tym istniało ograniczenie w postaci siedmiodniowych obozów badawczych oraz liczby badaczy terenowych (około czterdziestu osób).

W projekcie brało udziałów również ośmiu badaczy-koordynatorów: mgr Jan Barański (Akademia Ignatianum w Krakowie), mgr Anna Barbasz-Bielecka (UJ), dr Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz (UG, Instytut Kaszubski), dr Justyna Laskowska-Otwinowska (Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie), dr Magdalena Kwiecińska (Muzeum Tatrzańskie w Zakopanem), mgr Andrzej Malik, mgr Małgorzata Wójtowicz-Wierzbicka (Muzeum im. Orkana w Rabce-Zdroju)⁶⁴. Do zadań badaczy-koordynatorów należało przygotowanie scenariusza badań wraz ze wszystkimi narzędziami etnograficznymi, które uznali za niezbędne (kwestionariuszem, literaturą wprowadzającą dla badaczy wolontariuszy, metodami badawczymi itd.). W realizacji badań pomagał im zespół złożony z około pięciu badaczy-wolontariuszy. Drugim obowiązkiem koordynatorów było opracowanie zebranych materiałów w formie rozdziału do książki podsumowującej etnograficzną część projektu.

Ostatnim elementem architektury badań była struktura pozioma. W zadaniach badawczych realizowanych w trakcie obozów brali udział wszyscy ich uczestnicy.

Obozy etnograficzne zorganizowane w ramach *Odkrywania skarbów dziedzictwa południowej Małopolski* są pierwszą od wielu lat próbą zorganizowania, przeprowadzenia oraz podsumowania w formie publikacji książkowej zespołowych badań etnograficznych. W tym sensie nawiązują do specyfiki polskich badań etnograficznych, które według Anny Kutrzeby-Pojnarowej miały charakteryzować się zespołowością⁶⁵ oraz do Międzyuczelnianych Obozów Etnograficznych – wakacyjnych praktyk dla studentów etnografii polskich ośrodków uniwersyteckich⁶⁶. Taka forma współpracy, która została zorganizowana poza dydaktyką szkolnictwa wyższego, jako samodzielne przedsięwzięcie naukowe, stanowi istotną wartość dodaną całego projektu i asumpt do kontynuowania zespołowych badań terenowych.

⁶⁴ W projekcie jako badaczka-koordynatorka brała udział również dr Katarzyna Ceklarz (Podhalańska Państwowa Uczelnia Zawodowa w Nowym Targu), która miała początkowo koordynować badaniami w regionie Nadpopradzia. W trakcie trwania projektu jej obowiązki przejęła dr Bednarek-Bohdziewicz, która postanowiła kontynuować zaproponowany przez dr Ceklarz temat pasterstwa i reintrodukcji czarnej owcy w regionie Nadpopradzia, lecz przystosowany do własnych celów badawczych.

⁶⁵ A. Kutrzeba-Pojnarowa, *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1977, s. 15-31. Zespołowe badania terenowe nie były domeną wyłącznie polskich etnografów, o czym świadczy wyprawa etnograficzna pod przewodnictwem Marcela Griaula od Dakaru po Dżibuti, zob. J. Clifford, *Władza i dialog w etnografii: inicjacja Marcela Griaula*, przeł. S. Sikora, w: tenże, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak et al., Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 65-103. Skądinąd Griaul jest autorem interesującej zespołowej metody obserwacji etnograficznej i sporządzania z niej notatek, którą można nazwać obserwacją panoptyczną, *ibid.*, s. 81-81, 88.

⁶⁶ *Instrukcja organizacyjna, program i szczegółowy rozkład zajęć Międzyuczelnianego Obozu Etnograficznego Studium HKM na rok 1954*. Maszynopis, archiwum IEiAK UW,teczka MOE III/1954; A. Kutrzeba-Pojnarowa, *Międzyuczelniane obozy etnograficzne na Kurpiowszczyźnie Uniwersyteckiego Studium Historii Kultury Materialnej w latach 1952-1954*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 1955, nr 1, s. 224-236. Por. także: F. Wróblewski, *Indeksy etnograficzne w polskiej pratyce badawczej XX w.*, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia”, 2015, nr 1, s. 108-132.

Przed rozpoczęciem badań większość z nas się nie znała. Wobec tego w momencie rozpoczynania każdego obozu trudno było mówić o zespołach w sensie ścisłym. Większość uczestników, o ile nie wszyscy, w ankietach zgłoszeniowych na różny sposób deklaruowali silną chęć prowadzenia badań i płynącą z tego działania przyjemność. Pojawia się tutaj istotne zagadnienie psychologii badań etnograficznych, ich pozanaukowego aspektu, który jedynie sygnalizuję. Uczestnicy posiadali różne doświadczenie terenowe. Niektórzy z nich byli studentami etnologii drugiego roku, a więc po pierwszych praktykach terenowych, a inni mogli wykazać się profesjonalną praktyką badań etnograficznych, którą realizują w ramach studiów doktoranckich, na stanowiskach dydaktyczno-naukowych, badawczych lub etnografów-muzealników.

5.3. Dzień z życia

O charakterze przeprowadzonych badań terenowych świadczy uśredniony dzień badawczy oraz ogólny kształt obozu. Pierwszy i ostatni dzień obozu został zarezerwowany na sprawy organizacyjne: przyjazd i odjazd uczestników obozów, omówienie założeń całego projektu, przyporządkowanie konkretnych zadań badawczych, przedstawienie harmonogramu prac, gromadzenie zebranego materiału badawczego po całym obozie, podsumowanie całego tygodnia pracy.

Typowy dzień na obozach badawczych rozpoczynał się od wspólnego śniadania. W zależności od potrzeb po śniadaniu odbywały się wewnętrzne odprawy zespołów, w trakcie których planowano zadania badawcze na najbliższe godziny, aż do wieczora. Około godziny 10:00 ruszaliśmy w teren. Grupa pracująca na miejscu poruszała się przede wszystkim pieszo, natomiast druga grupa udawała się na miejsce badań busem, co czasem zajmowało około godziny. Ponownie spotykaliśmy się około godziny 18:00 na wspólnym wieczornym obiedzie, po którym braliśmy udział we wspólnej odprawie. W jej trakcie każdy miał okazję zrelacjonować wykonane w ciągu dnia zadania, pojawiały się gorące spory teoretyczne i metodologiczne, dzieliliśmy się wszelkimi trudnościami i sukcesami terenowymi. Wieczorne odprawy były momentem planowania następnego dnia.

Nie sposób pominąć roli nowych masowych mediów komunikacyjnych. Dla każdego zespołu zakładałem grupę na portalu społecznościowym. Służyła ona do wysyłania najprostszych komunikatów i dzielenia się w czasie rzeczywistym informacjami między badaczami oddalonymi od siebie czasem o kilkadziesiąt kilometrów. Stała się ona czynnikiem integrującym oba zespoły badawcze, areną sporów, miejscem wymiany żartów, przestrzenią do wyrażenia frustracji i radości, z jakimi etnograf spotyka się w trakcie pracy terenowej. Zapis rozmów na tych grupach mógłby stać się integralnym elementem naszych badań, dających wgląd w charakter zespołowych badań terenowych.

6. Kontekst metod i strategii badawczych

W trakcie obozów staraliśmy się stosować zróżnicowane strategie badawcze. Większość przeprowadzonych przez nas rozmów opierała się o niestrukturowany wywiad etnograficzny, dla którego podstawą był scenariusz do badań określający ogólne zagadnienia i jego cząstkowe tematy. Oprócz tego prowadziliśmy dokumentację fotograficzną, obserwację nieuczestniczącą i obserwację uczestniczącą. Jak zwykle w takich sytuacjach założone metody weryfikowane były w praktyce. W pewnych sytuacjach możliwe było jedynie przeprowadzenie wywiadu. W innych – cząstkowa obserwacja uczestnicząca (np. praca w sadzie Oskara Krasonia, jednodniowe bacowanie Michała Gumulaka i Michała Marca, kilkudniowe bacowanie Joanny Dymanus, wieczorne biesiady w barze w Nowej Białej moje, Emiliana Wilka, Marcina Mieszaly czy próba spędzania wolnego czasu w barze w Zawoi przez Weronikę Kutę i Pawła Witanowskiego, wspólne wyjście na dansing do Dzikiej Chaty w Zawoi), a w jeszcze innych – obserwacja (w trakcie prób zespołów i grup folklorystycznych w Zawoi, w Łapszach Wyżnych; pracy baców w Zawoi). Próbując dokumentować oficjalny dyskurs o lokalnych dziedzictwie, braliśmy udział w dożynkach (np. Sromowce Wyżne), w święcie Wniebowzięcia Matki Boskiej (w Łączku), w zwiedzaniu skansenu i izb regionalnych (np. Czarna Góra, Zubrzyca Górna, Zawoja). Próbowaliśmy stosować znane nam narzędzia etnograficzne, gdzie tylko było to możliwe: w trakcie zakupów w pobliskim sklepie, na targu, w miejscu naszego noclegu, jadąc autostopem, udając się do pobliskiej knajpy na wspólne rytualne piwo po pracy, na koncercie muzyki barokowej we Frydmanie, odwiedzając sklepy z pamiątkami, w tłoczni soków Maurera itd. Słowem – staraliśmy się być etnologami w każdej sytuacji, w trakcie całego trwania obozu badawczego, próbując zdobyć jak najwięcej szkiełek, które pozwoliłyby ułożyć nam etnograficzną układankę. Jak zwykle elementów tych kulturowych puzzli jest zbyt mało, a „zabawa” trwała zbyt krótko. Dopiero w dużej skali, z perspektywy czterech obozów badawczych i dwunastu zamieszczonych w tej książce artykułów, można ocenić niedostatki i zalety podjętych działań.

6.1. Problemy w terenie

Zasadniczym problemem przeprowadzonych badań terenowych był czasowy zakres. *Per saldo* cztery tygodnie badań terenowych brzmią wiarygodnie. Niemniej tygodniowe obozy okazywały się zbyt krótkim pobytom w terenie. Z tego względu przeprowadzone przez nas badania terenowe należy nazwać badaniami pilotażowymi bądź *surveyami*, na co wielokrotnie wskazywała recenzentka niniejszego tomu dr Stanisława Trebunia-Staszela, a niezależnie od jej uwag podobne zastrzeżenia zawarli Autorzy dalszych rozdziałów. Nie oznacza to, że nie udało się wykonać dobrej etnograficznej roboty. Zebrany materiał pozwalał wysunąć wstępne badawcze przypuszczenia, zweryfikować założenia, postawić nowe problemy badawcze, skorygować scenariusze badań i kwestie związane z metodyką ich prowadzenia. O tym, że nie był to czas stracony, świadczą choćby zamieszczone dalej rozdziały. Wreszcie, przeprowadzone badania pilotażowe zaowocują w najbliższym cza-

sie kolejnymi badaniami terenowymi⁶⁷. Wyniki stanowią również ważny materiał porównawczy dla dr Agnieszki Bednarek-Bohdziewicz, która prowadzi badania etnograficzne o zbliżonej tematyce na terenie Kaszub. Wywiady zebrane przez „grupę zagórzańską” wzbogaciły prace dokumentacyjne mgr Wójtowicz-Wierzbieckiej z Muzeum im. Orkana w Rabce. Wreszcie zebrane materiały (nagrania, opracowanie wywiadów, materiał fotograficzny) będziemy starać się zdeponować w Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego, aby mogły być dostępne szerszemu gronu etnologów. Wobec powyższego nasze pilotażowe badania mają dość szeroki zasięg organizacyjny i poznawcze konsekwencje.

Czas pobytu w terenie znałem w momencie przejmowania obowiązków kierownika badań. Z pewnych powodów, przede wszystkim finansowych, ale też organizacyjnych, nie można było wydłużyć ani zwiększyć ilości obozów etnograficznych. W punkcie wyjścia założyliśmy, że zachowujemy układ czterech siedmiodniowych obozów w ośmiu regionach, przyjmując, że badania będą miały charakter pilotażowy. Świadomi tego ograniczenia postanowiliśmy w sposób bardzo precyzyjny i ścisły przygotować scenariusze do badań oraz grupy podmiotów badań – naszych respondentów, rozmówców, współpracowników terenowych. Wymienione nazwy nie są wymienne i oddają złożony charakter relacji, w jakie wchodziliśmy w trakcie badań terenowych. Często prowadziliśmy rozmowy, obserwacje i obserwacje uczestniczące z wyróżnionymi informatorami, wcześniej umówionymi bądź wskazanymi przez współpracowników terenowych, którzy byli również uczestnikami animacyjnej części projektu *Skarby Górali*. Takie podejście przeważało w trakcie obozów. Rozpoczynaliśmy badania posiadając potencjalną listę rozmówców. Podkreślić jednak należy, że nie był to jedyny sposób prowadzenia badań. Czasem natykaliśmy przypadkowych rozmówców (np. w badaniach nad organizacją przestrzeni domowej i przydomowej). Innymi razy rozpoczynaliśmy od wizyty u zaplanowanego rozmówcy, a potem byliśmy „przekazywani” do osób nieprzewidzianych przygotowaną wcześniej listą. Piszę to wszystko, aby zaznaczyć, że mamy i mieliśmy w trakcie badań świadomość ograniczeń czasowych oraz wynikających z niej konsekwencji związanych z metodyką prowadzenia badań terenowych.

W dalszej części książki znajdują się teksty o różnym ciężarze i różnej gatunkowej formie: od mięsistego etnograficznego raportu, przez esej antropologiczny do form bliższych reportażowi. Odnaleźć w nich można „autorskie sygnatury”. Dobór treści i tematu, sposób przedstawiania badań, wybór formy odzwierciedlają samych Autorów. Zróżnicowanie formalne tych tekstów oddaje również złożoność świata, w którym mieliśmy możliwość przez chwilę przebywać. W związku z powyższym (zwłaszcza z ograniczeniami czasowymi oraz brakiem części materiałów źródłowych) mamy również świadomość charakteru zgromadzonego materiału, szkieletowości formułowanych na jego podstawie wniosków i interpretacji. Zagadnienia te są wyraźnie artykułowane w zamieszczonych dalej tekstach. Tom niniejszy należy traktować jako znak zapytania, pilotażowe badania

⁶⁷ W pierwszej połowie sierpnia 2020 r. wraz z zespołem studentów Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej, w ramach kursu *Ćwiczenia terenowe I*, odbędą się dziesięciodniowe badania w Piwnicznej-Zdroju pt. *Góralczyzna i dziedzictwo*. Wyjazd odbędzie się w ramach dydaktyki badań etnograficznych, ale jednocześnie będzie pogłębieniem badań przeprowadzonych w ramach *Odkrywania skarbów dziedzictwa południowej Małopolski*.

dziedzictwa południowej Małopolski i góralczyzny, a także cząstkowe odpowiedzi na postawione przez nas w terenie pytania.



Kokuszka 2019 r., górny rząd od lewej: Aleksandra Animucka, Tomasz Gogolewski, Magdalena Mika, Jolanta Pólchlopek, Małgorzata Roeske, Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz, Anna Barbasz-Bielecka, Patryk Reczulski, Michał Marzec. Dolny rząd od lewej: Łukasz Sochacki, Jakub Sadowski, Oskar Krasoń, Joanna Dymanus, Michał Gumulak (fot. Ł. Bielecki)

Łukasz Sochacki – doktor, etnolog. Asystent na UJ i wykładowca na ASP w Krakowie. Kierownik badań etnograficznych w Fundacji Mapa Pasji. Interesuje się etnologią Polski, religijnością, metodologią humanistyki, pograniczem sztuki i nauki. Prowadzi badania w Małopolsce i na Sycylii.



Nowa Biała 2018 r., spacer w korycie Białki. Od lewej: Magdalena Kwiecieńka, Barbara Luberta, z tyłu Emilian Wilk (fot. Ł. Sochacki)



Łącko 2019 r., Oskar Krasoń pracuje w sadzie.



Tokarnia 2019 r., Liwia Sus i Jakub Ścisłowicz.



Zawoja (Hala Barankowa) 2018 r., od lewej Anita Brzyszczyk, Paweł Witanowski, Małgorzata Dubasiewicz (siedzi), Joanna Sikora, Łukasz Sochacki. W tle zasłonięte: Weronika Kuta i Marta Szaszkiwicz (fot. A. Bednarek-Bohdziewicz)



Tokarnia 2019, na pierwszym planie. Od lewej: Jakub Ścisłowicz, Piotr Brzozowski, Leonia Brzozowska; w tle od lewej: Andrzej Malik, Katarzyna Olejarczyk, Jakub Sadowski, Michał Gumulak.



Tokarnia 2019 r., od lewej: Jakub Sadowski, Patrycja Król, Małgorzata Roeske (fot. Ł. Sochacki)



Jabłonka 2018 r., od lewej Natalia Flejszar, Natalia Kuśmierska (fot. A. Animucka)



Nowa Biała 2018 r., od lewej: Liwia Sus, Michał Mieszala, Barbara Luberta (zasłonięta), Magdalena Kwiecińska, Katarzyna Sołtysik, Michał Mielewczyk, Justyna Laskowska-Otwinowska (fot. Ł. Sochacki)



Piwniczna-Zdrój 2019 r., od lewej: Michał Gumulak (odwrócony plecami), Tomasz Gogolewski, Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz, Piotr Maślanka (fot. I. Kulig)



Tokarnia 2019 r., Małgorzata Roeske (siedzi) i Małgorzata Wójtowicz-Wierzbicka (fot. E. Sochacki)



Zubrzyca Górna 2018 r., od góry od lewej:
Joanna Sikora, Małgorzata Dubasiewicz,
Natalia Kuśmierska, Natalia Flejszar, Judyta
Król, Aleksandra Animucka, Agnieszka
Bednarek-Bohdziewicz, Paweł Witanowski,
Anita Brzyszczyk, Jolanta Pólchłopek,
Jan Barański, Marta Szaszkiwicz, Łukasz
Sochacki, Weronika Kuta, Tomasz Gogolewski.

Czarna owca u Czarnych Górali.

Licencja na nadpopradzką tożsamość regionalną

Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz

1. Wstęp

Region zamieszkiwany przez Górali Nadpopradzkich (zwanych też Rytersko-Piwniczańskimi lub Czarnymi) obejmuje wschodnią część Beskidu Sądeckiego, tj. Piwniczną-Zdrój z jej licznymi osiedlami i górkami przysiółkami oraz wsie: Głębokie, Piwniczna-Zdrój, Łomnica-Zdrój, Młodów, Rytro, Obłazy Ryterskie, Roztoka Ryterska oraz Sucha Struga¹.

Podczas tygodniowego rekonesansu etnograficznego, który odbył się w sierpniu 2019 r., odwiedziliśmy Piwniczną-Zdrój (w tym osiedle Zawodzie z przysiółkami Banie, Łomnickie, Śmigowskie, Zabanie, osiedle Majerz i Kosarzyska z przysiółkami Podbukowiec, Rewalówka, Świniarki i Obidza) oraz wsie: Kokuszka, Łomnica-Zdrój, Obłazy Ryterskie i Rytro². Tematem, wokół którego koncentrowały się nasze badania, była hodowla czarnych owiec³, a dokładniej powrót na tereny Beskidu Sądeckiego objętej programem ochrony zasobów genetycznych licencjonowanej rasy cakiel (owcy górskiej odmiany barwnej), występującej dawniej w Karpatach Południowych. Hodowla owiec nie ogranicza się do kwestii ekonomiczno-gospodarczych, to również element góralskiej tradycji ujawniający się m.in. w folklorze. W rezultacie samo pasterstwo nie było jedynym celem badań, równie ważne były powiązane z nim strategie budowania tożsamości regionalnej

¹ Zob. W. Łomnicka-Dulak, *Czarni Górale z Piwnicznej w piśmiennictwie i wspomnieniach*, „Almanach Muszyni”, 2005, s. 101 oraz *Szlak kultury wołoskiej. Przewodnik*, red. K. Kiwior, Turkula, Stowarzyszenie na Rzecz Rozwoju i Promocji Podkarpacia „Pro Carpathia”, Rzeszów 2018, s. 28.

² Zespół badawczy, oprócz mnie, stanowili studenci etnologii: Aleksandra Animucka, Joanna Dymanus, Tomasz Gogolewski, Michał Gumulak, Michał Marzec i Jolanta Pólchłopek, przy wsparciu dr. Łukasza Sochackiego. Za pomoc i gościnność dziękujemy Izabeli Kulig i Piotrowi Maślance z M-GOK w Piwnicznej-Zdrój.

³ Pomysłodawczynią zbadania zagadnienia czarnej owcy w kontekście kultury Górali Czarnych jest dr Katarzyna Ceklarczyk.

Górali Czarnych oraz znaczenie czarnej owcy w lokalnej kulturze i promocji regionu, a więc i motywacje przywrócenia tej rasy. Interesowało nas to, z czym mieszkańcy wiążą swoją tożsamość regionalną i jaki jest ich stosunek do etnograficznego nazewnictwa ich grupy (Górale Sądeckcy, Górale Nadpopradzcy, Górale Rytersko-Piwniczańscy, Górale Czarni). Głównymi technikami badawczymi i podstawowym źródłem informacji były obserwacja uczestnicząca oraz wywiady pogłębione z hodowcami owiec, bacami i byłymi bacami, z regionalistami, pasjonatami folkloru i działaczami instytucji kultury, a także z mieszkańcami i przedsiębiorcami z regionu⁴. Obserwowaliśmy lub towarzyszyliśmy bacom podczas pracy (w Rytrze, na Jarzębakach, na Majerzu i na Zabaniach) oraz hodowcom czarnych owiec w Kokuszcze i w Łomnickiem. Uczestniczyliśmy w XI Festiwalu Pieroga Łomniczańskiego w Łomnicy-Zdroju oraz w święcie Matki Boskiej Zielnej w kościele parafialnym pw. Narodzenia NMP w Piwnicznej-Zdroju. Prowadzoną obserwację przestrzeni i życia społeczności (od bacówek po instytucje kultury) uzupełniliśmy o dokumentację fotograficzną. Zebrany materiał został uporządkowany zgodnie z wytyczonym programem badawczym: pamięć dotycząca pasterstwa i zwyczajów wokół tej działalności, współczesne warunki i motywacje hodowli czarnych cakli oraz tworzenie wizerunku grupy etnograficznej.

Najwięcej uwagi poświęciliśmy przedsięwzięciu mającemu na celu przywrócenie czarnej owcy w Dolinie Popradu. Działanie to, jak i udział Czarnych Górali w projekcie *Skarby Górali. Poznaj górala spoza Podhala*⁵, wynikają z potrzeby podkreślenia odrębności regionalnej i wyraźnego jej wyróżnienia spośród innych górali polskich. Za wyróżnik tej niewielkiej grupy etnograficznej, a także za bodziec do animacji tutejszej kultury, turystyki i tożsamości regionalnej, posłużył działaczom wyodrębniony fragment historii pasterstwa na tych terenach. Stworzenie z czarnej owcy swoistego znaku rozpoznawczego Czarnych Górali to również próba stopniowego tworzenia marki oraz produktu turystycznego. Działanie to procentuje w podniesieniu świadomości regionalnej mieszkańców: „Czarna owca to ważny wyraz tożsamości kulturowej” [W9_Łomnica_K_23]⁶ – deklaruje zaangażowana w ruch regionalny młoda mieszkanka Łomnicy-Zdroju. W XXI w. hodowla czarnych owiec staje się przedmiotem symbolicznej reprezentacji nadpopradzkiej kultury pasterskiej⁷.

2. Etonim i etnografia

Niewiele można znaleźć przeszłych publikacji poświęconych kulturze, tradycji czy folklorowi Górali znad Popradu. „Zachowało się niezbyt wiele opisów życia codziennego, zajęć i zwyczajów górali zamieszkujących część Beskidu Sądeckiego w okolicach Piw-

nicznej”⁸ – pisze Wanda Łomnicka-Dulak. Inni lokalni regionaliści narzekają na brak monografii etnograficznej i z żalem wskazują, że nietknięte materiały z nielicznych na tych ziemiach badań terenowych z końca XIX i początku XX w. znajdują się w archiwach muzealnych i nadal czekają na opracowanie (to m.in. rękopisy Seweryna Udzieli). Podobne spostrzeżenia sygnalizowała w 1980 r. Anna Kowalska-Lewicka, która na podstawie dostępnych źródeł konstatuje:

Beskid Sądecki jest terenem stosunkowo najmniej znanym i eksploatowanym przez etnografów. [...] Góralczyzna sądecka umknęła niejako uwadze polskich badaczy. Świadczy o tym choćby fakt, że polscy górale sądeckcy zamieszkujący wsie na północnych stokach Pasma Radziejowej i zachodnich Pasma Jaworzyny, nad dopływami Dunajca i Popradu, nie posiadają w literaturze etnograficznej odrębnej nazwy⁹.

Warto jednak podkreślić, że badaczka powoływała się m.in. na prace Włodzimierza Kubijowicza, którego stwierdzenie, że na omawianych terenach „kwestje antropogeograficzne są nieopracowane”¹⁰, spisane zostało w latach 20. XX w. I choć przedwojenna etnografia faktycznie zaklasyfikowała mieszkańców Piwnicznej i okolic do Górali Sądeckich, późniejsi badacze zauważali fakt, że etnonim ten nie oddaje w pełni zróżnicowania mieszkających na Sądeckczyźnie grup. Brak odrębnej nazwy, o którym pisze Kowalska-Lewicka, owocował różnorodnością propozycji. Obok nadzbioru, czyli ogólnej nazwy Górale Sądeckcy, w działaniach regionalnych, publikacjach promocyjnych i folklorystycznych znajdziemy określenia: Górale Rytersko-Piwniczańscy, Górale Nadpopradzcy oraz Górale Czarni. Mieczysław Czcibor Cholewa w 1946 r. na podstawie noszonych tu strojów ludowych podzielił grupy góralskie ziemi sądeckiej na Górali Sądeckich (tu wyróżnił skupiska łącko-kamienieckie i obidzko-jazowskie) oraz Górali Nadpopradzkich (ze skupiskami rytersko-piwniczańskim, przysietnicko-barcickim, nawojowskim i ptaszkowskim)¹¹. Podobnie Eugeniusz Pawłowski w latach 60. XX w. obok Lachów Sądeckich i Łemków wyróżnił Górali Nadpopradzkich, których podzielił na rytersko-piwniczańskich i przysietnicko-barcickich¹².

Kwestia nazewnictwa zajmowała też lokalnych działaczy. Jak wspomina jeden z rozmówców, w dyskusjach prowadzonych przez rodzimych regionalistów zaistniała kwestia autookreślenia; rozważano, na jaką nazwę przystać:

⁸ W. Łomnicka-Dulak, *Czarni Górale z Piwnicznej w piśmiennictwie i wspomnieniach*, op. cit., s. 104.

⁹ A. Kowalska-Lewicka, *Hodowla i pasterstwo w Beskidzie Sądeckim*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich - Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1980, s. 5. Inny badacz, który podjął ten temat (choć skrótowo), a na którego powołuje się Kowalska-Lewicka, to Włodzimierz Kubijowicz (*Życie pasterskie w Beskidach Magórkich*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1927). Kubijowicz prezentuje syntetyczny obraz całego Beskidu Sądeckiego, w tym Pasma Radziejowej i Jaworzyny, omawia historię osadnictwa i życie pasterskie we wczesnych latach 20. XX w.

¹⁰ W. Kubijowicz, *Życie pasterskie w Beskidach Magórkich*, op. cit., s. 43.

¹¹ M. Czcibor Cholewa, *Stroje ludowe Ziemi Sądeckiej. Rozwój stroju ludowego i jego zasięgi terytorialne*, „Lud”, 1946, t. XXXVI, s.16.

¹² E. Pawłowski, *Nazwy miejscowe Sądeckizny*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Kraków 1965, s. 17.

⁴ Przeprowadziliśmy dwadzieścia trzy wywiady pogłębione.

⁵ *Skarby Górali. Poznaj górala spoza Podhala*, <https://skarbygorali.pl>, dostęp 15.10.2019.

⁶ Sposób kodowania wywiadów: numer porządkowy wywiadu, miejsce, pleć i wiek rozmówcy.

⁷ Zob. M. Lubaś, *Tradycjonalizacja kultury. O zaletach i ograniczeniach koncepcji „tradycji wymyślonych”*, w: *Tworzenie i odtwarzanie kultury*, red. G. Kubica, M. Lubaś, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 42.

Była dyskusja, jak siebie określać, czy mówimy Górale Nadpopradzcy, Górale Rytersko-Piwniczańscy, Górale Sądeckcy, czy Górale Czarni, bo takie coś też zaczęło się pojawiać [W12_Piwniczna_M_34].

Różne nazwy proponowane tej grupie odnoszą się odpowiednio: określenie Rytersko-Piwniczańscy – do górskich przysiółków i okolic Piwnicznej-Zdroju i Rytra, Nadpopradzcy – do rzeki Poprad i jej doliny, natomiast etnonim Górale Czarni tłumaczy się kolorem noszonych przez tuziemców hołośni (portek) oraz guń i gurman (wierzchnich okryć). Sukno o ciemnym kolorze (czarnym bądź ciemnobrązowym) pozyskiwano z wełny hodowanych tu czarnych owiec.

Najczęściej pojawia się nazwa Górale Nadpopradzcy. Do niej odwołuje się piwniczański zespół regionalny *Dolina Popradu* oraz Stowarzyszenie Górali Nadpopradzkich powstałe w 2013 r. przy Miejsko-Gminnym Ośrodku Kultury w Piwnicznej-Zdroju. Określenie to promują również publikacje prezentujące tutejszy folklor, takie jak wydane w 2011 r. *Kolory Nadpopradzia. Regionalizm w Piwnicznej*¹³ czy zbiory pieśni: *Źródła Pieśni. Górale Nadpopradzcy. Pieśni śpiewane w XIX i XX w. w Piwnicznej i okolicach*¹⁴ z 2016 r. i *Popradowa nuta. Górale Nadpopradzcy. Pieśni śpiewane w XIX i XX w.*¹⁵ z 2018 r., zawierające ponadto zapisy obrzędów i zwyczajów (np. wesele piwniczańskie z XX w. i wesele ryterskie) oraz widowiska prezentowane przez zespół *Dolina Popradu*. Należy wymienić także leksykon autorstwa Łomnickiej-Dulak *Nadpopradzka dawność. Gwara i kultura górali z okolic Piwnicznej*¹⁶ z 2018 r.

Najstarszym jednak określeniem użytym wobec mieszkańców Piwnicznej i okolic wydaje się ostatnie, czyli Czarni Górale. Pierwszy raz pojawia się ono w słynnym *Dzienniku podróży do Tatrów* Seweryna Goszczyńskiego, który odróżnia w nim mieszkańców Kamienicy, Ochotnicy i Tylmanowej (zwanych przez niego Góralami Białymi) od Górali Czarnych. 30 kwietnia 1832 r. poeta zanotował:

W takiej okolicy leżą Kamienica, Ochotnica i Tylmanowa, zamieszkanę przez górali zwanych się białymi, dla różnicy od górali czarnych, którzy się gnieżdżą w głębszych już górach¹⁷.

Nadaną przez Goszczyńskiego nazwę Górale Biali podłapali regionaliści z Łącka, a i regionaliści piwniczańscy nie pozostali obojętni wobec określenia Górale Czarni – zwłaszcza rozumianego jako odróżnienie od łącko-kamienickich sąsiadów. Zasłużony dla folklorystyki nadpopradzkiej Edward Grucela w pierwszej połowie lat 70. XX w. na spotkaniu folklorystycznym wprowadził to określenie w obieg. Lokalny pasjonat folkloru i historii omawia tamte okoliczności w rozmowie:

¹³ *Kolory Nadpopradzia*, red. M. Brylak-Zaluska, Miejsko-Gminny Ośrodek Kultury, Piwniczna-Zdrój 2011.

¹⁴ *Źródła Pieśni. Górale Nadpopradzcy. Pieśni śpiewane w XIX i XX w. w Piwnicznej i okolicach*, Stowarzyszenie Górali Nadpopradzkich, Piwniczna-Zdrój 2016.

¹⁵ *Popradowa nuta. Górale Nadpopradzcy. Pieśni śpiewane w XIX i XX w.*, red. P. Kulig, M. Kurzeja, W. Łomnicka-Dulak, D. Rzeźnik, Stowarzyszenie Górali Nadpopradzkich, Piwniczna-Zdrój 2018.

¹⁶ W. Łomnicka-Dulak, *Nadpopradzka dawność. Gwara i kultura górali z okolic Piwnicznej*, Małopolskie Centrum Kultury „Sokół”, Piwniczna Zdrój-Nowy Sącz 2018.

¹⁷ S. Goszczyński, *Dziennik podróży do Tatrów*, Wydawca B. M. Wolff, Petersburg 1853, s. 43.

Kongres etnograficzny, rok '73, po prostu zaczęto, jak to się mówi, szufladkować pewne rzeczy, [...] zaczęto tam terminologii używać Biali Górale. No i wtedy też [Edward Grucela] wyskoczył: no jak tamci Biali, a my jesteśmy inni, no to my jesteśmy Czarni, chociażby z tego względu. I to się zaczęło tak właśnie przyjmować: Czarni Górale. No a ktoś potem zaczął to rozszerzać, no bo region Górale Nadpopradzcy. Jeżeli tak uznać za Górali Nadpopradzkich no to mamy też Rusinów, mamy Łomniczanów i mamy Piwniczaków. [...] To jest obszar większy. Tak jak podhalańscy – tak nadpopradzcy. Ale wtedy nie można powiedzieć, że nadpopradzcy to się ubierają tak, bo to jest wiele grup [W13_Piwniczna_M_60].

Sam Grucela w swoich publikacjach wskazywał, że górale z okolic Piwnicznej różnią się od swoich sąsiadów głównie strojami (czarnym lub brązowym), co widać jeszcze na fotografiach z początku XX w. I to właśnie z męskim odzieniem, wytworzonym z ciemnej wełny, łączy on nazwę Czarni Górale:

Grupa górali nadpopradzkich, zwłaszcza górale piwniczańscy, byli jedyną grupą górali polskich, którzy cały strój wykonywali z czarnego (brązowego, siwego) sukna. Najprawdopodobniej uwarunkowane było to tym, że obszar miasta Piwnicznej w przeważającym procencie jest górzysty, zamieszkały przez górali, którzy jednocześnie byli mieszczanami¹⁸.

Regionalista w wywiadzie dla Polskiego Radia precyzuje:

Zwłaszcza portki są zrobione z czarnej wełny. A to dlatego, że cała Piwniczna to duży region zamieszkały przez górali, którzy są mieszczanami jednocześnie. Przez strój chcieli się odróżnić od innych górali jako górale miejscy¹⁹.

„Górale miejscy” – jak ich nazywa Grucela – to kluczowe sformułowanie charakteryzujące złożoną lokalną tożsamość. Mieszkańcy królewskiego miasta Piwniczna chętnie bowiem odwołują się do czasów lokacji na terenach królewskiej i do jego założyciela – Kazimierza Wielkiego. Istotny jest też letniskowo-kuracyjny charakter okolicy (dzięki źródłom leczniczym wód mineralnych)²⁰. Zawiloci lokalnych narracji mieszkaniec Piwnicznej tłumaczy w ten sposób:

Przyjęło się, że obszar góralczyzny to jest ten obszar, gdzie jedną z podstaw utrzymania jest pasterstwo. W Piwnicznej ta góralczyzna to się na dobrą sprawę pojawia gdzieś dopiero XVI wiek. W 1348, kiedy powstawała, o góralach nikt w Polsce jeszcze nie słyszał. [...] Piwniczna była takim specyficznym mikroregionem przez ten olbrzymi obszar i zróżnicowanie jakie tu panowało przyrodnicze. W centrum mieszkali ludzie, którzy zajmowali się handlem, rzemiosłem i tak dalej, i oni w tych guniach czy hołośniach tych baranów nie paśli. Przecież ja też jestem od wieków stąd i ani dziadek ani prapradziadek ani praprapradziadek oni po prostu baranów nie chowali [W13_Piwniczna_M_60].

Góralami mieszczanie piwniczańscy nazywali baców, osoby zajmujące się wypasem owiec:

¹⁸ E. Grucela, *Zajęcia ludności w XIX i XX w.*, w: *Piwniczna Zdrój. Studia i szkice z dziejów miasta 1772-1998*, red. J. Długosz, nakł. Rady Miasta i Gminy, Piwniczna-Zdrój 1998, s. 98-99.

¹⁹ *Czarne Góralki tańczą „Pawia”*, „Źródła. Polskie Radio Dwójka”, audycja z dn. 4.06.2014, <https://www.polskieradio.pl/8/478/Artykul/1144251,Czarne-Goralki-tancza-Pawia>, dostęp 15.10.2019.

²⁰ Zob. A. Kowalska-Lewicka, *Hodowla i pasterstwo w Beskidzie Sądeckim*, op. cit., s. 19.

To było takie lekko zawsze jak to się mówi prześmiewcze. Myśmy ich nazywa... przezywali górolami. Górol to było po prostu pejoratywne. A oni nas tutaj z centrum flacorami nazywali z kolei [...]. [Bo] tutaj cenili sobie nerczki, plucka i tym podobne rzeczy, a to są floki, nie? No, a oni te floki to psom dawali [śmiech] [W13_Piwniczna_M_60].

Potwierdza to powołująca się na materiały zebrane przez Grucelę Maria Brylak-Zaluska, pisząc, że mieszkańcy centrum Piwnicznej traktowali ludzi osiedlonych w górskich przysiółkach „z góry”²¹. Mieszczkańskie ambicje Piwniczjan, owo napięcie między miejskością samej Piwnicznej a wiejskim charakterem jej rozproszonych przysiółków ujawnia się w lokalnej narracji:

Myśmy sami siebie góralami nie nazywali. Myśmy byli zawsze Piwnicakami. Mieszkańcami, obywatelami wolnego, polskiego miasta Piwniczna [W13_Piwniczna_M_60].

Mieszczkańska duma osób z centrum Piwnicznej, czy wręcz poczucie wyższości wobec zajmujących się wypasem owiec mieszkańców wiejskich przysiółków raz po raz pojawiały się też w innych rozmowach. Choć i mieszkańcy górskich osiedli mieli poczucie przynależności do stanu mieszczkańskiego. „Górale Czarni mieszkali nie tylko w skupisku miejskim, ale też chałupach rozsianych po przysiółkach”²² – precyzuje Wanda Łomnicka-Dulak. Egzemplifikacją tych podwójnych historycznych źródeł, w których szuka się kotwic tożsamościowych, i jednocześnie próbą ich pogodzenia, jest umieszczony w centrum piwniczkańskiego rynku ekran fotograficzny z Kazimierzem Wielkim. Król-założyciel jest na nim zaprezentowany w towarzystwie kobiety i mężczyzny, ubranych w lokalne stroje góralskie. Władca trzyma w dłoni tabliczkę z napisem „Jestem Kazimierz Wielki. Lokowałem to miasto w 1348 r. Od tamtej pory jest tu fajnie :)”.

Lokalny czarny strój – dziś wykorzystywany głównie w góralskich zespołach regionalnych – miał być głównym wyróżnikiem piwniczjan-mieszczan:

U nas w pewnym momencie, tak jak przed wojną, to większość była czarnych owiec. Strój lokalny po prostu jako mieszczjan, wyróżnikiem był ciemny kolor, więc raz, że bida, więc nabycie gdzieś tam po prostu materiałów wyższej klasy było utrudnione, więc własnym sumptem robili lokalnie ciemne sukno z naturalnej, czarnej wełny. [...] Ciemne [sukno] cenę miało wyższą, [...] czyli za ten sam postaw sukna dostawało się po prostu więcej kasy. No i na własne potrzeby, bo mówić: honorem było, żeby się ubierać w ciemne ten... całkowicie [W13_Piwniczna_M_60].

O ciemnym suknie wyrabianym z wełny hodowanych tu czarnych owiec mówili w wywiadach rozmówcy z górskich przysiółków Piwnicznej. Jeden z nich łączy je z nazwą regionalną Czarni Górale:

Folusz to był w Koszarzyskach, wyrabiali sukno, ale corne sukno wyrabiali tu na terenie Piwnicznej, corne sukno. I z tego powodu my są nazywani Corne Górale. Bo tu się wyrabiało corne sukno. A zakopiańcy to białe sukno [W1_Podbukowiec_M_ok.75].

No cornych owiec było więcej, bo robili sukna, nie trzeba było farbować. Robili portki z tego sukniacze. I tu chodzili w tym. A teraz nie chodzą. Ino tu na Podholu, to jeszcze tam na jakieś święta, ale tam zaś białe sukno. [...] Sukno było, nawet folusz tu był, downo, co to sukno tu było. I chodzili w tym. Corny był to się nie brudził [W2_Świniarki_M_ok.65].

Mieszkańcy Nadpopradzia nie mieli szczęścia do zawodowych zapisywaczy i opisywaczy folkloru (etnografów). Lokalni pasjonaci historii i folkloru, regionaliści, nauczyciele i działacze społeczni podjęli to wyzwanie we własnym zakresie. Sami zaczęli dbać o regionalną spuściznę. Odchodzące w przeszłość artefakty (przedmioty domowego użytku, narzędzia i stroje należące do tuziemców) zaczęto gromadzić w etnograficznej części Muzeum Regionalnego (placówką opiekuje się działające od 1978 r. Towarzystwo Miłośników Piwnicznej). W 2015 r. powstał *Słownik Jaguliny Niskif łojców mowa*²³ autorstwa Krystyny Dulak-Kulej, a w 2018 r. leksykon dokumentujący gwarę tutejszych górali z opisem ich obyczajowości, *Nadpopradzka dawność. Gwara i kultura górali z okolic Piwnicznej*²⁴ – efekt wieloletniej pracy Łomnickiej-Dulak, regionalistki i poetki piszącej w lokalnej gwarze. Jednym z pionierów w tej materii był wspomniany wcześniej Grucela – piwniczkański nauczyciel, muzykant, rzeźbiarz i malarz, współzałożyciel wspólnie z Eugeniuszem Lebdowiczem i Mieczysławem Łomnickim (także nauczycielami) zespołu regionalnego *Dolina Popradu* (rok powstania: 1965). „W założeniach tego zespołu było uratowanie ginącego folkloru tutejszego mikroregionu, który stanowił białą plamę na mapie regionalnej Małopolski”²⁵ – wyjaśnia motywacje powstania zespołu Grucela. Program artystyczny grupy został opracowany, podobnie jak zrekonstruowane stroje, w oparciu o materiały zebrane w terenie przez lokalnych działaczy regionalnych podczas wywiadów z mieszkańcami (spisane na ich podstawie obrzędy i zwyczaje, tańce, pieśni, melodie), a także o prowadzone przez etnografkę, nowosądeczankę Aleksandrę Szurmiak-Bogucką w latach 50. XX w. badania w ramach tzw. Akcji Zbierania Folkloru Muzycznego (zorganizowanej pod kierunkiem Włodzimierza Poźniaka). Do programu zespołu włączono także pisane w gwarze wiersze Łomnickiej-Dulak. Wieloletni przykład grupy folklorystycznej dla dorosłych zaowocował zespołami dziecięcymi składającymi się z najmłodszych mieszkańców Nadpopradzia. Są to:

- działający od 2008 roku regionalny zespół *Małe Piwnicoki* z Piwnicznej-Zdroju; w skład wchodzi dzieci w wieku 6-17 lat, które oprócz regionalnego tańca uczą się też gwary góralskiej; zespół prowadzi Piotr Maślanka i Tymoteusz Florian;
- działający od 2010 roku przy Szkole Podstawowej w Rytrze zespół regionalny *Rytrzo-ki*; uczniowie prezentują w programie zabawy dziecięce, wylczanki, tańce i przyspiewki wywodzące się z tradycji górali rytersko-piwniczkańskich; grupą opiekują się Renata Dudczak i Czesława Ryżak; od 2017 r. opracowaniem muzycznym zajmuje się Piotr Kulig, który jest również kierownikiem kapeli;
- działający od 2015 r. dziecięco-młodzieżowy zespół *Bystro Kicora* z Przysietnicy; założycielką i choreografką grupy jest Monika Florek.

²³ K. Dulak-Kulej, *Słownik Jaguliny Niskif łojców mowa*, Towarzystwo Miłośników Piwnicznej, Piwniczna-Zdrój 2015.

²⁴ W. Łomnicka-Dulak, *Nadpopradzka dawność*, op. cit.

²⁵ E. Grucela, *Działalność w orkiestrach i zespołach artystycznych*, w: *Kolory Nadpopradzia*, op. cit., s. 197-198.

²¹ M. Brylak-Zaluska, *Z etnografii Górali Piwniczkańskich. Wybrane zagadnienia z kultury materialnej*, w: *Kolory Nadpopradzia*, op. cit., s. 12.

²² W. Łomnicka-Dulak, *Czarni Górale z Piwnicznej*, op. cit., s. 103.

O pamięć dotyczącą kultury ludowej i pasterskiej, a także o „budowanie świadomości kulturowej nowych pokoleń” oraz „zachowanie tożsamości kulturowej mieszkańców w odniesieniu do współczesności”, zgodnie ze swoimi założeniami dba działające od 2010 r. Stowarzyszenie Górale Karpat z siedzibą w Łomnicy-Zdroju²⁶. W zapisanych w statucie priorytetach, obok tradycji oraz kultury góralskiej, turystyki i rozwoju społeczności lokalnych, wymieniają takie obszary działalności jak ekologia i ochrona środowiska. Swoją aktywność skupili wokół powrotu do pasterstwa. Zaczęli organizować tematyczne imprezy folklorystyczne, zwołali konferencję dotyczącą hodowli owiec oraz zrobili szkolenie dla baców, a przede wszystkim sprowadzili w okolice Piwnicznej i Łomnicy czarne cakle – właśnie na tym postanowiono (od)budować poczucie związku z regionem.

3. Owce w Dolinie Popradu

3.1. Historia i pamięć: hodowla dawniej i dziś

Hodowla owiec, oprócz uprawy niezbyt urodzajnej ziemi, była podstawą utrzymania mieszkańców obszaru Beskidu Sądeckiego oraz stanowiła ważną gałąź gospodarki na tych terenach. Na przełomie XIX i XX w., do okresu po II wojnie światowej w stadach wypasanych w paśmie Jaworzyny Krynickiej i wschodniej części Pasma Radziejowej dominowały owce o ciemnym (czarnym) runie²⁷. Zmianę przyniosła polityka powojenna: wysiedlenie Łemków z Beskidu Sądeckiego wskutek akcji „Wisła” w 1947 r. Opuszczone pastwiska oddano bacom z Podhala, powstały wówczas duże szalaśy z wypasem białych owiec, zmienił się też rynek zbytu. Czarne owce stopniowo zaczęły być wypierane przez białe. Rozmówcy, powołując się na ten fragment historii, tłumaczą powrót czarnych owiec w Dolinie Popradu. Łączą ich obecność na halach z zapotrzebowaniem na strój regionalny:

Zanikał strój Czarnych Górali, więc te owce nie miały racji bytu. Górale z Podhala przyjeżdżali tu na wypas. Wierchomla, a ponieważ oni mieli białe owce... [...]. A później w latach dziewięćdziesiątych, dwutysięcznych znowu wrócił do lasów strój Czarnych Górali. A nie było z czego, więc automatycznie trzeba było te czarne owce nabywać... I teraz jest nawrót do tych czarnych owiec [...] [W7_Wierchomla_M_55].

Owce – jak podaje Brylak-Zaluska – hodowano dawniej głównie, by pozyskać mleko, które przerabiano na podpuszczkowe – *klagane* – sery (bundz i bryndzę) i żętycę. Innym ważnym surowcem były także wełna, futra baranie i skóry – tradycyjne materiały na sukna odzieżowe własnej roboty i kozuchy²⁸. Wypasane i koszarowane na łąkach kośnych, bądź na prywatnych pastwiskach (np. ugorowanych użytkach rolnych) lub terenach pod lasem, owce dostarczały też naturalnego nawozu. Jednak już w latach 80. XX w. Anna Kowalska-Lewicka na podstawie swoich badań realizowanych na tych terenach

²⁶ Stowarzyszenie Górale Karpat, <https://www.goralekarpat.pl/ludzie>, dostęp on-line: 15.10.2019.

²⁷ Zob. Z. Śliwa, *Hodowla owiec*, Wyższa Szkoła Rolnicza w Poznaniu, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Łódź-Poznań 1957.

²⁸ M. Brylak-Zaluska, *Z etnografii Górali Piwniczańskich*, op.cit., s. 22.

w latach 60. XX w. zanotowała zmiany, jakie dotykały pasterstwo. Kryzys przełomu ustrojowego w 1989 r. dopełnił proces załamania się tradycyjnej gospodarki pasterskiej.

Hodowla owiec – zgodnie twierdzą rozmówcy – to niełatwy kawałek chleba. Dzisiejsi hodowcy narzekają na stosunkowo niewielki popyt na jagnięcinę i skarżą się, że w aktualnym stanie rynku zbytu skóra i wełna owcza to odpad (opłata za strzyżenie owiec przekracza cenę skupu wełny). Przeważa opinia, że działalność ta jest wątpliwie opłacalna, za to wymagająca i angażująca, potrzebna jest wiedza i doświadczenie oraz dużo czasu i ciężkiej pracy, dlatego brakuje chętnych do podjęcia czy kontynuowania wypasu. Większość rozmówców hodowała lub hoduje owce na własny użytek:

W moim przypadku najbardziej to moje hobby już teraz. Lubię to i się mi dobrze po prostu zajmować tym, a tak jako tako konkretnych zysków z tego nie ma. Ktoś jak ma dużo więcej, no to tam troszkę z tej dotacji, z tego wszystkiego, no to jest tam parę groszy. Mówi się: jedno drugie wykarmi, nie? Wyjdzie się na zero. A przy mniejszych ilościach no to raczej trzeba dolożyć jeszcze do tego [W5_Wierchomla_M_ok_50].

Ponadto gospodarka i jej ekonomia rządzą się swoimi prawami – liczy się dochodowość rasy, a nie jej kolor czy sentyment związany z przeszłością. Owce w dużych ilościach hoduje się głównie na mleko i mięso, a pod tym względem starą, rodzimą owcę górską odmiany czarnej prześcigają inne rasy.

Zmiany gospodarcze w obrębie pasterstwa mają odbicie w żartobliwym przeformułowaniu popularnego przysłowia „Kto ma owce, ten ma co chce” na „Kto ma owce, ten jest baran”. Jednocześnie pamięć o dawnej hodowli, podtrzymywanie wypasu mimo nieprzychylnych warunków ekonomicznych oraz zamilowanie do pasterstwa traktowane jest przez rozmówców jako budowanie tradycji:

Może buduje się teraz ta tradycja, tak mi się wydaje. Że po prostu kiedyś to było normalne, przy gospodarce po prostu były owce, a teraz buduje się tradycję i tworzy się to zamilowanie, ta pamięć, to kulturowanie zawodu hodowcy [W3_Piwniczna_K_32].

Istotnie, o zamilowaniu, hobby czy pasji mówiła większość hodowców i baców. Powtarzały się zdania: „Teraz pasają pasjonaci”, „To zwyczajnie umiłowanie tych zwierząt”, „To trzeba mieć zamilowanie do tego”, „To mnie cieszy po prostu”.

Mnie tak gdzieś od dziecka ciągle do tych owiec. Dziadek tam miał, ojciec też tam miał trochę po 5, nieraz 10 było najwięcej, ale to nikt nie bacował, ani też, żeby gdzieś po bacówkach gonić. Gdzieś takie zamilowanie od małego było do tego [śmiech]. W 2000 r. miałem dwie, dwa jagniątko żem kupił. [...] Czemu owce? Nie wiem... Lubię owce i tak czasem mi się po nocach śniły te owce. Nie wiem, siła wyższa [śmiech] [W18_Rytro_M_35].

Bez względu na pojawiające się trudności związane z dyrektywami unijnymi, wygrawa pasja:

Zamilowanie do owiec było od dzieciństwa. Wujkowie moi bacowali, paśli i tak trwa tradycja. Ja pomagałem wujkowi na bacówce za młodych lat. [...] [Nasze bacowanie] w latach dwutysięcznych się zaczęło, ale wcześniej były inne wymogi. Jak żeśmy weszli do tej Unii [Europejskiej], to się zaczęło, te wszystkie kontrole, inspekcje, sanepidy. Na początku to było dobrze, a teraz to trzeba robić badanie wody, mleka. A to wszystko kosztuje. Chcieliśmy rezygnować, ale to ciągnie tak, jak pijaka do wódki [W15_bacówka_M_ok_60].

Motywacje hodowców podobnie oceniają osoby spoza „branży” owczarskiej:

Mamy tu przykład tych hodowców, jak widzisz, każdy jeden powie ci, że robi to z zamilowania, bo tylko to go trzyma przy tej gospodarce. [...] Jeśli przestaną [hodować owce], to raczej przez brak wsparcia od państwa. Mi się wydaje, że to jest zapomniana strefa, nie ma osoby wyżej, która mogłaby uratować te małe gospodarstwa przed zanikiem [W3_Piwniczna_K_32].

Łomnica to jest taka miejscowość, że się te owce ma nie po to, żeby przynosiły dochód, bo one nie przynoszą dochodu, po prostu z czystej satysfakcji, ci ludzie po prostu chcą mieć owce, żeby były. To jest wielka miłość do tego zwierzęcia. Można powiedzieć, że w jakiś sposób genetycznie ukształtowana, bo to nie jest w żaden sposób, można powiedzieć, racjonalne [W11_Łomnica_K_44].

W 1980 r. Kowalska-Lewicka notuje: „W ostatnich kilku latach powstał popyt na skóry owcze, związany z ogólnopolską (i europejską) modą na kozuchy. Ceny za owce skończyły do niespotykanej dotąd wysokości, co stało się powodem ponownego powiększenia pogłowia tych zwierząt”²⁹. Dzisiaj wzrasta popyt z innych powodów: turystyki, pasji, działań animacyjnych. Wyraźna jest zmiana stosunku do tych zwierząt. Ważna staje się sama ich obecność na halach. Hodowcy żartobliwie nazywają owce „żywymi kosiarkami”, wskazując, że wypas jest koniecznością, by zachować polany. Owce, hamując wzrost traw, pośrednio „wspomagają” turystykę, „dbają” o utrzymanie atrakcyjnych krajobrazów. Podkreśla się również ich antystresowe i relaksacyjne właściwości:

Jak se staniesz przy takich owcach, jak się rozpasą, ten dzwonek tam słyhać, to też się idzie odstresować. Jesteś przy tym, można powiedzieć, że rodzi ci się na rękach takie jagnię, gdzieś to cosik takiego w czlow. jest, że później się jakoś do tego człowiek przywiązuje, chce się o to zadbać, myśli się, jak to poobrabiać. [W12_Piwniczna_M_34]

No lubię też, tak jak słonko świeci, to wyjdę, sięde se na miedzy, posłucham, jak dzwonki grają. No bardziej mnie to cieszy, niż iść gdzie indziej po wsi i się płatać [W5_Wierchomla_M_ok.50].

Ten potencjał wełnianych zwierzątek zauważa prezeska Stowarzyszenia Górale Karpat Monika Florek: „Mogłyby służyć jako terapia dla ludzi z miast, z korporacji, dla kogoś, kto pracuje w ciągłym biegu”³⁰. Istotnie, owce wzbudzają sympatię i podobnie jak lamy i alpaki – ich wełniste odpowiedniki z Ameryki Południowej – mają swoich wiernych fanów w Sieci. Także kraje, w których jest więcej owiec niż ludzi, takie jak Nowa Zelandia, Australia, Islandia czy Irlandia – są bardzo modnymi kierunkami turystycznymi, a produkty z wełny są popularnymi pamiątkami (jak np. islandzkie swetry). Sama obecność owiec w krajobrazie staje się najważniejszym celem ich hodowli, pasie się je dla ozdoby w ogródkach i na plantach:

W naszym przypadku [owce] hoduje się na mleko. Jedni hodują se dla ozdoby, to takie mniejsze, po pięć, po sześć to tak se do ogródków [żeby wypasć], cieszą się. A niektórzy no to tak, jak mówię, są te owce zarodowe, te licencjonowane, co to te dotacje są [W18_Rytro_M_35].

²⁹ A. Kowalska-Lewicka, *Hodowla i pasterstwo w Beskidzie Sądeckim*, op. cit., s. 29.

³⁰ *Czarne, z biskupką na głowie, agresywne i chowają się po krzakach. A rządzą góralami*, z Moniką Florek rozmawia Monika Chrobak, „Tygodnik TVP” 29.09.2019, <https://tygodnik.tvp.pl/41851925/czarne-z-biskupka-na-glowie-agresywne-i-chowaja-sie-po-krzakach-a-rzadza-goralami>, dostęp 15.10.2019.

[...] ja często sobie hoduję, bo wezmę sobie takie małe jagniętka, nakarmię je butelką, one mi podrosną, potem mieszkają tutaj no i wyrosną. Często się pasaly tutaj po plantach, ludzie sobie zdjęcia robili. A były tak wyszkolone, że jak gwizdnęłam, to pralkę chciały rozwalić tak biegly [W21_Piwniczna_K_?].

3.2. Powrót czarnej owcy

Mimo długoletnich tradycji pasterskich na terenach Piwnicznej i okolic, do 2012 r. w gminie nie organizowano świąt o tej tematyce, a w zamian odbywały się tu dożynki. Na tę osobliwą lukę w kalendarzu świątecznym zwrócił uwagę lokalny etnolog, Piotr Kulig, czym zainspirował Monikę Florek i Urszulę Lis (członkinie Stowarzyszenia Górale Karpat) do zorganizowania w Łomnicy-Zdroju pierwszego *Śtrytu u nadpopradzkich pasterzy*. Wydarzenie powtarzano potem w różnych odsłonach: w sierpniu 2013 r. (Łomnica-Zdrój), w 2015 r. na św. Mikołaja, patrona owczarzy i wilków (Piwniczna-Zdrój), w czerwcu 2016 r. (*Święto Karpat*, Obidza i Piwniczna-Zdrój). „Po tym pierwszym święcie weszliśmy w temat pasterstwa i zrobiliśmy konferencję” – mówi Monika Florek. Szeroki zakres działań okolopasterskich organizowanych przez stowarzyszenie obejmował także zwołaną w 2013 r. konferencję pn. *Pasterstwo szansą Sądeckiżny. Budowanie przewagi gospodarczej i turystycznej regionu* oraz kurs bacowski zorganizowany w 2015 r. dla mieszkańców Piwnicznej-Zdroju i okolic.

Do zainicjowania i zrealizowania akcji powrotu czarnej owcy nad Poprad zainspirowała lokalnych działaczy nazwa Czarni Górale:

Piotrek Maślanka wpadł na pomysł, bo tam była kwestia nazwy czarna owca itd., a on mówi, to może byśmy po prostu zrobili tę akcję powrotu czarnych owiec, żebyśmy zainicjowali, kupili te owce i spróbowali je tutaj przywrócić. To od razu podchwyciłam, bo czułam, że to jest marketingowo genialny pomysł. To jest coś, co wyróżnia tych Górali Nadpopradzkich [...] [W11_Łomnica_K_44].

W 2014 roku około pięćdziesięciu owiec (licencjonowanej rasy owcy górskiej odmiany barwnej), umieszczono w trzech stadach (w okolicach Łomnicy-Zdroju, Piwnicznej-Zdroju i Wierchomli). Do dzisiaj stadka czarnych cakli objętych Programem Ochrony Zasobów Genetycznych hodują Tadeusz Maślanka z przysiółka Łomnickie, Tadeusz Jan Fiedor przy bacówce na Zabaniach (na granicy Łomnicy i Piwnicznej) oraz Jan Zieliński z Wierchomli. Oprócz tego niewielkie stadko czarnych owiec posiada na Obidzy Wioletta Cisak. Stanisław Żywczak przy bacówce nad Majerzanką wypasa stado mieszane (owce czarne i białe). Kilka sztuk czarnych cakli znajdziemy również w Ryttrze u bacy Józefa Buczka, w Łomnicy u bacy Włodzimierza Szwali, na Jarzębakach u Krzysztofa Fiedora jak również u kilku innych gazdów z Łomnicy i Wierchomli. Natomiast w Kokuszce, tuż przy wyciągu narciarskim, pasą się czarne wrzosówki należące do Wojciecha Długosza, również objęte programem.

Celem projektu było zachowanie kultury nadpopradzkiej oraz promocja regionu, a także wyraźne wyodrębnienie swojej grupy etnograficznej przez łatwo rozpoznawalny

akcent. Jak argumentowano: „Nie mamy tutaj przemysłu, więc żyjemy z turystyki i wyróżniamy się tymi czarnymi owcami na tle innych góralskich regionów”³¹. Porównanie z Góralami Białymi, którzy mają swój wypromowany produkt lokalny, jakim jest jabłko, służyło za bodziec do wykreowania własnego. Na tej zasadzie wykoncypowano czarną owcę:

Każdy region powinien mieć coś, co go wyróżnia z poszczególnych innych. Łącko to oni mają to swoje jabłko, mają swoją sliwownicę, a my mamy swoją czarną owcę. Mam nadzieję, że w niedługim czasie, jeżeli pan na przykład pójdzie na rynek w Krakowie i zobaczy pan czarną owcę, no to wszyscy będą wiedzieć, że ta czarna owca jest właśnie tutaj stąd, z Doliny Popradu, z Pasma Jaworzyny Krynickiej. Będziemy mieć taki swój produkt lokalny – od małego gadżetu, aż po chodzące stada po halach, będą czarne właśnie. A to, że to się źle kojarzy, że czarna owca jest taka, no trudno, jest właśnie wyjątkowa [Monika Florek, wypowiedź dla Radia Kraków]³².

Spotyka się to z akceptacją mieszkańców: „Czarne owce powinny stać się marką regionu, wykorzystywaną w celach turystycznych” [W9_Łomnica_K_23]. Tym bardziej, że z ekonomicznego punktu widzenia chowanie tej odmiany, zdaniem hodowców, jest nieopłacalne. Jako ratujący czynnik wszyscy wskazują dopłaty unijne, bądź te z Instytutu Zootechniki z Krakowa przekazywane za pośrednictwem Regionalnego Związku Hodowców Owiec i Kóz wspierające stada zachowawcze owcy górskiej. Większość rozmówców hoduje owce na własny użytek i najczęściej są to owce białe: mięsne i mleczne. Znaczenie gospodarcze hodowli czarnych cakli jest w zasadzie znikome, jej podstawowym celem jest uatrakcyjnienie regionu. Następuje więc przesunięcie znaczenia hodowli i samych czarnych owiec w gospodarce. Współcześnie zwierzęta te stają się niejako znakiem rozpoznawczym regionu, który wykorzystuje się jako motyw np. na gobelinach tkanych przez lokalne artystki. Z czarnej wełny dzierga się tradycyjne rękawice furmańskie sprzedawane na targach sztuki ludowej, czarne owieczki pojawiają się na modnych torbach lnianych, kubkach, poduszkach i breloczkach, choć jak zauważa mieszkanka Piwnicznej: „Nie ma jednego znaku wyszczególnionego. Może kiedyś się wyklaruje, bo to tak naprawdę dopiero początki są” [W3_Piwniczna_K_32]. Trzy owce, w tym jedna czarna, pojawiają się w logo Hotelu Piwniczna oraz należącej do jego kompleksu restauracji Czarna Owca. Miejsce luźno nawiązuje do folkloru Górali Nadpopradzkich, czerpie inspiracje także z łemkowskiej spuścizny kulturowej tych terenów. Czarna owca pojawia się na plakatach reklamujących cykliczne imprezy, takie jak *Festiwal Jagnięciny* tudzież *Festiwal Czarnej Owcy* oraz *Pasterska Akademia Kulinarna*³³, których głównym celem jest przekazanie młodemu pokoleniu rodzimej tradycji pasterskiej. W planie wydarzeń znajdują się pokazy aktywności (technik i tradycji) związanych z hodowlą i wypasem owiec (strzyża, narzędzia i instrumenty pasterskie), konkurs na najładniejszą owcę oraz konkurs gry na instrumentach pasterskich *Na Pasterską Nutę*. Zagrody z czarnymi owcami oraz pokazy

³¹ *Czarne, z biskupką na głowie*, op. cit.

³² *Czarne owce znów będą częścią sądeckiego krajobrazu*, Radio Kraków, 9.06.2014 r., <https://www.radiokrakow.pl/wiadomosci/nowy-sacz/czarne-owce-znow-beda-czescia-sadeckiego-krajobrazu>, dostęp on-line: 15.10.2019.

³³ *Szlak Kultury Wołoskiej*, zaproszenie na *Festiwal Czarnej Owcy i Pasterską Akademię Kulinarną* do Piwnicznej-Zdroju, https://szlakwołoski.eu/wydarzenia/zapraszamy_na_festiwal_czarnej_owcy_i_pasterska_akademie_kulinarna_do_piwnicznej_zdroju, dostęp 15.10.2019.

pracy pasterskiej podczas takich imprez regionalnych są atrakcją turystyczną. W ramach rozmaitych projektów (np. *Szlak kultury wołoskiej*) powstały też wiaty i bacówki edukacyjne (Łomnickie, Rytro, Kokuszka) oraz interaktywna wystawa instrumentów pasterskich (*Instrumenty ludowe Karpat*, M-GOK w Piwnicznej-Zdroju). Można uznać, że jest to przejście od lokalnej kultury do turystycznego produktu kulturowego³⁴. Działania takie jak pokazy rzemiosł, warsztaty plecionkarstwa, wszelkie rekonstrukcje etnograficzne żniw czy redyku bazują na potrzebie poznawania historii zmysłowo³⁵. Redyki stały się turystyczną atrakcją. Jeden z rozmówców tłumaczy:

B: Czy te dni wyjścia owiec na hale i ich zejścia na jesień są bardziej uroczyste?

R: Raczej nie. Teraz jest to bardziej w modzie po prostu, takie otwarcia wypasu całe bardziej teraz są pod publiczność robione. Teraz chcemy przywrócić to, żeby się w ogóle ludzie zainteresowali tym. Ale dawniej tego nie było. Zszedł jeden, drugi, przekazał, że idziemy. Nawet telefonów nie było. Szedł od Piwnicznej bacia przez wieś do góry, przez Łomnicę, przez Wierchomla i brał je [owce] wszystkie. Wcześniej było policzone, co, ile ma, jak i gdzie i w ten a ten dzień szedł i zbierał. [...] Jest nawet takie święto, organizowane było na Jaworkach, ale to takie pokazowe było, że tam schodzą górale, pokaz strzyżenia [W7_Wierchomla_M_55].

Obok wspomnianego redyku, w podobnym charakterze (choć wyłączając element ściśle religijny) organizuje się pasterki nawiązujące do tradycji góralskich i pasterskich przy udziale członków zespołu *Dolina Popradu*, którzy w strojach góralskich asystują podczas liturgii, a także związane z okresem okołobożonarodzeniowym Kolędownie Małemu Bacy, czyli koncerty kolęd i pastorałek w wykonaniu piwniczańskich zespołów regionalnych oraz orkiestr i kapel w kościele pw. Narodzenia NMP w Piwnicznej-Zdroju:

W każdą niedzielę jeszcze po Bożym Narodzeniu mamy takie Kolędownie Małemu Bacy i wtedy w kościele są koncerty kolęd, a kończymy je w górach, w ostatnią niedzielę stycznia. Jest też takie kolędownie, msza, ognisko w górach na Jaworzynie Kokuszczańskej, to jest 969 metrów nad poziomem morza. Tam jest taki ewenement, jeśli chodzi o góry Polskie i nie wiem, w Polsce to nigdzie nie widziałem, że jest grotka, gdzie jest przedstawione Boże Narodzenie [W8_Piwniczna_M_52].

Wszystkie te działania odpowiadają na wyobrażenia przyjezdnych o góralczyźnie:

Szczególnie z góralami to się kojarzy Boże Narodzenie i ten okres cały. I ludzie idąc do kościoła w cały ten czas, czy przyjeżdżając gdzieś z daleka, z jakichś miast, liczą na to, że będzie element góralski, nad tym właśnie żeśmy tutaj pracowali [W8_Piwniczna_M_52].

Projekt *Czarna owca*, którego celem było przywrócenie wypasu tej rasy na hale Popradzkiego Parku Krajobrazowego, jest osobliwą etnograficzną rekonstrukcją sięgającą w głąb folkloru – a właściwie w przed-folklor, do tego, co zwyczajowo uznaje się za źródło kultury góralskiej, czyli pasterstwo. Współtwórczyni akcji, Monika Florek, tłumacząc przedsięwzięte działania, odnosi się do łacińskiego źródłosłowa kultury, czyli *cultus agri* („uprawa roli”) – kultury rolnej. Wychodzi z założenia, że regionalizm to konglomerat kultury, tradycji i terytorium (krajobraz i jego specyfika), dlatego tak podkreśla zakorzenienie lokalnej kultury w konkretnym, określonym kontekście:

³⁴ Zob. J. Mokras-Grabowska, *Możliwości rozwoju turystyki kulturowej obszarów wiejskich w Polsce*, „Turystyka Kulturowa”, 2009, nr 1, s. 16.

³⁵ Zob. A. Szpociński, *O współczesnej kulturze historycznej Polaków*, w: *Przemiany pamięci społecznej a teoria kultury*, red. B. Korzeniowski, Instytut Zachodni, Poznań 2007, s. 25-42.

Dla mnie tradycję zawsze trzeba rozumieć w kontekście danego środowiska, w którym się znajdujemy. [...] Sposób bytowania górala jest to żywot pastersko-rolny, im dalej w przeszłość tym więcej tego pasterzowania. Patrzenie na tradycję zawsze jest tworzeniem pewnego mikro-kosmosu ograniczonego do przyrody, w której się żyje. I dla mnie ta tradycja wyrasta bezpośrednio z tego, co mnie otacza [W11_Łomnica_K_44].

Omawiany projekt to funkcjonalna kulturowa całość – jego założeniem było bowiem zaangażowanie nie tylko hodowców owiec i baców, lecz także działaczy regionalnych, pracowników kultury, lokalnych inwestorów i hotelarzy oraz mieszkańców miasta Piwniczna-Zdrój, co niewątpliwie przyczynia się do integracji miejscowej społeczności:

Zaproponowałam coś takiego, żeby zbierać pieniądze od ludzi, zrobić taki bank owczy i żeby za te pieniążki kupić owce. Wiola [Cisak] się tym zajęła, pozbięrała od ludzi. Te pierwsze owce kupili mieszczanie Piwniczańscy i ludzie, którzy tutaj przyszli z zewnątrz. Ludzie zainwestowali w ciemno. Wymyśliłiśmy to w ten sposób, że oni kupują i potem będą mogli sobie odebrać tę owieczkę, jak by chcieli, a jak nie, to baca, jeśli dostał dziesięć owieczek, to był zobowiązany dziesięć owieczek dać następnym [W11_Łomnica_K_44].

Zwieńczeniem promocji regionu Górali Nadpopradzkich realizowanej przez Stowarzyszenie Górale Karpat jest utwór pt. *Dalej jazda Panie Gazda* i promujący go teledysk (nagrany w Starym Sączu, Rytrze, Piwnicznej-Zdroju i Wierchomli), do którego muzykę napisał Czesław Mozil, a tekst – Michał Zabłocki³⁶. Śpiewana przez popularnego artystę z udziałem piwniczańskich i ryterskich dziecięcych grup folklorystycznych piosenka opowiada o charakterze i działaniach Górali znad Popradu – skromnych i nienarzucających się, ale za to wiernych swojej bogatej tradycji. W teledysku pojawiają się poprzebiebrane w stroje regionalne dzieci oraz – a jakże – (między innymi) czarne owce.

Summa summarum pasąca się na halach czarna owca jest zatem pretekstem do opowiadania historii tutejszych ludzi. Wokół niej buduje się tożsamość regionalną i kreuje współczesny wizerunek Górali Nadpopradzkich. Jeden z pomysłodawców projektu tłumaczy:

Zaczęliśmy to propagować, jakiś filmik z zakupu, jakiś inne tematy – udział w imprezach, zagroda z owcami, żeby opowiadać o tym, żeby ta czarna owca zaczęła funkcjonować w regionie. Żeby do tych Czarnych Górali, którzy dobrze się mieli z tą nazwą i byli w miarę rozpoznawalni – dołączyła czarna owca i żeby to połączyć jedno z drugim. Żeby robić głośno o regionie [W12_Piwniczna_M_34]³⁷.

Zamierzenia działaczy odnoszą skutek:

Jeżeli chodzi o hodowlę czarnej owcy, to [ludzie] załapują i podchwytują. [...] Ci ludzie zaczynają się przyznawać do tej tożsamości kulturowej. Ta owca, ten cały pomysł przywrócenia tutaj hodowli czarnej owcy, to dzięki temu zaczyna się też odradzać ta tożsamość kulturowa ludzi, którzy tu mieszkają. Oni mówią wtenczas o sobie, że właśnie u nich były czarne owce itd. Jest taka afirmacja tego owczarstwa w tym wydaniu [W11_Łomnica_K_44].

³⁶ Czesław Mozil & Górale Nadpopradzcy, *Dalej jazda Panie Gazda*, <https://www.youtube.com/watch?v=D-Co2pDiEXPw>, dostęp 15.10.2019.

³⁷ Materiały promocyjne, o których mówi rozmówca to m.in. *Czarne owce wracają nad Poprad*, Telewizja Be-skid, <https://www.youtube.com/watch?v=dsiDhNYavZs>, dostęp on-line: 15.10.2019 oraz *Powrót Czarnej Owcy w dolinę Popradu*, Sądeczanin TV, <https://www.youtube.com/watch?v=jZ7Jlh7uwWs>, dostęp 15.10.2019.

Diagnoza organizatorki sprawdza się w rozmowach z mieszkańcami: „Nie ma Czarnej Górali bez czarnej owcy”, „czarna owca jest dowodem na istnienie Czarnych Górali” – deklarują.

4. Podsumowanie

Analizując przypadek Górali Czarnych, nie sposób nie przywołać koncepcji autorefleksyjności kulturowej. Jak wskazuje Arjun Appadurai – „przeszłość grupy [...] przekształca się w coraz większym stopniu w zasób muzealny i wystawowy eksponat”, zaś kultura staje się „przestrzenią świadomego wyboru, uzasadnienia i demonstracji, często przed liczną i rozproszoną przestrzenią publicznością, niż habitusem”³⁸, a więc staje się regionalną autoprezentacją. Tradycja jakiejś grupy czy ludu to – jak dodaje Janusz Barański – „nie treść zapisana w jakiejś omszałej książce, lecz żywe *tu i teraz*, ważne dla tejże grupy na obecnym etapie jej historycznego kształtowania się [...]”. Tradycja zatem to nie wyłącznie dochodzące z praw., niczym niezaburzone starcze głosy naszych przodków, lecz także głosy zaadaptowane do współczesności, czasem z udziałem *obcych* [...]”³⁹.

Na podstawie ewolucji hodowli czarnych owiec możemy prześledzić zmiany, jakie zachodzą w społecznościach posttradycyjnych. Pasterstwo przechodzi z pola gospodarki na pole turystyki kulturowej. Innym obrazowym przykładem z Piwnicznej jest przerebienie dawnego folusza na gościniec. Podobnie jak budynek dawnego skupu mleka na Jaworkach, w którym teraz są miejsca noclegowe. Bacówką nazywa się chatkę studencką – schronisko nad Wierchomlą oraz schronisko z restauracją na Obidzy. Dawny skup wełny przebrnął się na przedsiębiorstwo zajmujące się sprzedażą m.in. saun i kosiarek. Ostatni „knop” (czyli gwarowo tkacz) maszynę tkacką przechowuje już tylko w sentymencie po ojcu i rozważa oddanie jej do muzeum. Zwycięża kwestia edukacyjna, turystyczna i rekreacyjna:

Ja się zastanawiałem nad taką typową rzeczą edukacyjną – jako opcję spędzania wolnego czasu w Piwnicznej wizyta w zagrodzie edukacyjnej czarnych owiec, z pokazem strzyżby, przędzenia, w ogóle z opisem rasy, połączone z regionalizmem, z prezentacją instrumentów pasterskich. Żeby to po prostu spiąć razem jako produkt turystyczny [W12_Piwniczna_M_34].

Rewitalizacja pasterstwa to zdaniem Ewy Kocój nie tylko podejmowanie działań mających na celu ożywienie samej hodowli owiec, to także „nadanie mu nowych znaczeń, wprowadzenie nowych atrybutów i artefaktów”⁴⁰. Powodem nadpopradzkiej rewitalizacji jest głównie konsolidacja grupy społecznej wokół wspólnego znaku: czarnej owcy. Ważne są kwestie tożsamościowe, aktywizowanie kulturowe i turystyczne regionu oraz nadanie wypasowi owiec nowego znaczenia i funkcji – czyli ochrona krajobrazu górskiego i jego walor kulturowy. Mówi się też o terapeutycznym charakterze kontaktu ze

³⁸ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tł. Zbigniew Pucek, Universitas, Kraków 2005, s. 68. Zob. też: Janusz Barański, *Góralczyzna i pamięć*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 2013, nr 1, s. 38-44.

³⁹ J. Barański, *Góralczyzna i pamięć*, op. cit., s. 41.

⁴⁰ Ewa Kocój, *Powroty do tematów pasterskich. Zwyczaje i wierzenia związane z rozpoczęciem sezonu pasterskiego na pograniczu polsko-słowackim w XXI w.*, „Etnografia Polska”, 2018, t. LXII, z. 1-2, s. 87.

zwierzętami. To także turystyka była bodźcem pomysłu powrotu czarnej owcy w Dolinę Popradu. Zwłaszcza turystyka kulturowa, przyciągająca ciekawskich podróżników dziedziectwem kulturowym danego regionu jako atrakcją turystyczną.

Tradycja i dziedzictwo pełnią niepoślednią rolę w budowaniu więzi społecznych, ale i tożsamości poszczególnych grup. W społeczeństwie posttradycyjnym są one jednak poddawane refleksji, stając się przedmiotem kreacji. Wzmacniają to podejście zmiany w życiu społecznym, w którym codzienne działania są odrywane od tradycji⁴¹. Zainicjowaną przez Monikę Florek i Piotra Maślankę reintrodukcję czarnych owiec w Dolinie Popradu nie sposób uznać za *t r w a n i e* przy tradycji przodków, bo tradycja hodowli cakli odmiany barwnej została zerwana. Trudno też mówić o *p o w r o c i e* do korzeni⁴² (mimo że zgodnie z tym, co mówią mieszkańcy – do lat 40. XX w. czarne owce przeważały na tym terenie), bo inne są już motywacje tej hodowli. Jest to raczej autorefleksyjny akt rekonstruktorski – oparty o gospodarczą przeszłość tych terenów wybór tożsamościowy, a także próba konsolidacji lokalnej grupy zawodowej batorów oraz społeczności regionu. Jest to inicjatywa oscylująca między tradycją a nowoczesnością; próba stworzenia/wynalezienia opartej na historii tego regionu kotwicy tożsamościowej. Realizowana od 2014 r. osobliwa etnograficzna rekonstrukcja jest jedną ze współczesnych form dbania o kulturę regionalną i pamięć folkloru, nie mniej istotną niż działalność zespołów regionalnych czy gwarowa twórczość lokalnych poetów. Pasterstwo, które dawniej było podstawą gospodarki i życia mieszkańców, niebezzasadnie uznano za spoiwo/bazę tożsamości regionalnej mieszkańców Piwnicznej-Zdroju i okolic, jej historyczną podstawę, ale i platformę podnoszącą atrakcyjność turystyczną regionu⁴³.

Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz – doktor, literaturoznawczyni, etnologa, członkini Instytutu Kaszubskiego. Interesuje się religijnością, dziedzictwem kulturowym, antropologią literatury. Autorka książki *Homo capax, capax hominis. Z problematyki antropologicznej w późnej twórczości Adama Mickiewicza* (2019). Współpracuje z Pomorskim Centrum Badań nad Kulturą przy Uniwersytecie Gdańskim.

⁴¹ Por. A. Giddens, *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*, w: U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, tł. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 79–140.

⁴² Takie i inne cele w kontekście pasterstwa na pograniczu polsko-słowackim wskazuje E. Kocój, *Powroty do tematów pasterskich...*, op.cit., s. 85-106.

⁴³ Strona Stowarzyszenia Górale Karpat, <https://www.goralekarpat.pl/owczarstwo>, dostęp 15.10.2019.



Ekran fotograficzny na rynku w centrum Piwnicznej-Zdroju, Piwniczna-Zdrój 2019 (fot. Ł. Sochacki)



Plakat promujący V Festiwal Czarnej Owcy, Piwniczna-Zdrój 2019 (fot. A. Bednarek-Bohdziewicz)



Stado czarnych cakli – przysiółek Łomnickie, Piwniczna-Zdrój 2019 (fot. A. Bednarek-Bohdziewicz)



Bacówka edukacyjna w Ryrtrze, Rytro 2019 (fot. J. Dymanus)



Bacówka na Zabaniu, Rytro 2019 (fot. Ł. Sochacki)



Strój Górali Czarnych w Muzeum Regionalnym Towarzystwa Miłośników Piwnicznej, Piwniczna-Zdrój 2019 (fot. A. Bednarek-Bohdziewicz)



Plakat promujący premierę teledysku *Dalej jazda panie gazda!!!* (fot. <https://www.facebook.com/GoraleKarpac/>)



Tradycyjne wełniane rękawice furmańskie oraz sprzęt do ich wyrobu, Muzeum Regionalne Towarzystwa Miłośników Piwnicznej, Piwniczna-Zdrój 2019 (fot. A. Bednarek-Bohdziewicz)



Sklep z pamiątkami w centrum Piwnicznej-Zdroju, Piwniczna-Zdrój 2019
(fot. A. Bednarek-Bohdziewicz)



Dzwonki pasterskie, Muzeum Instrumentów Pasterskich, Piwniczna-Zdrój 2019
(fot. A. Bednarek-Bohdziewicz)



Pamięć, tradycja, tożsamość, czyli obraz wsi kiedyś i dziś oczami Górali Zagórzańskich

Małgorzata Wójtowicz-Wierzbicka

1. Wstęp

W poniższym tekście przytaczam wypowiedzi mieszkańców wsi zagórzańskich, które udało się zgromadzić w ramach badań terenowych realizowanych w projekcie *Odkrywanie skarbów dziedzictwa południowej Małopolski*. Badacze terenowi¹ dotarli do trzydziestu jeden respondentów w miejscowościach: Kasina Wielka, Kasinka Mała, Poręba Wielka, Olszówka, Mszana Dolna, Mszana Górna i Lubomierz.

Scenariusz zakładał przeprowadzenie rozmów z najstarszymi mieszkańcami wsi oraz depozytariuszami lokalnej tradycji: członkami zespołów regionalnych, kół gospodyń, grup obrzędowych oraz twórców ludowych, gawędziarzy itp. Główną techniką był swobodny wywiad prowadzony po części w oparciu o kwestionariusz oraz obserwacja w terenie pewnych zjawisk. Kwestionariusz był rozpisany dość szeroko, tak aby można go było dostosować do napotkanego respondenta. Zakładałam, że uda nam się uzyskać subiektywne relacje dotyczące przemian i rzeczywistości życia na tutejszych wsiach, próbując zarejestrować ostatnie przejawy kultury tradycyjnej, tego co trwa już tylko w pamięci najstarszych mieszkańców wsi, w jakiej jest ona kondycji i co współcześnie postrzega się jako dziedzictwo.

Zebrany materiał dotyczy głównie lat powojennych, w niektórych przypadkach sięga jeszcze czasów przed II wojną światową. Część materiału stanowi relację ze wspomnień poprzedniego pokolenia – przekazywanej w formie ustnej. W przypadku tych wątków dochodzi niekiedy do zatarcia kontekstu czy też znaczenia pewnych treści.

¹ Członkami zespołu badawczego byli: mgr Małgorzata Wójtowicz-Wierzbicka (Muzeum im. W. Orkana w Rabce-Zdrój), mgr Małgorzata Roeske (Uniwersytet Jagielloński), mgr Barbara Lubarda, Patrycja Król (Uniwersytet Jagielloński), Oskar Krasoń (Uniwersytet Jagielloński), Liwia Sus (Uniwersytet Wrocławski), lic. Joanna Dynamus (Uniwersytet Jagielloński)

Badania terenowe prowadzone na terenie zagórzańskim dostarczyły dość pokaźną ilość materiału związanego z relikami kultury tradycyjnej tego regionu². Przy czym materiał ten dotyczy wielu różnych aspektów, niektóre z wątków zdobyły reprezentatywną ilość przekazów możliwych do weryfikacji, podczas gdy inne tematy nie znajdowały zainteresowania respondentów. Ograniczeniem była czasowa skala badań, ale też liczba wątków, które zostały zawarte w kwestionariuszu. Pozostaje mieć nadzieję, że zgromadzony materiał stanowić będzie przyczynek dla pogłębionych badań dziedzictwa kultury Górali Zagórzańskich.

2. Tożsamość

Tradycja lokalna, wątki wierzeniowe, rytualne gesty, zwyczaje rodzinne, praktyki, świątopogląd, folklor ulega nieodwracalnym transformacjom. Wiele z obrzędów i tradycji charakterystycznych dla terenu zagórzańskiego odeszło już dziś w zapomnienie, wiele przetrwało tylko w pamięci najstarszego pokolenia, a niektóre ze znaczeń czy też kontekstów uległy zatarciu. Stwierdzenie to ma charakter niewartościujący, bowiem przyjmuję, że kultura to nie tylko trwanie, ale również zmiana. Mimo to niektóre z lokalnych zwyczajów przetrwały w tradycji rodzinnej, kultywowane już jako swego rodzaju relikty przeszłości. Przekaz pokoleniowy trwa, a dodatkowym bodźcem do zbierania owych reliktyw przeszłości jest odradzająca się potrzeba zachowania dziedzictwa kultury tego regionu.

Obecnie zaobserwować można na całym terenie ogólny trend: potrzebę utożsamiania się z tym regionem czy to poprzez posiadanie tradycyjnego stroju zagórzańskiego, czy też udział w miejscowych świątkach, obrzędach. Rodzi się potrzeba poszukiwania wątków dawno zapomnianej tradycji lokalnej, wolnej od naleciałości podhalańskich³, odrębnej. Instruktorzy zespołów, rekonstruując scenki rodzajowe, sięgają po dawny repertuar wiejskich przyspiewek. Pomocą tutaj służą najstarsi mieszkańcy wsi. Każda wieś ma najstarsze portki czy gorset przechowywane jak relikwie, wedle których rekonstruuje się elementy stroju tradycyjnego. Przez lata na tym terenie swoistą reanimację kultury tradycyjnej prowadziło Muzeum im. Władysława Orkana w Rabce-Zdroju, które od początku swojego istnienia (1936 r.) nieprzerwanie do dziś zajmuje się terenem zamieszkiwanym przez Górali Zagórzańskich. Zarówno odbywający się cyklicznie do dziś od 1958 r. Konkurs Palm Wielkanocnych, jak i organizowane przez rabczańskie Muzeum od lat 60. XX w. coroczne konkursy tematyczne, m.in.: na podłaźniczki, pająki i światy (1962 r.), gwiazdy kolędnicze i turonie (1965 r.), zabawkę ludową (1966 r., 1977 r.), konkurs kolekcjonerski na za-

bytki etnograficzne (1967 r.), szopki kukielkowe (1967 r.), pożywienie tradycyjne (1968 r.), garncarstwo ludowe (1969 r.), konkursy ludowych obrzędów dorocznych (1968 r., 1969 r., 1971 r.) oraz twórczości ludowej, m. in. rzeźby (1971 r.), malarstwa na szkle (1973 r., 1976 r.) i plastyki obrzędowej (1972 r.), czy też konkurs na kapliczki drewniane (1980 r.) miały za zadanie aktywizować i rozbudzać zainteresowanie własną tradycyjną kulturą. Dzięki tej działalności reaktywowały się zespoły kolędnicze, wypromowano kilku świetnych twórców ludowych (m.in. Stanisław i Józef Stożek – rzeźbiarze ludowi, Jan Rapciak – rzeźbiarz z Poręby Wielkiej, wytwórca gwiazd kolędniczych), a Muzeum wzbogaciło się o cenne kolekcje zbiorów współczesnej twórczości nieprofesjonalnej. Zarówno folklor, jak i tradycja tego terenu przeżywają obecnie renesans. O identyfikację z tutejszą kulturą tradycyjną dbają zespoły muzyczne czy nowo powstające Koła Gospodyń Wiejskich (KGW). Każda wioska dąży do założenia koła. Widać potrzebę prowadzenia działalności związanej z kulturą tradycyjną. Dla przykładu można podać, że nowo powstałe KGW w Mszanie Górnej po pół roku działalności ma już trzydzieścioro członków! [W1_K, K_Mszana Górna_Krasoń]⁴. Ludzie odczuwają potrzebę spotkania się, robienia czegoś dla swojej społeczności. Powstają oddziały Związku Podhalań – ostatnio w Lubomierzu. Prężnie działają zespoły folklorystyczne. Widać większą dbałość o detale stroju i dobór repertuaru wśród zespołów regionalnych. Gmina Niedźwiedź wydaje biuletyn gminny „Gorczańska zgoda. Biuletyn informacyjny gminy Niedźwiedź” pod redakcją Stanisława Stopy, w którym oprócz ogłoszeń i bieżących spraw gminnych znaleźć można doskonałe wywiady z ciekawymi postaciami związanymi z ruchem folklorystycznym i życiem kulturalnym.

Sami mieszkańcy tutejszych wsi identyfikują się silnie z miejscem swojego urodzenia. Przedwojenne pokolenie podkreśla ścisły związek z rodzinną wsią, twierdząc, że mówili na siebie: Olszowianie [W2_K, M_76, 85_Olszówka_Luberda], Kasinianie [W3_K, K_Kasina Wielka_Roeske], Porymbiany. Brak tu identyfikacji z szerszą grupą.

„Olsowianie jadą, Olsowianie, bo się Olsowianie nikogo nie boją” [W2_K, M_76, 85_Olszówka_Luberda].

Respondenci związani z ruchem folklorystycznym: członkowie zespołów regionalnych, kół gospodyń, liderzy regionalni, regionaliści podkreślają, że czują się Zagórzanami [W4_K_55_Poręba Wielka_Luberda] znacznie częściej niż Góralami Zagórzańskimi. Zresztą, jak wskazywali, nazwy te zaczynają dopiero funkcjonować w świadomości tutejszych od kilku lat. „Teraz to wszystko zagórzańskie”⁵. Jednak zdania w kwestii na-

² W artykule odniesieniem jest dla mnie syntetyczne przedstawienie kultury tradycyjnej na terenie Zagórza w: *Kultura ludowa Górali Zagórzańskich*, red. U. Krzywda-Janicka, Centralny Ośrodek Turystyki Górskiej PTTK, Oficyna Wydawnicza „Wierchy”, Kraków 2013 oraz przedstawienie stanu badań wiejskiej kultury ludowej w Polsce do początku lat 80. w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 1-2, red. M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976, 1981.

³ Od lat 30. XX w. teren ten pozostawał pod silnym wpływem mody na Podhale, w związku z którą Górale Podhalańscy postrzegani byli również przez tutejszych jako ci prawdziwi Górale. Ich strój wydawał się bogatszy, lepiej skrojony, a tańce bardziej atrakcyjne. Rozpoczął się powolny proces, który Sebastian Flizak nazwał i opisał w swoim artykule *Ekspansja podhalańskiej kultury ludowej*, „Lud” 1936, t. 34, s. 270.

⁴ W kwadratowych nawiasach znajdują się odsyłacze do treści przeprowadzonych wywiadów. Wywiady kodowane są w następujący sposób: [numer porządkowy wywiadu_płeć rozmówcy_wiek rozmówcy_nazwisko badacza terenowego prowadzącego wywiad].

⁵ Od kilku lat można zaobserwować ciekawą tendencję. Samo określenie „zagórzański” staje się terminem coraz bardziej widocznym w przestrzeni społecznej. Gmina Mszana Dolna od 2018 r. wprowadziła markę lokalną Zagórzańskie Dziedziny, promującą inicjatywy i twórczość regionu. Wiele imprez cyklicznych wzbogaconych jest tym przymiotnikiem: *Zagórzańskie lato*, *Zagórzańskie spotkania chórów*, *Zagórzańskie dożynki*, *Jarmark zagórzański* itp., jak i powstające stowarzyszenia w swej nazwie wykorzystują to określenie: Zagórzańscy pasjonaci, Zagórzańska Kraina z Kasinki Małej, Koło Gospodyń Wiejskich „Zagórzanki” z Kasiny Wielkiej, Zagórzański Uniwersytet Trzeciego W. czy wreszcie Zagórzański Klub Sportowy z Kasiny Wielkiej przyjmują tą nazwę.

zewnictwa mieszkańców tutejszych wsi są podzielone: „Nie, u nas to tak raczej mówili «górale», nie było inaczej. No ale teraz to takie są podzieleni” [W5_K, K, M_Kasinka Mała_Roeske]. Zdarzały się opinie potwierdzające tendencję do określania mianem Górali jedynie Górali Podhalańskich, co pokutuje od lat na tych terenach. Użyto wręcz określenia „[...] Zagórzanie, po prostu nie byliśmy «czystymi góralami»” [W1_K, K_Mszana Górna_Krasoń]. Z drugiej strony odnaleźć można opinię, że „my absolutnie żadne górale. My jesteśmy Zagórzanie i żadne górale, górale to są dopiero tam za Nowym Targiem i Zakopanem” [W6_K_Kasina Wielka_Roeske]. Ciekawą relację udało się zapisać w Kasince Małej, jednej z ościennych miejscowości, która przypisywana była przez lata do pobliskiej grupy etnograficznej Krakowiaków Wschodnich.

Myśmy się nigdy do Zagórzan jakoś nie zaliczali. Nasza kultura bardziej pod Kraków podchodziła. Zagórzanie to już owszem, Kasina. Natomiast w tej chwili nas dołączają do tych Zagórzan, bo jesteśmy za daleko od tego Krakowa, to nas podłączają, natomiast z tego, co ja pamiętam, to raczej tutaj, Kasinka wydaje mi się, jak jeszcze do szkoły chodziłam, to bardziej pod krakowski, zawsze w szkole, jak nas uczyli tych tańców, to bardziej pod ten krakowski folklor podkładali [W5_K, K, M_Kasinka Mała_Roeske].

Ciekawą kwestią zarejestrowaną w trakcie badań są ślady zaszłości między wsiami leżącymi w najbliższym sąsiedztwie. Przewiska i inwektywy kierowane względem mieszkańców sąsiednich miejscowości spotkać można było zarówno w codziennej mowie jak i przyspiewkach konstruowanych w celu podkreślenia wyższości nad przywoływanymi mieszkańcami wsi sąsiadującej, np. „Porymbiany *sikonie* zaprzęgają trzy konie” lub „Olszowianie niewiernicy zjedli konia na granicy” [W7_K_Olszówka_Krasoń]. O mieszkańcach Lubomierza mówiono *lorcyki*, czasem także *tatarzy* [W1_K, K_Mszana Górna_Krasoń], mieszkańcy Koniny określani byli mianem *chadziaji* (jako potomkowie zbójników), a Górnej Mszany *powroźnikami* [W1_K, K_Mszana Górna_Krasoń]. Niektóre z tych określeń funkcjonują do dzisiaj. Znamienne jest to, że odwiedzeni przez badaczy terenowych mieszkańcy zagórzańskich wsi stawiają się w silnej opozycji do tak różnych od nich Lachów „tam już za Dobrą” [W4_K_55_Poręba Wielka_Luberda]. Obecnie w wielu domach jeszcze mówi się gwara, czyli „godo się po nasemu”, stanowi to silny czynnik tożsamości lokalnej. Tutaj każda z zagórzańskich wsi posiada charakterystyczną wymowę, końcówki wyrazów wymawiane są odmiennie [W3_K, K_Kasina Wielka_Roeske]. Nasi rozmówcy podkreślają, że każda wieś różniła się wymawianiem końcówek, akcentowaniem, przekręcaniem samogłosek. „Lubomierz zawsze kończy na *q*, my *ło*, Niedźwiedz i Poręba znowu na *y* naciskają, a Konina na *e*” [W1_K, K_Mszana Górna_Krasoń]. W kwestii gwary zauważalne są również różnice w wymowie niektórych słów między wsiami zagórzańskimi a przylegającymi do nich wsiami sąsiednimi:

My tu graniczymy z Lubniem, to parę domów dalej już inaczej mówią. My mówili, że „poszliśmy”, oni mówią, że „poszlymy”. Tak jakoś no całkiem inaczej te zakończenia mają. Albo „byłyśmy”, „bedymy” [W5_K, K, M_Kasinka Mała_Roeske].

„Pódziema” od Limanowej, od strony Szczyrzyca, Gdowa czy Łapanowa ludzie mówili „pódziewa” [W8_K_Kasina Wielka_Dymanus].

Tutejsi w przypadku rozmowy z osobą nieznaną gwary przechodzą do mówienia „po pańsku”, czyli poprawną polszczyzną. Między sobą prowadzą znacznie swobodniejszą rozmowę w gwarze [W1_K, K_Mszana Górna_Krasoń]. Sami respondenci podkreślają, że młode pokolenie zapomina gwara, coraz mniej jej używa. Początkiem procesu zanikania gwary był według nich rozwój obowiązkowej edukacji. Szkoła jeszcze w latach 70. XX w. silnie rugowała gwara z języka potocznego⁶. Trwało to mniej więcej do pierwszych lat nowego wieku, kiedy do programu nauczania włączono ponownie program edukacji regionalnej⁷.

3. Zajęcia wsi i jej samowystarczalność

Podstawowym zajęciem mieszkańców tutejszych wsi było rolnictwo. Mimo trudnych w uprawie terenów (wsie leżą w dolinach rzek, a pola uprawne wysoko na wzgórzach), wykorzystywano rolę, aby zapewnić byt wielopokoleniowym rodzinom⁸.

Pole żywiło ludzi, co to tam, ktosi tam krowy chował, wyrąbywali drzewo, żeby kawolki zrobić, kosili polany wszystko. Ojciec tu na Turbacu siano zwoził, mordega była więcej nic, tym się zajmowali. Co urosło, to to było [W9_K, M_72, 73_Poręba Wielka_Luberda].

Pofragmentowane „kawolki” zwykle były V klasy, grunty orne w niższych partiach klasyfikowane bywają jako gleby IV klasy⁹. Ukształtowanie terenu wpływało na konieczność stosowania lekkiego sprzętu rolniczego wraz z wykorzystaniem zwierząt pociągowych. Te ostatnie pracowały na roli na tym trudno dostępnym terenie jeszcze długo po tym, gdy w innych regionach kwitła mechanizacja rolnictwa.

Ja rodziców pamiętam jako bardzo pracowitych ludzi. Wstawali o świcie i kładli się po zmroku późno. Tak, taka była dola rolników [W10_K_70_Mszana Górna_Kró].

Uprawiano głównie jęczmień, owies, żyto, orkisz, ziemniaki, buraki, karpiele, kapustę, marchew, rzadziej pszenicę, słabo rosła [W11_M, M_Poręba Wielka_Luberda]. Jedną z respondentek wspomniała, że codzienną praktyką dawniej było przebieganie ziarna pod zasiew w celu zapewnienia dobrych plonów. Wybierano ręcznie najdorodniejsze ziarno, podczas gdy karłowate przeznaczano do bezpośredniego spożycia.

To wszystko było robione jesienią, wszystkie dzieci były zatrudnione do takiej pracy, przebiegania ziaren [W12_K, K_Kasina Wielka_Dymanus].

Ilość pól uprawnych była tak duża, że nie było gdzie wypasać bydła, te pasło się w lasach, bo nawet pomiedzniki (miedze) wykaszane były na bieżące podkarmianie zwierząt. Aby

⁶ Polonistka w szkole w Kasinie, choć sama była Kasinczanką, kazała mówić poprawną polszczyzną, w razie niedostosowania dzieci musiały płacić niewielkie kary pieniężne [W5_K, K, M_Kasinka Mała_Roeske].

⁷ Fakt ten został zaobserwowany przez respondentów i odnotowany w wywiadach [W5_K, K, M_Kasinka Mała_Roeske].

⁸ A. Woźny, *Rolnictwo i hodowla przyzagrodowa*. w: *Kultura ludowa Górali Zagórzańskich*, red. U. Janicka-Krzywda, Kraków 2013, s. 51.

⁹ http://lgd.mszana.pl/images/stories/pliki/lsr_porawa_marzec_2011.pdf, s. 23, dostęp 10.10.2019 r.

zapewnić sobie nawóz (obornik i gnojówka), hodowano na tym terenie sporą liczbę zwierząt: krowy, owce, świnie, a także konie i kozy. Popularna była również hodowla wołów [W13_K_84_Poręba Wielka_Luberda] – byłą pociągowego, wykorzystywanego do prac w polu na tym terenie długo, głównie ze względu na trudną dostępność pól, bo jeszcze do lat 70. XX w. Praktycznie we wszystkich wywiadach powtarza się motyw ciężkiej pracy na roli. Najstarsze pokolenie wspomina trudne realia życia na wsi w czasach okupacji i powojenną biedę [W2_K, M_76, 85_Olszówka_Luberda].

Tam nie było żeby tam jajeńnice abo co zjod, bo to trzeba było wszystko sprzedać żeby było jakie grosza w domu, no bo bieda była okropna [W3_K, K_Kasina Wielka_Roeske].

4. Pomoc sąsiedzka

Zarówno pracę przy przygotowaniu pola pod zasiew, jak i pracę przy żniwach czy też sianokosach gospodarze wykonywali wspólnie. „No pumogali, pumogali sobie. Jedyn drugiemu odrobiał” [W11_M, M_Poręba Wielka_Luberda]. Pracującemu w polu oraczowi zapewniano całodzienne wyżywienie, wynoszono śniadanie, tzw. *przedpołudnie*.

Zwykle była to jajecznicza na maśle i chleb. Kiedy pole znajdowało się niezbyt daleko, gospodyni wynosiła do pola także obiad, „nie było tak żeby głodny w polu był” [W13_K_84_Poręba Wielka_Luberda].

Podobnie rzecz się miała w przypadku żniwiarzy i kosiarzy.

No to tyz tych kosiorzy się nazganiało tam z piętnostu, no bo jeden drugiemu musiał odsiec, no to jak wszyscy, no dy nie wszyscy ale przeważnie mieli polany, no to będzie siec, no to przysedł lipiec no to śli na polany, no to kawalerzy i chłopcy. No to jak kto to i lostawali na noc, bo się nie oplacalo zejść no to musiała gospodyni tyz wynieść i jedzenio i casem i wódki i bo kosiorze tyz se lubili wypić i no i jeden drugiemu siek. No i tak se wspomogali, no i wesolo było, lepiej jak dziś [W14_K, M_71_Lubomierz_Luberda].

Podczas żniw pracowano nieraz do późnych godzin nocnych wykorzystując wysoko stojący księżyc. Jedna z respondentek wspominała, że kobiety z jej rodziny, kiedy *obrobiły się* z pracą na swoich polach, we trzy umawiały się, że w księżycową noc pójdą żąć zboże u jednej z kobiet, której zmarł mąż. Nad ranem żniwiarki (*znocki*) „poszły do gospodarzy pod okna i zaśpiewały żeby im postawić za to pół litra: «żeżenimy owies, zeżeni, zeżeni teraz se będziemy krakowiocka cieni» [W12_K, K_Kasina Wielka_Dymanus]

Po zakończeniu żniw gospodarze przygotowywali poczęstunek, a czasem nawet organizowali zabawę, tzw. *ograbek*.

Jak były ograbki, szły żniwa to 10-15 kobiet szło w pole z sierpami i śpiewały różne piosenki. Wieczorem gospodyni zawsze musiała się przygotować, upiec chleb, masło zrobić, twaróg zrobić i wynosiła im jedzenie, kawę zbożową. Wieczorem dziewczyny szły z pola z ograbkiem i śpiewały. Było daleko, ale tyle miały piosenek, że wystarczyło im do samego domu. Gospodarz, lub gospodyni wychodzili, one śpiewały, w domu była kolacja, kolacz i kawa zbożowa, bimber. Jeżeli ktoś umiał grać na skrzypcach to przyszedł i siedzieli do rana. Jak chcieli honorowo odprawić ten ograbek, to była wieczerza i w któryś dzień się umawiali, niesli ograbek

i kobiety wiły w domu, ubierały w kwiaty, wstążki, przynosiły to i wtedy dopiero gospodarz odprawiał. Ten ograbek musiał później wisieć na ścianie tam gdzie obrazy [W1_K, K_Mszana Górna_Krasoń].

Ograbek wito zwykle z owsa, pierwotnie miał formę małego wianka przystrojonego polnymi kwiatami i wstążkami, z czasem zaczął przybierać duże formy, w związku z tym żniwiarki rozpoczynały wicie dużo wcześniej, a co za tym idzie samo świętowanie odbywało się później, w ustalonym przez gospodarza terminie¹⁰.

Niesiemy ograbek, ale to nie mały, bo sie styry koła pod nim polomały.//
Połomały koła połomały losi, niesemy lograbek ty nasej gosposi.//
Wyjzjy ze gosposiu albo sie nam pokoz. Niesiemy ograbek, jak z kościoła obroz
[W15_M_Mszana Górna_Krasoń].

Ograbeku wity,
wiły cię kobiety,
wiły cię i panny,
tymuś taki ładny [W11_M, M_Poręba Wielka_Luberda].

Wyjzjy ze gosposiu w cyrwonej spódnicy, bo Ci się ograbek wlece po ulicy
[W14_K, M_71_Lubomierz_Luberda].

Jak wspominali rozmówcy, sąsiedzi nieśli sobie pomoc głównie w okresach wytężonej pracy w polu. Czasem poczytywano sobie to za punkt honoru, aby pomóc pomimo codziennych zwad, o których na ten czas starano się zapominać.

Jedno zapamiętałam, że dawniej taka ta pomoc była. Jak się wracało z kawolka, to nie wolno było minąć sąsiada. Jak tak przygrzmiewało czy coś się działo, trzeba było pomóc. My jako dzieci musieliśmy iść zaroz pomóc tymu sąsiadowi, żeby on zdążył to zrobić. Nie wolno było do domu wrócić tak, że się nie pomogło. Rodzice by nam nie pozwolili [W12_K, K_Kasina Wielka_Dymanus].

Ten fenomen próbował wytłumaczyć jeden z rozmówców: „A pomagali jeden drugiemu, tam nie było za pieniądze. Po prostu była jakaś taka, tam nie było telewizji[...]”. [W13_K_84_Poręba Wielka_Luberda] W obrębie własnej wsi pomoc udzielana była za darmo lub za tzw. odrobek. Dodatkową formą zarobkowania w latach 70. XX w. (?) było najmowanie się do pracy przy wykopkach w innych miejscowościach. Młode dziewczęta z Kasiny Wielkiej szły za pracą do Raby Niżnej lub nawet do Rabki.

5. Pasterstwo

Zwierzęta hodowlane wypasano głównie w lasach znacznie oddalonych od wsi, bo zarówno pola jak i miedze zagospodarowywano pod pola uprawne lub zbiór siana. Praca ta należała głównie do dzieci, które już od najmłodszych lat przysposabiane były to takiej profesji.

¹⁰ Dorota Majerczyk, *Obrzędy doroczne*, w: *Kultura ludowa Górali Zagórzańskich*, op. cit., s. 343.

No pewnie, musiałak paść i to jak. Boso się chodziło, tak coś, jak się sprzedalo jakosi krowo, kupili mi takie trzewiki snurowane, no to jak posła paść, to mi skoda było przerzucilak se na ramio a jo boso. Jak była jako dolinka, krowa nalola, to się polecialo włożyło się, to się mocyló w tym nogi, zagrzolo sie, e Boze było [...]. No po polanach, po polach tyz jak już w jesieni jak się pozasiakalo, to się tyz pasło po polach, po potrowach no i wsyndy się pasło [W13_K_84_Poręba Wielka_Luberda].

Obecnie tylko nieliczni zajmują się hodowlą bydła i owiec.

Jest tu Kalafut, mój sąsiad, ale on jedzie paść w Bieszczady. Tam na Koninki, pasł ze dwa lata, ale teraz w Bieszczady jedzie. Bacówka jest zaraz za tym lasem, Lupowie mają. Tak, to też sobie wypasają tam. Ale to głównie na sery, nie na skóry, nie na wełnę, tylko na sery, na oscypki. Jest tak, jak do Kalafuta na wiosnę, przywożą, i później w jesieni jak on schodzi w połowie października, zależy jak, to przeważnie na Różańcową, czyli początek października jak przychodzą, no to czy tam z Mszany Górnej, czy z Koniny to mu zwożą po prostu, i bierze swoje też. Tak samo do Lupy tutaj dają. Albo se chowają. Sąsiad ile ma to se pasie. Tam pod Groniami też [W16_K_55_Poręba Wielka_Luberda, Sus].

Pasterstwo owiec funkcjonowało niegdyś w formie zrzeczeń wypasowych. Właściwie do końca lat 60. XX w. w Gorcach funkcjonowało wiele szałasów pasterskich.

[...] na Turbacu były, na Turbacyku sałasy. To na Turbaczu był taki Filos, na Turbaczu. Dówno to dawali ser czy cosik, myśmy na Turbaczu, jak był juhas, to się dało owce. Tam nie było pięć owiec czy ileś, to on dawo ser od owce. Się szło po ser i ten bunc się przynosiło, i tam te oszczypki czy coś. A teraz już jest mówi, bo mówili, że jest jakiś baca na Turbaczu, ale to tam chyba z Obidowej to jest. Zawsze tam był jakiś baca [W13_K_84_Poręba Wielka_Luberda].

Współcześnie coraz mniej ludzi zajmuje się rolnictwem, nie sprzyja temu ukształtowanie terenu, mało żyzna ziemia, pofragmentowane pola, a także słabo płatny zbytu: „jedną czwartą zarabia rolnik, trzy czwarte pośrednicy” [W17_M_Mszana Górna_Król]. Hodowla – jak podkreślają rozmówcy – upadła głównie ze względów proceduralnych (każde zwierzę musi być zarejestrowane), a także w związku z niską opłacalnością chowu (drogie pasze) czy też brakiem ciągłości produkcyjnej gospodarstw. Młodsze pokolenie szuka dobrze płatnej pracy głównie za granicą. Nadal wiele gospodarstw obsadza niewielkie poletka ziemniaków na własny użytek, hoduje kury i kilka owiec, krowę oraz drobny inwentarz.

Dawniej, za czasów Orkana, wszystko pole koło domu, czy gdzie tylko, to siali i sadzili, bo musieli mieć na całą zimę na cały rok jedzenie. Przecież się nie szło do sklepu, bo nie było z czym. A teraz kto ma co swoje? Jarzynkę? Już nikt prawie nie sadzi ani nie sieje, bo po prostu się nie oplaca. Tylko ida do sklepu i patrzą żeby zarobić, a dawniej pasali po lesie, i jeden w jesieni to zabierał jeden z całego osiedla, jeden się zajmował pasieniem owiec, baranów, a drugi pasł krowy, cielęta, po prostu i śli. Albo razem śli jeden w jedną stronę, drugi w drugą, nawet polany wykoszali, śli z kosami i kosili, no to zwoływali się po pięciu po sześciu chłopca i śli na polany i kosili, a w lesie pasli. A teraz? Wszystko było nieużytki. Dobrze, że teraz się zieleni, bo sąsiad pięćdziesiąt cieląt kupił i musiał to pozbierać, bale zrobić i teraz musi paść. To się zieleni. A tak, jeszcze dwa trzy lata temu to po prostu tutaj w ogóle nie kosili. No bo nie chowają, no to co. A chcący chować, dziś trzeba mieć ciągnik, trzeba mieć kosiarkę, trzeba mieć samozbiórkę, to

wszystko kosztuje. Jak ma rentę ten rolnik. Jest fajnie gospodarzyć, ja sama powiem, że mam krowę i kury i króliki, ale gdybym nie pracowała, nie dolożyła, no to byśmy nie chowali pewnie, bo przecież trzeba było mieć na ten ciągnik, na tą samozbiórkę, na tą przewracarkę i na to paliwo żeby skosić [W16_K_55_Poręba Wielka_Luberda, Sus].

6. Jarmarki

Dodatkowym źródłem dochodu było dla rodzin wiejskich na tym terenie sprzedawanie produktów przetwórstwa mlecznego: sera, masła, mleka oraz zbieranych w lesie borówek, malin czy też grzybów. Wedle dawnego powiedzenia „Najlepsze jest deko handlu jako kilo roboty” [W17_M_Mszana Górna_Król] wiele rodzin świadomie rezygnowało ze spożywania produktów, które można było sprzedać w mieście. „Chowali bydło, chodziły baby do Robki, sprzedawały w Robce, masło, sery, żeby pieniądza zarobić na podotek, na wszystko. Takie były dobroci pierwyj” [W9_K, M_72, 73_Poręba Wielka_Luberda]. Mieszkańcy wsi: Poręba Wielka, Olszówka i Koninki chodzili przez góry do pobliskiej Rabki, gdzie sprzedawali swoje produkty na tzw. „bazarach”¹¹. Niektórzy mieli stałe miejsca zbytu – pensjonaty bądź odbiorców prywatnych [W13_K_84_Poręba Wielka_Luberda]. Zresztą taka forma handlu przetrwała do dzisiaj, z tym że handlujący przybywają dziś do Rabki busem z Mszany Dolnej. Odbiorcami są dziś w głównej mierze przedsiębiorcy prywatni, którym rolnicy dostarczają towar bezpośrednio do domu.

Bez Porębę, bez Koninę chodzili, bo zol było na pociąg, bo pociąg do Mszane tyz dwanaście kilometrów, a jak już sedł tu to sześć, a jak sedł na prosto na Olszówkę i na Słone, to to. A tam znowu w ty Robce byli te domy wczasowe mają. To chodzili po tych domach, sprzedawali borówki. Prośli, żeby kupić, bo tam przyndzy ludzie mieli pieniądze, to ktosi kupił, a tu wszystko co sprzedawali, to. ... Jojka cy co, bo tyz chowali kury, to tam nie, chyba na Święta Wielkanocne, jak jojka dło siebie były, a tak to wszystko do sklepu nieśli na, bo trzeba płacić było, kupić nafty, cukru, no to wszystko za jojka kupowali. No bo był tu skup. W każdym sklepie brali jojka [W14_K, M_71_Lubomierz_Luberda].

Dobrym miejscem zbytu towarów i wyrobów był jarmark. Organizowany w każdej większej miejscowości raz w tygodniu. Dawniej rozróżniano targ od jarmarku. Ten ostatni skupiał głównie handlujących wyrobami rzemieślniczymi, naczyniami klepkowymi, przetakami, a także glinianymi garnkami, a także kosztami oraz narzędziami takimi jak: siekiery, kopaczki, sierpy, grabie, kosy itp. Podczas gdy targ, który odbywał się co drugi tydzień, skupiał handlujących zwierzętami.

Jarmarki i targi w Mszanie Dolnej odbywały się co tydzień, a organizowane są do dnia dzisiejszego [W3_K, K_Kasina Wielka_Roeske] – tyle że obecnie nie handluje się już bydłem, a jedynie drobnymi zwierzętami hodowlanymi, tj. kurami, kaczkami, królikami. Mieszkańcy Kasiny Wielkiej częściej chodzili na targ do Skrzydłnej. Głównie z powodu bliskości, ale też dlatego, że tamten jarmark był jednym z większych. Schodzić się tam mieli ludzie z całej okolicy, nawet z Rabki i od Nowego Targu, kupcy zatrzymywali się

¹¹ Bazary to przedwojenna inicjatywa zrzeczenia kupieckiego w Rabce. Miała formę zespołu małych budynków, z których każdy świadczył inne usługi.

czasem na nocleg u gospodarzy w Kasinie Wielkiej [W8_K_Kasina Wielka_Dymanus]. Z Lubomierza zwykle wybierano się na jarmark do Mszany, czasem do Łącka, ale najczęściej do Skrzydłnej, głównie ze względu na opinię, jakoby tam właśnie można było kupić dobry gatunek świń.

Mieszkańcy Lubomierza chodzili na jarmark:

[...] nojwięcej to do Mszany tu, bo nojbliży do Łącka, ale do Mszany, do Skrzydłnej, chodzili na świnię, no bo godali, że tam dobry gatunek jest i że się dość dobrze chowają. No to do Skrzydłnej jak śli, no to dzień na jutro, no bo przecie kawolek i żeby rano zajść, tam ja nieśli na plecach, we worku tą świnię nie, jak tam miał kto ze jechol w tą stronę, no to tam mu wrzucił na wóz, a tak to przeważnie na plecach nosili. A że Mszane tu jak przyjeżdżali, bo to wszystko furmankami cy co, przecie nie było aut zeby, no to na plecach nieśli te świnię. Chęba jak ktoś jechol, no to się zgodali że jedzie [W14_K_M_71_Lubomierz_Luberda].

7. Ślady dawnych rzemiosł

Tradycyjna forma rzemiosła uległa nieodwracalnym przekształceniom. Proces ten rozpoczął się wraz z rozwojem gospodarczym w początkach XX w. Przez dziesięciolecia jednak tutejsze wsie cechowała samowystarczalność w zakresie produkcji rolniczej, hodowli, a także wytwarzania trudno dostępnych sprzętów potrzebnych w gospodarstwie. Zarówno narzędzia (kosy, grabie, kopaczki, brony, pługi itp.), jak i naczynia zasobowe (beczki, dzieże, cebrzyki, putnie, niecki, kosze itp.), materiały na odzież wierzchnią (płótna lniane, wełniane sukno, skóry itd.) czy sprzęty używane na co dzień w gospodarstwie (np. przetaki, sita, stępy, elementy metalowe narzędzi, koła drewniane, wozy, uprzęże) wykonywane były w obrębie wsi przez wprawnych rzemieślników¹². Przygotowywali oni swe wyroby głównie zimą, w czasie wolnym od prac w gospodarstwie z tego względu, że rzemiosło było dla nich jedynie dodatkiem do uprawy roli oraz hodowli zwierząt. Dostępność surowca, jakim jest drewno, sprzyjała rozwojowi rzemiosł wykorzystujących ten materiał. Położona u stóp Turbaczyka i Kudłonia, głęboko wciśnięta w pasmo Gorców wieś Konina służyła na całą okolicę jako duży ośrodek bednarski. Ostatnim ze znanych bednarzy był Piotr Banik¹³, który uczył się zawodu u swojego ojca. Beczki i naczynia zasobowe wykonywano jeszcze do lat 80., czyli do czasu, kiedy całkowicie skończył się na nie zbyt. W Kasinie Wielkiej bednarzem był Łacny:

Wyrabiali beczki i takie dzizeczki, na chlyb [W18_K_M_Kasina Wielka_Dymanus]. Stolarzem był na Koninkach Smreczak, później był Kozyra, jeden drugi Kozyra, to oni tam budowali, później był Luberda to też to to oni budowali te domy no z drzewa, z płazów [W13_K_84_Poręba Wielka_Luberda].

¹² W trakcie badań odnotowano, jaką działalnością trudnili się tutejsi rzemieślnicy. Niestety nie udało się pozyskać dokładnych nazwisk, a także dokładnego czasu w jakim działały pracownie i warsztaty rzemieślnicze. Przekazy są niestety fragmentaryczne.

¹³ Fragment wywiadu z Piotrem Banikiem został zarejestrowany w 2016 r. podczas badań terenowych w ramach projektu „Tradycyjne rzemiosło i przemysł wiejski Karpat Polskich”, https://www.youtube.com/watch?v=t-Mu_1qRSV2I, dostęp 19.12.2019 r.

W latach 80. XX w. w Olszówce kwitło chałupnictwo: produkowano skrzynki na jabłka (kilkudziesięciu chałupników), obecnie mieści się tu kilka zakładów wytwarzających palety [W2_K_M_76_85_Olszówka_Luberda]. Część mieszkańców wsi dalej położonych od centrum (Poręba Wielka-Górna, Konina) trudni się różnymi formami małego rzemiosła – wykonywaniem podstawowych narzędzi niezbędnych w każdym gospodarstwie. Bywa to też formą zarobkowania. Półprodukty do wyrobu grabi, kos z kosiskiem, mioteł z brzoźowych gałęzi, a także drobnych form typu obieraczki do warzyw wykonuje się zimą, w czasie wolnym od pracy w polu [W25_M_M_Poręba Wielka_Wójtowicz-Wierzbicka]. Produkty takie znajdują zbyt na jarmarku w pobliskiej Mszanie Dolnej i Rabce. W trakcie badań odnotowaliśmy kilka przypadków przebranzowienia się rzemieślnika czy też jego potomka: kuśnierż został kierowcą tira, kowal świadczy obecnie usługi ślusarskie, wykorzystując budynek kuźni po swoim ojcu. Obecnie o renesansie możemy mówić jedynie w przypadku rzemiosł ściśle związanych z wytwarzaniem elementów strojów tradycyjnych.

W Kasince Małej przy drodze na Węglówkę cztery pokolenia wstecz funkcjonował folusz [W21_K_Kasina Wielka_Roeske, Sochacki]. Wyrabiano tam sukno na całą okolicę. Zajmował się tym poprzedni właściciel tartaku nazwiskiem Pyrż. Folusz, tartak i młyn mieściły się w najbliższej okolicy obecnego tartaku prowadzonego przez Pyrż. Młyn i folusz rozebrano [W5_K_K_M_Kasinka Mała_Roeske]. W Kasinie Wielkiej młyn stał w miejscu nazywanym *Do Troca* [W26_M_Kasina Wielka_Roeske]. W Olszówce kowalem był Sebastian Wodziak, przyuczył do zawodu swojego syna, który jako ostatni trudnił się tutaj tym fachem [W2_K_M_76_85_Olszówka_Luberda]. W Kasinie Wielkiej ostatnim kowalem był Jan Trzeciak [W3_K_K_Kasina Wielka_Roeske]. Tam kuźnie zlokalizowane były *Na Woli* i nad starym kościołem. „Kowal był Obajtek, u Kosa był Kowal, na pańskim był Kowal, na Przymiarkach też był kowal” [W26_M_Kasina Wielka_Roeske]. W okresie międzywojennym funkcjonowały z powodzeniem przydomowe młynki do mielenia zboża na mąkę. Każda z wsi miała kilku takich rzemieślników zajmujących się mieleniem większych ilości zboża. Siłą napędową młynków była woda, stąd rzemiosłem tym trudnili się właściciele gospodarstw położonych w bezpośrednim sąsiedztwie potoku czy rzeki. Dla spiętrzenia wody budowano specjalną przykopę i korzystano z ich usług głównie wtedy, kiedy do zmielenia były większe ilości ziarna, np. do pieczenia chleba. Za usługę płacono, pozostawiając niewielką część mąki dla rzemieślnika. W Kasinie Wielkiej do wojny funkcjonował taki młynek u Skowronków na osiedlu Mistarze [W12_K_K_Kasina Wielka_Dymanus].

8. Przewidywanie pogody

W pamięci rozmówców przetrwała dość duża liczba sposobów na przewidywanie pogody z obserwacji zachowania zwierząt, wyglądu gór, słońca czy księżyca, które jeszcze w latach 70. były w powszechnym użyciu wśród tutejszej ludności.¹⁴ Niektóre z nich sto-

¹⁴ P. Kaleciak, *Irracjonalne i racjonalne aspekty meteorologii ludowej w powiecie limanowskim*. [w:] *Materiały etnograficzne z powiatu limanowskiego*, z. 1, red. P. Kaleciak, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1967, s. 54-76.

suje się do dzisiejszego dnia, chociaż odnotowano opinię, że obecnie niektóre z tych metod zawodzą ze względu na „chemiczną atmosferę”, podczas gdy wcześniej „normalnie działała przyroda” [W10_K_70_Mszana Górna_Król]. Podstawowym sposobem przewidywania pogody było obserwowanie zachodzącego słońca, które zwiastowało zwykle pogodę na najbliższy dzień. Kiedy zachodziło ono na czerwono, niechybnie w nadchodzącym dniu miało wiać. Także czerwone obłoki pojawiające się podczas wschodu słońca wskazywały na nadchodzący silny wiatr [W1_K, K_Mszana Górna_Krasoń]. Zachód słońca z chmurą zapowiadał deszcz w nadchodzącym dniu. Wypatrywano również tzw. *słonecznicy*, czyli odbicia słońca na styku dwóch chmur. Obecność tego zjawiska świadczyła o rychłej zmianie pogody [W3_K, K_Kasina Wielka_Roeske]. Wiele praktyk dotyczących rolnictwa i życia rodzinnego uzależniano od faz księżyca. Wedle tutejszych jego przybywanie i ubywanie wpływają naturalnie na wzrost i zanikanie w przyrodzie.

Teraz jest nów [nowy księżyc, 1 kwadra], to grzyby ładne rosną, jak jest *wietek* [w znaczeniu nów, *próżne dni*] czyli zmiana księżyca, to grzyby są bardziej robaczywe. W polu też się siało na nowic [1 kwadra]. Nie siali, jak jest zmiana księżyca, bo to nazywali „próżne dni”. Jak sadziło się kapustę na *wietku*, to gąsienice jadły i robaczywa była. Drzewa też nie ścinano na *wietku*, tylko musiał być nów i nie byle kiedy, tylko w trakcie adwentu. Według księżyca przestrzegali [W1_K, K_Mszana Górna_Krasoń].

Znane jest przysłowie „Jak miesiłek jest w kole na trzeci dzień mokre jest pole” [W21_K_Kasina Wielka_Roeske, Sochacki].

Księżyc widoczny w „otoczce z mgły” oznaczał, że za trzy dni będzie lalo albo będzie śnieg [W1_K, K_Mszana Górna_Krasoń].

W miejscowościach górskich w celu prognozowania pogody obserwuje się również same góry. Jeśli widać je było w zbliżeniu, to oznaczało, że będzie niepogoda, a jeśli w oddaleniu, to zwiastowało ładną pogodę. [W18_K, M_Kasina Wielka_Dymanus]. Do dziś zarówno w Olszówce, jak i Rabce, chcąc przewidzieć pogodę na nadchodzący dzień, spogląda się na Luboń. Jeśli widać go z daleka, będzie słoneczna pogoda, jeśli z bliska – niechybnie pogoda zmieni się na gorsze, a kiedy w ogóle go nie widać, to oznacza długie i intensywne opady. „Jak mgła idzie w dół, to będzie pogoda, a jak do góry, to będzie dysc” [W19_M_Olszówka_Krasoń]. W Kasince Małej obserwowano natomiast Tatry. Ich dobra widoczność przynosić miała na następny dzień deszcz, podobnie jak zachodni wiatr [W5_K, K, M_Kasinka Mała_Roeske]. Sposobem na przewidywanie nadchodzącej pogody było też obserwowanie zwierząt gospodarskich. Kury na dobrą pogodę szły szybko spać, natomiast kiedy „[...] miała być jakaś ślota, to pasły się na polu do samej nocy.” [W13_K_84_Poręba Wielka_Luberda]. Zmianę pogody zwiastować mogło też dziwne zachowanie owadów, much, bąków, które

[...] ciupały tak, te bąki to wszystko, to godały ze będzie loc. Będzie jakosi bieda. Albo wrony jak przychodziły albo szpaki nieroz, bo to teraz się wszystko gdzieś wyzabierało, tych wron ni ma tela, a pierwszy to jak przysła jakosi, to tak się zgromadziły w kupę i krakały tak po tym, pasły się, to godali, że jakosi bieda nadchodzi, bo wrony się grupują do kupy, no i takie mieli swoje” [W14_K, M_71_Lubomierz_Luberda].

W Kasinie Wielkiej mówi się, że jak wiatr wieje od Szczyrzyca „to od pogody, że to już nie będzie lalo” [W3_K, K_Kasina Wielka_Roeske]. Również ładna pogoda lub jej brak, a także obserwowane w szczególności dni zjawiska zapowiadały pogodę na resztę roku.

Jak w Jakuba grube chmury, to grubo zima będzie, jak liście spadały na kupę to będzie grubo zima, a jak się rozleciały, to nie i zależy skąd spadały – najpierw czy od góry, czy od dołu, jak od góry to początek zimy będzie ostry [W18_K, M_Kasina Wielka_Dymanus].

Jeżeli w lutym na polu był wiatr, lub zimą jakiegokolwiek objawy burzy, to w czerwcu za 100 dni była burza, albo powódź [W1_K, K_Mszana Górna_Krasoń].

W pamięci mieszkańców tutejszych wsi zachował się zwyczaj wróżenia pogody na nadchodzący rok poprzez obserwację zjawisk atmosferycznych od św. Łucji (13 grudnia) przez kolejnych dwanaście dni do Wigilii. Obserwowano wtedy pogodę w godzinach przedpołudniowych, a każdy dzień zwiastował aurę na pierwszą połowę kolejnego miesiąca [W2_K, M_76, 85_Olszówka_Luberda]. Po Wigilii przez kolejnych dwanaście dni obserwowano pogodę po południu, co miało zwiastować pogodę w drugiej połowie kolejnych miesięcy nowego roku [W20_K_Mszana Dolna_Król]. W tym celu prowadziło się notes. Boże Narodzenie określało cały rok [W17_M_Mszana Górna_Król]. W Kasinie Wielkiej udało się zanotować relikty dawnej wiary w moc święconej w dniu św. Agaty wody jako środka mogącego odpędzić nadchodzącą burzę. Rozmówczyni podkreślała, że wodę święconą stosowała jej matka, a teraz ona i jej dzieci oraz wnuki. Podkreśliła, że wodę tę można rozcieńczyć i nadal zachowuje swą moc. Należy jednak pokropić dom i pomodlić się, zanim nadejdzie burza, gdy bowiem ta już na dobre się rozpęta, jest za późno i można ją jedynie próbować zminimalizować. [W6_K_Kasina Wielka_Roeske]. Niegdyś dobrym sposobem na odpędzenie burzy było bicie w dzwony. Wymagało to ogromnej siły od dzwonnika. Zwyczaj ten kompletnie zanikł. Nadal w celu odgonienia burzy od zabudowań mieszkalnych, a także ochrony domostwa przed uderzeniem pioruna stosuje się stawianie zapalanej gromnicy w oknie.

9. Przewidywanie i sposoby na zapewnienie urodzaju

Urodzaj zapewniało przede wszystkim przestrzeganie odwiecznych reguł natury, czyli np. wysiewanie przed pełnią, kiedy wzrastająca moc księżyca wpływała również na plony. Prognozowanie urodzaju na nadchodzący sezon rozpoczynano w Wielką Niedzielę. W tym celu gospodyni wypatrywała wracających z kościoła ludzi, a kiedy ich ujrzała, wyjmowała spod pieca żarzące się głownie i kładła je na blachach kuchennego pieca, oznaczając każdą z głowni:

...tu kładli tu jest żyto, tu jest pszenica, tu jest jęczmień, tu jest owies, tu ziemnioki, tu buroki, tak znaczyli, no i to później jak się wyżarzył tak ten ogień, że się wszystko wytilo, wypoliło, to były ładne, a jak on się nie wyżarzył, ino zgośł, tak w czasie tego żarzynio, to godali, że tego roku nie będzie urodzaju na ziemnioki cy na owies, cy na pszenicę, bo się nie wyżarzyło te głownie, no to już tyż mieli taki, choć to zapamiętał [W14_K, M_71_Lubomierz_Luberda].

W czasie obiadu wigilijnego, kiedy nakładano kolejne potrawy do jednej miski, z której mieli jeść domownicy, pod miskę podkładano opłatek i obserwowano, kiedy się przyklei. Kiedy w misce była grochówka i opłatek się przykleił, oznaczało to, że będzie urodzaj na groch, jeśli przykleił się kiedy w misce była kwaśnica, to miał być urodzaj na kapustę, i analogicznie z kolejnymi potrawami [W16_K_55_Poręba Wielka_Luberda, Sus]. Dobry rok na ziemniaki zwiastowało pojawienie się wielu szyszek na świerkach i jodłach oraz innych drzewach iglastych [W14_K, M_71_Lubomierz_Luberda]. Natomiast pierwsze grzmoty na wiosnę, nad górami, zwiastowały dobrą mleczność owiec, a grzmoty słyszalne nad nizinami wskazywały na dobrą mleczność krów [W17_M_Mszana Górna_Kró]. Urodzaj przewidywano na podstawie burzy, która „ogrzmi” śnieg w górach [W5_K, K, M_Kasinka Mała_Roeske]. Urodzaj, a także swoistą ochronę przed wszelkimi chorobami zapewniały:

Bazie [palmy wielkanocne] to się przynosiło do domu, to jak ktoś przyszedł z ranne msc, z kościoła, podsul zbozem i jak się wyjeżdżało orać, to dawali tą bazie pod skibe, na to, żeby był plon ładny” [W9_K, M_72, 73_Poręba Wielka_Luberda].

Tam gdzie siano pszenicę lub żyto ozime, wbijano krzyżyki z głogu. „[...] we Wielką Sobotę, robili te krzyżyki. Najpierw polyli te głoginki, a potem z tych głoginek robili krzyżyki i po polach, po kawołkach wbijali” [W2_K, M_76, 85_Olszówka_Luberda]. Funkcję ochronną miała również woda święcona w Wielką Sobotę – kropiono nią pola uprawne, zwierzęta gospodarskie oraz drzewa owocowe w sadzie [W2_K, M_76, 85_Olszówka_Luberda]. Jabłonie w przydomowym sadzie obwiązywali dla lepszego urodzaju powrosłami owsianymi ukręconymi ze snopka, który znajdował się w izbie podczas Wigilii. Poświęcone palmy zostawiano tak, żeby użyć ich przy pierwszym wygnaniu krów na pastwiska na wiosnę. Wtedy to pod próg kładziono łańcuch, aby stado się trzymało razem i przy tym każdą krowę uderzano palmą przeciw urokom, chorobom itp. [W1_K, K_Mszana Górna_Krasoń]. Podobnie pierwszy wyjazd na wiosnę w pole obwarowany był licznymi nakazami i rytualnymi gestami, które zapewnić miały powodzenie i ochronę upraw. W Lubomierzu udało się zanotować wspomnienie całego przygotowania do takiego wyjazdu:

[...] gazda jechol do pola piero, na wiesne orać, no to stanął przy koniu i przy plugu, i miol wszystko. Wtedy wychodziła gospodyni, takie węgle miała, paliło się ognisko i to rzucała wszystkie te świętości, te wionki, to co święcili na Boże Ciało, cy tak jak teraz na Matki Boskie, to już miała to zachowane i rzucała na ten ogień, i rzucała, i trzy razy koło tego konia i koło tego gazdy i musiol być też przy tym, co poganiol to wszystko, ten furmon. No i gazda z tyłu stol, trzymol za rącki pluga, a gospodyni chodzila dookoła trzy razy i tym go kadziła tym dymem, i wodą święconą pokropila, i wtedy rusol do tego. A jesse musiol wziąć ze sobą trochę tych głowni, tych święconych, i jak zacynol orać, to pod pierś skibą kłodl te świętości, zeby Pon Bóg zachowol od głodu, od wszelkiej zarazy, te wszystko [W14_K, M_71_Lubomierz_Luberda].

Również tutaj zanotowano zwyczaj zapewniający dobry chów zwierząt gospodarskich:

Taki był zwyczaj, że jak kupili świnię, to pierse do chałupy musieli te świnię przynieść, żeby się w chałupie świnią zeiscała, bo wtedy się darzyło. No taki był przesąd. Cy konia, cy co. Jak konia kupili, to wprowadzali do izby i musiol побыć i ta gospodyni, bo jak gazda przywiózł konia, no to gospodyni go pokropila [wodą święconą] i wtedy wprowadzali do stajnie [W14_K, M_71_Lubomierz_Luberda].

Po ociepleniu się krowy strzeżono, aby nikt z tego gospodarstwa nic nie pożyczył sąsiadom. „W tym dniu nikt nikomu nie pożyczol” [W14_K, M_71_Lubomierz_Luberda]. Jak podkreślali rozmówcy, zanikanie na tym terenie rolnictwa wpłynęło silnie na to, że liczba rytualnych gestów związanych z zapewnieniem urodzaju ograniczona jest do minimum. Ponadto dostępność prognoz pogody sprawiła, że rzadziej obserwuje się otaczające zjawiska w celu przewidywania pogody. Nadal podkłada się palmy pod skiby, choć obecnie w tym celu jedzie się do pola ciągnikiem.

10. Medycyna ludowa

Jeszcze w latach 20. XX w. wsie zagórzańskie miały utrudniony dostęp do medycyny konwencjonalnej. Na wszelkie dolegliwości w pierwszym rzędzie stosowano domowe sposoby, a jeśli to nie pomagało, udawano się po pomoc do wiejskich znachorów. W zależności od natury dolegliwości wybierano odpowiedniego specjalistę. Gdy stan chorego się nie polepszał, szukano ratunku np. u znanego na całą okolicę uzdrowiacza z Pasierbca, potrafiącego jakoby zdiagnozować chorego tylko przez obserwowanie moczu pacjenta. Sława jego sięgała daleko, dlatego również z tutejszych wsi przybywali do niego po pomoc. Umiejętności odziedziczyła jego córka, która służyła ludziom pomocą do swojej śmierci kilka lat temu. W ostateczności udawano się do lekarzy w mieście.

Wielkim znachorem, znanym także poza zagórzańskim regionem, był baca Tomasz Chlipała zwany Bulandą¹⁵. Mieszkał w Lubomierzu, a bacował pod Turbaczem na Jaworzynie Kamienickiej. Potrafił leczyć beznadziejne przypadki. Pomagał w chorobach ludzi i zwierząt [W1_K, K_Mszana Górna_Krasoń]. Wsławił się tym, że potrafił jakoby przewidywać, z jakim problemem się do niego idzie. Do dziś w Lubomierzu opowiada się o nim historie bardziej i mniej prawdopodobne, ale jak to zwykle bywa w przypadku postaci legendarnych, jego historia już żyje własnym życiem.

My go nie pamiętamy, ale z opowiadania. Bulanda taki tu, posol na górach. Wszystko wiedziol, co się gdzie dzieje. (...) [...] A uznawali go tyz tego carownika za takiego znawcę. Bo był takim fachowcem, takim znawcą, bo wszystko wiedziol, co się. No taki jak jasnowidz dziś w dzisiejszych casach, no to przewidowol, a ludzie wszyscy do niego śli, bo wierzyli w te cary, w te cuda. Tam krowa komu zachorowała cy się dostała jakie zopolenie, to on dawol jakiesi ziola. No i pumogalo. On nie broł pieniędzy, no bo nie broł, no bo skąd kto miol pieniądze, no to mu wynosili tam coś z chałupy do jedzynio, słoniny kawolek jak tam mieli, jak tam miol kto, a jak ni miol, no to ukochol ładnie i taką bardzo silną miol moc, ino ze nie był mściwy. Miol ta księga taką ni i żona mu zmarła i zostali. Oni nie mieli dzieci, ino po bracie synów, oni chcieli tą księżkę od niego zdobyć. Od niego zdobyć, no ale on tak, ze, podobno ze zakopol, bo na

¹⁵ S. Flizak, *Bulanda — ostatni czarodziej gorczański*, „Wierchy”, 1957, t. 26, s. 192-195.

tej Jaworzynie gdzie on to bacował. Gdzie tam ta kaplica jest w tych górach. No, że pod tą kaplicą zakopło to księgo carodziejsko. No ale tam tyż podobno kopali, sukali. No ale on wszystko wiedział, ile miała pani tam pieniędzy, cy cego, cy jakby pani mu ukradła z domu co, cy jak to w nocy musiała przynieść to do niego. Wrócić mu z powrotem. Taką miol moc. No i cóż no. A ludzie chodzili, bo to ci pasterze na każdej polanie tu były te salasy, te, to jeden drugiemu wyposol, wy tu, ale onego się wszyscy boli, nikt pod niego nie podchodził, bo wiedzieli, że Bulanda wszystko może zrobić, i kozdy się go bol, no to tak zasłynął [W14_K, M_71_Lubomierz_Luberda].

Podstawowym lekarstwem dostępnym w każdej chwili były rosnące na łąkach zioła. Zbierano ich duże ilości, głównie dziurawca, piołunu na żołądek, babki lancetowatej na ugryzienia, „cyntoryji” na wszelkie choroby żołądka [W1_K, K_Mszana Górna_Krasoń], a także szczaw, kwiat lipy czy rumianek. Na przeziębienia stawiano bańki. „Jak oderwał tę bańkę, to było czorne jak węgiel [...] to ciągnęło krew, to mówili, że zepsuta, chorą krew wyciągało”. Stosowano pijawki, które miały wyssać zepsuta krew [W18_K, K_Kasina Wielka_Roeske].

Był tu taki tyż, on się nazywał Kołodziejczyk, co takie bańki, takie cięte bańki, jak się kto stłukł, bo to się przewracali ludzie w lesie, cy co stłukł miol czorne nogi cy co, to był taki sąsiad, co stawiał te bańki. Takie cięte, godali, a że jak po stłuczeniu, to najpierw postawił takie normalne bańki i to, i te bańki pociągły. Później miol taką maszynkę, taką kostkę i to tak przerzucol i to tak wyskakowały takie nożyki, takie końce nożyków w to miejsce, co ta bańka była postawiona. I później przykładał te same bańki w to samo miejsce tam miol, i wyciągało to krew, tą stłuczona. Godali że to krew stłuczona, no i to pumogalo, że to się nie robily krwiaki, ino ze to. No to on, jak się kto przewrócił cy co, no i stłukł, no to po niego chodzili, żeby te cięte bańki postawili [W14_K, M_71_Lubomierz_Luberda].

Rwaniem zębów zajmowali się chłopi, którzy posiadali odpowiedni do tego sprzęt – np. kleszcze. „W Olszówce przed wojną chłop rwał zęby, chodzili do niego z Koninek, znał się na tym” [W13_K_84_Poręba Wielka_Luberda]. Odbieraniem porodów jeszcze w pierwszych latach powojennych zajmowały się *babki*, *krejbabki* lub *klejbabki* czyli ludowe akuszerki. W Kasinie Wielkiej wspominali akuszerki „od Wrzecionka” i „od Chrustka”.

Skutecznym remedium właściwie na wszelkie choroby miało być psie sadło [W17_M_Mszana Górna_Król]. Do dziś w tutejszych miejscowościach można zakupić taki specyfik u lokalnych wytwórców. Psi smalec stosowany był w przeziębieniu, grypie, przemęczeniu organizmu po pracy w polu.

No smarowanie. No to nojwięcej to było tak, żeby psim sadłem wysmarować. No no to wysmarował, no i żeby wypił tam kropło cy dwie tego psiego sadła, że to powinno mu pomóc, no. Że jak miol jakie nudności albo co, no to żeby tym się spróbował jak mu już nic nie pomoże, to mu na pewno to nie zaszkodzi, no to ludzie tak w to wierzyli [W14_K, M_71_Lubomierz_Luberda].

Na „oberwania” niezawodne było smarowanie:

Moja ciotka chodziła jako smarowacka, to smarowała tych ludzi. Jak chłopcy sie orobili w lesie, oberwał się, odzwigoł sie to ona umiała zrobić takie wolki jakieś, wypodwiązywała to wszystko, wysmarowała raz, później za dwa dni, znowu drugi raz, no i przechodziło ludziom. Jak se mogli, tak se ludzie radzili [W1_K, K_Mszana Górna_Krasoń].

Na bolące zatoki stosowano parówkę nad obierkami z ziemniaków, na przeziębienie parówkę ze słomy owsianej zalanej wrzątkiem. Siadało się na stołeczku i kładło na siebie kawałek materiału [W17_M_Mszana Górna_Król]. Na Łętowem kobieta zażegnywała gościę przy użyciu lnianego płótna i wody [W1_K, K_Mszana Górna_Krasoń]. Na pleśniawki przed wojną w Kasinie stosowali *pręcica*, czyli sok z *olupionych* (obranych z kory) gałęzi wierzby [W3_K, K_Kasina Wielka_Roeske]. Choroby oczu leczyła woda zebrana z cudownego źródła w Kasinie Wielkiej, obecnie znajduje się tam zbiornik wodny.

11. Uroki

Szereg dolegliwości bólowych, nagłych, gwałtownych zapadnięć na zdrowiu powodować mogły tzw. *uroki*. Samo tylko spojrzenie niezyczliwej osoby, świadomie bądź nie mogło *zauroczyć*. Wiara w nadprzyrodzone przyczyny chorób, zarówno ludzi, jak i zwierząt gospodarskich, przetrwała na tutejszych wsiach dość długo.

Jak kogoś bolała głowa czy coś, to najpierw odczyniali uroki. To albo używaną bielizną jakąś brudną, tam się ocierało czoło, głowę, twarz i że się tam gdzieś spluwało za siebie. No wierzone bardzo w taką medycynę ludową, bo tylko taka mogła być, nie było dostępu do lekarzy, bo ich mało było [...] tak, że ludzie się leczyli sami [W12_K, K_Kasina Wielka_Dymanus].

Skutecznym remedium było odczynianie uroków. Zajmowały się tym szanowane wsi kobiety:

[...] chodziła Lulkowo [w Kasinie Wielkiej], to rzucali węgle takie z drewna na wodę i ona do tyłu musiała umić paciorki mówić. I to się od tyłu odmawiało do przodu [...] i tak potem leczyli. I to było jak ktoś dostał jakich boleści albo jak coś zachorowało w stajni, bydle jakieś albo coś, to różnie tak [W12_K, K_Kasina Wielka_Dymanus].

W Kasince Małej ok. 80 lat temu opowiadano historię ówczesnego proboszcza, który jawnie potępiał wszelkie gusła i zabobony miejscowej ludności. Pewnego dnia zaniemógł mu koń, posłał po weterynarza. W międzyczasie parobek stwierdził, że na konia rzucono urok, ksiądz jednak w to nie uwierzył. Przyjechał weterynarz, podał zwierzęciu zastrzyk, który jednak nie pomógł. Inna kobieta też utrzymywała, że to urok.

[...] no i wreszcie się uzalilo temu księdzu tego konia i kazal iść po tę babę, żeby odczynila te uroki. No i baba mówi tak, że: co jak co, ale do księdza to nie pójde! Bo on mi taką pokutę później zada, że aż się nie pozbiaram. Ale nie, bo ksiądz proboszcz prosił, żebyś przyszła. No i poszła i odczynila te uroki, wie pani, tam jakieś węgielki wrzucała do wody i mówiła jakieś te pacierze, ja nie wiem, ktoś tak mówił, że jakoś tak odwrotnie trzeba mówić, nie wiem już dokładnie [...] no i ten koń zaraz wstał, jak tylko odczynila te uroki, koń zaraz wstał. I już później nie ksiądz nie mówił na te baby, że tak wierzą w takie cuda [W5_K, K_M_Kasinka Mała_Roeske].

Kolejna z relacji z Mszy Górnej wskazuje, że urok mógł być skutkiem działalności czarownika bądź czarownicy.

Mojej córki teściu i teściowa mieli krowo jedną i jednym razem jak ją przygnali do stodoły że nic nie chciała wejść, nie chciała przekroczyć progu i wejść, zaczęli ją bić i gonić, żeby ją wegnać

i nie mogli. A teściowej matka mieszkała gdzie indziej i robiła se w polu i ta jej się poskarżyła co im się, ze coś się robi z krowo, ze nie chce wejść do stajni. A ona jej godo tak: wiesz co, jak przyganiaś te krowo przed to stajnio, niech Józek zdejmie koszulo ze siebie, ino jak ją zdejmuję, to żeby ją znić [ściąga] z lewe strony i niech rzuci na to krowo i niech bije po tej koszuli. Chodźby ta koszula spadła z te krowy, niech bije te koszulo na ziemi [...] i tyn tak zrobił. Przyszła sąsiadka i godo: wiesz co, Józek, przestań bić to koszulo, bo Józek (jej chłopu tyż było Józek) ni może wytrzymać w domu. A oni mieli coś zawsze, mówili. Mieli taki ustęp, na nim zawsze stał garcek i w tym garcku mieli tam coś posadzone, tak że ona, to sie tak da zauważyć, ta sąsiadka jak podoiła krowy, a przedtem sie cedziło to mleko, a ona jak przecedziła to wziena tą szmatę, wypłukała i tą wodą podlewała tego kwiotka, to nazywoł się przestęp [W1_K_K_Mszana Górna_Krasoń].

W Olszówce odczynianiem uroków zajmowała się Maria Czyszczon. Ponoć pomogła proboszczowi, którego konie wjechały do fosy [W7_K_Olszówka_Krasoń].

12. Pieśni i opowieści ludowe

W Kasinie Wielkiej stoi od przeszło 250 lat kaplica na Brzegach z cudownym obrazem Matki Boskiej Częstochowskiej. Łaskami słynący obraz przychodzi podobno z pomocą najbardziej potrzebującym, w sytuacjach zagrażających życiu, beznadziejnych. Rodzina nieszczęśnika zamawia wtedy mszę błagalną w kaplicy na Brzegach. „Co się komuś działo, leciał do kaplicy i się modlił i każda prośba się spełniała” [W8_K_Kasina Wielka_Dymanus]. Wiele miejsca w przekazach mieszkańców Kasiny zajmują świadectwa cudów, jakie dokonały się za wstawiennictwem Matki Bożej Brzegowskiej¹⁶. O historii powstania kaplicy krążą dwie opowieści. Jedna z nich mówi o tym, że w tym miejscu miał stać niegdyś kościół, który podczas najazdu tatarskiego zapadł się. Według opowieści wystawał z ziemi jedynie krzyż, ale pewnego razu kobieta wracająca z jarmarku w Skrzydłnej potknęła się o ów krzyż i ten zapadł się zupełnie pod ziemię. Druga opowieść odwołuje się do budowniczego kaplicy. Miał nim być ranny żołnierz, którego wyleczyła pewna kobieta ze wsi. Pewnego dnia sięgała po coś do skrzyni, w której ów żołnierz dostrzegł obraz zwinięty w rulon. Zobaczył coś w tym obrazie i prosił kobietę, aby mu go dała. W podzięce za uratowanie wybudował kaplicę, a obraz umieścił w jej wnętrzu. Miejsce to przez część mieszkańców wsi uznawane jest za cudowne [W8_K_Kasina Wielka_Dymanus], choć sam ksiądz proboszcz nie chce odprawiać tam mszy, które zwyczajowo od wielu pokoleń tam właśnie były odprawiane. W Kasince Małej przetrwała opowieść o cudownym źródleku na Kiczorach. Jego woda miała właściwości lecznicze, ludzie używali jej do przemywania ciała. Źródleko służyło mieszkańcom przez długie lata:

[...] ale paśli sąsiedzi z Lubnia, z drugiej wioski, no i z Kasinki tutaj paśli krowy. No i pokłócili się, pobili się, bardzo mocno się pokrwawili i wzięli potem na końcu te koszule w tym źródle

¹⁶ Pierwsze przekazy o cudownych uzdrowieniach zbierano w zeszycie wystawionym przez ks. kanonika Mariana Juraszka w kaplicy, obecnie od 2013 r. zbierane są także za pośrednictwem Internetu i publikowane na stronie <http://www.kasinawielka-kaplicanabrzegu.pl/laski-otrzymane-za-wstawiennictwem-matki-bozej-czestochowskiej-w-kaplicy-na-brzegu/>, dostęp 19.12.2019 r. Wydano książkę autorstwa ks. kanonika Mariana Juraszka, *Słynący łaskami obraz Matki Bożej Jasnogórskiej z Kaplicy na Brzegu w Kasinie Wielkiej*.

wypłukali. I to źródło od tego czasu się... zgniewało i już nie było tej siły, zanikło po prostu to źródło. Tak mówili, że od tego czasu [W5_K_K_M_Kasinka Mała_Rocske].

W Lubomierzu zanotowano dwa przekazy dotyczące jaskini zbójników leżącej na zboczu Jaworzyny Kamienickiej. W opinii miejscowych jaskinia ta rozciągać się miała pod całymi Gorcami, tworząc sieć korytarzy. Ponoć kiedyś sprawdzili to juhasi, którzy wpuścili tam kozę, a ta wyszła pod Mogielnicą [W22_K_76_Lubomierz_Wójtowicz-Wierzbicka]. Ponieważ wejście do jaskini znajduje się niedaleko kapliczki, którą na Jaworzynie Kamienickiej postawił Tomasz Chlipała zwany Bulandą – wspominany już powyżej słynny gorczański baca, znachor i czarownik – krążą opowieści o tym, że należała do niego i w niej ukryć miał niezwykle skarby. [W14_K_M_71_Lubomierz_Luberda] Wedle tutejszych legend jaskinię mieli zamieszkiwać zbójnicy, którzy również schowali w niej zrabowane kosztowności. W Olszówce w dwóch wywiadach przytoczono legendę o powstaniu tej miejscowości. Według przekazów król Władysław Jagiełło podróżował traktem kupieckim ze Szczyrzyca do Pesztu na Węgry. W miejscu obecnego centrum Olszówki ukazał mu się jeleń, który miał krzyż pomiędzy rogami. Nie zwlekając, król rozkazał, aby w tym miejscu wybudować kaplicę. Następnie lokowano tam osadę, która od otaczających ten teren lasów liściastych nazwana została Olszówką [W19_M_Olszówka_Krasoń].

Jak podkreślali rozmówcy, dawniej repertuar kolęd i pastorałek był bardzo rozbudowany. W niektórych domach organizowano wspólne śpiewanie, podczas którego wykonywano drukowane kantyczki „w których było nawet czterysta kolęd”. Część z dawnych kolęd przetrwała do czasów dzisiejszych i obecnie postrzegane są jako niespotykane gdzie indziej, charakterystyczne dla danej wsi.

My mamy takie swoje pastorałki typowo olszowskie, a kto ich kiedy wymyślił, to nie wiem [W19_M_Olszówka_Krasoń]

Pasły się owce pod borem, to lubię śpiewać tutaj, to jest taka pastorałka. No różne, różne, to mieli kantyczki, takie jak wszędzie. Takie Do szopy hej pasterze, Przybieżeli do Betlejem, takie raczej, że tak powiem, nie zwymyślane, tylko takie, takie proste. Dziecina mała, to nawet z okolic Mszany, a później tutaj zaczęło się śpiewać tą pastorałkę, Dziecina mała, Dnia jednego o północy, właśnie mój tata lubiał to śpiewać. To też jest takie, takie tutejsze, no [W4_K_55_Poręba Wielka_Luberda].

Typowo porębiańską pastorałką była *Razu pewnego o północy* [W19_M_Olszówka_Krasoń]. Śpiewano również *A wczora z wieczora*, *Runęła gruchnęła w Betlejem*, *Nie wie kto z was mili bracia*, *Cztery lata*, *W Betlejem przy drodze*.

13. Strój

Strój odświętny był ważnym elementem tożsamości lokalnej. Jego wygląd zależał od wielu czynników: były to najczęściej nakazy tradycji, kanony ówczesnej panującej mody, wpływy silnych grup ościennych i w końcu gust samego właściciela. Dawny strój odświętny obecnie jest rekonstruowany przez liczne w tym regionie zespoły regionalne,

koła gospodyń, a także członków orkiestr dętych Ochotniczych Straży Pożarnych. Ci ostatni zamawiają sobie kompletne stroje zagórzańskie, jednakowe dla całego zespołu. Dotyczy to np. zespołów *Echo Gór* z Kasinki Małej czy też *Echo Zagórzeń* z Kasiny Wielkiej, gdzie w hazukach i góralskich kapeluszach występują również kobiety.

Pierwsze osoby powracające do noszenia tradycyjnego stroju w początkach XXI w. wobec braku krawców i pracowni na tym terenie sięgały po elementy strojów góralskich z Podhala, szytych w pracowniach w Nowym Targu bądź Zakopanem. Również tam wykonywano pierwsze stroje dla zespołów – pracownie te specjalizują się bowiem w szyciu na masową skalę, co ma znaczenie zwłaszcza w przypadku zamówienia strojów z zewnętrznych grantów [W4_K_55_Poręba Wielka_Luberda]. Obecnie lokalni krawcy świadczą już usługi w tej materii. Wtedy też, jak podkreślają miejscowi, nikt nie zwracał uwagi czy te elementy strojów są zagórzańskie, ważne było posiadanie stroju góralskiego – podkreślenie przynależności do szerszego grona. Dopiero w ostatnich latach położono nacisk na odrębność regionalną poszczególnych grup etnograficznych. Wskazywanie przez jury konkursowe na nieprawidłowości w strojach zespołów regionalnych wpłynęło na większą dbałość w rekonstruowaniu tychże strojów, w tym szczegółów wyszyć i zdobić¹⁷. Rzadko zdarza się, aby „obcy” chodzili w stroju zagórzańskim, choć zdarzały się wyjątki od tej reguły, m.in. w Kasinie był „Kozioł tutaj świętej pamięci Kozioł, un był z Krakowa to un chodził w stroju i od nowa się to łodrodziło” [W23_M_Kasina Wielka_Dymanus]. Przyczynę zaniku strojów ludowych świetnie wytłumaczył Rafał Nowak, krawiec ludowy działający w Kasinie Wielkiej.

Downiej to się strój góralski kojarzył z biedotą. No bo poszli wszyscy po wojnie czy już przed wojną do roboty do Zakopanego, tam się otwarły domy wczasowe i każdy, jak chodził na codzień w tych suknoch w tym w tym takim innym ubiorze, to późni jak już ubrał krawat i marynarkę to już. I to właśnie wyparło te stroje góralskie. Jak wszyscy ruszyli na Śląsk, to jak on przyjeżdżał w krawacie i eleganckiej koszuli, to un miał gdzieś ubierać się po góralsku. I nagle jak grom z jasnego nieba lata 90., tak już koniec 90. lat, jak wszyscy zapragnęli z powrotem wrócić do góralczyzny [W23_M_Kasina Wielka_Dymanus].

Do tego dochodził jeszcze czynnik ekonomiczny – stroje ludowe były stosunkowo drogie w porównaniu do tańszych, szytych z fabrycznych materiałów ubrań. Elementy strojów tradycyjnych, takie jak gorset czy serdak, były i są drogie [W13_K_84_Poręba Wielka_Luberda]. Jedynie najbogatsi mogą sobie pozwolić na takie zbytki, jak dodatkowy strój góralski, który nosi się jedynie od święta. Dość wskazać, że przeciętny serdaczek to wydatek rzędu 3000 zł., natomiast gorsety w zależności od zdobienia i sposobu wyszycia mieszczą się w przedziale 800-2000 zł. Kompletny strój męski to wydatek rzędu 8000 zł. Zarówno dawniej, jak i dziś strój ludowy jest wyznacznikiem statusu majątkowego jego właściciela.

Tak jak dawniej na wszystkie imprezy na wesela, na śluby, na pogrzeby sedł w nojelpym ubiorze, bo żeby pożegnać kogoś albo przywitać, szedł w taki uroczystym stroju żegnał i witał. No to tyn strój tuz teraz do tego jest żeby w tym stroju chodzić po pierwsze to ta wyznacznia tego

¹⁷ Kompendium wiedzy dotyczącej stroju stanowi publikacja S. Flizaka, *Strój Zagórzeń*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1957.

bogactwa, a po drugie honor, że go uszanował ten co przyszedł ładnie, a nie w byle jakim dzins-ak [W23_M_Kasina Wielka_Dymanus].

Obecnie jedynie zespoły regionalne dbają o zachowanie „czystego” stroju zagórzańskiego, bez obcych elementów. Natomiast mieszkańcy chcący sobie sprawić strój nadal ulegają podhalańskiej modzie – zarówno w wyszyciu jak i kroju portek [W18_K, M_Kasina Wielka_Dymanus]. Strój podhalański postrzegany jest jako ten prawdziwie góralski, bardziej estetyczny, bogatszy.

Większość respondentów jako najbardziej wyróżniający się element strojów mieszkańców tutejszych wsi wskazywała na hazukę – rodzaj męskiego okrycia wierzchniego, które noszono jeszcze po wojnie do kościoła i w odświętne dni [W13_K_84_Poręba Wielka_Luberda]. Do kościoła chodzono w strojach tradycyjnych [W8_K_Kasina Wielka_Dymanus].

W latach 80. XX w., tutejsi kuśnierze powrócili do łask. Szyjąc współczesną odzież wierzchnią – kurtki, płaszcze, kozuchy – zaopatrywali ludność w deficytowe części garderoby. W tamtych latach strój tradycyjny zanikł całkowicie. W ramach odradzającej się potrzeby noszenia strojów ludowych, która na ten teren zawędrowała dopiero w nowym tysiącleciu, jako pierwszy powrócił brązowy serdaczek podhalański. Był wtedy bardzo popularny na całej góralczyźnie, jako wynik silnej podhalańskizacji stroju ludowego. Pierwszym kuśnierzem, który powrócił do szycia zagórzańskich serdaczków, był Józef Kotarba z Kasinki Małej (ur. 1932 r., zm. 2017). Szycia oraz zdobienia serdaczków i portek góralskich nauczył się od swojego ojca. W latach 60. XX w. rozpoczął samodzielną działalność.

W kobiecym stroju obecnie ważny jest kolor spódnicy. Białą starsze kobiety zakładają jedynie na uroczystości kościelne, a czerwoną i zieloną na wesela, bowiem białe spodnice tybetowe przeznaczone są dla młodszych dziewcząt, druhen [W18_K, M_Kasina Wielka_Dymanus]. Wiek spódnicy góralskiej obecnie można poznać po wzorze i kolorze, bowiem producenci materiałów, chcąc zachęcić do kupna, wprowadzają nowe wzory, które ustępują miejsca kolejnym po około dziesięciu latach.

Obecnie strój ludowy wraca do łask za sprawą działalności kół gospodyń, zespołów folklorystycznych, orkiestr dętych itp. W Kasinie podczas największych świąt, odpustów czy Bożego Ciała, jedna trzecia osób ubranych jest po góralsku. Zespoły szyją stroje dla swoich członków, wzorując się na fachowej literaturze, przede wszystkim *Atlasie Strojów Ludowych: Zagórzeń* Sebastiana Flizaka [W16_K_55_Poręba Wielka_Luberda, Sus].

14. Cykl obrzędów dorocznych

14.1. Wigilia Bożego Narodzenia (24 grudnia)

Wigilia postrzegana była jako dzień niezwykły, w którym przestrzegano wielu reguł, aby zapewnić sobie szczęście i powodzenie w nadchodzącym roku. W pamięci rozmówców

zachował się zwyczaj rytualnego obmywania się.¹⁸ Każdy z domowników z rana musiał obmyć się w miednicy z wodą, do której wrzucano monety, wierzono bowiem, że ta praktyka pozwoli zachować dobre zdrowie całej rodziny [W1_K, K_Mszana Górna_Krasoń]. Czasem kąpano się bezpośrednio w potoku:

[...] po wodę trzeba było iść bardzo daleko, jak najbardziej żeby było ka, studnia abo co, a tyz było rozmaicie, i przywiezli we wiaderku wody, trzeba było cisnąć pieniądze dwa, trzy, no i we wigilię my wstawali na czas jako dzieci i w tyj wodzie my musieli buzię umyć. Na to, żeby widzieć na ocy dobrze [W24_K_84_Jasionów-Olszówka_Luberda].

Wyjątkowy był również sam wystrój białej izby: znoszono do domu metalowe przedmioty, fragmenty pługów, siekierę itp., które układano pod stołem, przy którym jedzono wieczerzę wigilijną zwaną na tym terenie *obiadem*:

Ze tym pługiem co orali albo co, to we wigilije, albo te kolca, to się nazywało, to się przynosiło do domu i na tym trzeba było stoć, żeby zaś nogi nie bolały i się nie odbijały [W24_K_84_Jasionów-Olszówka_Luberda].

W dzień Wigilii dziewczęta wybiegały z domu, aby przynieść drewna. Należało nabrać go w ręce bez liczenia, a po przyjsciu do domu sprawdzano – jeśli liczba szczap drewna była parzysta, czyli *będzie z tego para* – w tym roku panna miała znaleźć kawalera. Zachowano pamięć o wróżbach w noc wigilijną. Wychodząc z domu, młode dziewczę zwracało uwagę na to, z której strony pies zaszczeka po raz pierwszy, oznaczało to bowiem, że z tamtej strony przyjdzie do niej kawaler [W10_K_70_Mszana Górna_Krół].

Najwięcej roboty było w tą Wigilię, bo sieczka do rżnięcia dla bydła, drzewo trzeba było przygotować na te trzy dni, bo nie roz było trzy dni świąt, no i sprzątanie i pieczenie, to było bardzo dużo roboty. A sama wigilia to była taka: jak tata już skończył tą robotę w obejściach gospodarczych to przynosił snopki ze zbożem, się stawiało w kącie, to było chyba na, żeby urodzaj był i pod stołem była kładziona słoma, bo tak jak Pan Jezus się urodził, potem tam się spało, pod stołem jako dzieci. [...] No czekało się na te święta, bo było wtedy może nie dostatek, ale więcej tego było, czego nie było na co dzień [W12_K, K_Kasina Wielka_Dymanus].

Potem rodzina zasiadała do specjalnie w tym celu przygotowanego stołu. Tradycyjnie nie liczono potraw wigilijnych, dopiero później wedle upowszechniającej się mody starano się, aby tych potraw było dwanaście. Jak podkreślali rozmówcy, w przeszłości nigdy na stole nie było ryb. Królowały za to barszcz czerwony z kluskami (Mszana Górna), z fasolą, fasola ze śliwkami suszonymi, kluski z makiem, polewka z suszonych owoców, krupy z fasolą Jaś, kwaśnica.

Przed północą można już było spożywać upieczone wcześniej buchty z makiem lub marmoladą – ciasta drożdżowe. Wieczorem świętujący kolędownali, śpiewając kolędy z kantyczki. Kolędnicy chodzili z orkiestrą [W8_K_Kasina Wielka_Dymanus]. Następnie rodzina wybierała się na pasterkę, a po pasterce chłopcy szli na podłazy do tych domów, „gdzie były panny” [W27_K_Olszówka].

¹⁸ S. Ulanowska, *Boże Narodzenie u Górali zwanych „Zagórczanami”*, „Wisła”, 1888, t.2, s. 106.

W drugi dzień Bożego Narodzenia, na św. Szczepana, święcono owies w kościele. Jedną z respondentek opowiadała, że jeszcze po wojnie w kościele w Mszanie Dolnej w tym dniu „bili w księdza tym owsem, tymi ziarnami z chóru w kościele” [W28_K_Mszana Górna_Krół]. Następnie odwiedzano domy i składając życzenia, sypano owsem, poświęconym wcześniej w kościele. Ten zwyczaj też zanikł.

No to jak wchodzili do domu, sło się do kościoła na ranno mso. Kto przysedł nopierwyj z kościoła, to godali, ze ty n nopierwyj zasieje, a owies był już gotowy. Mieli owies, podsypowali, pokwoyli Boga, podypowali na scynście, na zdrowie, coby się darzyło w łoborze, w kumorze na polu dej Boze, jesce to pamiętom, bo my to godali. Ale dziśok nie umiã nic. Choiby chciol powiedzieć, to nie zrobimy nic, jak ktorysi tam złapi, no to juz. U mnie synowie tam dość pamiętają, ale Ci młodzi no to tam dowidzenia. Takie było, takie było żywe wszystko takie, jak przysły święta, to tak [W9_K_M_72_73_Poręba Wielka_Luberda].

Owies także obficie wkładano pod obrus na stole wigilijnym, aż przewracały się miski. Dziś kładzie się siano tylko symbolicznie [W1_K, K_Mszana Górna_Krasoń].

14.2. Kolędnicy

Kolędnicy chodzili dawniej w stałym rytmie od św. Szczepana do Trzech Króli. Zwykle kolędownali w swoich rodzinnych wsiach, ale zdarzało się, że grupy kolędnicze wędrowały z chęci zarobku do innych wsi, a nawet przez góry do Rabki, gdzie kolędowno zwykle w najbliższej dzielnicy zwanej Słone. W pamięci mieszkańców tutejszych wsi przetrwała „żywa szopka”, czyli kolęda z Herodem. W przedstawieniu brali zwykle udział młodzi chłopcy przebrani za Króla Heroda, Żołnierzy, Pastuszków, Żyda, Czarownicę, Śmierć z kosą, Matkę Boską, Jezusa, Trzech Królowów, a do tego muzykant i chłopiec z gwiazdą.¹⁹

Żyd i dziad przekupowali się o Heroda. Śmierć go zabrała. Diabeł go wziął. Żyd kupował i sprzedawał szmaty po Herodzie. Czarownica robiła masło i rozdawała wszystkim. [W17_M_Mszana Górna_Krół].

Popularna była kolęda z Turoniem, w której występował również dziad, a muzykę grano na harmonii [W5_K, K, M_Kasinka Mała_Roeske].

W dawnych czasach z niecierpliwością wypatrywano wizyty kolędników, wierząc, że zapewnić może urodzaj i dobrobyt oraz szczęście domownikom. Poza tym przedstawienia owe, czy to kukielkowa czy żywa szopka, stanowiły jedyną w swoim rodzaju rozrywkę.

Cieszyli się we wszystkim wie pani, co było to się ludzie ciesyli. A dzisiaj to takie wszystko, siedzą patrzają, żeby euro było. A euro to nie wszystko [W9_K, M_72_73_Poręba Wielka_Luberda].

To była jedyna rozrywka [W10_K_70_Mszana Górna_Krół].

¹⁹ J. Bujak, *Ludowe obrzędy doroczne w okolicach Rabki*, Muzeum im. W. Orkana w Rabce, Rabka 1972.

Za kolędę dziękowano prostym poczęstunkiem: herbatą i ciastem. W czasie okupacji ze względu na zakaz nie chodzono po kolędzie. Obecnie grupy kolędnicze w dość okrojonym składzie chodzą tylko do konkretnych domów. Towarzyszy im akompaniament na akordeonie.

14.3. Trzech Króli (06.01)

W wigilię Trzech Króli zwyczajowo także na tym terenie chodzili po wsi *Trzej Królowie*.

Jo tu chodzil tyz po trzech królach. My byli tacy dzieci, to do szkoły my tu chodzili, po całym Lubomierzu, no to śli, robili my se takie ornaty z papieru, takie były papiery wąskie, co baby kupowały pod obrazami. Jako to obrazów było na ścianie od jednego rogu do drugiego. Takie u wszystkich. I pod obrazem musiał być papier, taki rozścielony świeży, no i wyubierane były jeszcze takie kokardki, takie robili z cetyny cy z czego to tak przybijali, żeby było świeżo w domu. No i te obrazy wybierali i ... No a tym Trzem Królom kupowali więcej tego papieru, żeby na tych Trzech Króli było. I berło zrobili, taki kij zakręcony, no i chodziło się i śpiewało się przy tym: Trzej królowie jadą, z wielką paradą, od wschodu słońca, sukają końca, zbawienia. Na kościele gwiazdka, zieleni się trawka, siedzieli tam pastuszkowie, jedli kaszę z worka. Kaszę wyluskali wszystko pozbięli, a jak im nic nie dali, gorki potrzaskali. Gospodarzu nas, nie opuszczaj nos, jak mos jaki grubszy gros, to nom go tu dos. No i cekoś żeby ci co dali, no to dali, kielo kto tam mógł, to zucił no i Za kolędę dziękujemy. Na drugi rok tyz przyjdziemy pokolędować. No i do następnej chalupy się sło i tak [W14_K, M_71_Lubomierz_Luberda].

14.4. Wielkanoc

Wielkanoc poprzedzał Wielki Post, który wspomniany jest jako bardzo restrykcyjny. Jeszcze w latach 50. XX w. w czasie postu tutejsza ludność jadła wyłącznie żur, ziemniaki i kwaśnicę podawane bez omasty lub maszczone olejem lnianym, po który udawano się piechotą „gdzieś za Gruszowiec”. Nie spożywano produktów pochodzenia zwierzęcego i powstrzymywano się od nabiału.

We Wielki Piątek przestrzegali, żeby już nie ruszali ziemi w polu, żeby już było spokój, cisa. No dy kto musiał iść do stajni tam do krów, tego, to posedł, ale żeby tam się broł za jakie rąbanie, albo coś z żelazem robił, to już nie, to już było święte, że nie wolno i już. Bo już Pon Jezus umarł, i już się nie robiło, przestrzegali, bardzo przestrzegali. [...] No ale przysedł post, przysedł piątek, to już gorzkie żole w każdym domu śpiewali, to się utarło że to do dziś dnia to jest, że już wszystkie trzy części. Schodzili się domownicy, no kto mógł, to już te gorzkie żole musiał śpiewać [W14_K, M_71_Lubomierz_Luberda].

Do dziś przetrwała tradycja wynoszenia w Wielki Piątek krzyżyków wykonanych z gałązek poświęconej palmy na pola uprawne.

Jedni ubierają te krzyżyki jakimś wstążeczkami, drudzy takie gołe, to zależy od regionu. I każdego roku w Wielki Piątek to już rano się zanosi, a moi teraz to już i traktorem zawiozą [W5_K, K, M_Kasinka Mała_Roeske].

W Kasince Małej do dziś większość archaicznych zwyczajów zachowała się jeszcze w ostatniej dzielnicy wsi, tzw. Zagródce. Na przykład nadal na Wielkanoc święci się obejście wodą święconą, odmawiając pacierze. W Kasince ten zwyczaj już zanikł, natomiast tam jest jeszcze popularny.

W Lubomierzu zanotowano ciekawy zwyczaj. W Wielką Sobotę niosący koszyki ze święconką do kościoła byli narażeni na odebranie swoistego podatku przez ministrantów, którzy z każdego koszyka zabierali dla księdza przynajmniej dwa jajka. Niektórzy parafianie, aby tego uniknąć, uciekali przed ministrantami [W14_K, M_71_Lubomierz_Luberda]. Natomiast w Mszanie Górnej w wielu rodzinach w Wielką Sobotę wracający z kościoła trą poświęconym chrzanem oczy, aby nie były uroczne („parsywe”), aby nie szkodzić innym swoim wzrokiem. Natomiast kawałkiem kielbasy smaruje się dłonie, nogi i stopy, co ma skutecznie zapobiegać ugryzieniom węży²⁰.

No to w Śmigurtny Poniedziałek takie takie przeciesz szli to, bo to takie, co koszyki się plecie, takie to pryncie. Wziun ze dwadzieścia tych prynci do ręki wzion, no i sedł od chalupy do chalupy, i kwolyl Boga, i rzucol te pryncie na ziemie. No to jak gospodyni cy gospodarz był zadowolony ze przysli śmigurtnicy, to to wzion tygo pryncia i wysmigol tych wszystkich swoich domowników tym prynciem żeby się: *Latuj się, zimuj się a nie posikuj się*. I dali tym śmigurtnikom tych porę grosy albo jójka. Bo jak ni miał pieniędzy, no to jedno jójko cy dwie, no to mieli te dzieci taki koszycek, to uzbieroli tych jójek, to potem zanieśli do sklepu, no to mieli na zeszyty cy na olówki cy na co, no bo jak ni miał, no to już były jego pieniądze, to oni decydowali. A jójka jak uzbierol no to sprzedol, bo w sklepie przyjmowali, z tym nie było kłopotu [W14_K, M_71_Lubomierz_Luberda].

Dawnym zwyczajem były odwiedziny w ten dzień dziadów śmiguśnych. W Kasinie Wielkiej przebrani w stroje dziadów mieli ozdobne warkoczki ze słomy. „Od drugiej, trzeciej godziny już chodzili po domach, tam się tłukli, wygłupiali się” [W8_K_Kasina Wielka_Dymanus]. Czestowano ich wódką, za kolędę dawano jajka. Do czasów współczesnych zwyczaj ten zachował się jedynie w Kasince Małej, w Zagródce i Węglówce. Tam nadal w drugi dzień Świąt Wielkanocnych „chodzą po dziadach”, robiąc psoty i wyrządzając szkody w obejściu. „Poprzebierani. Na odwrót poubierają te kurtki, na głowę pończochy założą” [W5_K, K, M_Kasinka Mała_Roeske]. Z obawy przed dziadami, spodziewając się ich wizyty, mieszkańcy zamykają obejście i chowają rzeczy, by uniknąć nieprzewidzianych strat.

14.5. Zielone świątki

Świętowano je podobnie jak niedzielę, były bowiem dniem wolnym od pracy. Przez cały tydzień poprzedzający to święto przystrajano obejście świeżymi gałązkami leszczyny, jesionu lub buka.

W domu jak były te obrazy, to koło obrazów się mailo tymi jasionkami, no i po polu. Wbijali w spary, no bo downo domy były drewniane, to spary to wbijali wkładali te gałązki w te spary, ze

²⁰ Zwyczaj ten nadal żywy w rodzinie informaterek [W1_K, K_Mszana Górna_Krasoń].

juz umaili. To siedziało to do jakiegoś casu, a jak uschło, to juz potem wyciągali. No. No to tako była tradycja, to jakby nie umail tego, to znowu byłoby źle, bo ci, co byli starsi, to juz pilnowali tego, żeby tak było [W14_K, M_71_Lubomierz_Luberda].

Przygotowywano również drewno do palenia *sobótki*, czyli ogniska na polach. Udało się zanotować ciekawy zwyczaj odymiania pól.

Nazywały się kozubki, na smrekach, taki gładki smrek. Wzieno się nożyk, kroilo się skórę taką graniatą, z tego się robilo tak – zwijalo się i nazywol się kozubek. Do tego kozubka my chodzli po smrekach i srucali my żywicę, do tego kozubka, a z dolu się wbijalo loskę taką dość do tego kozubka, do tej smoly i ten dzień, który już był, polilo się te kozubki, tak podpolywalo się tą żywicę, tą smołu tam. Ale to było takich chłopoków z dziesięci, sli rzędem, no jeden za drugim, wiecór. Tak to pięknie wyglądało, a ojcowie patrzeli i ciesyli się, że dzieci idą pieknie, a ojcowie zaś taką lozeckę owijali, nazywol się len. Takie klaki owijali na takiej lozeckę drewniany i lobloli naftą te klaki, i rzucali do góry, na dworzu nie w domu, rzucali i leciała to tak jak dzisiok rakieta. No w tyn cos nie było raket. No to leciało do góry i potem, jak spada, to się jescie polila, nie zgasła. Kobiety się śmioly, jak mężowie robili, jak rzucali, a dzisiok przenikło wszystko, przepadło. Jak widzi pani hań tą górkę, to się ta górka nazywa Polenica, hań my polyli sobótka a na tej górce, ale nie było lasu. Było pieknie, nie było lasu. A dziś wsyndy cale lasy porosly, e dzisiok to zaniecbanec wszystko [W11_M, M_Poręba Wielka_Luberda].

14.6. Matki Boskiej Zielnej (15.08)

Bukiety święcone na Matki Boskiej Zielnej miały szczególne znaczenie ochronne. Komponowano je wedle tradycyjnych reguł. Ziola potrzebne do bukietów, piołun i dziurawiec, zbierano na łąkach, natomiast kwiaty z przydomowych ogródków. W Lubomierzu udało się zanotować ciekawą relację, że w takim bukiecie musiał znaleźć się kwitnący oset o siedmiu kwiatostanach [W14_K, M_71_Lubomierz_Luberda], które symbolizować miały siedem boleści Matki Boskiej. Bukiety przechowywano na szczególne okazje. Wykorzystywano je kiedy cielić się mała krowa, wówczas nimi okadzana [W14_K, M_71_Lubomierz_Luberda] czy do zaparzenia ziół do picia. Czasem spalano ziola w piecu, kiedy zanosilo się na burzę, aby rozgonić gradowe chmury itp.

Tradycyjnie w tym dniu mieszkańcy tutejszych wsi szli przez góry Stare Wierchy, Obidową, Klikuszową i Nowy Targ do Sanktuarium Maryjnego w Ludźmierzu, by wziąć udział w wielkim święcie Wniebowzięcia Matki Bożej Królowej Podhala (odpust główny) [W11_M, M_Poręba Wielka_Luberda].

15. Obrzędowość rodzinna

15.1. Wesele

Kojarzenie małżeństw przez rodziców było jeszcze po wojnie nagminną praktyką w tutejszych wsiach. Na pierwszym miejscu stawiano względy ekonomiczne, majątek przyszłego małżonka, rzadko brano pod uwagę uczucia. Zresztą, jak podkreślali rozmówcy, niejednokrotnie na ślubie nowożeńcy widzieli się po raz pierwszy.

To tak bardziej ojcowie żenili, to tam mlodo pani cy mlody pon miol do godanio. Jak był taki ze se nie dol, to było dobrze, ale jak był taki, to kozali i trza było iść. A casami to rodzice tak musieli powiedziec, tam będzies miała dobrze, cy tam będzies miol dobrze i tam idź i tam sukali takich miejsc, żeby było gdzie w domu, żeby miol gdzie siedziec. No sukali bardziej bogactwa, bogactwa, żeby dobrze było, żeby był las, żeby była polana, no bo to z tego zyli. Żeby teściowie byli dobrzy, to tak sukali, bo to więcej tak do chałupy na kupie się siedziało [W14_K, M_71_Lubomierz_Luberda].

Udało się zanotować jeden przekaz o tzw. *prześlinach*, archaicznym zwyczaju wstępnych uzgodnień dokonywanych przez swatów dotyczących możliwości ożenku.

Prześliny to było takie coś, że jak ktoś chiał się gdzieś ożenić, to szly takie babki do niego i przesyłaly przesyliny i opowiadały, że ten ożeni się z tym i wtedy uradzili i wtedy dopiero chłopak tam szedł i tam szli, grali, zanosili wódkę. No i on się szedł tam żenić, ale jeżeli nie doszło do zgody, łoni musieli te kosza zwrócić, bo on poszedł zapłacił za wódkę, a to kosza trzeba było zwrócić [W12_K, K_Kasina Wielka_Dymanus].

W latach powojennych instytucję swatów pełniły głównie kobiety z rodziny bądź z zewnątrz, dobierane ze względu na umiejętności negocjacji.

W ramach przygotowań do wesela panna młoda miała za zadanie kupić młodemu koszulę, a Pan młody kupował obrączki. O dwunastej w nocy, a czasem o drugiej lub trzeciej, w przeddzień wesela druźbowie zabierali od panny młodej koszulę i ze śpiewem na ustach nieśli tę koszulę do domu młodego [W3_K, K_Kasina Wielka_Roeske], po czym następowała biesiada trwająca nieraz do rana. W dniu wesela zadaniem druźbów było zawiadomienie weselników o zbliżającej się uroczystości, co czynili, chodząc od domu do domu zaproszonych gości weselnych [W18_K, M_Kasina Wielka_Dymanus]. Goście zobowiązani byli wyposażyć młodych w składniki do wypieków. Przynoszono głównie jajka, ser, masło [W1_K, K_Mszana Górna_Krasoń]. W dniu wesela młody szedł po swoją przyszłą żonę do jej domu, lecz zwyczajowo stawał w pewnej odległości od budynku, natomiast młoda wychodziła na zewnątrz i przystawała za progiem.

[...] i tak się przekomarzali, kto ma pierwsze podejść, tak się targowali, to po krocisku, po krocisku, kto ma pierwsze podejść” [W3_K, K_Kasina Wielka_Roeske].

W latach 50. XX w. na tym terenie kobiety szły do ślubu w białych sukienkach szytych przez miejscowe krawcowe [W12_K, K_Kasina Wielka_Dymanus], natomiast mężczyźni różnie: czasem w stroju góralskim, czasem w garniturze.

U Zagórzan tradycyjne było tzw. podwójne wesele.

No przedtem wesela były, że każdy u swojego, u młodego, u młodej osobno, tak że nie było tak jak teraz, że w restauracji czy gdzieś. Także się ci goście z tymi drugimi się nie widzieli [W18_K, M_Kasina Wielka_Dymanus].

Później, około północy, odbywały się ocepiny – w domu pana młodego lub panny młodej, w zależności od tego, w którym z nich mieli po ślubie zamieszkać. Panu młodemu towarzyszyli wówczas druźbowie, którzy starali się coś wykraść dla młodych z domu teściów i czasem udało im się wyprowadzić ze stajni konia albo krowę, albo jakiś inny

przedmiot, który wpadł im w ręce, np. brony. Rzeczy te zwyczajowo przechodziły na własność państwa młodych. Niejednokrotnie kończyło się to nawet „bitką” [W1_K, K_Mszana Górna_Krasoń]. W pamięci respondentów oczepiny były już rodzajem zabawy (lata 50. XX w.). W ich trakcie członkowie rodziny (często wprawne śpiewaczki i śpiewacy) wyśpiewywali przyśpiewki wymyślone na poczekaniu, czasem dość obraźliwe w swoim wydźwięku.

Przyśpiewka z Kasinki do panny młodej brzmiała:

Spojrzyj ze ty na dół, spojrzyj ze do góry, ześ sie wydosłała z górnowsiajskiej dziury
[W5_K, K, M_Kasinka Mała_Roeske].

Przyśpiewki zawierały różne treści, często odnosiły się do sytuacji materialnej:

Na Łopusznym w sieni to krupka krupko goni, a u Bozioka gonsto bryjka kierpcem przejdzie
po nij [W5_K, K, M_Kasinka Mała_Roeske].

Jużes sie wydała, już nie jesteś pannom, bedzies se chodziła z babami na ranną
[W19_M_Olszówka_Krasoń].

Siostry my se siostry, siostry z jednej matki, rosły my se obie, jak w ogródku kwiatki. Zeby
nam dziś siostru, mama z grobu wstałato by się nad nami rzewnic rozplakała
[W21_K_Kasina Wielka_Roeske, Sochacki].

Ide jo se tojcyć, mom piniędzy skopiec, zeby nie godali, zek nie sed na cepiec
[W19_M_Olszówka_Krasoń].

Po czym następował zwyczaj obtańcowywania panny młodej. Druhny trzymały przetak, a ludzie wrzucali do niego pieniądze i tańczyli z panną młodą. W czasie oczeplin w latach 70. XX w.

[...] krzesno matka siadała na stolku. Opolka tako była jak sie chlyb piekło, a jak nie, to tako miska, piekno serwetka przykryto i z młodą panią musieli prawie wszyscy tańcować. Ciskali na tą, nikt sie nie wstydzil ino ciskali na tą miskę. Ile polozył wszyscy widzieli, e kielo tam dol, tyn, tyn. Krzesno matka chowała pod serwetkę i to były tzw. Prezenty [W19_M_Olszówka_Krasoń].

Najubożsi, organizując wesele, rezygnowali z oczeplin i zwyczaju wykupywania panny młodej. Mówiło się na to „biedne wesele”.

Tańczono głównie szybkie tańce: polki i walczyki. Przygrywali wiejscy muzykanci: para skrzypiec i basy, ale bywały też wesela, na których grał tylko jeden skrzypek [W11_M, M_Poręba Wielka_Luberda].

A jesce była tu u nos tako tradycja, ze no bo jak do kogo przysedł ten grajek, no bo przecie musieli go sprowadzić z drugiego osiedla cy skąd, no to mu nie placili, tylko Ci co przysli tońcyć chłopcy, wieccór no to tam mu coś rzucił do tych skrzypiec. Zakładli, tak się nazywo, biolo polko. No to jak, no to takie było przy tym tońcu biolo polka do muzykanta, no to zaśpiewol tam coś przed tym muzykiem i tam do tych skrzypiec mu rzucił tam dwa złote cy złotego, bo tak przeważnie było, no to trzymol kolejkę, zeby wszyscy co tońcyli w tym kółku, zeby mu coś rzucili. Jak mu rzucili, to dobrze, a jak który moze ni miol piniędzy albo nie chciol, zeby go kto

przymusol do tego, no to mu się stawil do tego ze nie. No to nie bees tońcył, no i z tego bitka, i to tak się zacyno, zawse się zacyno od tych biolych polek. Te bitki się zacynały [W14_K, M_71_Lubomierz_Luberda].

Oprócz bitek, stałym elementem dawnych wesel byli nieproszeni goście, kawalerka, tzw. ślęki (Olszówka), śluki (Mszana Górna), którzy w bawili się z innymi, obtańcowywali panny [W2_K, M_76, 85_Olszówka_Luberda]. Kiedy pytamy o wesela, rozmówcy właśnie to wspominają najczęściej. Współcześnie nie można już uświadczyc obecności ślęków na weselu. Dawniej zwłaszcza dziewczęta czekały na ich przybycie, bo była to okazja do poznania kawalerów.

To wieczorem, jak już się robiło mroczno, to chłopki się ze wsi schodziły, to po domach były wesela, to przychodzili, to wtedy już rządzieli oni bo dziewczyny już czekały, kiedy chłopcy przydom, zeby się zabawić, bo to nie było tak jak teraz, ze sie idzie z jednym chłopakiem i cale wesele tylko z nim siedzi i tajcuje. [...] To gospodarz jak widziol, ze te chłopki przyszly, to wódkę uszykowol, wyniósł im na pole, poszedł do kuchni: uszykujcie tam, bo śluki przyszly, trzeba im naszykować kielbasy i chleba. Wyniósł im to, a oni mieli specjalnie takie miejsce przygotowane dla takich kawalerów. To jak był taki honorowy, to im powiedziol: chłopcy macie tutaj, wypijcie, ale z tym, ze ma być spokój. Oni to uszanowali. Później gospodarz przyszedł do orkiestry i powiedziol: teroz przychodzm chłopcy, bedom tajcować. I choćby nawet przyszedł narzeczony z narzeczonom, to się nie mógł nawet słowem odezwać, bo przyszly śluki i teroz bedom wybierac, z którą chcą tajcować [W1_K, K_Mszana Górna_Krasoń].

Wtedy jeszcze istniał zwyczaj, że panna młoda w wianie wносиła skrzynię wianą, w której przygotowane były pierzyna, poduszki oraz ubranie odświętne: lniana łoktusa (rodzaj płachty narzucanej na ramiona), chustka barankowa, chustka *póllatówka*, *kazimierka*, spódnice tybetowe, zapaska, koszule, gorset.

Na następny dzień odbywały się przenosiny. Na tę okazję rodzina układała przyśpiewki:

W tej wujkowej sieni, paproć się zieleni,
ale cóż nam stego, ze nam Stefciu wzieni
Stefciu nam wzieni, a Julia została,
będzie się ta paproć dalej rozwijała. [W21_K_Kasina Wielka_Roeske, Sochacki].

Jeszcze dziesięć lat temu organizujący wesele zamawiali kucharki, które dwa dni wcześniej gotowały potrawy weselne. Do pomocy przychodziły sąsiadki bądź członkowie rodziny państwa młodych [W1_K, K_Mszana Górna_Krasoń]. Wesela odbywały się w re-mizach OSP. Obecnie organizowane są wedle współczesnej mody.

15.2. Chrzest

Podczas badań nie odnotowano wielu przekazów dotyczących tego obrzędu. Stwierdzono jedynie, że jeszcze długo po wojnie:

ksiądz nie chciol chrzcic dzieci nieslubnych. Moja babka trzymała jako chrzestna szesnoście dzieci, bo była bardzo taką babą opartą, była mocną, silną i klóciła się z księdzem. I jak to panna miała dziecko, nie było ślubu, to ksiądz nie chciol chrzcic [...]. I jeszcze jakżeś wymyśliła imię, to

się trzeba było klócić, bo on wymyślił imię Rejka. Najbrzydsze imię wbił i nie popuszczał. A Rejka to jest Regina [W12_K, K_Kasina Wielka_Dymanus].

Chrzestni musieli być dość zasobni, ponieważ zwyczajowo przed chrztem zamawiali u piekarza kukielkę – rodzaj ozdobnego dużego pieczywa wyplatane w warkocze, które dawano w prezencie rodzicom dziecka [W12_K, K_Kasina Wielka_Dymanus].

15.3. Pogrzeb

Podstawową różnicą w obyczajach pogrzebowych, na jaką wskazywali rozmówcy, jest fakt, że dawniej „umierali w domu i z domu odbierano ciało na cmentarz” [W12_K, K_Kasina Wielka_Dymanus]. Od tego roku w Kasince Małej, odkąd wybudowano kaplicę, takie praktyki są zabronione przez księdza proboszcza, podobnie jak chodzenie w kondukcje pogrzebowym.

Przedtem normą było, że ciało zmarłego leżało w domu przez trzy dni, a wieczorami ludzie schodzili się na modlitwę, odmawianie różańca i śpiewanie pieśni.

Kłęczano się obok trumny, zegar zatrzymywali, lustra zakrywali, nie wolno było w polu robić. Modliło się, wkładali gromnice do ręki. Powiadomiali sąsiadów. Zmarły był trzy doby powinien przeleżeć, bo dusza jeszcze w tym świecie porządkuje sprawy [W12_K, K_Kasina Wielka_Dymanus].

Zawsze proszono jedną z osób, aby przewodziła modłom, nadawała ton czuwaniu przy zmarłym. Jeśli nieboszczyk leżał w domu w miesiącach letnich, podkładano pod trumnę wiadro zimnej wody, które często wymieniano [W18_K, M_Kasina Wielka_Dymanus].

[Kobiety] nanosiły jaśminu, żeby czuć było kwiatami. Palono świece. Na noc zamykało się okno, albo trochę uchylało. W ciągu dnia okna były pozamykane [W8_K_Kasina Wielka_Dymanus].

Do trumny zmarłego wkładano różaniec i książeczkę do modlitwy bądź święty obrazek. Po wyniesieniu trumny z domu przestrzegano zwyczaju przewrócenia stołków, na których leżała, tak aby nikt na nich od razu nie siadał, wierzono bowiem, że może to spowodować nawet śmierć takiej osoby [W18_K, M_Kasina Wielka_Dymanus].

Podczas wyprowadzania trumny z domu wylewnie przepraszano i żegnano zmarłego (obecnie jest to znacznie zredukowane). Uderzano trumną trzykrotnie o próg. Gdy zmarły leżał w domu, nie wolno było orać ani kopać – przewracać ziemi – z szacunku dla niego i z obawy, by nie „zabrał” kogoś z domu. [W5_K, K, M_Kasinka Mała_Roeske]. Podobne ryzyko dostrzegano w sytuacji, gdyby zmarły leżał w domu w niedzielę – wierzono, że wówczas ktoś umarłby jeszcze w tym samym tygodniu. Wierzono też, że gdy umrze panna, wkrótce „zabierze za sobą” jakiegoś kawalera. Na cmentarzu nadal całuje się trumnę i krzyż. Zasłaniano lustro prześcieradłem, „żeby się ten nieboszczyk nie prześladał w tym lustrze”. Nie należało także stawać za trumną, gdyż zmarły mógł „zabrać” [W5_K, K, M_Kasinka Mała_Roeske].

Starsze pokolenie negatywnie odnosi się do nowych zwyczajów pogrzebowych, zwłaszcza tego, że nieboszczyk musi być przeniesiony do kaplicy [W8_K_Kasina Wielka_Dymanus].

16. Potrawy tradycyjne

We wspomnieniach respondentów powojenna dieta mieszkańców tutejszych wsi jawi się jako bardzo uboga. Podstawą żywienia w ciągu całego roku były jeszcze wtedy jedynie ziemniaki, kasze, kapusta, a także potrawy mączne podawane z dodatkiem omasty pochodzenia zwierzęcego, natomiast w okresie postu z dodatkiem olejów roślinnych. Substytutem mięsa, które jedzono sporadycznie, głównie w okresach świątecznych, były groch i fasola. Jedzono jedynie to, co wyprodukowano w obrębie gospodarstwa.

Się gotowało tam jaki barszcz, jaką kwaśnicę, coś takiego na mleku dużo. Chowali my krowy, no to na mleku, kwaśne mleko z ziemniakami, takie, po prostu, no. A w niedzielę to zawsze jakiś rosół czy coś. Zabiło się jakąś kure czy cosi, bo był swoje, to się uchowało [W13_K_84_Póręba Wielka_Luberda].

Do codziennych potraw należały kwaśnica z ziemniakami, żur z ziemniakami. Na kolacje jedzono zamiennie *sapkę* lub kluski z mąki razowej „targane” i gotowane na mleku. W niedzielę były krupy z żółtym grochem albo fasolą z utłuczonej w stępie kaszy jęczmiennej omaszczone skwarkami.

Na całym terenie Zagórza potrawą podawaną jako pierwszy posiłek były tzw. kluski rozgarnywane zwane *sapką*, czyli rodzaj kluski z mąki razowej prażonej na wodzie.

Kluski lozgarowane to było co chałupa. Zimno woda naloto, do tego soli, posolone, jo był dzisiaj specjalnie kupić mąki we Mszanie razowej. Przedtem się robiło taki ze smreka rogalik, olupilo się skórę. Jeden sulol, żeby to się szybko rozpuściła ta mąka [...] kluski były z borszczem – żurem, skwarki i śmietany i do tych kluzek. To było nagminne jedzenie [W19_M_Olszówka_Krasoń].

Rzadsza wersja *sapki* nazywana była *bryjką*. Również podawano ją ze skwarkami i smalcem lub masłem, a także na słodko z mlekiem i cukrem. Często jedzono ją podaną w jednej misce, z której każdy bezpośrednio jadł łyżką.

Tradycyjny chleb wyrabiano na zakwasie chlebowym żytnim, bez dodatku drożdży. Jako głównej mąki do wyrobu chleba używano mąki razowej. Proces wypieku i wyrastania chleba był długotrwały i pracochłonny. Pieczone w piecach opalanych drewnem nabrały swoistego aromatu, który obecnie, w opinii rozmówców, został utracony. Chleba pieczono duże ilości – zwykle tyle, aby starczyło rodzinie na cały tydzień. Ilości te uzależnione były jednak od wielkości pieca, w którym mieściło się od sześciu do dwunastu bochenków. Pracę przy wypieku rozpoczynano zwykle w sobotę rano. Sporych umiejętności i wprawy wymagało wsuwanie bochenków do pieca chlebowego [W5_K, K, M_Kasinka Mała_Roeske]. Kiedy bochenek upadł w złym miejscu, trzeba było poczekać, aż się przypiecze i dopiero go przesunąć. W czasie okupacji do ciasta chlebowego dokładano mąki owsianej. Przy okazji cotygodniowego wypiekania chleba pieczono również podpłomyki. [W3_K, K_Kasina Wielka_Roeske].

W Lubomierzu wspomniano potrawę spożywaną na co dzień, zwaną *kycioki* [W14_K, M_71_Lubomierz_Luberda]. Był to rodzaj ciemnych klusek ziemniaczanych kładzionych na wodę, a wykonanych z surowych ziemniaków, które po starciu na tarce odciskano z nadmiaru wody. Podawano je na ciepło z omastą, wytopionym smalcem i skwarkami lub zalane samym mlekiem.

Na śniadanie spożywano także placki (jako substytut chleba) przygotowane z ugotowanych tłuczonych ziemniaków i mąki razowej, pieczone na blachach pieca kuchennego, w rodzaju podhalańskich moskoli. Sporo miejsca w codziennym jadłospisie zajmowały krupy (kasza pęczak gotowana na gęsto) maszczone. Czasem gotowano je także na niedzielę. Na wigilię do krup dodawano okrągłego ugotowanego grochu [W8_K_Kasina Wielka_Dymanus].

Wyjątkowym reliktem przeszłości wykorzystywanym do maszczenia potraw było sadło, czyli tłuszcz i słonina osolone i zaszyte we flaku.

Zesywali była tako błona, była tako okrągło. To do środka wkładali, to była słonino normalno. I późni to zeszyli, takie okrągłe było, i brali takie dwie deski i ta jak jest to okrągłe to stulili, zawiązali drutem i to siedzielo w takim korycie czy cebrzyku i sól w skoli i to sie rosoliło [W5_K, K, M_Kasinka Mała_Roeske].

Sadło przechowywano za piecem kuchennym do czasu, aż się odpowiednio zasuszyło, po czym wynoszono je do komory, do chłodu, i przechowywano je tam nawet do roku.

Kapuste gotowali, nazywała się *dziamka*. Gotowało się ziemniaki. Osobno się gotowało kapuste, tak trochę na rzadko nie na gensto, bardziej rzadka, żeby trochę kwaśnicy było w tym i tam się omaściło. I jak zwykle zasmażke tam dawali i tego. No i potem gnietli te ziemniaki i wso-dzali do tyj kapusty i miszali tom paciaje. To było takie umieszane, łyżką można było nabierać tą *dziamkę* i kłaść takie kupki. Potem się polewało skwarczkami cebulką [W12_K, K_Kasina Wielka_Dymanus].

Gospodarze, którzy oddawali owce na wypas, byli na zimę zaopatrzeni w ser i bryndzę, przechowywaną w specjalnych dziejkach. Bryndzę wytwarzano z mleka owczego. Przetworzenie w nią sera było naturalnym sposobem konserwacji dużych jego ilości na zimę. Bryndzę stosowano do maszczenia potraw między innymi ziemniaków, tzw. *bryjki*. Do kamiennego garnka wkładano zagnieciony ser, masło i sól ułożone warstwowo i ubite, a następnie szczelnie zamykano garnek i obciążano kamieniem. W ten sposób przechowywano pożywienie przez całą zimę.

Jak przychodziła zima, to kroilo się tej bryndzy. Czasem też gotowano ziemniaki, gotowało się wodę spod sera, wsadzano bryndzę i robił się taki rosółek i jadło się z ziemniakami [W12_K, K_Kasina Wielka_Dymanus].

Mięso nie utrzymywało się długo. Peklowano je w beczce z dodatkiem soli i czosnku, a następnie zakopywano beczkę w ziemi lub specjalnym dole wykopanym w szopie [W10_K_70_Mszana Górna_Król], słoninę zaś trzymano na strychu. Przygotowywano również mięso do suszenia: „kroiło się kawałki mięsa w paski, nasypało się soli do niecek – rosoliło się to, a potem się obsuszało. I wisiało se na hakach” [W12_K, K_Kasina Wielka_Dymanus]. Mięso baranie peklowano w beczkach z dużą ilością soli. Gotowano z niego rosół, zawsze podawany z ziemniakami.

Jak zabili barana, to rąbali mięso, przesalali czy do drewnianych albo kamiennych garczków, sól, czosnek i to się rozsolilo i kładli na to liście z chrzanu albo pokrzyw, przykładali denka, potem kamień i siedzielo w piwnicy żeby tam siedzielo. Mięso się rosoliło i tylko się gotowało, nigdy nie było smażonych mięs [W12_K, K_Kasina Wielka_Dymanus].

Przy każdym domu był sad: głównie jabłonie, grusze i śliwy. Nadwyżkę owoców dawano do zjedzenia zwierzętom albo suszono w specjalnych suszarniach.

Nie we wszystkich domach przykładano wagę do tego, aby w Wigilię na stole znalazło się dwanaście potraw. Jako najbardziej charakterystyczne potrawy kojarzone z tym dniem respondenci przywołali: zupę z korpiewi (brukiew) ugotowaną na wodzie z ziemniakami [W1_K, K_Mszana Górna_Krasoń], ziemniaki, kapustę z grochem Jańskim, krupy (kasza pęczak) z grochem, kaszę ze śliwkami, zupę grzybową [W3_K, K_Kasina Wielka_Roeske], polewkę z suszonych owoców („punka”), barszcz z fasolą [W7_K_Olszówka_Krasoń], kluski z makiem, pierogi na słodko (z suszonymi owocami, np. śliwkami). Kolację rozpoczynało się zawsze śledziem [W6_K_Kasina Wielka_Roeske].

W Wigilię jedzono postnie, zupę grzybową, grochową z fasoli Jaś, polewkę ze suszonych owoców, ziemniaki z kapustą, chleb, makaron z polewką z suszonych owoców na słodko, pierogi z jabłkami i śliwkami, barszcz, żur z razowej mąki [W5_K, K, M_Kasinka Mała_Roeske].

Charakterystyczną potrawą spożywaną na Wielkanoc na całym tym terenie była święconka, tzw. *święcelina*, nazywana też *sodrq*, czyli zupa wykonana na bazie poświęconego w Wielką Sobotę jedzenia. Wszystkie składniki, czyli kielbasę, jajka, wędzonkę, świeżo starty korzeń chrzanu zalewano zsiadłym mlekiem. *Sodrq* podawano ją zależnie od rodzinnej tradycji na ciepło bądź na zimno. Obecnie na Wielkanoc częściej spożywa się żurek wielkanocny wedle współcześnie panujących trendów, chociaż w niektórych domach nadal przygotowuje się święconkę.

Najdotkliwiej głód doskwierał w czasie okupacji, przez nałożone odgórnie normy kontyngentowe. Wtedy każde gospodarstwo musiało oddawać część zgromadzonego jedzenia, co wpłynęło na skrajne niedożywienie ludności. Największa bieda i głód przy-padały poza tym okresem głównie na okres przednowka. „Od czerwca jak się posadziło ziemniaki do żniw – sześć tygodni – wtedy ludzie gotowali z roślin, np. lebiada roślinna, która jest jak szczaw, gotowali z niej zupy, zasypane mąką” [W12_K, K_Kasina Wielka_Dymanus]. We wspomnieniach zachowała się zupa głodowa gotowana z pokrzyw (Kasina Wielka). Innym sposobem zaspokajania głodu było podawanie na śniadanie gotowanej wody w naczyniu. Na wierzch wlewano olej lniany. Każdy z domowników dostawał po kromce chleba, który moczone w wodzie z olejem [W12_K, K_Kasina Wielka_Dymanus].

Na wesela pieczono kołaczki w piecu chlebowym, chleb i słodkie bułki.

Kołoce to miała tako łopate lokrogło dość duzo, i to ciasto jak zarobiła to sie wyrusalo, a późni miała bryjdu [bryndzę], no to to bryjdu lozrobiła z mlykiem lozpusciła cy ze śmietanom, jokka nalozbijala na tyn koloc. Na tą łopate koloc nasula, rozgamona to pieknie no i do pieca. W piecu to musiała umieć dobrze. Moja matka to takie piekla kolocce, prosze pana i placki to ze zytne monki, to nie lozeznoł ze to jest zytny chlyb, jeno taki był smacny. Zarobiła

tym ciostkom i jak wyrobiła, to położyła na stolnicy to ciasto, tyn placek już gotowy na lopato i późni tyn placek siedziol na kwilku na stole i potem wziona, jak się napoliło już w piecu, to wygarnona tyn logiej i wziona jeszcze późni smatu i miała taki ciosek tyz na kiju i tyn ciosek owinona ścierkom i wsadziła do pieca, żeby kaj jaki iskier nie zostało i żeby popiołu nie było. To wygarnona pięknie tyn popiół te iskry, a na to miała z dykty z pudelka takiego dużego i wraziła do tego pieca i wziona na to dyktu i posuła tymi pokrupinami [otrębami] i wtedy dopiero wkładala z łopaty te placki. To tych placków co kołoców wzięło na to dykto szczę, no ale to były duże. [...] A potem jak piokła te placki zytne, to wziona lozbijola jojka, to te zółtka wyjona osobno od tyk biołek i wziona lozmieszała te i miała taki jak pędzelek i wraziła do tyk zółtek i te chleby pomalowała po wierchu [W15_M_Mszana Górna_Krasoń].

17. Dawni mieszkańcy wsi: Żydzi i Romowie.

Społeczność żydowska skupiona tutaj najliczniej w obrębie miast, w Mszanie Dolnej czy Rabce, we wsiach była skromnie reprezentowana przez nieliczne rodziny prowadzące tam własny interes, np. karczmę bądź sklep.

Dziesięć latek miał jak Żydów wojna poniszyła, dziesięć lat. To telo pamiętom, że były w Porębie Zydy, domy mieli, tu przychodzili do mojego taty, bo oni kupcyli zwierzętami, bo oni inne nie jedli ino kurzyni i cielęcine, innego misa nie jodali. A telo pamiętom, co przyszli do taty, co to se kupili takie ciele [W11_M_M_Poręba Wielka_Luberda].

Do wojny to w Niedźwiedziu to było tak Żydów, w Mszanie, wie pani, we wojnę to wszystko Niemcy wszystko wyzabijali. Uciekali. Pamiętom wojnę, jak się wojna zaczynała, to tam uciekali wszyscy, gdzie kto mógł: do lasu, i to. Ale w Niedźwiedziu było bardzo dużo Żydów, to jeszcze zapamiętałam. Mieli tam bożnice tam na Rynku, i tam tą knajpę taką całą. Było bardzo Żydów, ale wie Pani, tu bardzo dużo wyzabijali, Niemcy [W13_K_84_Poręba Wielka_Luberda].

W Kasinie Wielkiej mieszkał Żyd nazwiskiem Kumer, który prowadził karczmę, a który pewnej nocy został zabity [W3_K_K_Kasina Wielka_Roeske]. W Lubomierzu karczmę należąca do Żyda w czasie wojny spalono. Do dziś miejsce to nosi nazwę karczmisko.

No, jo pamiętom Jankiel ze się nazywało, i pamiętom, tata nie roz opowiadał. I jak jechali ze Mszany furmany albo co to się obracali tam, no bo Żyd nawet zburgowol i nie trza było płacić, i za towar cy za jedzenie, za – cy trza mu było dać. Niektóryn to przepił grunt w ty karcmie, bo Żyd burgowol wszystko. Ze dobry Żyd był ino ze wszystko u niego mógł załatwić, ze był taki, no, ze drzewo kupił, i on jak było po drodze, sedł to kupił drzewo od chłopca, a chłop wioził, kozoł chłopca wieźć do Mszany, bo znowu miał swoich tam we Mszanie, nie roz zawiózł chłopca nie roz po drodze jeszcze roz sprzedali [W14_K_M_71_Lubomierz_Luberda].

Wędrowni Romowie odwiedzali tutejsze wsie doraźnie w poszukiwaniu zarobku.

Cygany to przyjeżdżali taborami, przywozili patelnie, a sprzedawali pińć [pięc] raz jedną, a nikomu nie puścili z renki, to brali siano i zboże dla koni, no bo przecie jechali, [...] a kury kradli! Tak trza było wszystko zamykać, jak nie wiem. To pore dni byli [W21_K_Kasina Wielka_Roeske, Sochacki].

Cyganie w taborze to byli tu raz za mojego życia. W maju to było, śnieg sypol, a oni tam w lesie rozłożyli te konie... i wszystko i śnieg ich zasypol, piętnaście furmanek. To właśnie wtedy tak ładnie to wyglądało, taki tabor. [...] coś siedzieli chyba z tydzień [W18_K_M_Kasina Wielka_Dymanus].

Zanotowano ciekawą relację dotyczącą mieszkańców Lubomierza

To zawsze babcia mówiła, że ten Lubomierz tam w górze to pochodzą z Tatarów, że oni byli tak przywiezieni i się później pożyłi, tu się osiedlili, tak że nazywali ich, że taki naród tatarski [W1_K_K_Mszana Górna_Krasoń].

18. Turystyka

W turystycznych destynacjach lat 70. i 80. XX w. na tym terenie, we wsiach Konina, Kasinka Mała, Kasina Wielka i Poręba Wielka, kwitła nowa dla wsi gałąź działalności – wynajem pokoi dla letników. W sezonie letnim mieszkańcy owych wsi przenosili się do suterenu we własnym domu, aby odnając na czas wakacyjnego wypoczynku pomieszczenia, w których na co dzień mieszkało, a także pokoje specjalnie przygotowane pod letników, np. wygospodarowane na strychu. Ich wyposażenie było skromne, zwykle ograniczało się do niezbędnych sprzętów: łóżka, krzesła, kufra bądź skrzyni na ubrania, kącika higienicznego złożonego z miednicy i dzbanka, nocnika pod łóżkiem, a do tego kilku oleodruków na ścianach.

Jeszcze tu w tej starej chałupie to po dziesięć do piętnaście osób letników, każdego roku w stodole spali na strychu pod dachem. Nie było miejsca, ale przyjeżdżali i siedzieli całymi dniami tutaj. Całe dwa miesiące było to. Górnicy ze Śląska to przeważnie byli. Wtenczas było tak po wsiach to turystów, wczasowiczów było dużo [W18_K_M_Kasina Wielka_Dymanus].

Tutejsze wsie wybierane były przez letników ze Śląska i Krakowa, podróżujących tu w celu zażywania świeżego, górskiego powietrza. Niektórzy przyjeżdżali w każde lato.

Letnicy byli bardzo pomocni, to i obiad ugotowali i w polu przy żniwach pomogli. Chłopaki takie byli, to śli pomagali, wiązali snopki, a te mamy to były takie kobiety to naprawdę i obiad nam ugotowały i wyniosły do pola, jak my robiły w polu i rzeczywiście byli tacy pomocni. I przyjeżdżali co roku przez 20 lat przyjeżdżali [W18_K_M_Kasina Wielka_Dymanus].

Obecnie w opinii mieszkańców tutejszych wsi sytuacja związana z ruchem turystycznym znacznie się zmieniła. Pojawia się więcej turystów, dość wymagających, którzy przyjeżdżają na krótko. W niektórych miejscowościach, jak Kasina Wielka, inwestycje w infrastrukturę poprawiły znacznie sytuację, podczas gdy zamknięcie wyciągu w Koninkach wpłynęło tam na zastój w ruchu turystycznym.

[...] teraz to już nie ma konia na Koninkach. [...] Nie ma ani. Jakby był wyciąg, jakby były wczasowicze, to by się ludzie o to postarali, a tak to konia utrzymać to jest bardzo trudno, a nie ma gdzie zarobić nim. Bo ani już pola nie orzą. Jeszcze zbierają te siano [W13_K_84_Poręba Wielka_Luberda].

19. Podsumowanie

Powyższy artykuł stanowi jedynie niewielki wycinek pamięci o dawnej wiedzy ludowej oraz wierzeniach, które na tym terenie są już dziś tylko echem minionych czasów. Zauważyć można, że w zgromadzonych wypowiedziach wiedza powszechna miesza się z przekazem pokoleniowym. Lokalne przekazy o dawnych pieśniach, zwyczajach i wierzeniach odchodzą już w niepamięć jako przeżytek kulturowy i „zabobon”. Niejednokrotnie przytoczone tu treści wywiadów są relacją z postpamięci. Informatorzy opowiadają o doświadczeniach własnych rodziców czy też dziadków. W wielu przypadkach nie udało się niestety wyłapać ram czasowych dla pewnych zjawisk. Pojawiają się więc opowieści niepełne, wariantywne i powierzchowne. Widoczna staje się konieczność przeprowadzenia pogłębionych badań z zakresu kultury duchowej Górali Zagórzańskich.



Parzenice, rękodzieło Rafała Nowaka, 2019 r.
(fot. J. Dymanus)

Małgorzata Wójtowicz-Wierzbička – etnolog, muzealnik, badacz terenowy. Pracuje w Muzeum im. W. Orkana w Rabce. Interesuje się etnopsychiatrią i dziedzictwem Zagórza. Autorka nagradzanych krótkich filmów dokumentalnych i etnograficznych (*Heródek Orawski Nikifor*).



Rękodzieło autorstwa Bronisława Augustyna, Kasina Wielka, 2019 r. (fot. J. Dymanus)



Ołtarz Kaplicy na Brzegu, Kasina Wielka, 2019 r. (fot. J. Dymanus)



Kaplica na Brzegu, Kasina Wielka, 2019 r. (fot. J. Dymanus)



Strop drewnianego kościoła, Kasina Wielka, 2019 r. (fot. J. Dymanus)



Krajobraz wsi, Koninki, 2019 r. (fot. B. Luberda)



Kuchnia, Koninki, 2019 r. (fot. B. Luberda)



Okno opuszczonego gospodarstwa, Poreba Wielka-Górna, 2019 r. (fot. B. Luberda)



Zabudowania w Jasionowie, Olszówka-Jasionów, 2019 r. (fot. B. Luberd)



Dom naszych rozmówców, Kasina Wielka, 2019 r. (fot. M. Roeske)



Kuchenne rewolucje w Pieninach i na Spiszu

Justyna Laskowska-Otwinowska

1. Wstęp

Etnograficzne badania nad pożywieniem wiejskim w Polsce mają długą historię. Opracowania potraw stawały się częścią monografii regionalnych już w XIX w. Transformacja ustrojowa początku lat 90. XX w. w Polsce otworzyła nasz kraj na nowe prądy kulturowe, wśród których znalazło się również naukowe zainteresowanie kuchnią regionalną. Inspiracją dla podjęcia refleksji naukowej na temat jedzenia były analogiczne badania realizowane od wielu już lat w świecie zachodnim. Za ojca antropologii pożywienia uważa się Sidneya Mintza. Okres między rozpoczęciem przez niego w latach 50. XX w. pierwszych badań z zakresu antropologii jedzenia na karaibskich plantacjach trzciny cukrowej a napisaniem podsumowującej 30 lat badań książki *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*¹ to czas kształtowania się badań pożywienia jako studiów akademickich. Początek XXI w. przynosi ich wielki rozwój. Badania różnych aspektów odżywiania się, w tym zagadnienie dziedzictwa kulinarnego, prowadzone są w Polsce na licznych uniwersytetach oraz w Polskiej Akademii Nauk. Uczestniczą w nich nie tylko rodzimi badacze, ale też przedstawiciele zagranicznych uczelni, zainteresowani specyfiką przemian polskiej kuchni. Prezentowane poniżej opracowanie jest wynikiem badań pilotażowych przeprowadzonych głównie na terenie Pienin, ale też Spisza w sierpniu 2018 roku. W znacznej mierze jego celem jest wstępne uporządkowanie oraz przedstawienie zebranego materiału etnograficznego². Odwiedziliśmy następujące miejscowości: na Spiszu były to Nowa Biała, Łapsze Wyżne, Łapsze Niżne, Niedzica, Falsztyn; w Pieninach – Szczawnica, Krościenko, Czorsztyn, Sromowce Wyżne, Sromowce Niżne. Braliśmy też

¹ S. Mintz, *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, Viking, New York 1985.

² Grupę badawczą tworzyli dr Justyna Laskowska-Otwinowska, mgr Barbara Luberd, Marcin Mieszala, Liwia Sus.

udział w festynie kulinarnym z okazji dożynek w podhalańskiej Mizernej, do której zaproszono również Koła Gospodyń Wiejskich z Pienin, a w której zostały przeprowadzone krótkie rozmowy z turystami. Badania zostały wykonane przez grupę studentów-wolontariuszy na zlecenie krakowskiej Fundacji Mapa Pasji, w ramach projektu *Odkrywanie skarbów dziedzictwa południowej Małopolski*. Niniejsze podsumowanie oparte zostało na ponad 40 rozmowach typu etnograficznego wywiadu rozszerzonego oraz na notatkach sporządzonych na podstawie obserwacji. Zebrany materiał wzbogacono licznymi fotografiami.

2. „Do dziś lubimy te smaki, które znamy z dzieciństwa”

Najstarsze odnotowane przez nas potrawy określane przez rozmówców jako tradycyjne dla wzmiankowanych regionów zostały już wielokrotnie opisane³. Wspomnieć je jednak wypada raz jeszcze, gdyż staną się tłem dla opowieści o zmianach gustów i przyzwyczajeniach kulinarnych na tym obszarze, począwszy od okresu PRL, aż po dzisiejszy dzień.

Kuchnia spiska i pienińska różniły się nieco ze względu na dostęp do niektórych produktów spożywczych, zwłaszcza owoców. Poza tym jednak mamy do czynienia z potrawami bardzo zbliżonymi do siebie i sporządzanymi z niemal tych samych produktów: mąki, sera, roślin strączkowych, kapusty ziemniaków.

Kuchnia góralska to była kuchnia bardzo pusta, to były: ziemniaki, kapusta, groch [wywiad zbiorowy, Czorsztyn].

Króciutko: podstawowymi artykułami żywnościowymi to była piwnica ziemniaków, dwie beczki kapusty, korpicieli trochę – brukwi, korpicieli po nasemu. [...] I swinie, jak tam był bogatszy, to zabijał dwa razy do roku, a jak był biedniejszy, zabił raz do roku. [...] Kapusta, pęczek z jęczmienia [...] – grubą kasza [...] mleko czasami, to zależy jak było [wywiad zbiorowy, kobiety i mężczyźni, wiek ponad 75 lat, Krościenko].

[...] Bogatsi no to więcej tego mięsa mieli, bo chowali owce, kozy, gęsi, kury, kaczki – każdy miał swoje, to byliśmy niezależni od sklepu [wywiad zbiorowy, kobiety, wiek ponad 75 lat, Krościenko].

W kapuście żeberka wędzone, kapuśniarka z ziemniakami, kapuśniarka zasmażana [...] Buchty też [...]. To są pierogi na parze [...]. Na garnku kładzie się ścierczkę i te pierogi się gotuje na parze, na ścierczce, na parze dosłownie i później sos ze śmietany i z truskawkami [wywiad zbiorowy, kobiety i mężczyźni, Krościenko].

Gotowało się grochówkę, gotowało się fasolówkę, takie rzeczy, co były swojskie” [kobieta, lat 85, Czorsztyn].

Rzadko wśród wypowiedzi znajdujemy wspomnienie barszczu z buraków gotowanego na serwatce z krowiego mleka z dodatkiem śmietany. Wydaje się, że barszcz czerwony,

tak popularny w innych częściach Polski, był raczej „wynalazkiem” tutejszych gospodyń w okresie powojennym.

To kapuśniarka nazywali, dziś kwaśnica. To z kiszzonej kapusty [kobieta, lat 85, Krościenko].

Z takich domowych to ja zapamiętałem: kapusta była z grochem, z fasolą czy piechotą [rodzaj fasoli], takie podstawowe to były ziemniaki z rosółem, potem ziemniaki z wodą bryndzaną, bryja z mąki i wody na mleku, kulasa była ze skwarkami albo z mlekiem [...]. Jeszcze się robiło to pierogi, to racuska, uska to robili zazwyczaj na święta bardziej, na Boże Narodzenie. Pierogi to robili z bryndzą, no i co tam jeszcze... [wywiad zbiorowy, mężczyźni, lat 50-80, Krościenko].

Najwięcej to robili pierogów z marmoladą, bo było może, ja wiem, najtaniej. I z serem. Ruskich nie gotowali [kobieta, lat 70, Niedzica].

Lokalnym przysmakiem stosowanym nawet dziś w restauracjach z pożywieniem tradycyjnym są pierogi z farszem z bobu lub fasoli.

Jak się zakisło kapustę na zimę, to ten sok nazywało się juha. W nomenklaturze języka polskiego juha to krew z dzikich zwierząt, ale to u nas tak się nazywało ten sok [...]. Dla mnie to było coś cudownego, fantastycznego, jak mama to gotowała. [...] Też trzeba było to omaścić odpowiednio [kobieta, lat 68, Łapsze Niżne].

W kuchni związanej z gospodarką pasterską nie mogło zabraknąć nabiału owczego:

Część z matek [owiec] szła na pastwisko letnie, czyli na koszar. Za to, ...że się bacy dawało te owce, to on dawał ileś tam kilogramów buncu [...] część żeśmy zjedli [...] a jak ten bunc dojrzał, to się robiło bryndzę. Mielilo się to, dodawało sól, czasem szczypiorek i też w kamionkowych garnkach przechowywało [kobieta, lat 68, Łapsze Niżne].

Kuchnia regionalna uwzględniała pewne rozbieżności w sporządzeniu dań. Rozmówcy sugerują, że zależały one od dwóch czynników. Wymieniają więc osobiste gusty kulinarne:

[...] tutaj to się kwaśnicę robiło częściej. Bo to się jadło z ziemniakami, omaścić słoniną i cebulą. Ja na przykład lubiłam kwaśnej śmietany do tego, bo takie nie lubiłam, jak był ziemniak w kwaśnicy. Bo to różnie gotują kwaśnicę [kobieta, lat 85, Krościenko].

Oprócz tego rozmówczynie dostrzegają także różnice w wykonaniu tych samych potraw w różnych miejscowościach:

[...] u nas to się dawało [do kapusty – dop. J.L.-O.] trochę kaszy, gruszek suszone w suszni, śliwki, jabłka. To takie słodkie bardziej. Ale w Szczawnicy inaczej robią. Tam nawet kapusta z grochem miała inny smak [kobieta, lat 60, Czorsztyn].

Rozmówcy podkreślali monotonię domowych jadłospisów, czasem w zabawny sposób [fragment wywiadu zbiorowego z Krościenka]:

- Tu nie było dużo dań wtenczos, tylko się stale jedno i to samo obracało.

- Tyż prawda, tak było ze jedno i to samo. W jeden dzień było to, na drugi dzień było znowu inne [...].

- No tak było.

- To zależało jak było [wywiad zbiorowy, wiek ponad 70 lat, Krościenko].

³ Poniżej kilka odniesień do literatury na ten temat zamieszczonych w Internecie:

<http://polski-spiz.com/spiz/koscioly-na-spiszu/>; <http://www.etnozagroda.pl/index.php/micms/doc/view/id/299>; <https://www.lapszenizne.pl/kultura/kuchnia-spiska>; <http://www.pieniny.net.pl/blog/pieniny-kuchnia-regionalna/>; <https://www.orlica.com/blog/pieniny-na-talerzu>; http://wsercupienin.nowotarski.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=5&Itemid=10, dostęp 2.12.2019 r.

[...] pamiętam, ugotowało się kapustę, się odgrzewało przez tydzień i ona bez przerwy była ciepłą na tym piecu i każdy tą chochelką, jak z pola przychodzili, starsi, rodzice albo coś, to każdy jadł, nie? [2 kobiety, lat 60 i 30, Łapsze Niżne].

Odmienny od dzisiejszego był też rodzaj spożywanych posiłków. Na ogół wszystkie trzy posiłki były „na ciepło”:

Ja do dziś dnia się nie umiem najęść kanapeczkami, bo u nas się gotowało śniadanie, obiad i kolację [kobieta, lat 68, Łapsze Niżne].

My wiemy, że dzisiaj, to kto chce jeść gotowaną kolację?! A dawniej to musiała być! [wywiad zbiorowy, mężczyźni, wiek ponad 80 lat, Czorsztyn].

Na śniadanie były ziemniaki, mleko kwaśne, albo bryjka. Na obiad był krupnik jakiś, jakaś zupa jarzynowa i chlebek. Jak nas była siódemka w domu z rodzicami, to był jeden bochenek na cały dzień, bo nie stać było więcej rodziców [...]. A na kolację przeważnie to były ziemniaki, mleczko kwaśne, ale to też nie było tak, żeby się człowiek mógł najęść do syta [kobieta, lat 94, Czorsztyn].

W ostatniej wypowiedzi dostrzegamy charakterystyczny dla wiejskich terenów system reglamentacji pożywienia i wynikającą z tego pamięć o niedojadaniu⁴. Jednocześnie obowiązywał rodzaj *savoir-vivre'u* przy stole, który nie dopuszczał do niesprawiedliwego podziału posiłków⁵:

A w ogóle to przedtem to się jadło z jednej miski glinianej. Taka duża była i taka wysoka. Jak nas siedło sześcioro, siedmioro, albo więcej, to każdy musiał ze swojego kraja jeść. Tam nie wolno było sięgać drugiemu [kobieta, lat 85, Krościenko].

Rozmówczynie zauważają również, że potrawy codzienne robiono na szybko:

Ale najprędzej to się jadło ziemniaki z kwaśnym mlekiem, bo jak się z pola przyszło, to żeby było szybko, szybko [kobieta, lat 75, Krościenko].

Do najszybciej produkowanych potraw należała też zupa bryndzonka, składająca się z ziemniaków i wody z bryndzą. O jej wyborze jako potrawy dietetycznej wspominają również starsi rozmówcy. Natomiast potrawy odświętne były bardzo pracochłonne:

[...] bo cokolwiek się zrobi, no to trzeba te 4-5 godzin pogotować [kobieta, lat 60, Krościenko].

W kuchni niedosytu ważną pozycję zajmował chleb:

Co sobotę, a może nawet już w piątek babcia robiła zaczyn. Bez drożdży, bo chleb był bez drożdży. [...] To była mąka, woda i bakterie. Przechowywała tam go gdzieś, a jak nie było, to się zeskrobywało korytko – to była taka duża dzieża do wyrabiania ciasta, no i już się odnawiało zakwas. [...] No i rano, jak się paliło w piecu, babcia do tego dodawała mąki, bo musiała to wyrosnąć pięknie [...]. Trochę się dawało mąki takiej ciemnej [jęczmiennej, żytniej], po pięć złotych, pamiętam, była. Babcia mówiła: „Idź kup kilo mąki za 5 złotych”. [...] to wtedy troszkę wyciągało tak, że chleb wyrastał. [...] i jeszcze, żeby chlebus zachował świeżość przez tydzień, żeby

⁴ Zob. Z. Szromba-Rysowa, *Pożywienie*, w: *Podhale. Tradycja we współczesnej kulturze*, red. D. Tylkowa, Kraków 2000.

⁵ Na ten temat w oparciu o badania na Rzeszowszczyźnie, Podlasiu i terenie Warmii pisałam w artykule: *Głód w kulturze tradycyjnej i w życiu współczesnej wsi. Próba analizy materiałów terenowych w nowej perspektywie porównawczej*, „Kultura i Społeczeństwo”, Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk, 1998, t. XLII, nr. 2, s. 19-35. O minimalizmie konsumpcyjnym pisała także Z. Szromba-Rysowa, *Pożywienie*, op. cit.

się nie zesechl, to się dodawało ziemniaki gotowane i gnecione. I one utrzymywały wilgoć [...]. Pamiętam, że kminkiem babcia posypywała. Był też chleb na liściach [kapusty], jak już głowy były wyrosnięte [...] Na lopatę kładło się liście, na tym kładło się chleb i z tym liściem wsadzało się do pieca. I ten zapach z kapusty przechodził i ten chleb miał cudowny zapach [kobieta, lat 68, Łapsze Niżne].

Ta sama rozmówczyni opowiada też, jak przy okazji wypieku chleba powstawały lokalne podpłomyki:

[...] podpłomyki [...] to ciasto było nie do końca wyrobione [ciasto chlebowe, nie całkiem wyrosnięte], nie było takie twarde za bardzo, raczej takie lekkie ciasto, jakby ten zaczyn był z małą ilością mąki. Tak pamiętam. I babcia robiła z tego placki, i jak jest piekarnik, węgle się podgarniało, albo już nawet jak chleb był w środku, to na tych węglach się takie okrągłe placki piekło [...] może 15, 20 minut. I co kto miał, to na to dawał: mogło być masło, mogła być śmietana z cukrem, albo garczek mleka zsiadłego lub słodkiego. I już była taka uczta! I dzieci dostały takie śniadanie. A potem: „Idźcie dzieci paść krowy” [kobieta, lat 68, Łapsze Niżne].

Opisane podpłomyki były jednak rzadziej spotykane. Częściej w lokalnej kuchni tradycyjnej pojawiały się moskole. Wykonywano je nie z ciasta chlebowego, lecz z ciasta z dodatkiem kwaśnego mleka lub sody. Niektórzy rozmówcy wspominają o dodawaniu do moskole także ziemniaków. Pieczone były w formie placuszków bezpośrednio na blasze kuchennej. Omaszczano je, podobnie jak podpłomyki, masłem lub bryndzą. Na blasze smażyono także placki ziemniaczane podawane ze śmietaną lub naleśniki.

Kuchnia spiska i pienińska różniły się przede wszystkim dostępem do owoców – na Spiszu sadów było mało ze względów klimatycznych. Surowsza zima powodowała wymarzenie drzewek owocowych. Zjawisko to, wspomniane przez rozmówców, potwierdzają opisy geografii terenów:

Tu było ubogo, jeśli chodzi o owoce, ale się kupowało cudowną marmoladę w sklepie. I taki blok przed świętami się przynosiło ze sklepu. Suszone [owoce] to właśnie przywozili Poloki. Mieli i gruszki suszone, i śliwki suszone, i wędzone [kobieta, lat 68, Łapsze Niżne].

Braki w owocach pamiętane są jeszcze dzisiaj i nadal wzbudzają emocje:

Jest jesień, a niepozbrane owoce na drzewach! Matko i córko – to grzech! To przecież my byśmy się byli za nie dali zabić, za takie jedno jabłko, nie! Bo nie dość, żeś go nie kupił, to jeszcze ci go nikt nie przywiózł! Bo to [...] a nie przyjechał pan z Łącka ani z Ochotnicy [...] Albo jaki tu był handel wymienny! Na przykład przyjeżdżał pan z Ochotnicy, tam ziemniaki nie bardzo się opłacało sadzić. Jak miał śliwki, to tu sobie wymienił. Dawało się za jedno wiadro śliwek dwa-trzy wiadra ziemniaków [kobieta, lat 68, Łapsze Niżne].

Tym czasem w regionie Pienin sady bywały obfitsze, a hodowla dość zróżnicowana, gdyż obok jabłoni i gruszek sadzono różne odmiany śliwek, w tym renklodę. Oba regiony charakteryzowało za to spożycie ryb, zwłaszcza pstrąga obecnego obficie w górskich strumieniach. Na terenach pienińskich wspomina się również lososie, które jednak już w Dunajcu nie występują:

Pewnie, pstrągi przecież tu pływają. I na tarło, bo nie było zapór, przyplwały lososie. Tego nie było wolno, ale wie Pani – przepisy przepisami, a zawsze się je omija [mężczyzna, lat 88, Krościenko].

Potrawy codzienne różniły się w zależności od zamożności domu. W niektórych, obok potraw ziemniaczano-mącznych, takich jak dziadki, gałuski, kluski szare, kluski cuchane, gołki czy brejka lub kulasa (różne odmiany klusek z gotowanych lub surowych ziemniaków z dodatkiem mąki albo taka sama masa bez kształtowania jej w kluski, polewana omastą ze słoniny lub masła) pojawiały się też potrawy mięsne. Na ogół występowały dwa okresy uboju świń: przed Bożym Narodzeniem i przed Wielkanocą. W okresie jesiennym bito też barany. W tym czasie na stołach pojawiała się więcej mięsa:

W moim domu, to mama z tej nogi [udziec świński, wędzony], to odkrawała takie kawałki – to się nazywało soldrzyna. To się smażyło, a osobno się gotowało ziemniaki. [...] jak ziemniaki były miękkie i mięso usmażone [...], to mięso było pokrojone na drobne kawałki i z ziemniakami, to się taką zupę robiło. I to się nazywało gulasz [kobieta, lat 70, Niedzica]

[...] karpiele gotowali z baraniną, marchewki się dodawało [...] ziemniaczka. W kostkę to wszystko [...]. No to kwaki, korpiele albo kwaki – to zależy jaka była okolica [wywiad zbiorowy, wiek powyżej 75 lat, Krościenko].

Jesienią to już była [...] na okrągło baraninka, to rosolek z tego mama robiła i się jadło. A kura swojska to już była na niedzielę [kobieta, lat 50, Łapsze Niżne].

Tam nie było kotletów, karczków, bo to wszystko pokroili i gotowało się [kobieta, lat 85, Krościenko].

Gdy brakowało mięsa zawsze jeszcze był dostępny tłuszcz zwierzęcy:

[...] każdy lój był wykorzystywany, i barani, i wołowy, i smalczyk przede wszystkim. Wszystko, oczywiście, zależało od pory roku [...] Bo w innym okresie była wołowina dostępna, w innym baranina. Zazwyczaj zimą wszystko się maściło tłuszczem zwierzęcym, natomiast latem masłem [kobieta, lat 63, Czorsztyn].

Na podstawie tej i innych wypowiedzi można stwierdzić, że w regionalnej kuchni tradycyjnej dania z drobiu miały charakter odświętny, gdyż:

Ileś się kurczaków najadła?! Kurczaki i kury były po to, żeby jajka znosiły, żeby je można było sprzedać! [wywiad zbiorowy, powyżej 75 lat, Krościenko]

3. Tradycyjna kuchnia świąteczna i potrawy okazjonalne po II wojnie światowej

Potrawy niedzielne wyraźnie różniły się od codziennych. Na tradycyjny obiad tego dnia składał się według naszych rozmówców przede wszystkim rosół mięsny z ziemniakami. Najczęściej gotowano kurze mięso. W jadłospisie świątecznym pojawiały się też gęsi, kaczki, gołębki czy króliki, chętnie hodowane w tym regionie przez zamożniejszych gospodarzy.

[...] tylko rosół z tej kury swojskiej [...] i nigdy tam nie było jakiegos kotleta, bo to było mięso z rosolu wyciągnięte i każdy tak trochę tego mięska spróbował [kobieta, lat 55, Łapsze Niżne].

W niedzielę to makaron, mama zrobiła rosolek, albo zabiła jakiegos królika, albo jaką kaczkę, albo jakiegos gołąbka [...]. Dużo było kur, ale to się oddawało. Jajka zanosilo się do sklepu i brali je na wagę. Ile zaważyły, za tyle można było zakupy zrobić [kobieta, lat 94, Czorsztyn].

Na niedzielę gospodynie piekły też ciasta:

Dawniej to sernik z grulem – grulowniki, marchwianka, ćwikłownik. To było drożdżowe ciasto na spodzie [wywiad zbiorowy, wiek rozmówców 70-80 lat, Czorsztyn].

My tu na drożdżowym cieście robiliśmy kapuśniki ze świeżej kapusty. [...] Świeżą kapustę się gotowało, a później się smażyło. [...] To się ją tak smaży z dodatkiem cukru i dodaje się cynamonu. [...] to było na drożdżowym cieście. [...] Ale też z buraków czerwonych piekli: na drożdżowym cieście, pokroili [buraki] w plasterki – to się ćwikłownik nazywało. Też na słodko, podsmażany z cukrem. [...] grulowniki to się brało ser, do sera ziemniaków trochę, cukru waniliowego, jajko się dawało [kobieta, lat 70, Niedzica].

Do najpopularniejszych ciast wykonywanych w domach do dzisiejszego dnia należą tak zwane rogi. Jest to proste ciasto drożdżowe nadziewane masą kakaową, makową czy marmoladą. Derliki zaś to małe bułeczki drożdżowe nadziewane serem. Pomimo, że ciasto drożdżowe było najbardziej rozpowszechnione, spotykamy też informacje o pieczeniu ciast kruchych:

[...] moja mama piekla na przykład bardzo drożdżowe i umiała kruche, a poza tym nie umiała nic, bo dawniej to tam się nie robiło [...] Sernik robiła na kruchym cieście i z ziemniakami wymieszała ser. To się nazywało kołacz [wywiad zbiorowy, wiek 60-70 lat, Czorsztyn].

Kołacz w innej wersji jest robiony na cieście chlebowym.

Czasem wyjątkowym była uczta Wigilia. Co ciekawe, to właśnie najczęściej na Wigilię gotuje się potrawy regionalne do dzisiejszego dnia, choć i tu pojawiają się nowe potrawy:

Wigilia, wtedy się robi wszystko [...] kapusta, groch [zupa z grochu całego], kapusta z grochem i grzybami, barszcz z uszkami – ale to już później, później, z początku nie. I ziemniaki z kapuśniarką czystą. No i pierogi, jak się robiło, to z jabłkami, śliwkami, z kapustą, ruskie z bryndzą. No i na końcu ryba [kobieta, lat 85, Krościenko].

No to było tak: fasola ze śliwkami [...] to nie było, żeby w którymś domu nie było! [...] Był obowiązkowo barszcz z uszkami, z grzybami [...]. Nie z byle jakimi grzybami, tylko musiał być prawdziwek [...] i zupa grzybowa z kluskami, z makaronem lub z lazankami [...] czasem ktoś robił barszcz zabiłany z ziemniakami. I co jeszcze było ważne bardzo – gołąbki z grzybami, gołąbki z kaszą jęczmienną i z grzybami [...] [kobieta, lat 88, Krościenko].

No groch z kapustą, zupę grzybową. Inaczej, dwie zupy grzybowe, bo jedna z samych grzybów i druga to taka polewka, do tego ziemniaki w całości [...] No i fasolowa, fizoly ze śliwkami. Chłopcy nie chcą tego za bardzo jeść, ale na święta muszą. Kompot z suszu, no i co? Ryby muszą być [kobieta, lat 50, Czorsztyn].

Wyrażana w ten sposób potrzeba kontynuowania tradycji przybiera czasem zdecydowanie pogłębiony kształt:

Ale jak jest Wigilia, to gdzieś tam jeszcze jedzą z jednej miski [...]. Z tym, że jest duży stół, więc tu jedna miska, tam druga miska, tam trzecia. Żeby nie sięgać wszyscy do jednego [kobieta, lat 85, Krościenko].

Ciekawą świąteczną potrawą spiską szykowaną na śniadanie wielkanocne była tak zwana święconka, którą przygotowywano zarówno na ciepło, jak i na zimno:

To jest takie coś, że ze śliwek gotuje się kompot, później kroi się różne wędlinki do tego: szynkę, kielbasę, jajko, przyprawio się do chrzanem, zalewa się kompotem takim właśnie śliwkowym i to się je takie na zimno. Można zrobić to z maślonki. Różnie, bo na przykład w Łapszach

jedni robią z maślonki, ze zsiadłego mleka i do tego tak samo dają jajko, kielbaskę, szczypiorku [...]. To są takie na zimno i właśnie na ciepło można podawać z tą śliwką [dwie kobiety, wiek 60 i 30, Łapsze Niżne].

Odrębny rozdział w potrawach świątecznych zajmują wesela. Posiłki weselne są chyba najbardziej zmieniającymi się elementami lokalnej kuchni. Na tradycyjnym weselu jeszcze we wczesnych latach po II wojnie światowej podawano proste potrawy:

Jajecznicę na weselu podawali. No ale przecież nikt nie miał tylu jajek, ale tu była taka pomoc sąsiadka. Do niedawna [...] cała rodzina nosiła produkty na wesele. Rodzice kupowali, a ci jeszcze nosili. [...] Co, kto miał: mąka, jajka, ser, no i babcia mówiła, że kołoco były. Czyli to przypuszczam, że ciasto z białej maki, z jakimś takim lukrem na wierzchu, czy z czymś. Nic nie mówiła o wędlinach. Nie było wódki na stole, tylko był jeden od dzielenia wódką. Kobiety nie piły, bo przecież to było źle widziane! [kobieta, lat 68, Łapsze Niżne].

Jajeńnica była naprzona, bocku w talorkach [...] i z kielbasą na talerzach było nakładzone. [...] jo jesce pamientom te kołoco cienkie [...] masłem posmarowali, posypali cukrem. [...] To kołoco pokroili tak na pół i na pół, i po tyj ćwiortce kozdemu dawali. [...] [Potem] ziemnioki i kapusta [...]. Trzy dni było wesela [2 kobiety, wiek 87 i 86 lat].

Na weselach to sobie ludzie sami gotowali [...] Była kuchnia, mama ugotowała co się tam dało: jakiś rosół, jakiś makaron, kapusta jakaś tam była, mięsko, wiec pani, do tego. [...] Babka napiekła [...] co się robiło takie, na wierzch się dawalo jakiś ser połączony z ziemniakami [...] bo samego sera było może zawsze za mało, no wiec pani, zrobili jakąś tam kawę czy herbatę [mężczyzna, lat 83, Krościenko].

Wiec pani, ja nie pamiętam przedtem tortu na weselach [...]. Tylko pamiętam, jak kielbasę to w takich kawalkach kroili na talerze. I tam salceson. Ale przeważnie robili kanapki na wesele [kobieta, lat 85, Krościenko].

Do gotowania na weselu zamawiano też kobiety znane z umiejętności smacznego gotowania dla wielu osób. Jak mówią o swej pracy dziś już wiekowe panie – „chodziły na wesela”. Ich praca zaczynała się już na zrękowinach, czyli zaręczynach, na które już należało napiec jakieś ciasta. Na tydzień przed weselem zaproszeni goście znosili produkty spożywcze, w zamian za co po weselu dostawali ciasta. Ważnym momentem w obrzędowości weselnej była tak zwana Dobro Noc – noc zabaw przed samym ślubem. Tu również szykowało się poczęstunek. Po weselu zaś były poprawiny, na które kucharki szykowały już ograniczoną liczbę dań, głównie z tego, co pozostało z weselnej uczty. Najcięższym zadaniem dla kucharek weselnych, ze względu na wypiek w domowych piekarniach przy tradycyjnych kuchniach, było upieczenie dużej ilości ciast. W regionie tym kucharki nie pełniły innych, obrzędowych funkcji, z czym spotykamy się w wielu częściach Polski⁶. Jednak dla ich uhonorowania tydzień po weselu w niektórych domach urządzało się specjalne przyjęcie, na którym kucharki występowały jako goście. Również taki obyczaj zaświadcza o ważnej roli kucharek weselnych w kulturze ludowej.

Pod nazwą potraw okazjonalnych chciałabym opisać posiłki sezonowe, wynikające ze zbioru roślin dziko rosnących, takich jak jagody, poziomki, maliny i grzyby oraz tradycyjne, lecznicze potrawy podawane osobom chorym i osłabionym, a także posiłki szkolne.

⁶ Potwierdzają to moje badania z terenów m.in. Podlasia, a także analiza zdjęć weselnych z różnych regionów Polski znajdujących się w zbiorach Archiwum Naukowego PME w Warszawie.

Zbiory owoców leśnych miały charakter powszechny. Część zbioru przeznaczona była na sprzedaż, zaś z części przeznaczonej na własny użytek sporządzano soki, marmolady. W zbiór leśnych owoców i grzybów zaangażowane były dzieci:

Oj tak, na jagody. Jagody to były u nas, a po polsku poziomki [...] Chodziliśmy na maliny i był skup [...] sprzedawano się i mieliśmy na książki, na zeszyty. Żeśmy szli rano na te maliny, jak czasem to i po południu drugi raz. I po takim wiaderku i więcej się nabierało [...] [kobieta, lat 50, Łapsze Niżne].

Jak byłam dzieckiem, to zbierałam z mamą [maliny]. Mam 5 litrów, ja jeden jako dziecko. Wszystko na sprzedaż [...]. To się dla turystów do Czorsztyna nosiło, tam było więcej turystów [...] na garnuszki. [...] Turyści częstowali tymi cukierkami – dropsami, tymi w tulejce, co my tak lubili, czy dawali lizaka [kobieta, lat 75, Niedzica].

Do Krościenka, tam ludzie kupowali, każdy sobie kupił. To były pieniądze, to kupiła kielbasy czy dobry bułkowy chleb. To jak ten chleb przyniosła to Jezui! To był cud! No i przyniosła wiaderka i koszyczki puste i: „Dzieci, idźcie znowu nabierać, bo widzicie, że przyniosła chleb. Dużo macie chlebusia”. I pojedli malutcy cukierków. To było coś, nie tak jak dzisiaj [wywiad zbiorowy, wiek ok.70, Czorsztyn].

No chodziło się do lasu na grzyby [...]. Ojciec ryby łapał w Dunajcu. Zawsze o piątą rano szedł na ryby, no i tak było. [...] Mama moja dla gości gotowała. Tu w tym pokoju czasami 50 osób na dwie tury było [kobieta, lat ok. 60, Krościenko].

Zbieranie płodów leśnych nie było traktowane jak praca, więc można je było wykonywać w niedzielę:

Do lasa my chodzili w niedzielę [...] grzyby, maliny, jagody, to my szli w niedzielę. Bo w taki dzień [powszedni], to my musiały robić na gospodarce [dwie kobiety, wiek 87 i 86 lat, Łapsze Niżne].

Jeszcze mama wspominała, że były takie grzyby – piestroki, takie twarde. Wyginęły raczej. To też się do kapusty dodawało, one miały taki specyficzny smak i zapach. To był jakby bigos, tylko zamiast mięsa były grzyby [kobieta, lat 68, Łapsze Niżne].

Do obowiązku dzieci w niektórych domach należało przynoszenie górskiej wody dorosłym pracującym przy żniwach:

To się chodziło po szczawie, po mineralną, no żeby była na żniwa [...].

W górach to było pełno tych źródełek przedtem, to wysyłali dziecko, żeby przyniosło [...]

[wywiad zbiorowy, wiek powyżej 70, Krościenko].

Innymi napojami były herbaty ziołowe: z mięty, głogu, lipy, a nawet ze strąków fasoli, z ryżu przypalonego, a także kawa z palonego jęczmienia czy cykorii. Miód nie był produktem codziennego użytku, zwłaszcza na Spiszu, gdyż nie zajmowano się pszczelarstwem powszechnie, prawdopodobnie z powodu, jak uznają rozmówcy, jego słabej wydajności. Wobec przewagi lasów o ograniczonej ilości roślin miododajnych produkowano głównie miód spadziowy i wielokwiatowy⁷. Stosowało się natomiast często miód w lecznictwie, czasami dodawano go do ciast (specjalny rodzaj ciasta – miodownik) oraz do nalewki – miodówki. Miodem smarowano kanapki lub słodzono herbatę. Specjalną kminkową zupę z lanymi kluskami podawano kobietom w pólgu na zwiększenie laktacji⁸.

⁷ Wywiad z pszczelarzem z Łapsz Niżnych.

⁸ Wywiad z kobietą, lat 68, Łapsze Niżne.

W naszych rozmowach pojawił się też wątek szkolnych stołówek. Gotowanie w nich nie było regulowane żadną państwową normą. Rodzaj posiłków kształtowały natomiast składki rodziców, a ponieważ nie były one wysokie, to kuchnia szkolna gotowała potrawy najprostsze, co upodobało je do żywienia domowego, jednak z uwzględnieniem gustów dzieci:

Zupa musiała być i drugie danie. Knedle ze śliwkami, pierogi się robiło, makaron, to co dzieci lubiły, z cynamonem, z cukrem. Mięsa to nawet nie bardzo chcieli. A z mięsem my też nie tak hop-siup, bo to rodzice pieniądze na to dawali [...] i to były groszowe sprawy i trzeba się było zmieścić w tym. W szkole nie było takich norm, ale na koloniach już było [...] [kobieta, lat 75, Niedzica].

Obok posiłków obiadowych dzieci otrzymywały z domów drugie śniadanie:

[...] do szkoły to by tylko tego placka, jak mama zrobiła [mowa o moskolach]. Latem to buleczki na złotówki można było kupić – „Ecc, to weźcie sobie jajeczko”. [...] to trzeba było iść na drugą wieś i to jajeczko się niesło. Jak się człowiek pośliznął to po jajeczku i po jedzeniu [wywiad zbiorowy, wiek ok. 70 lat, Czorsztyn].

[...] człowiek się wstydził ciemnego chleba, do szkoły się niesło, to żeby był biały chleb – kupny! [kobieta, lat 68, Łąpsze Niżne].

4. Zmiany jadłospisu regionalnego

Badania pożywienia na wsi na ogół nastawione są na rejestrację potraw tak zwanych tradycyjnych. Ma to swoje uzasadnienie praktyczne, gdyż jedzenie tradycyjne wzbudza współcześnie duże zainteresowanie w kontekście produkcji i spożywania tak zwanej zdrowej żywności⁹. Tymczasem pomijany jest fakt, że składniki i formy pożywienia są figurą również historyczną, i podlegają zmianom. O transformacjach w polskiej kuchni przeciętny Polak wie na ogół tyle, że włoszczyznę przywiozła do Polski królowa Bona, że pierwszym obok piwa alkoholem na Słowiańszczyźnie, a więc i w naszym kraju, był miód pitny i że kuchnia szlachecka, ze względu na szerokie kontakty z Orientem, obficie korzystała z przypraw korzennych. Czasem orientuje się też, że na powstanie słynnego powiedzenia „Polak Węgier dwa bratanki i do szabli i do szklanki” duży wpływ miał import do Rzeczypospolitej węgierskiego tokaju.

Badania pilotażowe prezentowane w tym artykule wykazują, że jak dużą zmianą w praktykach kulinarnych mieliśmy do czynienia w okresie powojennym. Rozmówcy wspominają o pojawieniu się dostępu do produktów spożywczych w sklepach, o zmianie upodobań smakowych pod wpływem szkoleń prowadzonych głównie w Kołach Gospodyń Wiejskich, ale też w szkołach gastronomicznych w ramach realizacji planów państwowych dotyczących nauki tak zwanego racjonalnego żywienia, o kontaktach z innymi regionami, o rozwoju turystyki i potrzebie dostosowania jadłospisów do gustów gości czy o mediach zawierających przepisy kulinarne. Ten proces trwa nadal, z udziałem dostępu do informacji zamieszczanej w Internecie, a także rozwojem turystyki zagranicznej.

⁹ Tradycyjne, zdrowe jedzenie przeciwstawia się miastowemu, zawierającemu chemię – pisała o tym Joanna Mroczkowska, *Podlaski „Słoik” – mobilna grupa społeczna i mobilne medium tożsamości lokalnej*, „Studia Socjologiczne”, 2018, nr 4, s. 77-102.

O zmianach w pożywieniu najlepiej niech zaświadczy opis jadłospisów weselnych. W poprzednim rozdziale zatrzymaliśmy się na opisie z końca lat 60.:

[...] trzeba było mieć tych kruchych ciasteczek napieczonych, żeby każdemu do tej torebki papierowej, jak to było dawno, już każdemu dać, ale nie tam jakieś przekładające [rogi], tylko po prostu te suche ciasteczka [...] A jak przyszło co do czego, to dzwonią od męża rodziny [...], że chyba będą piec te baby, te rogi! [...] I przychodziło się na wesele, przynosiło się wódkę i przynosiło się kielbasę. To [...] właśnie to się kładło na stół i tam jakieś ogóreczki, jakieś przekąski, wędlinka swojska – wszystko się robiło w domu [kobieta, lat 50, Łąpsze Niżne].

Jadłospis weselny zaczął zmieniać się w wyżej wymienionym okresie, by przybrać następującą formę:

Na weselach były kanapki kiedyś. Były mielone, kapusta, ziemniaki, rosół. No to rosół jest do tej pory [mężczyzna, lat 40, Falsztyn].

No był serek. Ja widzę te kanapki – piękne były! Potem była kielbaska, potem był ogórek kiszony, było jajeczko [...] tak były na talerze załadowane! [kobieta, lat 75, Niedzica].

[...] rosół na pierse, potem drugie: kotlety, ziemniaki, buraczki cy co tam. Jesce kapustę, grule, bigos [...]. Do barscu się dawalo [...] krolek, uszka, paszteciki się robiło, jak my zaczynały [2 kobiety, lat 86 i 85, Łąpsze Niżne].

Ale najwięcej na tym weselu co pamiętam, to były takie kanapki. Takie okropne michy były i cały dzień wcześniej to robili te kanapki. Normalnie tam chlebus smarowali albo maselkiem, albo bryndzą, kawolek kielbaski było, bo nie było wtedy szynki, albo kółko kielbasy było albo ogórek, jajko – takie domowe co mieli, poprzyprawiali. Te kanapki były przepyszne! [...] i ewentualnie tam suche ciastko – te wyskoki [...] przez maszynkę. Ciasto kruche zanosili na poczęstunek i te kanapki w tych miednicach [...] i każdy się częstował tą kanapką [2 kobiety, wiek 60 i 30 lat, Łąpsze Niżne].

Kolejna zmiana w modzie na potrawy weselne wskazuje na powrót do potraw na ciepło:

Piekło się schab w piecu piekarskim, kroilo się później na nasadki [...] musiało, żeby było dużo mięsa. Robiło się jedno danie tylko gorące: albo fasolkę po bretońsku, albo bigos. To było danie, które jak już był barszczyk z krokietem, to już była atrakcja wielka [kobieta, lat 60, Krościenko].

Wzrastającą rolę mięsa niech poświadczy inna lista dań wypowiedzianych jednym tchem: „rosół, schab, schabowe, gulasz, klopsiki w sosie, bigos, flaczki” [wywiad zbiorowy, wiek ponad 70 lat, Czorsztyn].

O, de volaille doszły – była taka moda [kobieta, lat 75, Niedzica].

Zmiana kulinarna łączyła się ze zmianą w organizacji miejsca na wesele. We wspomnianym czasie wesela przenoszą się na ogół do remiz, współcześnie odbywają się także w restauracjach. W latach 70.-80. XX w. pojawiły się weselne torty. Pierwsze torty były ciastami biszkoptowymi lub półfrancuskimi:

Były takie dwie kobiety, co chodziły na wesela, to robiły z biszkoptu. To nie dawali masę, tylko marmoladę [kobieta, lat 75, Niedzica].

Wiek XXI przynosi wiele zmian. Opowiadają o nich osoby, które od lat zajmują się gotowaniem na wesela, zwany dziś weselnym cateringiem:

Salatki robimy. Zawsze jarzynową – tradycyjną. Ale teraz więcej robi się takich nie z majonezami, jak kiedyś się robiło, tylko takie świeże na oleju. Mięsy salat z jakimś serkami, nasionami [...] Zupy – to rosół jest do dziś, ale niektórzy chcą kremy: z borowików, z brokuł [mężczyzna, lat 40, Falsztyn].

Teraz to salata, rzodkiewki, jajko się da [kobieta, lat 75, Niedzica].

Już rzadko kto chce na weselu bigos, teraz Strogonow wchodzi. Już bigos wyparty. Był któryś z dań, trzecim albo czwartym kiedyś, a teraz już nie. Teraz to już bardziej de volaille, gulasz z plackiem, albo tylko po węgiersku, taki ostry [2 mężczyźni, wiek: 80 i 50 lat, Krościenko].

Jedzenia w trakcie wesela jest coraz więcej:

[...] co tak co 2 godziny, ze 4 razy [...] tutaj na weselach to obiad wygląda tak, że jest rosół, potem jest drugie danie, albo na półmiskach, albo na talerzu [...]. Jak na półmiskach to trzeba ze 4 rodzaje mięsa. Ziemniaki, ze 3 surówki. Potem po obiedzie zawsze jest kawa i tort. To już jest inaczej, bo kiedyś tort był zawsze o północy. [...] no po torcie jest kolacja, znowu jakaś pieczeń, albo coś tam z różnymi dodatkami. Ostatnio się modna zrobiła kasza. Kasze robimy ze skwarkami z warzywami. I surówka jest: czerwona kapusta albo buraczki. [...] Po tej kolacji są, na przykład lody, znowu deser z bitą śmietaną, z owocami. Po tych lodach jest stół góralski [...]. A po tym stole jest jeszcze jedno danie, na przykład jakiś barszczyk z pasztecikiem, buleczką czy krokietem, co kto chce. Paszteciki różne: dawniej to z kapustą, a teraz ze szpinakiem, i z brokułką, i z kapustą, z mięsem. Młodzież teraz coraz więcej chce, żeby było z jakimś warzywem. [...] Przeważnie na drugi dzień jest kwaśnica z żeberkiem [...], albo żurek, ale przeważnie kwaśnica. Potem jakieś mięsko z ziemniakami czy frytkami. [...] jakieś piwo. Piwo się teraz dają na weselach! [mężczyzna, lat 40, Falsztyn].

Do nowinek w organizacji wesel należy podawanie potraw na wydzielonych stołach, na których osobno układa się słodycze (cukierki, owoce, czekoladową fontannę), osobno alkohol różnego rodzaju, zimny bufet z przekąskami. Takim wyspecjalizowanym stołem jest też tak zwane „korytko”, czyli modny od kilkunastu lat „góralski stół” z potrawami regionalnymi. Przy czym podanie regionalnych potraw staje się momentem specjalnym, niejako nowym obrzędem. Pojawia się wówczas główny kucharz, kucharki w odświętanych strojach, by podawać gościom wybrane potrawy na talerzykach. Podobno ten nowy zwyczaj „robi furorę”:

[...] my wyjechali o 10 wieczorem z tym stołem na środek i jo to wszystko kroilem wszystkim, o to się bardzo podobało [mężczyzna, lat 40, Falsztyn].

Zjawisko to jest jednak dość świeże – kilkunastoletnie, dodatkowo nie przyjmowało się bez oporów:

A jeszcze przedtem robiłem takie wesela, wymyśliłem, żeby zrobić kwaśnicę [...]. No i mówili [...]: «Nie może być u nas kwaśnica, bo by nas potem obgadali na całej wsi» [...], bo to była tako zupa dziadowska [...]. Ale zrobiłem na uparte i się przyjęło – na żeberku albo na gęsinie [mężczyzna, lat 40, Falsztyn].

Spektakularnie wygląda rozwój tortów weselnych. Z biszkoptowych, jednopoziomowych, przekładanych marmoladą wyrastają dziś na wielopoziomowe, skomplikowane formalnie cudeńka, wykonywane wyłącznie przez specjalistyczne piekarnie:

W ostatnich latach pojawiły się wykończenia tortów angielskie. To chodzi o masy takie plastyczne, cukrowe, czekolady plastyczne, które pozwalają na tworzenie takich artystycznych

ciast, tortów i tak dalej. I to jest modne. [...] Teraz klienci wymagają trochę więcej, a do pewnych zdobień trzeba mieć już profesjonalny sprzęt, specjalne surowce, pomieszczenia. Przede wszystkim nowoczesną wiedzę [...] [mężczyzna, lat 40, Krościenko].

Teraz już nawet zamawiają, co przywozom torta [...]. A baran upieczony, a księga wiecysto, [...]. Młodo Pani była we welonie [...] Księga wiecysto to było wypisane niby tak: w dniu ślubu Małgosi i Emila [...] i była zamknięto klucem [...] ale kluc się zrobiło z lukru [...] [2 kobiety, wiek 87 i 86 lat, Łapsze Niżne].

Aby uzmysłowić czytelnikom stopień komplikowania się współczesnych kulinariów weselnych, proces zachodzący nie tylko w badanych regionach, podaję zapis z wesela, które odbyło się w Spytkowicach koło Rabki- Zdrój:

[...] krem z pomidora z mozzarellą, na drugie danie frytki lub ziemniaki do wyboru, surówki – mizeria lub kapusta pekińska, buraczki z kukurydzą albo młoda kapusta oraz mięsa, również do wyboru – polędwiczki w sosie borowikowym lub schab z pieczarkami i oscypkiem albo de volaille z piersi kurczaka z serem. Deser stanowił mus brzoskwinowy z kruchą bezą i lodami. [...] tort weselny o smaku Kinder Bueno z nutą maliny. Jako kolejne ciepłe danie podawano: roladę z indyka nadziewaną szpinakiem na sosie porowym, ziemniaczane szyszki i wiosenną sałatkę. Następnie na stołach znaleźć się miała świnka faszerowana, szynka pieczona podawana z ziemniakami oraz zasmażana kapustą lub do wyboru były też pierogi ruskie i z mięsem, gołąbki w sosie pomidorowym oraz mix sosów. Po północy zaplanowano [...]: kociołek góralski czyli gulasz w chlebusiu i na koniec kwaśnica z żeberkiem. Na stołach znajdowały się patery z ciastami, oprócz tego przygotowano osobny stolik z czekoladkami. Wśród alkoholi królowała wódka. Niektórzy goście zamawiali wino lub piwo. Na wejściu podawano wino musujące [notatka, Spytkowice].

5. Czynniki i efekty zmian zwyczajów pokarmowych

Zmiany kulinarnych przyzwyczajęń w omawianym regionie miały wiele źródeł. Rozmówcy przedstawili całą ich gamę. Jednym z nich był rozwój turystyki, którego początki na tym terenie sięgają jeszcze XIX w.:

Tutaj nie było żadnych kursów kucharskich. Tu był pensjonat Hanka – tak się nazywał. To była taka pani, ona pochodziła od Grywałdu, od Dzielwolskich [znana rodzina rozwijająca turystykę w regionie] [...] kucharka była skądś tam, ze świata i po postu ona tam gotowała [...] rozmaite frykasy tam ludzie jedli [mężczyzna, lat 83, Krościenko].

W Niedzicy źródłem wiedzy o nowych potrawach był Zamek Niedzica, który po wojnie stał się domem pracy twórczej historyków sztuki. Kuchnia prowadzona w zamku rozpowszechniła w okolicy przede wszystkim zupę pomidorową, łatwą do wykonania dzięki dostępności w sklepach przecieru pomidorowego. O doskonałości tej potrawy słyszeliśmy w trakcie badań w wielu domach. Wygląda na to, że od razu przypadła do gustu lokalnym smakoszom, nawet tym najbardziej krytycznym, czyli najstarszemu pokoleniu, które z obrzydzeniem potraktowało niegdyś surowe pomidory i zieloną sałatę, oceniając tę ostatnią jako warzywo dla królików, sałatkę warzywną (bo „wszystko razem wymieszane”), czy nawet cukinię, która pojawiła się w latach 90-tych. Z podobnym entuzjazmem zareagowano jedynie na pojawienie się jako potrawy wigilijnej barszczu z uszkami:

Potem weszły uszka z barszczem. Wszyscy się w tym rozkochali [kobieta, lat 68, Łapsze Niżne].

Jak to jest w przypadku jedzenia, entuzjazm ten łączy się z dużym apetytem. Jedna z respondentek powiedziała nam, że korzystając z wynalazku zamrażarki lepi wigilijne uszka już od października, żeby mieć ich odpowiednią ilość na święta.

Obok powstających w regionie pienińskich pensjonatów, rozmówczynie jako główne źródło nowej wiedzy kulinarnej najczęściej podają kursy prowadzone przez Koła Gospodyń Wiejskich w latach 60.-70., choć w kilku wywiadach spotkaliśmy wzmianki o kursach jeszcze przedwojennych (w tym o kursach dla dziewcząt wiejskich prowadzonych w Krościenku przez S. Pawłowską) oraz z lat 1945-1947, kiedy ministrem rolnictwa był Stanisław Mikołajczyk:

[...] W 1974 ja już uczęszczała w kursie gotowania jako Koło Gospodyń [...], z Koła były takie Panie, które przekazywały kobietom wiedzę, jak zrobić salatkę jarzynową, jak zrobić gruszki na zimno, wtedy nie było to takie modne jak dziś, ale była modna wieprzowinka. Gotowało się ratki świńskie, to już dużo żelatyny, to dodawało się troszeczkę mięska i już była galareta [kobieta, lat 63, Czorsztyn].

Dzięki takim praktykom w kuchni lokalnej pojawiły się obok pomidorowej i barszczu także szczawiowa, ogórkowa i kalafiorowa. Niektóre młode gospodynie po odbyciu kursów gastronomicznych prowadzonych w Kołach Gospodyń Wiejskich zaczęły wprowadzać desery, np. kisiel czy jabłka w cieście lub nowe ciasta, np. biszkoptowo-makowe „Fale Dunaju”, przekładaniec „Królewicz” do obiadów niedzielnych, a także pączki i chrusty w karnawale czy jeszcze bardziej wystawne keksy i pierniki. Kursy proponowały nowe potrawy mięsne i warzywne dodatki, na przykład zieloną sałatę z octem lub śmietaną. Obok warzyw kiszonych pojawiły się warzywa w occie. Co ciekawe, pomimo szerokiego zastosowania kapusty kiszonej w kuchni tradycyjnej, ogórki kiszone pojawiają się dopiero po II wojnie światowej. Według naszych rozmówczyń w latach 70. pojawiały się w okolicy szkoły gastronomiczne. Spośród adeptek tych szkół werbowały się w tym czasie kucharki weselne.

Czasami podjęcie nowego zatrudnienia wymagało przeszkolenia w zakresie żywienia:

Roz zek była na kursie, bok pracowała na porodówce, to musiała iść na kurs [2 kobiety, wiek 87 i 86 lat, Łapsze Niżne]

Wiejskie porodówki były miejscami, gdzie położnice przebywały minimum siedem dni pod opieką wyszkolonych w tym kierunku pielęgniarek. Posiadały też własną kuchnię, w której gotowano, zgodnie z zaleceniami lekarskimi, posiłki wzmacniające i wzmagające laktację, na przykład zupy mleczne. Konieczność pozostania na porodówce pełne siedem dni chroniła położnice od ciężkich prac rolnych, pozwalała im spokojnie przejść okres połogu.

Kucharki z innych regionów Polski prowadziły kuchnie dla kolonii dziecięcych oraz w firmowych ośrodkach wczasowych. Lokalne dziewczęta i kobiety wynajmowano tylko do pomocy, jednak respondenci deklarują, że były to miejsca, gdzie poznawano nowe potrawy:

[...] szło się, tam kolonia była, tam było już dobroci, bo dzieci przyjeżdżały [...], to tam było już jedzenie. Jak poszłam do siódmej klasy, to poszłam do kuchni, by trochę zarobić. No tam człowiek widział trochę więcej, zjadł lepiej [...] [kobieta, lat 70, Czorsztyn].

Kolejnym, niezwykle istotnym czynnikiem, który spowodował zmiany w przyzwyczajeniach kulinarnych, było pojawienie się źródeł dodatkowego zarobku innych niż tylko praca na roli:

[...] gdzieś w latach 50-tych ja odczułam to. Jak chodziłam do szkoły, to już mama całkiem inaczej, już mniej gotowała tych pęcoków. Tylko tata poszedł do pracy, to już miała pieniądze, to coś jeszcze kupiła [kobieta, lat 75, Krościenko].

Mój tato też pracował na Słowacji tutaj. No to jakiegoś pomarańcza – co to nie było w tamtych czasach! [...] Śliwki, takie te żółte rosły na Słowacji koło drogi. No to tam tato jak jechał z pracy to tych śliwek nabierał [...] No to żeśmy czekały na niego jak przyjedzie z pracy, że może coś przywiezie [...] Na Słowacji było dużo łatwiej [...] [kobieta, lat 50, Łapsze Niżne].

Świątną kucharką była moja ciocia, która jako młoda dziewczyna pracowała w spiskiej Starej Wsi w czasach przed 1918 rokiem, [...] i tam pracowała u bardzo zacnej starszej pani, żony notariusza [...]. I stamtąd ciocia wyniosła przecudne potrawy [...] sos porzeczkowy tu nie był znany, ale moja babcia jeździła na Słowację, to przywoziła stamtąd [...] No i ten knedel też babcia robiła, bo to było ze słowackiej kuchni i z węgierskiej [kobieta, lat 68, Łapsze Niżne].

Opisane przypadki miały jednak charakter jednostkowy. Do szerokiej zmiany w przyzwyczajeniach kulinarnych zaczęło dochodzić dopiero, gdy zarobkowanie poza gospodarstwem rolnym przybrało charakter masowy:

Zmieniać się zaczęło wtedy, kiedy młodzież z tej wioski zaczęła wyjeżdżać. W Nowym Targu był potężny kombinat, zakłady obuwnicze i tam parę tysięcy ludzi. Ta młodzież zaczęła jeździć do Nowego Targu, bo tu przyjeżdżały autobusy, zabierały tych pracowników i jeździli. I oni tam poznawali innych ludzi i inną kulturę. I oni już tą kulturę tutaj przywozili [kobieta, lat 94, Czorsztyn].

[...] na jedną zmianę jechało chyba z 10 autobusów, które dowoziły ludzi do kombinatu [...]. Również rozpoczęły się te składy budowlane tutaj tworzyć, takie magazyny towarów masowych [...]. To już później, w latach 80-tych, zaczęły się tworzyć firmy takie budowlane [...], lata 80-te jeszcze można powiedzieć, że jeszcze był zysk z gospodarstwa, bo jeszcze istniały te rzeźnie, nie było takich problemów ze sprzedażą [...], no ta opłacalność coraz bardziej spadała. Coraz większe otworzyły się możliwości wyjazdu za granicę [...] [kobieta, lat 60, Krościenko].

Odciągnięcie większej części młodych ludzi od prac rolniczych spowodowało, według moich rozmówców, potrzebę szykowania szybkich posiłków:

[...] kiedyś to pracowała w zakładach, w kombinacie tutaj. To jeszcze babka jakaś w domu była. Po prostu czas zmusił do szybkiego gotowania [wywiad zbiorowy, mężczyźni, wiek ok. 80 lat, Czorsztyn].

Do kulinarnych kontaktów z innymi nacjami dochodziło rzadko. Wspomina się nieliczne kontakty z kuchnią żydowską w okresie sprzed II wojny światowej czy wymuszone kontakty z Niemcami w czasie II wojny światowej:

[...] dała [mu] taką bułkę – tata mówił, że to szabesówka się nazywała. [...] Żydówka to gotowała rosół jakiś tam kurzy [...] i z ryżem. Jako osobno dawała ryż, wlewała tego rosolu [...] i dała ze 4 fasolki jeszcze na talerz [...] – takie kombinacje robiła! [mężczyzna, lat 83, Krościenko].

W jednym z wywiadów znalazła się informacja, że w okresie przedwojennym można było kupić tani chleb od miejscowych Żydówek.

[...] moja mama za Niemców też w kuchni w Orlem pracowała. [...] Tu była placówka graniczna, Niemcy [...], żeby nie wywieźli do Niemiec, to się tutaj zgłosiły dziewczyny młode do kuchni. I była naczelną kucharką. [...] To w ogóle nie te posiłki. To takie jak przeważnie zupy, mięsa, drugie dania. [...] To troszeczkę było dzięki temu co jeść [kobieta, lat 94, Czorsztyn].

Źródłem inspiracji dla zmian w jadłospisach, zwłaszcza w okresie po II wojnie światowej, stało się czytelnictwo czasopism i kalendarzy ściennych, a także z czasem telewizja. W okresie PRL-u przepisy znajdowano w „Przyjaciółce” czy „Gospodyni”:

Ja wolę z gazet, nie lubię telewizji. [...] To gazety sobie kupie: «Dobry Tydzień» [kobieta, lat 63, Czorsztyn].

W latach 90., po transformacji ustrojowej i uwolnieniu produkcji wydawniczej, pojawiło się wiele chętnie kupowanych jako prezenty książek kucharskich. Uprzednio książki kucharskie były raczej rarytasem, choć zdarzało się, że w niektórych domach były takie, nawet wydane w okresie międzywojennym. O książce kucharskiej wydanej we Lwowie wspomina jeden z rozmówców:

[...] ze Lwowa to tutaj mieliśmy i profesorkę i dyrektorem była. [...] książki kucharskie były używane przez ludzi, którzy przyjechali. [...] Dużo wnieśli kultury, także w kucharzeniu [...]. Na przykład kutia była [...] [wywiad zbiorowy, wiek ponad 75 lat, Krościenko].

Ta sama osoba zwraca też uwagę na zjawisko napływu w rejon spisko-pieniński uciekinierów z Kresów, którzy przywieźli swoje przepisy kulinarne. Dostęp do przepisów z innych regionów Polski łączył się także z powojennymi migracjami zarobkowymi, zwłaszcza na Śląsk, oraz – można rzec – z typową dla „gospodarki niedoborów” ówczesną „turystyką kulinarną”:

Myśmy tam mieli znajomych, co mieszkali, no to żeśmy jeździli tam na każde święta. To nas jechało z pięć osób. Obkupili mi się, co my chcieli, to my tam kupowali. Wszystko tam było: pomarańcze, cytryny, a tutaj ni było nic! Mięso, szynka, wszystko! [wywiad zbiorowy, wiek ponad 75 lat, Krościenko].

Wspomnienia niedoborów pożywienia w sklepach w czasach PRL do tej pory wzbudzają ożywienie wśród rozmówców. Najogólniej uważa się, że z powodu tych niedoborów w okresie PRL jadało się bardziej jaskro niż współcześnie.

Za współczesne źródło nowinek kulinarnych uznaje się przepisy zamieszczane w Internecie, na blogach kulinarnych, z których korzysta młodsze pokolenie. Wobec powszechności dostępu i dużej ilości takich informacji, a także wobec możliwości czerpania wiedzy kulinarnej z telewizji zanika, według rozmówców, popyt na książki kucharskie. Również na te pisane przez pokolenia odręcznie. Pamiątkowe przepisy z kursów, zapiski na zatłuszczonych od użytkowania luźnych kartkach, przepisy udostępniane w sieci rodzinnej i sąsiedzkiej wymiany, pomazane przez dzieci, zawsze żadne papieru do rysowania – domowe książki kucharskie czekają na ostateczną zmianę pokoleniową, by skończyć w piecach czy kominkach. Wraz z nimi odejdzie wiedza babek i matek, świadectwo zmieniającej się kuchni i strategii radzenia sobie w trudnych czasach niedoborów.

Zjawiskiem pozahisterycznym jest też mieszanie się rodzin, co ma ogromny wpływ na zmiany jadłospisów domowych:

Mój tata był spod Łodzi, tam z Pabianic. No to tam oni zupełnie inaczej, a potem się przyzwyczail. Zupa rybna, na przykład, była na Wigilię, no to mama musiała gotować tą zupę rybna [kobieta, lat ok. 60, Krościenko].

[...] miałam właśnie teściową ewangeliczkę, ona w Cieszynie skończyła studia, tam właśnie przy kościele była szkoła dla dziewczyn z dobrego domu, no i ona właśnie miała studia w tym kierunku, tak, że świetnie piekla [...] [kobieta, lat 88, Krościenko].

Współczesne mieszanie się małżeństw wykracza daleko poza granice naszego kraju. Pojawiają się więc wesela, na których oboje młodych stara się pochwalić rodzimą kuchnią regionalną. O sytuacji takiej w przypadku wesela polsko-hiszpańskiego wspominał jeden z rozmówców.

Odrębnym nurtem wiedzy kulinarnej są współczesne szkolenia dla profesjonalnych kucharzy i restauratorów:

Jakiś inspiracji z programów telewizyjnych nie mam. Bardziej czerpiemy z wyjazdów szkoleniowych, czy też prywatnych [mężczyzna, lat 40, Krościenko].

Globalizacja to oczywiście źródło pojawiania się nowinek jedzeniowych. Zjawisko to działa w obu kierunkach: nie tylko zaznajamia lokalną ludność z nowymi potrawami, ale też wywołuje zainteresowanie poza granicami polską kuchnią. Jak zauważa jedna z często podróżujących rozmówczyń:

No widzi pani, to są skutki tej globalizacji, gdzie człowiek by nawet nie wpadł co można jeść, co z czym łączyć. Ja tu kiedyś zaskoczyłam moich gości, podałam pomarańcze z pieprzem i oliwą, pokrojone w plasterki. To z Włoch przywiozłam. Natomiast wyczytałam, że młodzi Europejczycy zjadają się naszym polskim żurkiem naturalnie kiszonym, tymi naszymi zupami, ogórkami kiszonymi, śledziem po naszymu [kobieta, lat 68, Łapsze Niżne].

[...] mama wyemigrowała za wielką wodę i stamtąd ludzie też przywieźli nowinki techniczne. I one właśnie robiły torty biszkoptowe na ciężkich masach maślanych. Dodawano do tego orzechy [...] czy jagody, czy maliny [mężczyzna, lat 40, Krościenko].

[...] ja kocham podróże i staram się każdego roku gdzieś w ciekawe miejsce wyjechać. I kocham zwiedzanie tak na maksa, ale obok tego zwiedzania uwielbiam także poznawać kuchnię. Może nie uprawiam jakiejś wielkiej tej turystyki kulinarnej, ale zawsze staram się gdzieś tam coś zjeść charakterystycznego dla danego regionu i zawsze kupuję przyprawę [kobieta, lat 40, Niedzica].

6. Tam, gdzie podają „prawdziwe”, czyli kuchnia tradycyjna jako towar turystyczny

Jedzenie zawsze stanowiło część sektora usług turystycznych. Jednak dopiero pod koniec lat 90. XX w. pojawiło się w obrębie badań nad turystyką. Jako pierwsi pisali o tym zagadnieniu Greg Richards¹⁰ i Lucy Long¹¹. Turystyczny charakter regionu ma swoje konsekwencje w szerzeniu się wiedzy o kuchni regionalnej. Rozmówcy oceniają, że w sezonie

¹⁰ G. Richards, *Gastronomy: an essential ingredient in tourism production and consumption?*, w: *Tourism and Gastronomy*, red. A.-M. Hjalager, G. Richards, Routledge, London-New York 2002, s. 3-20.

¹¹ L. M. Long, *Culinary Tourism*, University Press of Kentucky, Lexington 2004.

przyjmuje się na badanym terenie turystów w co piątym domu. O turystyce kulinarnej możemy mówić już w przypadku najstarszych form turystyki, choć motywacja do poszukiwania wiejskich smaków była niegdyś inna. Pierwsi turyści poszukiwali dostępu do najprostszyc surowców i dań, upatrując w nich przede wszystkim produktów wzmacniających zdrowie, ale też, w okresie PRL, jedynie dostępnych wobec niedoborów w sklepach. Współcześnie do motywacji zdrowotnej dochodzi zainteresowanie smakiem i oryginalnością, na co zwraca uwagę Renata Hryciuk: „W antropologicznych interpretacjach turystyka, a w tym kulinarna, to poszukiwanie autentyczności. Turyści podróżują, by konsumować lokalne jedzenie, ponieważ dostarcza to wyjątkowego doświadczenia danego miejsca i kultury”¹². Kuchnia regionalna to według moich rozmówców jedzenie, którego nie ma gdzie indziej.

Jednak regionalne restauracje, jadalnie w pensjonatach oraz wytwórcy żywności ustosunkowują się do rzeczywistej oryginalności dań w sposób umiarkowany, czy to z powodów oszczędnościowych, czy z potrzeby przystosowania serwowanych potraw do gustów turystów. Stosują wobec tego często, choć nie zawsze, pewną „kalkę” smakową, która powinna klientowi kojarzyć się z „góralczyzną”. Analiza menu w wielu restauracjach wskazuje, że „kalkę” tą są przede wszystkim: oszczypki, kwaśnica i gulasz. Moskole występują rzadziej ze względu na zmianę sposobu ich produkcji – obecnie, z braku tradycyjnych kuchni opalanych drewnem wypieka się je na suchych patelniach, co znacznie wydłuża proces produkcji. Pojawia się też pstrąg i losoś, choć losoś w Dunajcu już wyginął. Restauratorzy starają się również podawać baraninę, chociaż elementem zaporowym jest tutaj cena:

Z tradycyjnych dań podajemy już tylko kwaśnicę. Ale klient nie jest w stanie zapłacić za baraninę, więc jest na żeberkach.

Niektórzy kucharze wspominają o modyfikowaniu tradycyjnych dań nowymi przyprawami, które znajduje też coraz szersze zastosowanie w kuchni domowej. Pośród tradycyjnych przypraw jedni wymieniają sól, pieprz, cebulę, czosnek, natkę pietruszki, kminek, ktoś inny wspomina już ziele angielskie czy Vegeę:

[...] to za naszych czasów to nie było ani kostki, ani maggi. [...] ani żadnej Vegey [która pojawiła się] tak w latach 80-tych [kobieta, lat 70, Niedzica].

[...] no paprykę też używam, ale kiedyś tej papryki przecież tutaj nie było [...]. Już do gulaszu musi papryka iść [2 mężczyźni, wiek 80 i 50, Krościenko].

Jak wcześniej nigdy nie dodawałam majeranku czy bazylii, to teraz trochę jednak sypnę, bo to dodaje trochę innego smaku [kobieta, lat 60, Krościenko].

Inną zmianą w daniach tradycyjnych widoczną w wykonaniu potraw mącznych jest według naszych rozmówców to, że współcześnie są one jaśniejsze, gdyż nie używa się już do ich sporządzenia ciemnej, jęczmiennej czy żytniej mąki. Podobnie do ciast dodaje się więcej sera czy jajek:

Ciasto nawet się robi bardziej kruche niż drożdżowe jak pod rogi. Z doświadczenia wiem, jak my są na różnych takich spotkaniach, że to bardziej smakuje [...] [2 kobiety, wiek 60 i 30 lat, Łapsze Niżne].

Restauracje podające tak zwane dania regionalne są często krytycznie oceniane przez lokalnych mieszkańców:

[...] te pizze cale i te hot-dogi! [kobieta, lat 75, Niedzica].

Raz byłam, co dają smalec ze skwarkami – dobry taki i chleb też własny. [...] Ale tak całkiem regionalnie to nie było [kobieta, lat 75, Niedzica].

[...] gotują po restauracjach, ale dużo osób też się zna i wie, że to nie są gotowane rzeczy tylko jakieś gotowe, odgrzewane [...] ja, na przykład, ośobiście sama nigdy bym nie chciała takich gotowców jeść [kobieta, lat 30, Krościenko].

Zdarzają się jednak również pozytywne opinie o restauracji regionalnych, zwłaszcza, gdy przygotowanie w nich posiłków odbywa się z zachowaniem tradycyjnej technologii:

Tam mają kuchnię [...] gdzie są blachy i piec tradycyjny [...] i tam właśnie dziewczyny nie rozwalily pieca i gotują właśnie na tym piecu. Tylko tak, jak mówię, to jest właśnie trudniej [...] [kobieta, lat 60, Krościenko].

Utrzymanie tradycyjnych technologii gotowania ma też swój sentymentalny wymiar dla rozmówców: „Zdolność jedzenia do zatrzymania czasu, miejsca i pamięci jest doceniane tym bardziej w erze hipermobilności, kiedy wydaje się, że wszystko jest dostępne wszędzie i o każdej porze”¹³.

Niewielki asortyment potraw regionalnych restauratorzy tłumaczą czasem brakiem zainteresowania lub pieniędzy ze strony turystów, zmianą wymagań wobec proponowanej usługi, a nawet brakiem edukacji kulinarnej:

[...] musi być dużo, dobrze i smacznie. I więcej nie wymagają. [...] Po prostu sort klienta się zmienił. Przyjeżdżają klienci, których po prostu nie stać na porządnym obiad. Najwyżej na pierożki, albo przyjeżdżają ze swoim, grillują, a z dziećmi to najchętniej by na frytki przyszli. [...] Dzieci polskie to są nauczone: zupa pomidorowa, zupa ogórkowa, kurczaczki panierowane. A rodzice nawet nie protestują. Bo się cieszą, że dziecko cokolwiek je. [...] Mnie się wydaje, że rodzice tak zbywają ten temat [...]. I to dziecko po prostu smaków nie zna. Jak poczuje taką kwaśnicę, to jest za kwaśne, niedobre [2 mężczyźni, wiek 80 i 50 lat, Krościenko].

No może dziś na śniadanie jakbym dziadki dała, to może by patrzyli na mnie, że co to im dają. Bo i dzieci są nieprzyzwyczajone, ale jak są takie grupy, że po prostu wiem komu mogę, to czasami się zdarza, że też się im daje [kobieta, lat 50, Łapsze Niżne].

[...] tutaj są restauracje, to pójdą na jakąś kwaśnicę, teraz to dostępne. Czasami się zapytają. Jakby był ktoś, kto by chciał jakiś podplomyk, to i tak nie ma gdzie [sporządzić] [...] Teraz to [...] ważne żeby łazienka była w pokoju, nie tak, jak kiedyś, co [...] myli się gdzieś przy studni. Teraz wygodą, jedzenie to każdy sobie robi, w swoim zakresie. Jak ludzie chcą, to jadą na takie regionalne [imprezy] [kobieta, lat 85, Czorszryn].

W socjalizmie jednak było masę ludzi. [...] wczasowicze byli na miesiąc, na dwa i na trzy. [...] Nie tylko Śląsk, bo my i mieliśmy z Poznania, i z Krakowa mieliśmy, od maja do września łącznie. Teraz nie ma takich gości. Dwa dni, trzy dni [...] odczuwa się duży najazd turystów, jednak [...] są niedługo” [wywiad zbiorowy, wiek ponad 70 lat, Krościenko].

¹² R. Hryciuk, *Tortilla tour. Turystyka kulinarna w zglobalizowanej Oaxace*, „Studia Socjologiczne”, 2018, nr 4, s. 152.

¹³ B. Kirshenblatt-Gimblett, *Forward*, w: *Culinary Tourism*, red. L. M. Long, University Press of Kentucky, Lexington 2004, s. xi-xiv, s. xiii.

Argument o zubożeniu turystów jest jednak nieprecyzyjny. W okresie PRL częstym gościem w regionie był turysta, który sypiał na sianie i sam siebie żywił, korzystając jedynie z miejscowych produktów, gdyż w sklepach niewiele można było dostać. Bywali też wynajmujący kwatery i żywiący się tym samym, co jedli gospodarze. Bardzo często goście domagali się wręcz lokalnych potraw, „nie miastowych”, choć pojęcie turystyki kulinarnej jeszcze nie rozpoczęło swojej kariery. Również współcześnie część turystów jest zainteresowana czymś więcej niż tylko wygodną kwaterą. Wręcz przeciwnie – niektórzy ze względu na dostęp do wiejskiego jedzenia świadomie wybierają agroturystykę:

[...] turyści teraz bardziej zauważają tą tradycję i ekologię, i dbają o to, i poszukują właśnie agroturystyki, żeby mogli się napić mleka od krowy, żeby mogli jajko swoje takie mieć od kury, żeby mogli rosół z kury domowej zjeść [...] [kobieta, lat 60, Krościenko].

Jak goście przyjechali, to chcieli grule z bockiem omascone, kwaśne mleko ze śmietanką, pyzy [...] No syr tyz [2 kobiety, wiek 87 i 86 lat, Łapsze Niżne].

[...] dużo jest, że jak przyjeżdżają tu na uboże, na wieś, to jednak by chcieli jeść takie sisko ekologiczne [...] tu chodzi o to, że już idziemy z postępem cywilizacji i jednak robi się wszystko pod turystów, no nie? I takie typowo dania regionalne, to już trzeba naprawdę dobrze szukać [...] [2 kobiety, wiek 20-25 lat, Krościenko].

[...] ja uwarzę kwaśnicę na gęsinie czy tam kapustę z grochem, fizoly ze śliwkami, a gościowi podam kotleta schabowego?! Będzie on wtedy obrażony, bo to on zje w każdej restauracji. A tego nigdzie nie zje, tylko u nas w agroturystyce. [kobieta, lat 63, Czorsztyn].

Znacznie lepszą formą propagowania pożywienia regionalnego wydają się liczne festyny, takie jak lokalne dożynki, otwarcia sezonów, różnorodne imprezy, takie jak *Spiska Watra* czy *Lato pod Trzema Koronami*, na które do przygotowania poczęstunku proszone są kobiety z Kół Gospodyń Wiejskich czy kobiecych stowarzyszeń, które zastąpiły niegdysiejsze koła. Ponieważ imprezy te łączą się z konkursami, panie starają się ugotować jak najbardziej tradycyjnie i smacznie prezentowane potrawy. Zapewne swoją rolę pełni też fakt spożywania przygotowanych potraw w gronie lokalnej ludności, z której też wybierane jest konkursowe jury. Jakość poczęstunku uznają, a i rozpoznają turyści, spośród których niektórzy przyjeżdżają w te okolice nawet od dwudziestu lat, specjalnie na imprezy kulinarne:

No to kwasica – wszechobecna – to wiadomo, na zeberku! Ale są różne kwasice! [...] I takie placki pieką – moskole się nazywają. Na maślanec, na kefirze – to zależy od regionu. Z masłem czosnkowym. Pierogi z bryndzą – oczywiście. Takie pierogi z bobem. Tu są różne pierogi, to zależy od regionu. [...] różnice się czuje. Nawet gulasz. Na Słowacji jest inny niż ten tutaj [wywiad zbiorowy, turyści, wiek od kilkunastu do ok. 50 lat, Mizerna].

Ciekawym zjawiskiem jest, że pytani przez nas turyści nie starają się implementować poznawanych w okolicy dań do swoich domowych jadłospisów. Fakt ten tłumaczy Hryciuk komplikacjami, z jakimi związany jest ten stopniowy proces: „Turystyka kulinarna to poznawanie odmienności, nowych kultur i sposobów bycia poprzez odkrywanie nieznanego, egzotycznego pożywienia. Przejście od tego, co jadalne, ale egzotyczne, do oswojonego i smacznego odbywa się stopniowo i jest zwykle negocjowane w ramach kilku strategii. Przede wszystkim, jadalne ale egzotyczne jedzenie powinno być zaprezentowane w odpowiednim kontekście [na przykład na zorganizowanym w tym celu festynie

– dop. J.L.O], nazwane i zidentyfikowane, powinny zostać wymienione składniki, objaśnione sposoby przygotowania oraz opisany kontekst społeczny i kulturowy konsumpcji [...], następną strategią jest wybór menu oraz ewentualnie zaadoptowanie przepisu do warunków domowych [...]”¹⁴. Badani przez nas turyści zadawają się jedynie turystyką festynową, unikając jednocześnie restauracji, tak zwanych regionalnych, które oceniają jako „pic na wodę”:

I przekonał się, że najlepiej jeść tam, gdzie przychodzą miejscowi, bo tam podają prawdziwe [wywiad zbiorowy, turyści, wiek od kilkunastu do ok. 50 lat, Mizerna].

Pojęcia „prawdziwe” czy „tradycyjne” są oczywiście pewnymi konstruktami, których nieprecyzyjny i zindywidualizowany sens ukazują nasze wywiady w sposób bardzo wyraźny. Uogólniając, pojęcia te opisują percepcję potraw poznawanych we wczesnym dzieciństwie. Dla jednego rozmówcy tradycyjną potrawą będą dziadki i juha, dla innego barszcz i weselne kanapki, dla jeszcze innego kotlet szwajcarski czy *de volaille*, które *de facto* pojawiły się w jadłospisach dopiero w latach 70. Swobodną interpretację pojęcia „tradycyjny” znajdujemy w takich wynalazkach restauracyjnych, jak ser panierowany z żurawiną lub wypiek tradycyjnych kruchych ciasteczek, na dodatek „wyrabianych tylko ręcznie” przez całkowicie zmechanizowane piekarnie. Pikanterii temu ostatniemu dodaje fakt, że w regionach wiejskich kruche ciasteczka zaczęły się pojawiać na przełomie lat 50/60 XX w., zgodnie z dyrektywą państwową, która dbała o „cywilizowanie” wsi także pod kątem gastronomicznym. Dowodem postępu miały być klubokawiarnie parzące kawę zamiast alkoholu oraz kruche ciasteczka wypiekane w każdym domu i obecne w wiejskich sklepach¹⁵. Operowanie skojarzeniami z tradycyjnym czy lokalnym napitkiem spotykamy też w nazewnictwie wyrobów alkoholowych. Pośród piw mamy „Szczawnickie”, „Pienińskie” i „Flisackie”, pośród mocniejszych trunków „Pienińską śliwowicę” czy „Pienińską mocną śrubę”. Również kielbasy, które nigdy nie należały do codziennego stołu wiejskiego, nazywane są regionalnie: Podhalańską, Góralską i Juhaską. Wypaczenie pojęcia tradycyjności jedzenia przez przemysł gastronomiczny dotyczy zresztą nie tylko tych regionów, a wszędzie wprowadza dezinformację tam, gdzie precyzyjny opis dałby więcej korzyści. W tym kontekście należy spojrzeć na propozycję festynową jako na zalecaną dla tych, którzy rzeczywiście są zainteresowani kuchnią regionalną, zarówno turystów, jak i władz samorządowych zobowiązanych do realizacji zadań służących zachowaniu lokalnej tradycji.

Justyna Laskowska-Otwinowska – doktor, etnolog, kurator wystaw. Pracuje w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie na stanowisku kustosa dyplomowanego. Prowadziła badania nad „nowoosadnikami” na wsi polskiej (2008). Interesuje się antropologią jedzenia.

¹⁴ R. Hryciuk, *Tortilla tour...*, op. cit., s. 167.

¹⁵ B. Brzostek, *PRL na widelcu*, Wydawnictwo. Baobab, Warszawa 2010, s.62.



Konkurs potraw regionalnych, Mizerna 2018 (fot. J. Laskowska-Otwinowska)



Konkurs potraw regionalnych, Mizerna 2018 (fot. J. Laskowska-Otwinowska)



Stoisko z wyrobami regionalnymi, Niedzica Zamek 2018 (fot. J. Laskowska-Otwinowska)



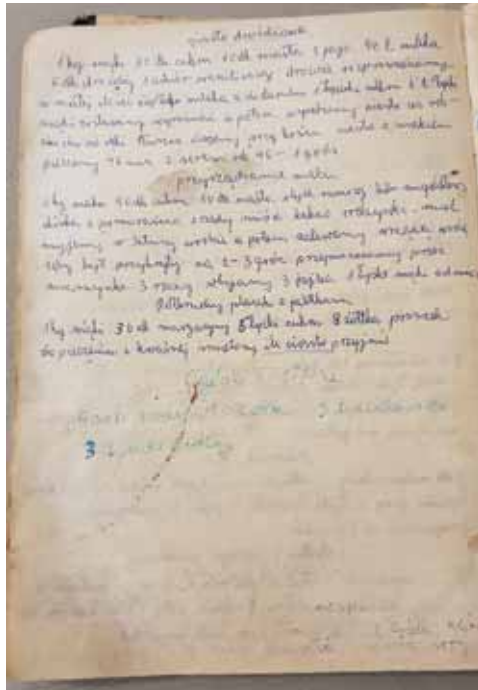
Stoisko z watą cukrową, Niedzica Zamek 2018 (fot. J. Laskowska-Otwinowska)



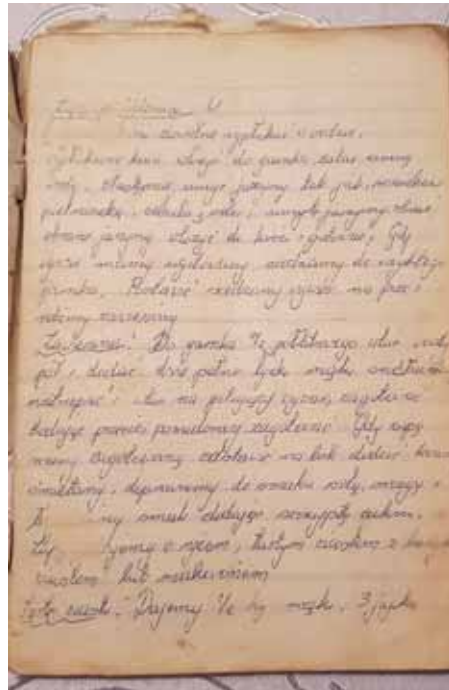
Konkurs potraw regionalnych, Mizerna 2018 (fot. J. Laskowska-Otwinowska)

DANIA REGIONALNE	
Kuchnia Góralczyzna z Pienin i Spiszu	10,00
Placuszki Góralczyzna z Pienin i Spiszu	10,00
Śląskie Góralczyzna z Pienin i Spiszu	12,00
Góralczyzna z Pienin i Spiszu	12,00
Dzień Góralczyzna z Pienin i Spiszu	10,00
Kuchnia Góralczyzna z Pienin i Spiszu	10,00
Smaki Góralczyzna z Pienin i Spiszu	10,00
inne potrawy	
Rożniak Góralczyzna z Pienin i Spiszu	10,00
Rożniak Góralczyzna z Pienin i Spiszu	12,00
Rożniak Góralczyzna z Pienin i Spiszu	10,00
Rożniak Góralczyzna z Pienin i Spiszu	10,00
Rożniak Góralczyzna z Pienin i Spiszu	12,00
Przeżądki	
Przeżądki	10,00
Przeżądki	10,00
Przeżądki	10,00
ZAPRASZAMY	

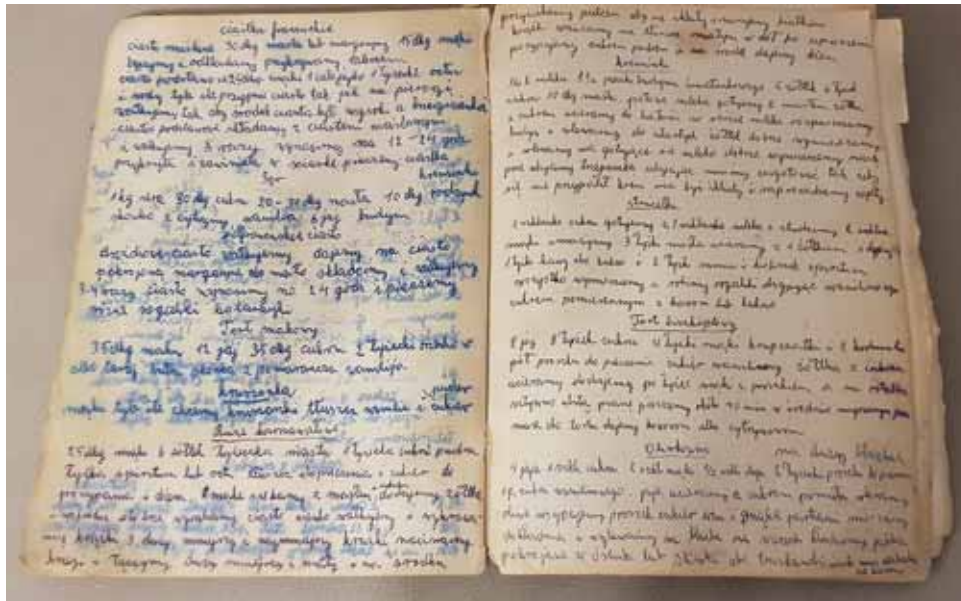
Menu restauracji w Krościenku 2018 (fot. J. Laskowska-Otwinowska)



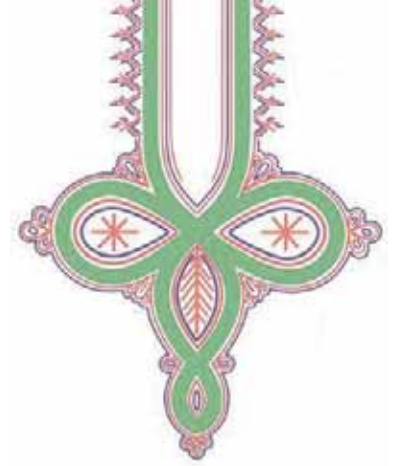
Zeszyt kulinarny, Niedzica 2018



Zeszyt kulinarny, Niedzica 2018



Zeszyt kulinarny, Niedzica 2018



Autoobraz Górali Babiogórskich. Tożsamość regionalna w zwierciadle turystyki kulturowej

Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz

1. Wstęp

Spuścizna Babiogórców – ich historia, tradycje, obrzędy, architektura, gwara – jest już w znaczącym stopniu opisana w tekstach etnograficznych i upamiętniana w formie folkloryzmu. Przygotowując badania dotyczące Górali spod Babiej Góry, postanowiłam więc skupić się na tym, co sami zainteresowani chcą o sobie powiedzieć, co uznają za swoje dziedzictwo, jakie istnieją narracje tożsamościowe, przekonania i stereotypy. Prowadzony w lipcu 2018 r. rekonesans¹ skupiał się więc na autoobrazie kreowanym przez mieszkańców Podbabiogórza współcześnie – już po zrealizowanej na tych terenach w XX w. „rewolucji” etnograficznej, zaszczepiającej wiedzę na temat regionalnego dziedzictwa kulturowego.

Terenem badawczym była położona u stóp Babiej Góry Zawoja – największa podbabiogórska wieś, siedziba Babiogórskiego Centrum Kultury. Nie bez znaczenia w obranej optyce jest to, że Zawoja jest miejscowością turystyczno-lotniskową². To właśnie jej turystyczny charakter skłonił mnie do refleksji nad tym, jak mieszkańcy pragną być widziani przez przybyszów, czyli jak tożsamość regionalna realizowana jest w kontekście turystyki

¹ Grupę badawczą oprócz mnie tworzyli: etnolog m. Malgorzata Dubasiewicz i mgr Marta Szaszkiwicz oraz studenci etnologii: Joanna Sikora, Weronika Kuta, Paweł Witanowski i Anita Brzyszczyk. Przeprowadziliśmy ok. dwudzieścia wywiadów pogłębionych z lokalnymi przedstawicielami instytucji związanych z kulturą i edukacją, działaczami regionalnymi, artystami ludowymi, sprzedawcami, pracownikami ośrodków wczasowych, a także z niezaangażowanymi w folklor mieszkańcami. Dodatkową metodą badawczą była obserwacja uczestnicząca: m.in. na zawojkim targu, w bączowce na Hali Barankowej, w skansenie w Zawoi Markowej, w izbie regionalnej przy Szkole Podstawowej nr 5 w Zawoi Gołynia, w kościele parafialnym, w agroturystyce i w karczmach góralskich, w sklepikach z pamiątkami oraz podczas próby zespołu regionalnego Cieślca.

² W obrębie wsi istnieje sześć sołectw: Zawoja Górna, Zawoja Centrum, Zawoja Przysłop, Zawoja Dolna, Zawoja Mosorne, Zawoja Welcza, zob. *Monografia Zawoi*, red. U. Janicka-Krzywdy, Forma, Kraków-Zawoja 1996.

i jak uzewnętrzniana wobec przyjezdnych. Jak sami siebie opowiadają w wywołanej narracji oraz jak swoje dziedzictwo kulturowe wykorzystują w turystyce.

2. Turystyka w Zawoi

Zawoja pełni rolę miejscowości turystyczno-wczasowej od początku XX w.. Jej dynamiczny rozwój nastąpił w okresie międzywojennym, wówczas powstały pensjonaty, kwatery, sklepy i inne punkty usługowe. O ówczesnej popularności miejsca świadczy fakt, że już w 1930 r. letnisko doczekało się monografii wydanej przez Komisję Klimatyczną³. Brutalny kres tego turystycznego boomu przyniosła II wojna światowa. Dopiero w latach 60-70. XX w. Zawoja przeformowała się w miejscowość kolonijną i wczasową, popularną jako weekendowe miejsce wczasów zakładowych, jednak i to uległo zmianie po transformacji ustrojowej w 1989 r.; miejscowość zaczęła podupadać⁴. Aktualnie w Zawoi funkcjonuje kilka ośrodków wczasowo-wypoczynkowych oraz wypoczynkowo-kolonijnych, pensjonaty, gospodarstwa agroturystyczne, a także w okolicy kilka trzygwiazdkowych hoteli wellness&SPA.

Turystyczny potencjał Zawoi leży pomiędzy przyrodą a kulturą, z przeważającym ciężeniem tej pierwszej: większość działań czy tworzonej infrastruktury ukierunkowana jest bowiem na turystykę górską. W ulotce kolportowanej przez Lokalną Grupę Działania „Podbabiogórze” (do jej członków należy m. in. gmina Zawoja) czytamy o jej podstawowym celu, jakim jest „rozwój turystyki, szczególnie aktywnej opartej o zasoby przyrodnicze i kulturowe”. Wśród wyznaczonych zadań członkowie wymieniają również „ochronę dziedzictwa przyrodniczego i kulturowego”, a także „wykorzystanie lokalnych walorów przyrodniczych, historycznych i kulturowych dla rozwoju obszaru Podbabiogórze”. Walory związane z odrębnością kulturową mieszkańców, jak i zasoby przyrodnicze, przekuwane są tu w produkt turystyczny, co jest spotykaną, by nie powiedzieć „naturalną” transformacją: dawna kultura ludowa⁵ i jej folklor nie wiążą się już z codziennym życiem mieszkańców wsi, lecz przeobrażone w folklorizm służą nowym celom, m. in. komercyjnym i turystycznym⁶, stając się elementem oferty turystycznej regionu.

Turystyka jest związana z kulturą, stanowi jej element i przekaz. Związek ten jest ścisły, ale niejednoznaczny. Andrzej Kowalczyk proponuje „przyjąć uproszczone założenie, iż turystyka jest z jednej strony atrybutem kultury, a z drugiej strony czynnikiem ją zmieniającym”⁷. Turystyka może na przykład przyczynić się do ochrony dziedzictwa kulturowego lub też służyć regionalnej autoprezentacji, pracując w ten sposób na budowanie

³ Monografia letniska Zawoi, Nakładem Komisji Klimatycznej w Zawoi, Kraków 1930.

⁴ W. Trybała, *Elementy kultury ludowej jako atrakcja turystyczna regionu (na przykładzie wsi Zawoja)*, „Rocznik Babiogórski”, 2004, t. 6, s. 59.

⁵ Pomijam tu szeroką dyskusję na temat zasadności tego terminu, zob. m.in. R. Sulima, *Literatura a dialog kultur*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1982 oraz L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986.

⁶ Por. J. Mokras-Grabowska, *Kultura ludowa w polskiej turystyce – autentyczność czy komercja?*, w: *Kultura i turystyka – razem czy oddzielnie?*, red. A. Stasiak, Wydawnictwo WSTH, Łódź 2007, s. 258.

⁷ A. Kowalczyk, *Współczesna turystyka kulturowa – między tradycją a nowoczesnością*, w: *Turystyka kulturowa. Spójrzanie geograficzne*, red. tenże, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 11.

tożsamości i zachowywanie pamięci o folklorze. W ten sposób staje się osobliwym zwierciadłem, w którym odbija się autoobraz mieszkańców regionu, czyli też tzw. *front-region*, region oficjalny i postulowany, prezentowany „na zewnątrz”, ku widzom⁸.

Jest to odwrócenie zjawiska opisywanego w zawojskich pracach etnograficznych. Według Urszuli Janickiej-Krzywdy rozwój turystyki w Zawoi wzmocnił proces wykorzenia kultury Górali Babiogórskich. Badaczka twierdzi, że przyjazd wczasowiczów z miast zapoczątkował wśród autochtonów zmianę obyczajów, stroju i języka. W latach 50. XX w. dokonała się całkowita unifikacja tutejszej kultury – przejmowano wzorce miejskie. Jednak już z początkiem XX w. – również z inspiracji nowymi przybyszami – pojawiło się także pamiątkarstwo: wykonywane w drewnie figurki górali, zwierząt, kasetki itp. Zawoję dotknął zatem znamieny paradoks: najpierw turystyka przyczyniła się do unifikacji tutejszej kultury z kulturą ogólnopolską, współcześnie natomiast pomaga rozwijać się wspomaganemu przez dotacje rządowe i unijne folklorowi, który ma moc uatrakcyjniania miejsca, gdy upadły zakładowe domy letniskowe.

Relacje turystyki z kulturą wzmacnia ponadto zmiana sposobu uprawiania tej pierwszej. Jak zauważają badacze, popularny do niedawna model turystyki 3xs (*3s tourism: sea, sun, sand*) wypiera model 3xe (*3e tourism: entertainment, excitement, education*)⁹. Ten drugi rodzaj nazwany został turystyką kulturową¹⁰. Rozbudzeni literaturą podróżniczą turyści zaczynają szukać nie tylko odpoczynku, ale też poznania środowiska i specyfiki miejsca, w którym wypoczywają. Interesują się szeroko pojętą kulturą, „sztuką i rękodziełem, religią, ubiorem, historią poszczególnych miejsc, zajęciami zamieszkujących je ludzi, ich sposobami żywienia, językiem, zwyczajami, rzemiosłem, architekturą” – dookreśla znawca tematu A. M. von Rohrscheidt. Innymi słowy turyści zaczynają interesować się dziedzictwem kulturowym odwiedzanych miejsc. Turystyka kulturowa może zatem sprzyjać odradzaniu się i wzmacnianiu tożsamości regionalnych, stwarza dogodne warunki do autoprezentacji oraz stanowi pole realizowania chęci odróżnienia się od innych. Ponadto jest okazją do zarobku, wszelkie elementy ludowo-regionalne dobrze się sprzedają, wpisując się w nurt idei *slow-life*.

⁸ Zob. J. Dziadowiec, *Imprezy folklorystyczne jako forma folklorystyki/etnoturystyki oraz forma organizacji i zarządzania dziedzictwem niematerialnym. Perspektywa folkorganizatorów i folkoturystów*, „Turystyka Kulturowa”, 2016, nr 3, s. 94 i n. oraz T. J. Cooley, *Repulsion to Ritual: Interpreting Folk Festivals in the Polish Tatras*, „Ethnologies”, 2001, nr 23/1, s. 233-253.

⁹ A. Mikos Rohrscheidt, *Turystyka kulturowa – wokół definicji*, „Turystyka kulturowa”, 2008, nr 1, s. 7.

¹⁰ Pisze o tym m.in. Armin Mikos Rohrscheidt, *Turystyka kulturowa. Fenomen, potencjał, perspektywy*, Gniezno 2008, zob. też: P. Zarębski, *Wybrane elementy turystyki kulturowej jako czynnik rozwoju bazy noclegowej na obszarach wiejskich w Polsce*, „Turystyka Kulturowa”, 2015, nr 1, s. 5.

3. Babiogórska etnografia i jej przedstawiciele: Franciszek Gazda,

Zofia Bugajska, Urszula Janicka-Krzywda

Na świadomość etniczną, ale i kreowanie autodyskursu mieszkańców Zawoi oddziaływała niewątpliwie narracja etnograficzna oraz prowadzone w XX w. działania regionalistyczne i folklorystyczne. Mimo że grupa ta nie dość jest jeszcze znana przeciętnemu turyście¹¹, o kulturze ludowej Górali Babiogórskich napisano niemało: doczekali się tutejszych zbieraczy folkloru i regionalistów, założycieli zespołów regionalnych oraz „swojej” etnograf.

Wspominani przez mieszkańców regionaliści to przede wszystkim dr Urszula Janicka-Krzywda, Zofia Bugajska oraz Franciszek Gazda. Pierwsza z wymienionych to upamiętniana lokalnie¹² etnografka i folklorystka, zawojanka z urodzenia, pracowniczka Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie. Janicka-Krzywda jest redaktorką między innymi¹³ tomu zbiorowego pt. *Kultura ludowa Górali Babiogórskich*¹⁴. To wieloautorska publikacja z ambicjami na komplementarne opracowanie tematu zawartego w tytule: począwszy od charakterystyki geograficzno-historycznej, po rolnictwo, hodowlę, tradycje pasterskie, architekturę sakralną, sztukę, rzemiosło, strój, pożywienie, medycynę ludową, obrzędy, folklor muzyczny regionu oraz pełną bibliografię naukową i popularno-naukową dotyczącą Babiogórców. Nie ona pierwsza zajmowała się tym zagadnieniem, choć należy podkreślić silny wpływ badaczki na tutejszy ruch regionalny: była konsultantką etnograficzną i jedną z inspiratorek powołania do życia zespołów regionalnych „Juzyna” w Zawoi i „Zbójnik” w Skawicy, dla których pisała scenariusze przedstawień folklorystycznych.

Nie mniej istotny wkład w propagowanie tutejszego folkloru wniosła Zofia Bugajska – rodem ze Starej Wsi pod Limanową, ale od 1958 r. zamieszkująca Zawoję regionalistka, muzykolog i wieloletnia dyrektor szkoły¹⁵; założycielka zespołu regionalnego „Babiogórcy” (1963 r.), kierowniczka grupy śpiewaczej KGW „Zawojanki” oraz kustoszka izby regionalnej przy Szkole Podstawowej nr 5 w Zawoi Gołynia (1999 r.). Udziela się także jako konsultantka zespołów i jurorka wielu regionalnych konkursów. Współ z córką i synem wydała zbiór pt. *Gdy do tej Babiej Góry przyjedziesz... Babiogórskie pieśni i tańce z Zawoi*¹⁶.

Bugajska jest spadkobierczynią działalności Franciszka Gazdy, przedwojennego zawojkiego nauczyciela i założyciela zespołu regionalnego „Zawojanie” (1933-1938). Zwa-

¹¹ Stąd założenie projektu *Skarby Górali. Odkrywanie skarbów dziedzictwa południowej Małopolski*, którego hasłem przewodnim jest „Poznaj Górala spoza Podhala”. Przedsięwzięcie ma na celu wyodrębnienie w świadomości odbiorców różnorodności 8 góralskich grup – innych niż górale spod Tatr, zob. „Skarby Górali”, <https://skarbygorali.pl>, dostęp 2.08.2018.

¹² Od 2017 r. jej imię nosi Babiogórskie Centrum Kultury w Zawoi.

¹³ Jest autorką około 1000 artykułów i kilkunastu książek, m.in. U. Janicka-Krzywda, A. Łajczak, *Babiogórskie ścieżki*, „Colgraf-Press”, Poznań 1995; U. Janicka-Krzywda, *Legends babiogórskie*, Wydawnictwo „Forma”, Kraków 1998; U. Janicka-Krzywda, *Dziedzictwo kulturowe Babiej Góry*, w: *Światy Babiej Góry*, red. D. Ptaszycza-Jackowska, Wydawnictwo „Grafikon”, Zawoja-Kraków 2002.

¹⁴ *Kultura ludowa Górali Babiogórskich*, red. U. Janicka-Krzywda, Oficyna Wydawnicza Wierchy, Kraków 2016.

¹⁵ Zob. Z. Bugajska, *Zawoja moja mała ojczyzna*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2011.

¹⁶ Z. Bugajska, Z. Bugajski, M. Bugajska-Bogacz, *Gdy do tej Babiej Góry przyjedziesz... Babiogórskie pieśni i tańce z Zawoi*, Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Turystyczno-Krajoznawczego, Sucha Beskidzka, Bielsko-Biała 1987; Zofia Bugajska, Małgorzata Bugajska-Bogacz, *Pastorki Babiogórskie*, [s.n.], Kraków 2001.

ny „budzicielem folkloru w Zawoi” regionalista był lokalnym zbieraczem pieśni i tańców babiogórskich, które zgromadzone w zbiorze *Babiogórskie pieśni z Zawoi w układzie na 3 i 4 głosy równe*¹⁷ posłużyły za bazę repertuaru zespołów regionalnych.

Długoletnia działalność kulturotwórcza zadziałała. Po wszystkich etnograficznych zabiegach rewitalizacji, a właściwie przywracania kultury regionalnej Podbabiogórza, zawojanie zaczęli być dumni ze swojego dziedzictwa kulturowego i żywo nim zainteresowani. Rozmówcy przy okazji uwewnętrzni etnograficzną narrację o autentyczności prezentowanego folkloru, dbając o detale i zgodność z etnograficznym zapisem, podkreślając wagę dokładnego odtwarzania:

[R]eprezentujemy folklor autentyczny, niektórzy mają stylizowany. My autentyczny, więc nic nie zmieniamy, tylko tak jak to było dawniej spisane, zebrane przez materiały badawcze tu, z tych terenów i przekazywane właśnie potem tym zespołom [W1_K_ok. 57]¹⁸.

„Autentyczność” pojawia się także w kontekście stroju babiogórskiego. Jako główne rekonstruktorzy wymienia się Bugajską i Janicką-Krzywdę:

W latach 30., od roku 32 do roku 38 na Przysłopiu mieszkał i pracował Franciszek Gazda. Mówi się o nim, że to był budziciel zawojkiego, babiogórskiego folkloru. On tutaj jako pierwszy jakby odzyskał te stroje regionalne. [...] Przesłał dosyć dużo materiałów związanych z przedwojennym zespołem Babiogórcy i m.in. też przysłał elementy rekonstrukcji stroju. Tak więc pierwsze kroki rekonstrukcji stroju babiogórskiego to jest pani Bugajska, a resztę zrobiła śp. Ula Janicka-Krzywda, która już całkowicie ten strój odzyskała, odbudowała, tam z Muzeum Seweryna Udzieli [W2_M_ok. 55].

No, bo to jest praca, właśnie dokumentacja naukowa. Odtworzyć stroje na podstawie tych zbiorów archiwalnych w muzeum i jakieś fotografie... a w ogóle wiedzieć też, na co się patrzy, co nie? I nie robić tej pomyłki, że tutaj mamy te stroje tak, jak mieli górale pienińscy [W3_M_38, o działalności Urszuli Krzywdy-Janickiej].

Pani Zofia Bugajska [...] jest ciekawą osobą, ma olbrzymią wiedzę. [...] ona prowadzi izbę regionalną. Co prawda też ma swoje naleciałości, bo pochodzi z Sądecczyzny, ale jak mam być szczerzy i oddać honor, to rzeczywiście jeżeli chodzi o informacje, o zbiory, opracowania, to ona tu jeszcze przed panią profesorką Janicką-Krzywdą jeszcze to wszystko robiła, tylko że ona nie robiła tego jako [etnograf], robiła to jako nauczyciel. I jako zespół Babiogórcy regionalny [...] [W4_M_50].

Obie panie mają jednak różną wizję babiogórskich strojów, a ten etnograficzny konflikt ma swoje odzwierciedlenie w poglądach mieszkańców, którzy są podzieleni niejako na „grupę od Bugajskiej” i „grupę od Janickiej”. Na podstawie zebranych i wprowadzanych przez badaczki materiałów etnograficznych we wsi istnieją dwie wersje wyglądu „tradycyjnego” stroju babiogórskiego. Pani, która niegdyś szła stroje, podkreślała w rozmowie, że te, z których korzysta zespół Juzyna, nie przypominają strojów, które ona pamięta z dawnych czasów:

¹⁷ F. Gazda, *Babiogórskie pieśni z Zawoi w układzie na 3 i 4 głosy równe*, Wydawnictwo Małopolskiego Związku Teatrów i Chórów Ludowych, Kraków 1938, https://www.muzeum.sucha-beskidzka.pl/_wydawnictwa/biblioteka_babiogorskiego_parku_narodowego/Babiogorskie_Piesni_z_Zawoi/Babiogorskie_Piesni_z_Zawoi.pdf, dostęp 29.09.2018.

¹⁸ Sposób kodowania wywiadów: numer porządkowy wywiadu, plec i wiek.

O pani Janicka, ta pani etnograf nasza, to pozbięrała ten strój, ale ten strój jest dziadowski. Tak nie chodziły nasze dziewczyny, tak jak to ona umyśliła. Ona gdzieś ze zdjęć starych wzięła. No, ale co ona mogła mieć, lnianą koszulę i spódnice, jakąś taką perkalową. Bo później jak się jeździło do Krakowa do Sukiennic, to tam się kupowało, tam były stroje. [...] Takie jak krakowskie, tylko że nie miały białym haftem tylko, były bluzki kolorową muliną czy czymś kolorowym, szydełkiem koło szyi obrobione, ściągnięte na taki rulonik i takie to były. Gorset mieli z parznicą, spódnica tybetowa była. Ale same korale, jak moja mama miała korale, to kosztowały tyle, co porządna krowa, gdzieś z 5 tysięcy. Czy ta chustka wełniana baranica, też kosztowała majątek. To było wszystko bardzo drogie. Przechodziły te spódnice z mamy na córkę, na wnuczkę i takie to. [...] Kiedyś były piękne bluzki, haftowane, spódnice. Były ładnie ubrane, czerwone korale, [...]. Takie serdaki, co ta pani Janicka umyśliła, no może, ale nie, tak się nie nosiło. Kiedyś to było inaczej, kiedyś to bogato byli ubrane [W5_K_75].

Inni rozmówcy przyjmowali wersję Janickiej-Krzywdy, wskazując na jej autorytet jako doktora etnografii i pracowniczki muzeum etnograficznego. W debacie tej ujawnia się zaufanie do autorytetu etnografa oraz wizja specjalisty jako tego, który mówi, jak było naprawdę. Ukazuje też wpływ etnografii na kształt i treść lokalnej tożsamości. Etnograf, muzykolog i dialektolog pokazują, jak być „poprawnie” Góralem Babiogórskim.

4. Od animacji do autorefleksji

4.1. Animacja regionalna

4.1.1 Zespoły folklorystyczne

Głównym źródłem wiedzy na temat babiogórskich tradycji, stroju, pieśni i tańca, a nawet gwary są dla mieszkańców Zawoi zespoły regionalne:

Dzieci teraz ucom się [gwary] w tych zespołach regionalnych [...]. No, a to wiadomo, jak w każdej szkole, różne mają występy czy recytacje takie, więc czasem się pojawiają, poza *Redutą Ordona* czy *Inwokacją z Pana Tadeusza*, takie gwarowe wierszyki, przedstawienia czy kolędnicze występy w okresie kolędowania [W3_M_38].

Inny rozmówca potwierdza, że gwary nauczył się dopiero w zespole, ponieważ w jego rodzinie nastąpiła luka pokoleniowa: rodzice już gwarą nie mówili¹⁹, natomiast dziadkowie zmarli, przez co młodsze pokolenie nie miało szansy nauczyć się gwary w środowisku rodzinnym. „Szczęśliwie – dopowiada 39-latek – kiedyś na mojej drodze pojawił się zespół [...] i w związku z tym gwary się trochę nauczyłem. Zespół mi pewne rzeczy też wytłumaczył. No i w zespole też nauczyłem się paru rzeczy takich, że i mogę zaśpiewać, jak będę chciał, w gwarze babiogórskiej, znam tańce i znam muzykę” [W6_M_39]. Dzięki zespołom regionalnym wśród młodych mieszkańców Zawoi odżyły także dawne obrzędy, takie jak chodzenie z banią. Zainspirowani tradycyjnym kolędowaniem przebijają się w stroje regionalne i chodzą po domach z programem, którego nauczyli się w zespole:

¹⁹ Rozmówcy różnie to tłumaczą – poczuciem wstydu, kontaktem z miastem podczas wyjazdu do pracy na tzw. służbę i szykanami lub wyśmiewaniem się z gwary, modą miejską i kontaktem z turystami, „poprawnością językową w szkole”, ktoś inny wspomina nawet „bicie po łapach”.

[Z] tych zespołów regionalnych się zbierają w takie paczki. Nie, żeby to było, że chłopczyk ze szopką czy dwie osoby i tylko jedną zwrotkę kolędy, żeby na kasę i lecieć dalej, tylko normalnie mają nawet instrumenty ze sobą, jak jest dobra pogoda w zimie, a jak nie, to takie grupki trzy-, cztero-, pięcio-, sześciuosobowe czy nawet większe. I w strojach [W3_M_38].

Dzięki zespołom realizuje się enkulturacja niejako „prefiguratywna”, ponieważ transmisja wiedzy odbywa się w kierunku od młodszych pokoleń do starszych:

Dorośli też się uczyli trochę na nowo pieśni przez dzieci [W6_M_39].

Zresztą dziecko się nauczy, to potem w domu śpiewają. [...] Ci, co już grali na instrumentach, to tam gdzieś w rodzinie to już grają też, ale jak mają gdzieś tam swoje prywatne uroczystości to sobie grają i śpiewają. [...] To tak, że przez ten zespół na pewno [...] jednak ta nasza tradycja babiogórska odżyła [W1_K_ok. 57].

Rozmówcy łączą tradycje lokalne z folklorem: „[P]rzez to, że w folklor się bawię tak długo, to znam dużo tradycji” – zapewnia były członek „Juzyny”. W tym rozumieniu zespoły folklorystyczne powstałe z inspiracji regionalistów i etnografów wyznaczają „normę” tych tradycji, ich autentyczność. Tym bardziej, że przeważa przekonanie o zanikaniu tradycji: „[D]użo, dużo zatraciliśmy. Dobrze, że my mamy tutaj w Zawoi ten zespół Juzyna, że te chłopaki, te dziewczyny, u nas tu często też bywają z tymi swoimi repertuarami” [W7_K_ok. 70].

W samej Zawoi działa kilka zespołów regionalnych. Pierwszym chronologicznie jest zespół „Babiogórcy”, założony w marcu 1963 r. przez Zofię Bugajską i jej męża Władysława. Pierwotnie pod auspicjami „Babiogórców” działały dwie grupy: dzieci (chłopców i dziewcząt) oraz dorosłych (gazdów i gaździn). Aktualnie jest to zespół dziecięcy (uczniowie klas V i VI). W 1999 r. kierowniczą schedę przejęła córka Bugajskiej – Małgorzata Bugajska-Bogacz. Bazą programową są pieśni, melodie i tańce zebrane i opracowane przez Franciszka Gazdę oraz rodzinę Bugajskich wzbogacone o widowiska obrzędowe oraz regionalne gawędy. Od 1982 r. przy Szkole Podstawowej nr 5 działa ponadto grupa śpiewacza Koła Gospodyń Wiejskich „Zawojanki”, powołana do życia również przez Bugajską. Panie prezentują obrzędy i zwyczaje, sceny rodzajowe, a także pieśni z Zawoi.

Babiogórskie Centrum Kultury zrzesza dwa zespoły. Od 1992 r. funkcjonuje dziecięcy i młodzieżowy zespół „Juzyna”, prezentujący regionalne pieśni i tańce, a także obrzędy i stroje. Inicjatorką powstania tej grupy była poetka ludowa Zofia Kozina, choreografem – Krystyna Kołacz, zaś wieloletnią kierowniczką – Janina Wanda Bucka. Pierwszy program przygotowała Urszula Janicka-Krzywda (na podstawie materiałów terenowych zebranych przez siebie i Jadwigę Wierczek oraz materiałów archiwalnych z przełomu XIX/XX w.). Drugim zespołem działającym przy BCK jest złożona z dorosłych mieszkańców wsi „Cieślca”, która powstała pod koniec 2016 r. z inicjatywy Ireny Denis. Szefową grupy jest wieloletnia członkini „Juzyny” Dorota Marek. Ponadto w lipcu 2018 r. przy BCK zawiązał się folkowo-rockowy zespół „PotOCK” składający się z pięciu śpiewających dziewczyn z „Juzyny” oraz z członków rockowego zespołu „Body Mind Relation”. Efekty swojej pracy zaprezentowali na płycie pt. *Folk & Rock relation* (rockowe aranżacje góralskich pieśni). Pod patronatem BCK istnieje także Dziecięcy Zespół Regionalny „Zbójnik” działający od 2004 r. w Zespole Szkół w Skawicy, kierowany przez Krystynę

Szczurek. W założeniach czytamy, że powstał, by „zaangażować młodych ludzi do poznawania kultury i tradycji regionu Babiej Góry”. Podobnie jak w przypadku „Juzyny”, autorką scenariuszów przedstawień zespołu była Urszula Janicka-Krzywda.

4.1.2. Festiwale i konkursy regionalne

Głównym punktem inspirującym szeroko zakrojoną działalność regionalną jest przede wszystkim Babiogórskie Centrum Kultury. Pod jego auspicjami organizuje się imprezy nawiązujące do dawnego życia tuziemców. Jest to np. odbywający się od 1984 r. Festiwal Babiogórski Jesień – folklorystyczna wariacja na temat reddyku, w ulotkach promocyjnych imprezy nazwany „widowiskiem”, a zejście owiec z hal prezentowane jest jako największe święto Górali Babiogórskich – mimo że hodowla owiec nie jest główną gałęzią zawojskiej gospodarki. W programie znajdują się także: konferencja naukowa²⁰, kiermasz sztuki ludowej, a także koncerty zespołów folklorystycznych – z regionu i całego kraju. Celem wytyczonym przez organizatorów miał być powrót tradycji, obyczajów oraz prezentacja babiogórskiego dziedzictwa kulturowego²¹. Innym tego typu wydarzeniem są lipcowe Sianokosy Zawojskie organizowane przy współudziale Babiogórskiego Parku Narodowego oraz sołtysów z gminy Zawoja w Skansenie im. Józefa Żaka w Zawoi Markowej. Są tu konkursy w założeniu organizatorów odnoszące się do tradycji: poklepywanie kosy, koszenie kosą tradycyjną, roztrzepywanie, grabienie i kopienie siana, a także występy kapel i zespołów folklorystycznych oraz ekspozycja maszyn do uprawy łąk górskich.

Mieszkańców regionu aktywizuje się także przez organizowanie rozmaitych konkursów odnoszących się w swoich założeniach do tradycji. Do takich można zaliczyć Konkurs na Tradycyjny Strój Babiogórski (odtworzony, przypomnijmy, na podstawie rysunkowej rekonstrukcji stworzonej w latach 60. XX w. na potrzeby zespołów regionalnych przez Instytut Sztuki PAN oraz archiwalnych materiałów muzealnych²²), organizowany od 2000 r. przez Stowarzyszenie Gmin Babiogórskich. Jego ideą przewodnią – jak podkreślają organizatorzy – jest przywrócenie autentycznych strojów regionalnych Górali Babiogórskich oraz zachęcenie mieszkańców Zawoi do ich częstego używania, czy to podczas świąt państwowych czy uroczystości gminnych lub kościelnych. Konkurs połączony z prezentacją strojów przed publicznością odbywa się w Oktawę Bożego Ciała przy kościele w Zawoi Centrum.

Kolejnym przykładem animacji kultury przez konkursy są organizowane przez BCK i Starostwo Powiatowe w Suchej Beskidzkiej Podbabiogórskie Podsiady – rejonowy przegląd instrumentalistów, śpiewaków i gawędziarzy ludowych. Cele wypisane przez organizatorów, to popularyzacja samorodnej twórczości ludowej i rozwój tradycji gawę-

²⁰ Cykl organizowany jest od 2013 r.. Poszczególne konferencje dotyczyły kultury pasterskiej w rejonie Babiej Góry (2013 r.), kultury pasterskiej łuku Karpat i jej oddziaływania na kulturę Babiogórców (2014 r.), kultury pasterskiej we współczesności karpackiej z uwzględnieniem Babiej Góry (2015 r.), Górali Babiogórskich w badaniach XIX-wiecznych naukowców i podróżników (2018 r.) oraz Górali Babiogórskich w badaniach XX-wiecznych naukowców (2019 r.), a w 2017 r. odbyło się sympozjum *Pro Memoria Urszuli Janickiej-Krzywdy*.

²¹ Babiogórskie Centrum Kultury, <http://www.bck.zawoja.pl/index.php/dzialalnosc/zespoły-2>, dostęp 30.10.2018.

²² U. Krzywda-Janicka, *Strój*, w: *Kultura ludowa Górali Babiogórskich*, op.cit., s. 169.

dziarstwa ludowego, popularyzacja śpiewu i muzyki ludowej, zainteresowanie śpiewem ludowym dzieci i młodzieży, popularyzacja i podtrzymanie gwary. Wymogi repertuarowe są ściśle określone: repertuar powinien obejmować tematycznie dawne wierzenia, zwyczaje, obrzędy ludowe z okolic, ciekawe wydarzenia z czasów dawnych lub współczesne; muzycznie: prezentację starych, tradycyjnych melodii z własnego regionu wykonywanych na tradycyjnych ludowych instrumentach (co ciekawe, wykluczono akordeon – choć to właśnie ten instrument w istocie zawojował wieś²³). Wymagania są wyśrubowane, obowiązkiem jest dostosowanie się do szczegółowych opisów etnograficznych. Na podobnych zasadach organizowany jest Konkurs Rzeźby Babiogórskiej. Jako jeden z celów – oprócz promowania babiogórskiej kultury i aktywizowania lokalnych rzeźbiarzy – organizatorzy postawili sobie udokumentowanie trwałości i ciągłości istnienia elementów tradycji ludowych. I tu wymogi są jasno określone: konkursowa praca rzeźbiarska winna nawiązywać do regionu babiogórskiego, podkreślać jego walory przyrodnicze, społeczne, kulturowe; temat może nawiązywać do dawnych zajęć, rzemiosła²⁴. W protokole z posiedzenia jury możemy przeczytać uwagę, by „uczestnicy przyszłych biennale przejawiali bardziej osobisty stosunek do tematu, [...] a także przy przedstawianiu strojów ludowych zachowali wierność etnograficzną”²⁵. Jak widać, kładzie się olbrzymi nacisk na zgodność ze wzorem, czyli z „autentyczną kulturą ludową”, którą należy na konkursach prezentować z pietyczną wręcz dokładnością. „Wierność etnograficzna” to istotny element działalności/edukacji regionalnej. Lokalny rzeźbiarz potwierdza to, że jego zainteresowanie lokalną demonologią wypływa z inspiracji pracami Janickiej-Krzywdy oraz z namowy tutejszego muzeum:

Ta pani [Janicka-Krzywda] je [duchy] opisała, a ja je zrobiłem w 2005, bo muzeum chciało coś mieć zrobione, no i zrobiłem te duchy. [...] ja zrobiłem te duchy tak, jak ja sobie je wyobrażałem. Bo one były tam opisane, że tam planetnik był z łańcuchem, a czarownica była taka, a taka [W8_M_ok. 63].

Jeszcze inną formą edukacji regionalnej są inspirowane działania okołoreligijne, takie jak organizowany od 2001 r. przez BCK Konkurs na Tradycyjny Koszyk Wielkanocny. Odbywa się tradycyjnie w Wielką Sobotę w tutejszych kościołach: pw. św. Klemensa w Zawoi Centrum, pw. Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Zawoi Górnej oraz pw. św. Józefa Robotnika w Zawoi Zakamieniu. Po kościelnym obrzędzie należy przyjść ze swoim koszykiem do szkoły w Zawoi Wilcznej lub do OSP na Skawicy i przedstawić go do oceny komisji konkursowej, która sprawdza czy produkty pokrywają się z tymi przyniesionymi przed laty przez Górali. Mieszkańcy do kościoła z koszykami przychodzą ubrani w stroje góralskie. Jak czytamy na stronie BCK celem konkursu „jest propagowanie tradycji związanej z przygotowaniem i ozdabianiem koszyków oraz zachęca mieszkańców naszej gminy do uczestnictwa w uroczystościach święcenia pokarmów w regionalnych

²³ Zob. W. Kamiński, *Instrumenty muzyczne na ziemiach polskich*, PWM, Kraków 1971.

²⁴ Babiogórskie Centrum Kultury, <http://bck.zawoja.pl/index.php/dzialalnosc/blog/257-a-dinosaur-walks-in-to-the-museum-2/> / dostęp 30.10.2018.

²⁵ Babiogórskie Centrum Kultury, fanpage na portalu Facebook, 10.09.2018, <https://www.facebook.com/bck.zawoja/photos/a.1064156360269959/2061553920530193/?type=1&theater/> / dostęp 30.10.2018.

strojach babiogórskich²⁶. Z obrzędami kościelnymi wiąże się także Góralka Pasterka – nazwana „corocznym świętem wszystkich górali”, którzy „przebierają się w tradycyjne stroje, by o północy wspólnie rozpocząć pasterkę kołędą *Wśród nocnej ciszy*”²⁷. Tradycję tę potwierdzają rozmówcy, wskazując na rolę księdza zaangażowanego w propagowanie ubierania się w regionalne stroje na uroczystości kościelne nie tylko podczas pasterki, ale i w trakcie procesji Bożego Ciała, odpustu parafialnego czy na Wielkanoc:

Na przykład pasterka, jak jest o dwunastej w nocy, w grudniu, to przyjeżdżają zespoły nawet od Zakopanego. I później jest taki koncert, który trwa do godziny trzeciej. Śpiewają gwarami, ale jakbyście to zobaczyli to... pięknie. Na skrzypcach, na tych różnych instrumentach. [...] Bardzo uroczysta jest tutaj u nas pasterka. Ksiądz zaprasza: *Kto ma stroje regionalne proszę przyjść*. I tak samo odpust, Boże Ciało, procesja, jak idzie, to też wszystko w strojach regionalnych [W9_K_ok.65].

4.2. Autorefleksja kulturowa: „To jest nasz folklor”

Machina odpominania ruszyła. Systematyczna aktywność edukacyjna oraz zakrojona na szeroką skalę akcja rewitalizacji folkloru babiogórskiego (począwszy od krzewienia wiedzy etnograficznej, poprzez działalność zespołów regionalnych promujących dziedzictwo kulturowe Babiogórców, funkcjonowanie skansenów i izb regionalnych) zadziałały. Co istotne: reanimowanie świadomości regionalnej tutejszych mieszkańców i jej poziom zaawansowania też jest polem zainteresowań lokalnych badaczy. Jerzy Kapłon we wstępie do *Kultury ludowej Górali Babiogórskich* pisze, że wiedza etnograficzna zawarta w książce budzi w mieszkańcach zapoznających się z jej treścią „poczucie dumy ze swego pochodzenia oraz świadomość niezwyklej wartości tradycji zachowywanych od pokoleń”²⁸. Janicka-Krzywda poświęciła temu zagadnieniu osobny artykuł zatytułowany *Przemiany świadomości regionalnej Górali Babiogórskich*²⁹.

Od czasu animacji etnograficznej mieszkańcy Zawoi angażują się w zespoły regionalne, szyją stroje ludowe, a także własnym sumptem tworzą publikacje popularne i turystyczne, by wymienić kilka z nich: kwartalnik „Pod Diablakiem. Pismo mieszkańców i sympatyków Ziemi Babiogórskiej”, folder pt. „Wędrówka odkrywców. Przysłopskie skarby natury i kultury” stworzony przez uczniów SP nr 4 na Przysłopi (był to element gry terenowej) czy spisane w gwarze babiogórskiej anegdotki autorstwa Stanisława Raka zatytułowane *Sumiennie tak było*³⁰, a także niedawno wydana przez przysłopskie Stowarzyszenie na Rzecz Zrównoważonego Rozwoju książka pt. *Przysłop z widokiem na histo-*

²⁶ Babiogórskie Centrum Kultury, <http://www.bck.zawoja.pl/index.php/dzialalnosc/zespoły-3/gallery/gallery-7>, dostęp 30.10.2018.

²⁷ Babiogórskie Centrum Kultury, <http://www.bck.zawoja.pl/index.php/dzialalnosc/zespoły-4/gallery/gallery-8>, dostęp 30.10.2018.

²⁸ J. Kapłon, *Przedmowa*, w: *Kultura ludowa...*, op.cit., s. 5.

²⁹ U. Janicka-Krzywda, *Przemiany świadomości regionalnej górali babiogórskich*, w: *Bogaci tradycją. Kontynuacja i zmiana w kulturze współczesnej wsi polskiej*, red. R. Kantor, Kielce 1996, s. 103-108.

³⁰ Jontek spod grapy (Stanisław Rak), *Sumiennie - tak było. Anegdoty w gwarze*, Wydawnictwo Krytyki Artystycznej Miniatura, Kraków 2003.

rię³¹ – efekt zebranego wśród starszych mieszkańców materiału dokumentującego historię zawojskiego przysiółka.

- Działalność regionalną zawoian – na podstawie ich celowości – można podzielić na kilka typów:
- edukacyjna (np. zespoły regionalne „Babiogórcy”, „Juzyna”, „Zbójnik”),
- popularyzatorska (konkursy, imprezy, wydarzenia organizowane przez lokalne stowarzyszenia pod auspicjami BCK),
- integrująca i ludyczna (aktywność zespołów regionalnych jako doświadczenie współdziałania i wspólnej zabawy; regionalne imprezy oraz widowiska plenerowe, festiwale folklorystyczne, kiermasze sztuki ludowej, występy zespołów regionalnych – jako pretekst do współuczestnictwa wzmacniającego więzi społeczne),
- zachowująca (gromadzenie, ochrona i udostępnianie dla zwiedzających zabytków kultury ludowej: Skansen im. Józefa Żaka w Zawoi Markowej oraz izby regionalne w SP nr 4 na Przysłopi i w SP nr 5 w Zawoi Gołynia),
- autoprezentacyjna (prywatny wyraz tożsamości, np. ślub w stroju góralskim oraz wesele przebiegające zgodnie z tradycyjnymi zwyczajami³², zakładanie stroju góralskiego podczas świąt kościelnych, noszenie elementów stroju góralskiego, takich jak wyszyta na spodniach jeansowych parzenica, kapelusz, korale, etc.),
- komercyjna („produkty” turystyczne, takie jak: kapele ludowe na zamówienie, góralska konferansjerka, warsztaty z rękodziela ludowego dla letników w agroturystyce, pamiątki, pocztówki);

Naturalnie każdy z poszczególnych przykładów w zależności od intencji można wpisać w inny typ. Jakkolwiek bądź efekty tych działań są niejako symboliczną reprezentacją tożsamości oraz tradycji mieszkańców. Co więcej „kultywowanie kultury dawnej” to w rozumieniu respondentów przede wszystkim folklor realizowany programowo w zespołach regionalnych, a więc odgrywanie dawnych obrzędów. W folklorystycznych działaniach zespołu odnajdują zachętę do reaktywowania bądź podtrzymywania działań takich jak chodzenie z banią (kołędowanie) lub rekonstruowanie, ślub w stroju góralskim czy wesele przy wtórce góralskich kapel. Odgrywanie jest więc uznane za odpowiednią formę „kultywowania tradycji”. Ponadto w przeprowadzonych wśród zawoian rozmowach zwraca uwagę refleksyjny stosunek do własnego dziedzictwa i kultury, a także świadomość rekonstruowania tradycji i co za tym idzie tożsamości:

Dopiero na podstawie tych badań etnografów, pani Bugajska, pani Urszula Janicka-Krzywda, one praktycznie stworzyły koncepcję stroju góralskiego. To nawet ciężko powiedzieć, że one odkopały – na ile odkopały, na ile tak jakby [ta koncepcja została stworzona]; na ile wyciągnięta z tych wszystkich tam obrazków, nie obrazków. [...] Z drugiej strony, tak jakby im ten image zawdzięczamy, one tak jakby przypomniały, zmieniały tę mentalność, że to jest tak jakby w porządku mieć swoje korzenie, mieć swój strój [...] [W10_M_32].

³¹ *Przysłop z widokiem na historię*, red. J. Żurek, K. Wajdzik, E. Żurek, A. Świtek, Z. Drabek, R. Wilk, Stowarzyszenie na Rzecz Zrównoważonego Rozwoju „Przysłop”, Przysłop 2018.

³² U. Janicka-Krzywda, *Powrót do tradycji. Góralski ślub pod Babią Górą*, „Pod Diablakiem”, 2002, nr 2, s. 30.

No tutaj to ja bym duże zasługi właśnie i ukłony chylił się do pani Janickiej-Krzywdy, że tak się to złożyło, że była doktorem etnografii, pracowała w Muzeum Etnograficznym w Krakowie, a rodem z Zawoi, to jak było bliskie sercu [W3_M_38].

Sytuacja Babiogórskich Górali świetnie wpisuje się w to, co zainspirowany myślą Erica Hobsbawma³³ Marcin Lubaś określa jako dyskursywne formy samoświadomości czy też autorefleksja kulturowa³⁴. Tradycja, zdaniem badacza, została urefleksyjniona (ludzie mają refleksyjny stosunek do własnego dziedzictwa), jest świadomym dyskursem, przedmiotem symbolicznej reprezentacji (jako zestaw narracji, artefaktów i obrazów na temat danej kultury), a także wyrazem tożsamości: „tradycja staje się czymś refleksyjnie utwierdzanym, pielęgnowanym, kwestionowanym i modyfikowanym”³⁵. Ciekawe uwagi na ten temat w kontekście góralczyzny podhalańskiej czyni Maria Małanicz-Przybylska. Urefleksyjnianiu tradycji – zdaniem badaczki – sprzyja „dostęp do nowych technologii medialnych, pomoc ekspertów, szybkie środki transportu”³⁶. W kontekście Podhala kluczowe dla tego procesu było powstanie w 1904 r. Związku Górali, a w 1919 – Związku Podhalań (reaktywowanego w 1959 r.), skupiającego polskich górali z regionu karpaciego (do organizacji tej należą też Babiogórcy). Jednym z wytyczonych celów stowarzyszenia było pielęgnowanie tradycji i odrębności kulturowej oraz zbieranie materiałów dokumentujących kulturę ludową z tych terenów.

Jeśli więc tradycję za Lubasiem uznamy za „zespół sądów i wyobrażeń, jakie dana instytucja bądź grupa chce na temat swych praktyk kulturowych prezentować”³⁷, to częścią tej dyskursywnej samoświadomości jest autoobraz, rozumiany także jako podstawa tożsamości, wizerunek grupy społecznej, który tworzą i prezentują jej członkowie. Joep Leerssen przekonuje, że konstrukt dyskursywny, jakim jest autoobraz, to kulturowe sposoby, „w jakie społeczeństwo ujmuje swoją przeszłość, jej traumy i tradycje”³⁸. Stanowi więc jedno z narzędzi samoświadomości, samooceny i poczucia własnej wartości. Każda grupa społeczna przypisuje sobie specyficzną kulturę, umiejętności, wartości, określone wzorce zachowań, mentalność. Wszystko to postrzegają w konfrontacji z innymi, czyli wobec innej grupy kulturowej/regionalnej/etnicznej, podkreślając różnice czy też

³³ E. Hobsbawm, T. Ranger, *Tradycja wynaleziona*, przekł. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

³⁴ M. Lubaś, *Tradycjonalizacja kultury. O zaletach i ograniczeniach koncepcji „tradycji wymyślonych”*, w: *Tworzenie i odtwarzanie kultury*, red. G. Kubica, M. Lubaś, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 34. O formowaniu się refleksyjnego stosunku do własnej kultury i dziedzictwa pisał wcześniej R. Tomicki, zob. tegoż, *Tradycja i jej znaczenie w kulturze chłopskiej*, „Etnografia Polska”, 1973, t. XVII, s. 41–58. Kwestię wynajdowania tradycji rozumianej jako rezultat procesów zapamiętywania i zapominania, wybierania i odrzucania, zmyślenia i ponawiania podnosił też Jerzy Szacki, zob. tegoż, *Tradycja. Przegląd problematyki*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971.

³⁵ Tamże, s. 42. Por. A. Giddens, *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*, w: U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, tł. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 79–140.

³⁶ Zob. M. Małanicz-Przybylska, *Co słychać na Podhalu. Tradycja we współczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014, s. 14.

³⁷ M. Lubaś, *Tradycjonalizacja kultury*, op. cit., s. 34.

³⁸ J. Leerssen, *Imagologia: o zastosowaniu etniczności do nadawania światu sensu*, „Porównania”, 2017, nr 2 (21), s. 20.

wyostrzając swoje „typowe” cechy i na nich budując świadomość grupową. Autoobraz zbudowany jest zatem na autostereotypach (stereotypy dotyczące własnej grupy) oraz heterostereotypach (wyobrażenia dotyczące innych grup). Dyskursywna ekonomia opisów swojej grupy i innych grup oparta jest na opozycji swój vs. obcy.

5. Babiogórcy w turystyce

Sprzężoną z ruchem regionalnym turystykę uznaje się za najważniejszy potencjał rozwoju Zawoi. Dowodzą tego założenia gminnego programu rewitalizacji, w którym czytamy, że mieszkańcy wskazują potrzebę działania w sferze społecznej, kulturalnej i gospodarczej w celu promocji regionu przez rozwój turystyki³⁹. Jednym z pomysłów rewitalizacyjnych jest stworzenie przestrzeni w starej szkole w przysiółku Smyraki poprzez zaadaptowanie jej na potrzeby pensjonatu górskiego. Ma służyć – jak czytamy w dokumencie – „wymianie wiedzy, umiejętności i doświadczeń pomiędzy gośćmi pensjonatu górskiego a okolicznymi mieszkańcami ze szczególnym uwzględnieniem ich kompetencji wpisujących się w rozmaite formy turystyki aktywnej, kulinarnej oraz dziedzictwa kulturowego i regionalnego”⁴⁰. Założone rezultaty programu rewitalizacji to m.in. edukacja regionalna, rozwój lokalnej przedsiębiorczości w sferze turystyki kulinarnej i dziedzictwa kulturowego.

5.1. Kapele góralskie i konferansjerka

Komercjalizacja dziedzictwa kulturowego nie powinna dziwić, już w czasie PRL-u m.in. w tym właśnie celu zachowano wybrane elementy kultury ludowej (głównie materialnej). Wywołane przez Centralę Przemysłu Ludowego i Artystycznego działania sprzyjały umasowieniu sztuki ludowej. Nie bez znaczenia dla komercjalizacji folkloru było też wyabstrahowanie ludowości, przeformułowanie jej i prezentacja w formie folklorystycznych występów zespołów regionalnych.

Zawojanie chętnie wykorzystują swoje dziedzictwo kulturowe w turystyce. Członkowie zespołów regionalnych folklor słowny i muzyczny prezentują podczas imprez lub na zamówienie w domach wczasowych i regionalnych restauracjach, a także podczas uroczystości prywatnych, takich jak wesela:

Muzyka ludowa wkroczyła na wesela, na turnusy w ośrodkach wypoczynkowych [...]. [Członkowie Juzyny] organizują ekipę kilkusobową, idą na ognisko, idą na wieczorek, idą na wesela po to, żeby zagrać, coś tam pokazać, zaśpiewać. A przy okazji zarabiają. [...] Dawniej to był obciach, to był wstyd. A w tej chwili, od pewnego momentu [od około 15 lat] to jest stały element i turnusów w ośrodkach wypoczynkowych, i wesel. [...]. Czasem jest trochę improwizacji, ale częściej jest to prezentacja folkloru z tego miejsca, w którym ta młodzież mieszka, żyje [W2_M_ok. 55].

³⁹ *Gminny Program Rewitalizacji Gminy Zawoja na lata 2017-2023*, s. 48, 50-52, http://www.rpo.malopolska.pl/download/program-regionalny/rewitalizacja/100_Zawoja.pdf, dostęp on-line: 7.09.2018.

⁴⁰ Ibid., s. 78-79.

[D]użo jest takich weseł, gdzie zapraszają zespoły, żeby na przykład przy oczepinach przyjechały. Przyszedł zespół i cały ten obrzęd oczepin tak zwanych był ograny, ośpiewany góralskim zespołem. [...] To teraz jest taka też moda widzę [W1_K_ok. 57].

O ile więc głównym celem Festiwalu Babiogórska Jesień jest promowanie regionu, a wraz z tym prezentowanie kultury ludowej Górali Babiogórskich, o tyle np. działalność kapel góralskich takich jak „Okovita” (znana też jako góralsko-folkowa kapela „HopSiup Hej”), czy aktywność konferansjera Piotra Jezutka (który swoje regionalne szlify pobierał w „Juzynie”) łączy promocję regionu z użytkowaniem komercyjnym, czyniąc z góralskiego folkloru sposób na zarobek. Działania te odpowiadają przy tym na zapotrzebowanie społeczne: „Okovita” daje się wynająć jako góralski umilacz kuligów, imprez firmowych, bankietów, kongresów, sympozjum, rodzinnych imprez (chrzciny, komunie, zaręczyny, śluby, rocznice) – tak możemy wyczytać na ich stronie www⁴¹. Jezutek jako góralski gwędziarz i konferansjer do wynajęcia zachęca na swojej stronie internetowej: „Koncert, dożynki, impreza sportowa? Nie ma sprawy. Poprowadzę każdą z tych imprez”; „Zorganizuję dla Was każdą imprezę po góralsku. Wieczór góralski, Zawojska Baciarka, Napad Zbójcecki”⁴². Znany z lokalnej telewizji mężczyzna promuje także zawojską góralszczyznę, prowadząc w babiogórskim stroju regionalnym program w TVP3 pt. *Podróże z górale* oraz gościnnie występując w ogólnopolskich produkcjach, takich jak *X Factor*, *Ewa gotuje*, czy *Dzień Dobry TVN*.

5.2. Agroturystyka i karczmy góralskie

Komercyjnemu wykorzystaniu góralczyzny sprzyja moda na rustykalność, sielankowość, pamiątkarstwo w stylu ludowym, *etno-design*, ludowość w muzyce, karczmy stylizowane na chaty, chłopskie jadalno, rękodzieło, powracający mit ludowości. W tej narracji wieś jawi się jako arkadia, kraina ekologicznego i zdrowego trybu życia podpartego filozofią *slow-life*, a także remedium na stresującą, pełną gonitwy miejską pracę – śród chemii, spalin i betonu. Modę tą wykorzystuje np. zawojska Willa Welczówka. Oprócz pobytu, który – jak zapewniają właściciele na swojej stronie internetowej – „gwarantuje wypoczynek w cichym, spokojnym i pięknym miejscu”, w którym „naprawdę można wypocząć, oderwać się od «gonitwy życia»”⁴³ oraz wyżywienia bazującego na regionalnych produktach, gospodarze proponują gościom spotkania z gwędziarzem ludowym oraz zajęcia z twórcami ludowymi (wyroby z gliny, wyroby z siana, bibułkarstwo, malowanie na szkle, malowanie drewnianych zabawek). Podobne regionalne atrakcje proponuje gospodarstwo agroturystyczne „Kozinówka”, serwując chętnym gościom warsztaty rękodzieła ludowego i artystycznego Podbabiogórza. Ponadto, jak piszą na swojej stronie www: „Aby przybliżyć wczasowiczom lokalną tradycję i zwyczaje, zapraszamy młodzież z zespołu regionalnego «Juzyna» oraz kapelę góralską «Hopsiup Hej», którzy opowiadają gawędy i ciekawostki o naszym regionie, grają i śpiewają, a nawet uczą góralskich

⁴¹ Strona internetowa kapeli góralskiej Okovita: <http://okovita.pl>, dostęp 30.10.2018.

⁴² Strona internetowa Piotra Jezutka: <http://piotrjezutek.pl>, dostęp 30.10.2018.

⁴³ Strona internetowa Willi Welczówka: <http://www.willawelczowka.pl/o-nas>, dostęp 30.09.2018.

przyśpiewek i tańca. Chętni mogą też przymierzyć strój góralski i poczuć się przez chwilę mieszkańcem gór”⁴⁴.

Także ośrodek wczasowo-wypoczynkowy „Silver” oferuje klientom „oderwanie od zgiełku spraw codziennych”, serwując przy tym „spotkania z folklorem góralskim ze znakomitymi gwędziarzami, którym przygrywa Kapela Góralska”⁴⁵. Ponadto dla dzieci organizowane są tu zajęcia edukacyjne związane z kulturą ludową: wyroby z siana, malowanie na szkle, spotkanie z rzeźbiarzem, praca na kole garncarskim i własnoręczne wykonywanie pamiątek. Na stronie ośrodka znajdziemy również babiogórskie emblematy: kapelusze z czerwoną włóczką oraz ciupagę – z tym że w wersji klasycznie turystycznej, bo zupełnie drewnianej.

W podobnym charakterze działają restauracje-karczmy stylizowane na drewniane chaty, ozdobione ogólnogóralskimi akcentami w postaci zasłonek czy serwet zrobionych z kwiecistych chust z frędzlami. Każda z karczm – obok standardowego menu – serwuje też „chłopskie jadalno” (odległe nawiązujące do lokalnej kuchni) podane na kamionkowej zastawie, a obsługa ubrana jest w elementy stroju regionalnego (choć nie są to stroje babiogórskie). Wszystkie te zabiegi mają sugerować „ludowy” klimat miejsc. W Zawoi są to Karczma Tabakowy Chodnik, Karczma Zbójnicka oraz Karczma Dzika Chata (dawniej Styrnol). Wszystkie w jakiś (choć niepełny) sposób próbują odnieść się do tutejszej kultury regionalnej. I tak nazwa pierwszej z nich nawiązuje do szlaku przemysłowego, którym nielegalnie przewożono tytoń, papierosy i tabakę z Galicji na Węgry (trasa wiodła od Hali Krupowej przez Palice do Orawy) – o czym przeczytamy na pierwszej stronie w menu. Druga karczma swoją nazwę i charakter zawdzięcza zbójceckiej legendzie tych terenów oraz bliskości zbójnickiej kaplicy na Policznym. Do tego tematu nawiązują cytowane w menu wierszyki, jak np.: „Ten zawojski zbójnik / ku Łorawie chodził. / Gorzałeczko piął, / z niedźwiedziem się wodził”. Dzika Chata natomiast jest zbudowana na wzór tradycyjnego budownictwa Górali Babiogórskich. Jak twierdzą właściciele: „Wzorem dla budowy były materiały zgromadzone przez wybitnego etnografa, nieżyjącą już prof. Annę Kutrzebę-Pojnarową, opublikowane między innymi w wydanej w 1931 r. w Krakowie książce Budownictwo ludowe w Zawoi”⁴⁶.

5.3. Pocztówki i pamiątki

Zawojskie widokówki to głównie kartki lokalnej produkcji. Ich projektantem i realizatorem jest Michał Bartyzel – kolekcjoner archiwalnych pocztówek z Zawoi, zaś wykorzystywane zdjęcia są autorstwa Tomasza Urbańca, pracownika Babiogórskiego Parku Narodowego oraz Michała Sońnickiego. Króluje na nich turystyka góralska, prezentowane są walory przyrodnicze Zawoi. Jedną z nich przedstawia wiosenną panoramę z owcami pasącymi się na Hali Barankowej. Na odwrocie znajdziemy motyw ozdobny spod Babiej

⁴⁴ Strona internetowa gospodarstwa agroturystycznego Kozinówka: <http://www.kozinowka.pl/index.php/2015-11-28-16-23-29>, dostęp 30.10.2018.

⁴⁵ Strona internetowa ośrodka Silver: <http://www.zawojasilver.pl>, dostęp 30.10.2018. Wywiad z pracownikiem ośrodka, lipiec 2018.

⁴⁶ *Dzika Chata*, <http://www.zawoja.net.pl/szukaj/ad/restauracja,7/styrnol,21>, dostęp 30.10.2018.

Góry. Inna kartka głosi hasło „Pozdrowienia z Zawoi” i prezentuje owcę i dwa jagniątko, a także grafikę parzenicy babiogórskiej, powieloną na drugiej stronie. Na wszystkich pocztówkach znajdziemy cytaty z książki Andrzeja Komonieckiego pt. *Chronografia albo Dziejopis Żywiecki* (datowanej na ok. 1704 r.): „Także w Babiej Górze jest góra albo gronik, na którym jest kamienna baba tak wyrośniona, a woda z niej idzie. Gdzie tam jest skała, z jednej strony nie przystępno do niej, a z drugiej poło⁴⁷ idzie, i stąd Babia Góra nazywana” tłumaczącym pochodzenie nazwy Babia Góra. Z lokalną ikonografią oswoić mają drukowane na kartkach grafiki prezentujące emblematy góralskie: ciupagę, parzenicę Babiogórców oraz florystyczne motywy ozdobne spod Babiej Góry. Kolejne prezentują widok z podpisem „Królowa Beskidów – Babia Góra 1725 m.n.p.m.” za dnia lub przy zachodzie słońca. Na innej znajdziemy krzyż stojący na Bartyzelowej Górze (z ogniskiem i biało-czerwonymi flagami). Są też kartki będące reprintami archiwalnych pocztówek. Jest to seria *Zawoja dawniej* prezentująca zawojskie pejzaże z dawnych widokówek.

Nieco inaczej rzecz wygląda z pamiątkami – tu wygrywa „chińszczyzna”. Większość sklepików i kiosków proponuje wyroby masowej produkcji, niezwiązane z tutejszym regionem. Nieliczny wyjątek stanowi „Galeria Na Uciechę” – sklep z pamiątkami, który rozprawdza dzieła tutejszych rzemieślników, rękodzielników i artystów: rzeźby, malarstwo na szkle, a także m.in. płyty „Juzyny”, szachy trójpolowe wykonywane przez przysłopskiego społecznika Jana Żurka oraz liczne publikacje o tematyce regionalnej. Galeria służy też przestrzenią na wernisaże i wydarzenia artystyczne oraz warsztaty dla dzieci i dorosłych. Jak sami o sobie piszą na stronie www: „Poprzez nasze przedmioty pragniemy Państwu przybliżyć kulturę i tradycje regionu babiogórskiego. Galeria to nie tylko sklep i wystawy sztuki, to także miejsce spotkań z Twórcami Ludowymi, autorami książek, lokalnymi działaczami oraz innymi osobami związanymi z regionem babiogórskim”⁴⁸. Jednak także tu znajdziemy wyroby masowej produkcji. I mimo że dla Górali Babiogórskich ważnym czynnikiem tożsamościowym jest odróżnianie się od Podhalan – w sklepie, obok tradycyjnych kapeluszy z czerwoną włóczką, znajdziemy podtatrzańskie kapelusze z muszelkami, a zamiast spódnicy babiogórskiej – kwieciste spódnice a’la ludowe wypromowane przez Donatana i Cleo, natomiast Przysłop – zawojski przysiółek położony 700 metrów n.p.m. – w ulotce turystycznej zachwalany jest jako „wspaniały punkt widokowy nazywany «Zawoją Gubałówką»”. Rozmówca – spytany o stosunek do sprzedaży podhalańskich kapeluszy z muszelkami w Zawoi – podchodzi do sprawy wyrozumiale, tłumacząc unifikację góralczyzny w pamiątkarstwie względami finansowymi:

Z czegoś trzeba żyć, a niestety jest tak – odwróć kota ogonem – w Wiśle w tej chwili się sprzedaje też kapelusze z muszelkami, albo nawet sprzedaje się całe stroje z parzenicą podhalańską czarną, no bo właśnie z czegoś trzeba żyć. [...] Sprzedaje się, bo jednak ludzie, którzy przyjeżdżają, nie wiem – z północy Polski, dla nich góralczyzna jest jedna mniej więcej i nie wchodzi w szczególności, a kapelusze, które były tak jak nasze – skromne, tylko owinięte włóczką, bo nawet nie tak jak te żywieckie, spadające z frędzlami z tyłu, to mogłyby się tak dobrze nie sprzedawać [W6_M_39].

⁴⁷ pologi – z lekka pochyły, o niewielkim spadku, niestromy albo rozpościerający się szeroko, rozległy, zob. *Słownik języka polskiego* pod red. W. Doroszewskiego, <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/pologi;5476658.html>, dostęp 29.11.2018.

⁴⁸ Galeria Na Uciechę, <http://naucieche.pl/o-galerii/>, dostęp 30.10.2018.

Problem powszechnej komercjalizacji oraz standaryzacji procesu produkcji dóbr kultury, które stają się podobne do innych towarów, nie uchodzi uwadze zawojan. Stosunek mieszkańców do pamiątek jest zróżnicowany. Niektórzy w swojej ocenie koncentrują się na braku „autentyczności” w proponowanym towarze:

Rozlewa się taki kicz, bo podróbki są, [...] dla turystów, bo i w Gdańsku kupi pani ciupagę, i wszędzie pani ciupagę kupi. Bo tutaj nie było takiej ciupagi jako tako. Zbójnicy to mieli, bo oni ciupali se chodniczek, jak szli przez las, bo las był gęsty, nie? [...] Natomiast zwykli Górale, to on się podpierał, miał palicę tak zwaną, to był wykrecony jałowiec [W14_K_84].

Inni skupiają się na miejscu produkcji (produkty *made in China*), podkreślając „sztampę” i słabość wykonania pamiątki, co tłumaczy opłacalnością taniego, sprowadzanego na masową skalę towaru:

Jeżeli idzie o koszmarki [pamiątki], to są w Zawoi w sprzedaży baranki z napisem „Zawoja” czy górale z napisem „Zawoja”, które są produkowane w Chinach. Tak, są zamawiane i produkowane w Chinach, tu się tylko robi napis „Zawoja.” [...] No tak jak ciupagę się kupuje podobno w Sopocie czy w Mielnie [śmiech]. Nie oszukujmy się, dużo rzeczy opiera się na pieniądzu [W2_M_ok. 55].

[...] bo tu teraz w większości sklepów te piszczalki takie dla turystów to są z bambusa, z Chin. Krew mnie zalewa jak widzę niekiedy to góralskie, pseudobabiogórskie badziewie made in China [W3_M_38].

Zdaniem pytanym wygrywa więc niska cena i dostępność.

6. Autoobraz (auto- i heterostereotypy)

6.1. Autostereotyp

Zgodnie z autodefinicją zawojan tożsamość babiogórską dziedziczy się z pokolenia na pokolenie, a więc bycie Góralem to przede wszystkim kwestia urodzenia. Z tym kryterium wiąże się także miejsce zamieszkania – Babiogórski Góral jest „stąd”, co też warunkuje jego relacje z otoczeniem:

Mogę powiedzieć, że jestem Góralem. Ludzie tak jakby są z pokolenia [na pokolenie]. Mój dziadek się klócił z jakimś tam dziadkiem, z sąsiadem, mój ojciec się klócił z synem tego dziadka i ja się klóczę z synem tego. Te konflikty tak pół żartem, pół serio. No i ludzie są przywiązani do ziemi, my jesteśmy stąd. Tutaj tak jakby znasz sąsiada od lat. To nie jest ktoś tam napływowy, ze świata. To się [też] wiąże z jakimś tam wartościami [W10_M_32].

Zdaniem rozmówców topografia miejsca, w którym się żyje, determinuje konkretne cechy, zachowanie, a nawet wygląd. Charakter Górali szlifowany jest trudnymi warunkami życia: biedą, nieurodzajną ziemią, koniecznością emigracji zarobkowej (do Ameryki, Kanady, Norwegii, Argentyny, albo i bliżej, na Śląsk do pracy w kopalni). Przez wzgląd na te warunki rozmówcy widzą siebie i swoich przodków jako osoby silne, zaradne, zdeteterminowane, zawzięte, twarde: „Tak żeby tu żyć, to trzeba było być zawziętym człowiekiem. Chcę tu żyć, chcę tu mieszkać. Takie podejście” – dodaje 32-letni mężczyzna.

Inną – również związaną z warunkami życia – wskazywaną cechą Górala spod Babiej Góry jest indywidualizm i honorowość:

Każdy miał swój honor, no może przez to, że tutaj nie było ścisłej zabudowy, takiej jak wejdziecie na stronę orawską, czy gdzieś jeździecie po Polsce, to zaczyna się chałupa, chałupa, chałupa, chałupa. A tutaj bardziej by to można było powiedzieć, że to większość ludzi było takimi jakby indywidualistami [W4_M_50].

Góral jest bezkompromisowy, nieustępliwy i uparty: „Jak se coś umyśli i tak postanowi, że tak, to nie przegada chłopu po prostu, żeby inaczej. I nie, żeby to czasu wymagało. Nie, no jest uparty naród [śmiech]” [W3_M_38]. Silny charakter to też trudny charakter, wiążący się ze skłonnością do awanturniczości:

Mój ojciec [...] był typowym babiogórskim Górolem, małym, dozartym i takim wybijknem, chociaż miał duże artystyczne...⁴⁹ bo obrazy do kościoła malował [W4_M_50].

Swoista góralaska „krewkość” czy „charakterność” tłumaczona bywa „zbójceckimi” konotacjami oraz temperamentem („porywcy jesteście”).

Trud życia w górskim otoczeniu wymuszał ciężką pracę, nie dziwi więc, że wśród góralskich przymiotów wymienia się też zaradność, pracowitość i zasadniczość:

„[Kobieta] tutaj zaradna musiała być bardzo. No bo [mąż] albo robił w lesie od rana do wieczora, cy tam przy sianach, albo za granicą, go nie było cały rok. Zaradni, pracowici. Bardzo. Ciąg do roboty mają. Nie ino do picia, ale i do roboty. Że jak się bawić, to się bawić, a jak robić, to robić [W3_M_38].

Góralki są twarde. Wszystko umiały same zrobić, owce chowały, przedły, robiły na drutach, haftowały. Wszystko musiały zrobić. Właściwie to się mało kupowało rzeczy, tylko wszystko było w domu robione, czy szyte, czy haftowane przez gospodynię [W5_K_75].

[K]olega mo firmę budowlaną i no ni mo stroju [regionalnego], co nie? Ale też bym powiedział, że jest prawdziwy Góral, bo jak na tej budowlance ma chałupkę wystawić, cy tynkować, to jak skocy, to mu się ta robota pali w rękach, co nie? [...] No, bo naprawdę no jakby ta robota się pali w rękach tym ludziom tu [W3_M_38].

Nie strój zatem czyni Górala, lecz zaangażowanie w pracę, a także umiłowanie kultury babiogórskiej oraz miejsca, w którym się żyje. Bez tego „przebieranie się” w góralski strój jest dla rozmówcy powodem do śmiechu:

[N]iektórzy, powiedziałbym, że widać, że to przebierańcy, że to takie jest za bardzo wypacykowane ino jak – nie wiem – święty Mikołaj [śmiech], albo że Batmana strój założy, a i tu ma te portki bukowe. A prawdziwym to on jest górolem nawet, jak nie mo portek bukowych na sobie. [...] Ale ma na przykład umiłowanie do tej kultury góralskiej. Lubi, kocha te piosenki, te śpiewki, te tańce, tę Babią Górę, tę wioskę, gdzie mieszka, żyje, co nie? [W3_M_38]

Nie znaczy to jednak, że strój regionalny nie jest istotny, bynajmniej – posiadanie go i noszenie przy ważnych okazjach jest uznawane za wartość, którą należy przekazywać

⁴⁹ Zdanie niedokończone. Prawdopodobnie rozmówca ma na myśli artystyczne „zacięcie” – ABB.

przyszłym pokoleniom. Choć wiąże się to już z nowymi, aktualnymi działaniami regionalnymi:

Jak [moje] dziecko się urodził[o], to od małego strój góralski, no nie? [...] Rośnie szybko, to co roku, co dwa lata trzeba było nowe portki, koszulkę kupować. Ale myśmy się starali faktycznie, żeby synek nasz i później córeczka ten strój góralski mieli. No i nie chodzą w nim w chałupie co dzień, ale od święta do kościoła, co nie? [...] No i tu inne rodziny też tak postępują. No nie wszyscy, ale ten kto to lubi czy wychowany jest właśnie w zespole regionalnym Juzyna, no to później rodzice po prostu ubrania, i to te właśnie babiogórskie, nie podhalańskie, nie krakowskie, tylko babiogórskie sprawiają swoim pociechom [W3_M_38].

Obok urodzenia i miejsca zamieszkania oraz konkretnego usposobienia, istotnym wyznacznikiem „góralkości” jest gwara, która bywa wskazywana jako bazowe kryterium:

Prawdziwy Góral nie może być tu tylko urodzony, ale musi mówić gwarą. O, Góralem jest Jezutek⁵⁰. [...] Jego mama nauczyła go po góralsku. Jak wy przyjedziecie, Babią Górę uwidzicie, to myślicie, że jak ktoś jest z Zawoi lub spod Babiej Góry to musi być Góral [śmiech]. A to nieprawda. Musi po góralsku mówić! Musi dobrze gwarą mówić po góralsku [W11_M_ok. 40].

Zgodnie z powyższą opinią nie wystarczy mieszkać pod Babią Górą, by być Góralem. Wśród trzech głównych góralskich cech konstytutywnych, które wymienił mężczyzna oprócz gwary i stroju znów pojawiła się praca, nazwana przez niego „stylem”, „tątką”: „[Góral] musi po góralsku pracować, inny typ rządzenia musi mieć. [...] Musi robić oścypki, owcami się zajmować”.

Jeśli chodzi o używanie gwary, w rozmowach uwidaczniały się zróżnicowane, często wykluczające się nawzajem diagnozy, jak np. w wypowiedzi 75-letniej kobiety, która twierdzi: „U nas wszyscy tutaj mówią gwarą. Wszyscy. Czy dzieci, czy nie dzieci” i po chwili dodaje: „No teraz to ta gwara tak troszeczkę zaginęła, bo już tak nie mówią, nie wplatają. [...] Nie mówią taką gwarą i dzieci też nie mówią” [W5_K_75]. Dla zilustrowania tej różnorodności w diagnozach warto przytoczyć kilka innych odpowiedzi:

[Gwarą] to raczej się nie mówi. To tam gdzie ci starsi znają, czy ci którzy działają przy tych zespołach regionalnych, to mówią, ale tak ogólnie to na co dzień się nie usłyszy. [Dzieci] nie uczą się gwary [W10_M_32].

Mówią, przecież starzy ludzie normalnie. Nikt się nie będzie wysiłił na jakies tam szeleszczenie, jak po prostu mówi sobie tak, jak se mówił cały czas [W8_M_ok. 63].

[Mówiący gwarą] to jednostki są. Ale to by trzeba było gdzieś poszukać. A tak, to nie. [...] Tak to jest. Świat się zmienił [W12_M_80].

[G]warą to więcej mówią tam koło Zakopanego. Tam, gdzie jest czysta gwara góralaska [W9_K_ok. 65].

Nie, ja nie jestem Góral, bo ja po góralsku nie mówię dokładnie. Góral po prawdzie to Zakopane i Nowy Targ. My jesteście mieszanymi Słowacy [W11_M_ok. 40].

Nie, nie ma żadnej gwary tutaj. [...] Jak chcecie gwary posłuchać to przyjedźcie na Jesień Babiogórską. Przyjeżdżają takie zespoły ludowe [R_M_targ].

⁵⁰ Piotr Jezutek – mieszkaniec Zawoi, lokalny działacz regionalny, były członek „Juzyny”.

Gdy młody mężczyzna mówi: „jo mom z domu gwarę wyniesionom”, myśli raczej o pokoleniu dziadków, którzy mówili do niego w dialekcie. Przytacza przy tym historię swojej matki, która w wychowywaniu dzieci unikała gwary:

Jak moja mama pojechała do roboty kasik z tej wsi jako młoda dziewczyna – na Śląsk czy do Krakowa – na tak zwaną służbę (dużo tutaj tak ludzi wyjeżdżało), a nie umiała mówić jakby czystą polszczyzną, czy „ą”, „ę”, tylko po prostu ciupała gwarą prowadzić tak jak na uOrawie czy na Podhalu górale gadają do siebie, no to była z tego powodu jakby no właśnie szykanowana czy się wyśmiewali ludzie z niej, że nie umie mówić czystą polszczyzną. No i później [...] to za wszelką cenę się starała nas uczyć mówić czystą polszczyzną, że jak później pojedziemy kiedyś do miasta, to żeby się dzieci nie wstydzili, że nie umieją mówić po polsku [W3_M_38].

W rozmowach często powtarza się informacja o luce pokoleniowej wywołanej zakazem mówienia gwarą, „tępieniem” jej, a także związanym z nią poczuciu wstydu wywołanym szykanami ze strony nauczycieli lub osób z miasta – użytkowników ogólnej polszczyzny:

Jak ty chopce, cy ty dziwycyno, jak ty pójdziesz do świata, jak się odezwiesz to widać że to wieśniak. I zawsze była tendencja nacisku na tą kulturę, na tą literacką mowę polską. [...] To był olbrzymi wstyd z reguły [W4_M_50].

Około 55-letni mężczyzna wspomina nawet szkolną przemoc:

„Prawda była taka, że nas w latach 70. bili po łapach za mówienie gwarą w szkole. W tej chwili pisze się projekty, bierze się pieniądze unijne, żeby dzieci uczyć gwary” [W2_M_ok. 55].

Przeważająca część rozmówców wskazuje osoby starsze jako „naturalnie” używające gwary. Podobnie pytani o tutejsze tradycje czy zwyczaje, zawojanie odsyłali do najstarszych mieszkańców wsi. To właśnie starzy ludzie – zdaniem większości – są „prawdziwymi”, „rdzennymi” Góralami, którzy mają wiedzę wynikającą z doświadczenia:

Naprawdę to jo jestem za młody na takie różne rzeczy, wiedzę. I to powinniście se wziąć maszyny, sprzęta, dyktafony i oblecieć te chałupy takie jak właśnie moja mama, babcia, która ma dziewięćdziesiąt sześć lat, chwala Bogu, sprawna jest, żyje, zdrowa i tak dalej... I takie jeszcze „prowadziwki”, co po prostu umierają, no nie? Starsze osoby, starsze gaździny, gazdowie, chlopy, baby... [W3_M_38].

Starsi podzielają przekonanie młodszego pokolenia. 78-letnia mieszkanka Przysłopia nazywa starych ludzi z racji ich wiedzy „wielką biblioteką”. Żali się przy tym, że pewien świat mija bezpowrotnie, dodając, że wraz z jej pokoleniem miną też tradycje (zwyczaje, przyśpiewki, gwarą, kuchnia), bo młodzież – poza działalnością „Juzyny” – sama z siebie nie jest chętna na kontynuowanie ani zachowywanie tych praktyk:

No jo wiem, no w tej chwili nos nazywają Babiogórcy, Babiogórcami no to tu jesteście wszyscy. Tu my się urodzili, gwarą godali nasi lojcowie, my jescce gwarą godali. Jescce niektórych domach to nawet dzieci, bo jak się wychowują przy babce, przy dziadku. A dziad, z tym, że to moje pokolenie umiera, no to jak godali wszyscy gwarą no to te dzieci od małości tyz się ucyły gwarą. Ale tak jak już dajmy na to moje dzieci już wszystko mówi elegancko, no to już wnuki też mówią ładnie, nie? Ale teraz minęło. [...] [M]i jest żal tego, żal mi tej przeszłości, proszę pani,

bo jak my [starzy] już umrom... no niechętno jest młodzież, bo by naprawdę można było popisować, jescce ta Juzyna tam w Zawoi to tam jescce coś działa. Nikt jakoś, no nie kwapi się do tego. [...] Tak jak my umromy, to tak żeby się spaliła jakaś wielko biblioteka, jakby spaliło się za nami calo przeszłość Przyslopia. [...] Nas tu było ze trzydziści, starszych takich, jak zech policzyła, i zostaliśmy się trzy, teraz taki Staszek, Józka i jo, co ku osiemdziesiątce. [...] No i to już wszystko umiera i koniec. Koniec z potrawami dawnymi, co my gotowali, koniec ze wszystkim [W13_K_78].

Taka „prawdziwa”, „rdzenna”, „naturalna” góralskość kojarzy się rozmówcom z praktykowaniem pewnego stylu życia, zdeteminowanego warunkami i topografią; byciem bezrefleksyjnym i dlatego prawdziwym (tożsamość jest niejako przeciwstawiona p o - c z u c i u tożsamości):

I teraz pytanie, czy jak ja się takiej kobiety zapytam [starej babinki], czy ona się czuje Góralką... No ona, jak ona się może czuć Góralką, jak ona po prostu nią jest. Tylko że ona nie zna tego określenia [W4_M_50].

Kończy się jednak z nastaniem nowoczesności, ze zmianą czasów i wymianą pokoleń:

To jescce nie było tak dawno, dwadzieścia lat temu? Więc ludzie rzeczywiście to byli, to są te Górale takie prawdziwe... Prawdziwe znaczy nie te tak, co to kultywowali, bo chcieli, tylko dlatego, że takie ich życie. [...] [L]udzie, którzy tu mieszkają, oni naprawdę, to cudów dzisiaj nie potrzebują. Ci, którzy już powiedzmy przeżyli pewien czas, pewną epokę. I taki człowiek jak tutaj idzie, to jest taki prawdziwy Górol. On se idzie powoli, on żyje w innej czasoprzestrzeni. To my mamy ciągle telefon, my mamy samochód, mamy goniackie, mamy terminarz, który nas bije [...] Po prostu, my żyjemy w innej czasoprzestrzeni, a oni też żyją w innej czasoprzestrzeni [W4_M_50].

6.2. Heterostereotyp

W szerszej perspektywie heterostereotypy dotyczą głównie – co nie trudno przewidzieć – Górali Orawskich, Żywieckich i Podhalan, w węższej – sąsiadów ze Skawicy, a nawet mieszkańców samej Zawoi w zależności od zamieszkiwanej części: Dolnej lub Górnej.

Poczucie tożsamości regionalnej zbudowane jest na chęci wyróżnienia się na tle innych: „[Też jesteście tutaj] odrębną grupą etnograficzną” mówi 38-letni mężczyzna i dodaje:

[B]ardzo silnie działa to poczucie tożsamości i odrębności własnej, jako, że my jesteście Górale Babiogórcy, a nie Żywieccy i nie z Orawy, tylko właśnie spod Babciej Góry, stąd, z północnych zboczy Babciej Góry, którzy tu po prostu od siedemnastego wieku zawędrowali, jako Wołosy, pasterze wołoscy i w ten sposób osiedlili się tu na tych terenach [W3_M_38].

Inne grupy etnograficzne są kontekstem dla własnej tożsamości, służącym też wyjaśnieniu, dlaczego Babiogórcy nie mają siły przebicia na tle Orawy, Żywiecczyzny i Podhala:

A tu pod Babią Górą, to jescce jest taki mankament, że my som jednak małutką grupą etnograficzną na tle na przykład całej Orawy czy tej Żywiecczyzny, czy Beskidu Śląskiego. No, to

tu jest co, parę tych wiosek, co nie? Zaraz później od Sidziny tam już wpływy podhalańskie. Po drugiej stronie Babiej Góry na Krowiarki uOrawa, a tam za Huciskiem i Jajowcem od Stryszawy no to już Górale Żywieccy [W3_M_38].

Wątek antagonizmów wobec orawskich sąsiadów pojawia się głównie w kontekście przeszłości, żartobliwie przytacza się przy tym powiedzonko: „Konia ze Skawy i baby z uOrawy się nie bierę”. Główna linia napięć przebiega w relacji do Górali Podhalańskich. Zarzuca się im „zmonopolizowanie” i zawłaszczanie pojęcia góralczyzny. W rozmowach pojawia się żal, że „góral” kojarzony jest wyłącznie z Zakopanem, choć samo miasto mało z „prawdziwymi” góralami ma wspólnego:

[I]m [reszcie Polski] się kojarzy, że górol, no to Zakopane, tak? Jak w Zakopanem jest właśnie mało górali i w blokach siedzą. [Z tego, co ja słyszałem, to osiemdziesiąt procent Zakopanego to są w ogóle ludzie niezwiązani z górami, tylko wszystko co tam naleciało się, osiedliło się: Radom, Kraków...]. Tylko w tych wioskach dookoła prędzej tych „prowdziwków”, autochtonów takich można znaleźć we Witowie, Kościelisku czy tam Starym Bystrym, Cichym i tak dalej, czy tam Białym Dunajcu, Carnym Dunajcu. A samo miasto – tom miał kolegę na studiach, co w życiu nie miał portek bukowych na sobie. A urodził się, mieszkał, żył w Zakopanem, co nie? [W3_M_38]

Zakopiańczykom zarzuca się kwestionowanie i lekceważenie górali z innych terenów:

Zawsze się z Zakopianami wadzę. Kiedyś mi powiedzieli w Ludźmierzu, że my nie górale. Oni górale, my nie górale. [...] Jesteśmy góralami, a oni próbują to jednak dyskredytować. Mimo że, że wiecie dobrze, że ich Młoda Polska wylansowała tak naprawdę [W4_M_50].

Podhalańcom też w pewnym stopniu zazdrości się swobody w realizowaniu tożsamości (w tym gwary) i siły przebicia ze względu na ich liczebność oraz wsparcie kultury ogólnopolskiej przez wypromowanie regionu Tatr w literaturze i sztuce Młodej Polski:

Przez lata gwarę się tępiło. Jeżeli Podhale Skalne, ono mogło i tam było wskazane i promowane, to na tym terenie przychodził człowiek, który gadał gwarą górolską to był tępiący [W4_M_50].

Te drobne napięcia kwitowane bywają jednak z humorem:

To wszystko w formie żartów, nie ma antagonizmów. Przecież zawsze Górale Podhalańscy mówili, że Babia Góra powstała z tego, że kobiety, które szły na odpust do Kalwarii, kobiety podhalańskie, i z tych śmieci usypały Babią Górę. Tak nas obrażają, ale to jest na zasadzie takich żartów, dokuczania sobie takiego bez złośliwości czystej, tylko raczej z przekory, takiego uśmiechu [W2_M_ok. 55].

Co ciekawe, heterostereotypy pojawiają się także wśród samych zawojan, którzy różnicują się między sobą – w zależności od tego, w której części Zawoi żyją. Rozmówca prezentuje swoje rozumienie podziału wsi na część dolną i górną oraz związane z nim rzekome różnice charakterów mieszkających tu zawojan. Kontakt z turystami, według mężczyzny, wpłynął nie tylko na zanik gwary, ale i na zlagodzenie obyczajów:

Ja się zastanawiałem, dlaczego Zawoja jest podzielona. Na tę część jakby Zawoja Dolna od Centrum w dół, czy jakby od Węlczy jakbyśmy zjechali na tę część dolną i tu na tę część górną.

I kiedyś mi to właśnie babka wytłumaczyła, taka kobita na Dolnej Zawoi: *A bo wy tam w górze, to wyście pańcy, a my tu rolniki. A bo, mówi, to tak jak wyście se tam mieli turystów i wyście se już tam inaczej z tymi ludźmi rozmawiali. I rzeczywiście! No nieraz się zastanawiam, czemu tam na tej Dolnej Zawoi są takie buroki, bitnioki straszne. No, słowo, człowiek dobrze piwa nie wypił, a już granda była normalnie. Oni to, nie wiem, oni to po prostu lubią, adrenalina. [...] To nie jest stereotyp, właśnie wam wytłumaczę. Bo tu jest ta część, ta góra, jest dużo łagodniejsza, tutaj do bitki tak szybko nie dochodzi. [M]yśmy tu mieli kontakty z ludźmi cały czas, poprzez ośrodki [wczasowe], bo ludzie częściej pracowali [w ośrodkach wczasowych]. Więc kobieta, która była w tym ośrodku wczasowym, ona *godala gwarom*, ale już po dziesięciu latach pracy z tą Polską, czy tu w Lajkoniku, czy gdzieś, to już z nimi jest inna rozmowa. Przyjeżdżali profesorowie od wielu lat do Polskiej Akademii Nauk, gdzie jest pod rybiarnią, pod ośrodkiem zarybieniowym po prawej stronie. [...] Tutaj przez te kontakty górale są takie łagodniejsze [W4_M_50].*

Prawdziwymi Góralami, według rozmówcy, są zawojanie dolni, którzy zachowali gwarę („jak ktoś starszy jeszcze ma ten zaciąg”): „I to właśnie te bitnioki, to górale te prawdziwe, które też są górolami, ale tego nie widać i nie słycać”.

7. Zamiast podsumowania

Podczas badań ujawniły się różne podejścia zawojan do kwestii folkloru i prezentowania przez niego tożsamości regionalnej: sztywne trzymanie się zasad wytyczonych przez ekspercki opis dialektologii i etnografii oraz akceptacja przeformułowywania dziedzictwa kulturowego zgodnie z własnymi potrzebami, zgoda na zmianę. Niektórzy mieszkańcy nie widzą konieczności zachowywania folkloru w niezmienionej formie, przyznając prawo do ewolucji: „to jest przecież żywe, my tym ciągle żyjemy” – argumentują. „Prawda jest taka, że nie da się żyć ciągle w skansenie. I dlatego to musi ewoluować, nie ma siły” [W2_M_ok. 55]. Na stanowisku niezmienności stoją osoby wycytane w dyskurs etnograficzny, zasłuchane w ekspertów pilnujących „czystości” tradycji: „[...] folklor ma być taki jaki był 100 lat temu, nie wolno nic zmieniać”. Wyraźne jest napięcie między trwałością a zmiennością, między tradycją a nowoczesnością.

Zawsze zależało mi na tym, by coś, co istniało, żeby jednak żyło, niekoniecznie w tej wersji niezmienionej. [...] Według mnie [muzyka folkowa] powinna [ewoluować], bo to jeżeli skostnieje w tej formie przez 100, 200 lat, no tylko do skansenu, tylko do lamusa, tylko do nagrań na walku czy na płycie winylowej. I nic więcej [W2_M_ok. 55].

Słowo-klucz, które często pojawia się w prowadzonych wywiadach w kontekście kultury babiogórskiej to „autentyczność”. W odniesieniu do stroju, pieśni czy gwary ważne są wyznaczniki wytyczone przez etnografów, wyedukowane i przyswojone przez użytkowników. Jeśli jednak idzie o „bycie Góralem” zdaniem rozmówców autentyczne jest to, co wychyla się z folklorizmu, jest poza nim. W ich rozumieniu „prawdziwi” Górale to starzy ludzie, którzy pamiętają „dawne czasy”; ci, którzy swoją „góralskość” praktykują – bez emblematów tożsamościowych po prostu mówią gwarą i żyją tu. To ciekawe przesądzenie, zwłaszcza, że młodszy rozmówcy, którzy je formułują, sami przecież z góralczyzną w jakiś sposób się utożsamiają.

O dziedzictwo kulturowe (przekaz i utrwalanie wiedzy o tradycyjnej kulturze ludowej, pamięć historii) czy też o animowanie życia społecznego dzisiaj dbają elity intelektualne danej społeczności (gwara uczona przez książki dla dzieci lub w szkole; tańce i stroje ludowe prezentowane w zespole regionalnym; otwieranie izb regionalnych i gromadzenie pamiątek, narzędzi tradycyjnego rzemiosła; prowadzenie galerii z rękodziełem). Towarzyszy temu nierzadko głęboka samoświadomość działań – jak choćby autokreacyjny gest przebierania się w stroje ludowe na ślubie/weselu czy podczas świąt, etc. Wygląda na to, że mieszkańcy Zawoi zaakceptowali taką formę prezentowania swojej tożsamości. Odnawianie babiogórskiego folkloru spotyka się z przychylnym podejściem:

Ja myślę, że w bardzo dobrym kierunku to idzie i rozwija się, jak najbardziej. Jak byłem dzieckiem, miałem dwanaście lat, i powstał ten zespół regionalny Juzyna [1992 r.], no to nos było mało i raptem były może ze dwa, trzy te zespoły regionalne w ogóle w powiecie suskim, w ośmiu gminach. A teraz jest w każdej wiosce. No, to taka moda się zrobiła, powstała i krawcowa już nie nadąza szyć tych strojów. Później jak przychodzą święta, no to w Sobotę Wielkanocną idziemy święcić potrawy w strojach, i dzieci, i starzy. No i downiej tego nie było [W3_M_38].

Ważne jest więc to, co sami mieszkańcy Zawoi uznali za swoje dziedzictwo, co przyśwoili i jak chcą to praktykować i prezentować, co daje im poczucie wspólnoty: czy to będzie uczestnictwo w działalności zespołu folklorystycznego, czy noszenie stroju ludowego lub jego elementów, czy używanie gwary (choćby wtórne). Zrekonstruowany strój góralski, powoływane do życia zespoły ludowe, folklor sceniczny, konkursy na szopki bożonarodzeniowe, plenery rzeźby ludowej, wystawy haftu, konkursy gawędziarzy, śpiewaków i instrumentalistów ludowych to przykład wynajdywania tradycji, refleksowania nad nią. Jest to zarazem świadectwo witalności kultury góralskiej, potwierdzonej wolą mieszkańców do podtrzymywania tych działań (motywowaną potrzebą regionalnego wyróżniania się) oraz zdolności nieustannego kreowania nowych treści w obszarze folkloru.

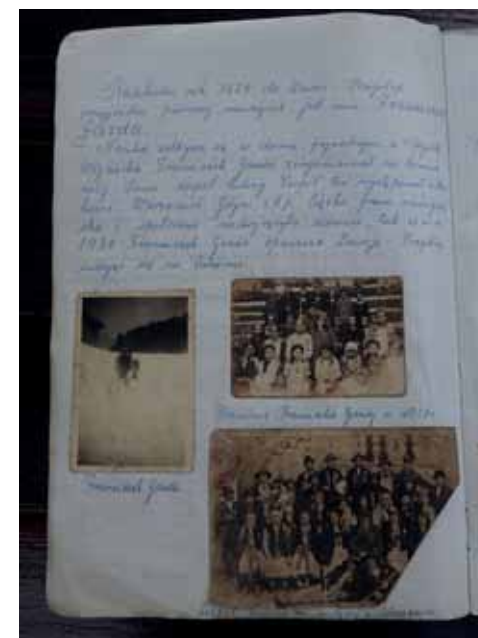
Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz – doktor, literaturoznawczyni, etnolożka, członkini Instytutu Kaszubskiego. Interesuje się religijnością, dziedzictwem kulturowym, antropologią literatury. Autorka książki *Homo capax, capax hominis. Z problematyki antropologicznej w późnej twórczości Adama Mickiewicza* (2019). Współpracuje z Pomorskim Centrum Badań nad Kulturą przy Uniwersytecie Gdańskim.



Próba zespołu regionalnego Cieślca, Zawoja 2018 (fot. A. Bednarek-Bohdziewicz)



Spodenki chłopięce, element stroju regionalnego, Zawoja 2018 (fot. M. Szaszkiwicz)



Fragment kroniki szkolnej z przysiółka Przysłop: zdjęcie Franciszka Gazdy, jego uczniów oraz zespołu ludowego, Zawoja 2018 (fot. J. Sikora)



Izba regionalna przy Szkole Podstawowej nr 5 w Zawoi Gołnia, Zofia Bugajska opowiada o kulturze Górali Babiogórskich, Zawoja 2018 (fot. J. Sikora)



Wnętrze Skansenu im. Józefa Żaka w Zawoi Markowej, Zawoja 2018 (fot. M. Dubasiewicz)



Tablica upamiętniająca Urszulę Janicką-Krzywdę, Babiogórskie Centrum Kultury w Zawoi, Zawoja 2018 (fot. Ł. Sochacki)



Miniaturowa góralska chata-agroturystyka w sklepie z pamiątkami, Zawoja 2018 (fot. A. Bednarek-Bohdziewicz)



Kapelusze góralskie podhalańskie z muszelkami – do kupienia w sklepie z pamiątkami, Zawoja 2018 (fot. M. Dubasiewicz)



Kapelusze góralskie z czerwoną włóczką – do kupienia w sklepie z pamiątkami, Zawoja 2018 (fot. A. Bednarek-Bohdziewicz)



Etno-lalka barbie w góralskim stroju, Zawoja 2018 (fot. A. Bednarek-Bohdziewicz)



O krajobrazie, pokucie za grzechy i certyfikowanym produkcie. Refleksja z etnograficznego pobytu w Łącku.

Anna Barbasz-Bielecka

1. Początek

Jak głosi miejscowa legenda, jabłonie nie rosną na łąckiej ziemi tylko i wyłącznie z powodu sprzyjającego klimatu. Wiele z tych drzew ma swoje korzenie w łamaniu bożych przykazań. Przytaczana w różnych wariantach opowieść informuje o tym, że pewien miejscowy proboszcz przykazał parafianom, by w akcie pokuty za grzechy sadzili jabłonkę. Gdy drzewa zaczęły owocować i przynosić zyski, wierni zaczęli coraz śmielej grzeszyć, powiększając jednocześnie lokalne sady i czyniąc Łącko oraz jego okolice jabłkowym zagłębiem. W tej legendzie jest też miejsce dla złośliwego czarta. Podsunął on miejscowym inne drzewo owocowe – śliwę, z której to owoców sprytni grzesznicy – nie wiadomo, czy z diabelską pomocą – nauczyli się wkrótce pędzić niezwykle mocny i pomagający naruszać boże przykazania alkohol. Tyle miejscowej legendy, barwnej i atrakcyjnej po dziś dzień prawdopodobnie ze względu na swój dowcip i nawiązania do ludzkich spraw, czyli grzechu i mocnego trunku. Czy z bożą, czy z diabelską pomocą, a może tylko za sprawą okoliczności przyrody Ziemia Łącka jest obecnie rozpoznawalna jako teren sadowniczy i miejsce wytwarzania owianej aurą nielegalności łąckiej śliwowicy.

Gdy przyszło mi trafić do Łącka wraz grupą studentów i młodych etnografów w celu zebrania materiału na temat tradycji sadowniczych i obecności jabłoni w lokalnym krajobrazie, nic nie zapowiadało wielości i złożoności zagadnień, z jakimi przyjdzie się mierzyć badaczom¹. Z pewnością tygodniowy pobyt w terenie nie może wyczerpać badawczego potencjału tego miejsca, pozwala jednak na zarysowanie problemów wartych uwagi. Badania realizowane w sierpniu 2019 r. były prowadzone w oparciu o ramowy

¹ Zespół badawczy tworzyli: mgr Anna Barbasz-Bielecka, mgr Małgorzata Roeske, Oskar Krasoń, Magdalena Mika, Patryk Reczulski, Jakub Sadowski.

kwestionariusz, a wszyscy posługujący się nim badacze mieli na celu uchwycenie poprzez rozmowę i obserwację zagadnień pojawiających się w bezpośrednim kontakcie z badanym terenem. Owocem kilkudniowych badań prowadzonych w cieniu jabłoni było zebranie 15 wywiadów. Poniżej przedstawię kilka refleksji na temat pozyskanego materiału badawczego.

2. W cieniu jabłoni – o jabłoni w krajobrazie

Codziennie rano, dojeżdżając do Łącka z odległej o 40 minut drogi Piwnicznej, bez zwracania uwagi na przydrożne tablice można było stwierdzić, że „jesteśmy już na miejscu”. Obecność sadownictwa na terenie Łącka i okolic jest z oczywistych względów łatwa do zauważenia, ponieważ sady są widoczne już z głównej drogi. Równe rzędy niewysokich drzewek wyznaczają wizualną granicę i sygnalizują odmienność, odrębność Łącka wraz z okolicznymi wioskami od widzianego wcześniej krajobrazu. Jabłonie w przestrzeni Kotliny Łąckiej są obecne od „zawsze”. Owo zawsze sięga czasów średniowiecza, bowiem wśród badaczy okolic Łącka panuje przekonanie, że tradycje sadownicze są ściśle związane z obecnością zakonu klarysek na tych ziemiach². Jest to bardzo prawdopodobne, ponieważ zakony oparte na benedyktyńskiej regule prowadziły tego typu działalność gospodarczą i znane są inne przypadki sadów benedyktyńskich na terenie Europy. Swoista ciągłość i stałość osiedlenia zakonników i zakonnic jest czynnikiem sprzyjającym wieloletnim uprawom takim jak sady owocowe.

Drugim istotnym aspektem jest klimat – górski, lecz w tej okolicy łagodny – sprzyjający owocowaniu. Niezbyt strome stoki gwarantują natomiast według specjalistów, w tym także sadowników, z którymi rozmawialiśmy podczas badań, odpowiednie nasłonecznienie rosnących na nich jabłoni. Jednocześnie ukształtowanie terenu i rodzaj podłoża według naszych rozmówców nie sprzyja innym uprawom na dużą, przemysłową skalę. W trakcie rozmów ze starszymi sadownikami pojawiały się stwierdzenia, że innego rodzaju uprawa jest nieopłacalna i ma sens raczej na własny użytek niż w celach handlowych. Z analizy materiałów dotyczących historii Łącka wynika, że sadownictwo rozwijało się na tych ziemiach nieprzerwanie od czasów średniowiecznych, przeżywając swoje lepsze i gorsze chwile. Te lepsze dla sadownictwa chwile zawsze łączą się z instytucjonalnym nakazem uprawy jabłoni lub z aktywną działalnością promotorów sadownictwa. Przyjmuje się, że jednym z ważniejszych czynników rozwoju sadownictwa był wydany pod zaborem austriackim nakaz sadzenia jabłoni przy drogach (dotyczył on także innych regionów). Czasy zaboru austriackiego to również okres kolonizacji józefińskiej na terenie Sądeczyzny, w tym również Łącka i okolic. Przypuszcza się, że niektóre szlacheckie odmiany jabłoni mogły przywędrować wraz z kolonistami. Innym przełomowym momentem była przypadająca na lata 30. XIX w. działalność zarządcy dawnych majątków królewskich,

² Informacje na ten temat pojawiły się w trakcie przeprowadzonych wywiadów. Ich potwierdzenie można odnaleźć w informacjach o gminie Łącko (np. Wikipedia) oraz w literaturze (np. *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. V, hasło „Łącko”, nakł. Filipa Sulimierskiego i Władysława Walewskiego, 1884, s. 628 lub G. Olszewski, *Historia miejscowości: Łącko, Czerniec, Maszkowice*, „Almanach Łącki”, 2010, nr 12).

które przeszły w posiadanie Cesarstwa, tzw. dóbr kameralnych. Sekretarz owych dóbr Herzog zajął się organizacją pierwszego na tym terenie sadu przemysłowego oraz szkółki sadowniczej³. Kolejnymi istotnymi dla łąckich jabłoni postaciami byli proboszcz ks. Jan Piaskowy i kierownik miejscowej szkoły Stanisław Wilkowicz. Pierwszy z nich to właśnie legendarny ksiądz nakazujący sprzyjającą rozwojowi sadownictwa pokutę. Drugi to myślący o przyszłości swoich wychowanków nauczyciel nakłaniający ubogie dzieci do zbierania pestek z owoców i przynoszenia ich do szkoły. Z tych drobnych przechowywanych w pudełkach po zapalkach nasionek rozwinął szkolny sad. Opuszczając szkołę, każdy z wychowanków otrzymywał kilka młodych drzewek mających wkrótce zaowocować i wesprzeć finansowo młodego człowieka. Działalność księdza Piaskowego i kierownika Wilkowicza przypadała na okres przełomu XIX i XX w.⁴

Wspomniane czasy to okres wzrostu wysokich sadów o kilkudziesięcioletnim cyklu życia, bogatych w niewystępujące dziś już przeważnie odmiany jabłek i dających schronienie całej rzeszy ptaków i owadów. Prawdopodobnie to właśnie te sady, których dojrzałość przypadała na pierwszą połowę XX w., były „rajskimi ogrodami” wspomnień najstarszych z naszych rozmówców. To one z upływem lat wykreowały zmitologizowany w rozmaitych przekazach ustnych i literackich „ekstrakt” idealnego sadu z dziecięcych lat. Sadu kwitnącego, pachnącego, cienistego i obfitego. Pisząc o prowadzeniu badań etnograficznych w cieniu jabłoni, właśnie taki zmitologizowany sad najchętniej przedstawiłabym czytelnikom tego tekstu. Dlaczego? Bowiem idealnie pasowałby do miejskich wyobrażeń o bezproblemowej uprawie pysznych owoców niepodatnych na żadne choroby i niewymagających wielokrotnych oprysków. Nie wisiałyby nad nim gradowe chmury ani widmo niskich cen w skupie. Ten sad idealny istnieje, lecz jako kulturowe wyobrażenie, a nie materialnie realna przestrzeń. W Łącku i okolicznych miejscowościach jabłonie uprawiane są zarówno w niewielkich przydomowych sadach, jak i w dużych gospodarstwach produkujących owoce na sprzedaż. W trakcie naszych badań trafiliśmy do jednych i drugich, a nawet i do tych, o których już zapomniano i którymi nikt już się nie zajmuje. Popularne niegdyś wysokopienne odmiany jabłoni niemal całkowicie zostały wyparte przez karłowate, niskopienne odmiany nastawione przede wszystkim na coroczne obfite owocowanie.

Wspominane przez naszych rozmówców z mniejszym lub większym sentymentem tzw. stare odmiany wysokopienne jabłoni wprawdzie rzucały wiele cienia, lecz nie dawały tak obfitych i regularnych zbiorów jak nowe odmiany niskopienne. Stare sady znajdowały się zazwyczaj w bliskim sąsiedztwie domów i zabudowań gospodarskich, zakładano je na mniejszej niż obecnie powierzchni i sadzono w nich dużo mniej drzew. Nie potrzeba tu specjalisty z dziedziny hodowli roślin, aby zauważyć, jak mało wydajne były w porównaniu z obecnie zakładanymi „fabrykami” owoców. Jak podkreślają właściciele współczesnych gospodarstw-przedsiębiorstw, oprócz⁵ niskiej wydajności odmiany wysokopienne były też dużo trudniejsze w pielęgnacji i w zbiorach. Wszelkie zabiegi pielęgnacyjne musiały odbywać się przy użyciu wysokich drabin i z uwzględnieniem ryzyka

³ T. Kowalik, *Szeroka łącka droga owocowa*, www.sprawynauki.edu.pl, dostęp 25.01.2020.

⁴ Ibid., Informacje na ten temat pojawiły się również w niektórych rozmowach z sadownikami.

⁵ Przemyslenia te wynikają z wypowiedzi rozmówców.

upadku. Podobnie zbieracze pracowali na drabinach, a upuszczone lub pominięte przez nich owoce ulegały zniszczeniu, upadając z dużej wysokości. W niskopiennych sadach zbiory odbywają się z poziomu podłoża lub ewentualnie z niewysokiej platformy przejeżdżającej między szpalerami gęsto posadzonych drzewek. W starych sadach blisko siebie rosły różne odmiany jabłoni dające owoce w różnych porach roku, czasami na jednym drzewie rosło nawet kilka odmian jabłek (efekt ten osiągnano dzięki szczepieniu, czyli wszczępieniu zraza, tj. pędu, w podkładkę, tj. ukorzoną roślinę, tak, aby połączyły się w całość – nową roślinę). Stare odmiany bywały kapryśne i zazwyczaj owocowały obficie co drugi rok. Nasi rozmówcy niejednokrotnie z sentymentem odnosili się do starych sadów, co nie oznacza jednak krytyki nowopowstających upraw. Stare sady stanowią element przeszłości, do której z przyczyn ekonomicznych rozmówcy nie widzą powrotu. Są nieopłacalne, niewydajne, wymagające skomplikowanej pielęgnacji i rozległej wiedzy. Stare sady to miejsca obliczone na zupełnie inną niż nowoczesne perspektywę czasową. Przy zakładaniu sadu należało wziąć pod uwagę, że drzewa osiągną dojrzałość i zaczną owocować dopiero po około ośmiu latach, gdy ich korony rozrosną się na tyle, aby wypuścić pąki kwiatowe i wydać owoce. Drzewa odmian wysokopiennych należało zasadzić co dziesięć do piętnastu metrów, aby umożliwić odpowiedni rozrost korony. Niektórzy przezorni ojcowie pań zakładali sady odpowiednio wcześniej, aby w momencie zamążpójścia panna mogła wnieść w posagu już owocujący sad, stanowiący zabezpieczenie finansowe dla rozpoczynającego gospodarke młodego małżeństwa. Przez kilka lat przed wzrostem drzew, gdy jeszcze nie owocował i tylko w niewielkim stopniu zaciał podłoże, sad był wykorzystywany jako miejsce upraw. Między szpalerami drzew można było posadzić ziemniaki lub posiać zboże. W dobie tradycyjnego gospodarowania typowego do okresu drugiej połowy XX w. nie było mowy o marnotrawieniu przestrzeni, a uprawa chroniła przed niekontrolowanym zarastaniem i zachwaszczaniem młodego sadu. Gdy sad był starszy, zdarzało się, że wypasano w nim krowy i w ten sposób oszczędzano sobie trudu koszenia trawy porastającej podłoże pomiędzy drzewami. Kiedy osiągnął dojrzałość, jego właściciele czekało jeszcze około pół w. ciężkiej pracy i nieustającego niepokoju o nagłe zmiany pogody mogące zniweczyć starania o obfite owocowanie. Takie wysokie stare sady w tym momencie odchodzą w przeszłość, lecz nie można wykluczyć zmiany tej tendencji wskutek zainteresowania dawnymi odmianami jabłoni i popularnością tradycyjnych produktów lokalnych. Zanim wysokie sady zaczęły znikać z krajobrazu Łącka i okolic, przez dziesięciolecia kształtowały wizualny aspekt przestrzeni tych terenów. Pozostały w niej ich ukryte szczątki, widoczne przez chwilę w maju, przez resztę roku pozabawione kwieciami w otoczeniu innych drzew – zaniebane jabłonie pośród okolicznych lasów. Podczas naszych badań nie doszukaliśmy się tak zwanych chałupisk, czyli miejsc, gdzie niegdyś stał dom. Amatorzy leśnych wypraw wiedzą dobrze, że jabłonie często są śladem pozwalającym zorientować się, iż przed laty pod gęstwiną krzewów i pokrzyw stał dom otoczony sadem. Przypuszczam, że na terenie gminy Łącko mogą znajdować się chałupiska, lecz aby stwierdzić to na pewno, potrzeba dokładnych badań.

Nawet dawne odmiany jabłoni w końcu starzeją się i obumierają. Długowieczne stare sady także wymagają wymiany drzew. W okresie powojennym do lat 80. zakładano jeszcze sady według tradycyjnego układu wysokopiennych jabłoni, ale stopniowo ustę-

powwały one sadom złożonych z coraz gęściej sadzonych jabłoni niskopiennych. Dawne odmiany traciły na znaczeniu w przemysłowej uprawie nastawionej na coroczne plony. Jeden z naszych rozmówców, właściciel sadu o powierzchni jednego hektara, wspominał pierwszy sad hobbystycznie założony w 1969 r. przez jego ojca, nieposiadającego żadnego doświadczenia w uprawie jabłek. Nie wiedząc, jak zacząć uprawę, udał się po pomoc do położonej koło Nowego Sącza Brzeźnej, do Sadowniczego Zakładu Doświadczalnego. Ojciec naszego rozmówcy zaufał doktorowi Zbigniewowi Gertychowi oraz Eberhardowi Makoszowi i przywiózł do Łącka 360 niepozornych „patyczków”, które zmieścił na wspomnianym hektarze. Były to ponad trzy razy bardziej gęste nasadzenia niż tradycyjne. Owe „patyczki” miały nigdy nie osiągnąć wzrostu dawnych jabłoni i w dodatku przewidywano, że będą owocować co roku. Podobno wyśmiano wtedy sad w okolicy, sugerując, że niedowiarkom prędej „wyrósna włosy po wewnętrznej stronie dłoni niż na tych karłowatych podkładkach pojawiają się dobre jabłka”. Jabłka wbrew powszechnemu przekonaniu pojawiły się i były dobre, a karłowate podkładki i nowe odmiany stały się coraz częstszym widokiem w Łącku i okolicach.

Karłowate, niskopiennie, szpalery, paliki i druty – tych kilka słów określa współczesne tendencje w uprawie jabłek czy też, jak określili to niektórzy rozmówcy, w prowadzeniu sadu. Karłowatość gęsto porastających okolic drzewek narzuca zmiany w okolicznym krajobrazie. Sady wdziane z lotu ptaka przypominają obsadzone równiutkimi rzędami winorośli południowouropejskie winnice. Drzewka są sadzone w równych odstępach i wspierają się na rozciągniętych między palikami drutach. Gdy wydadzą swoje rokrocznie obfite owoce, ich delikatne pnie i płytki system korzeniowy nie są w stanie sprostać samodzielnie porywom wiatru i ciężarowi jabłek. Właściwie nie są samodzielnymi drzewami i całkowicie różnią się od swoich poprzedniczek o wysokich pniach i rozłożystych, wielopiętrowych koronach. Nie są ani trochę „kostropate”, ale za to są wydajne i nie trzeba już czekać sześciu czy ośmiu lat na ich pierwsze owocowanie. Podczas wizyt w niskopiennych sadach nie spotkamy tego, co XVIII-wieczni estetycy angielscy nazywali malowniczością, czyli pięknego widoku powyginanych konarów tworzących cieniste sklepienie, nieco tajemnicze i odrobinę dzikie, lecz wciąż oswojone i dające poczucie bezpieczeństwa. Takich sentymentalnych sadów poszukują uciekinierzy z miasta i fotografowie organizujący sesje zdjęciowe dla nowożeńców. Nie miałyby one jednak szans wypełnić ciężącego na nich podstawowego obowiązku, jakim jest utrzymanie sadownika i jego rodziny. Zwiedzając nowoczesne sady, znajdziemy w nich to, czego oczekuje rynek, czyli piękne i dorodne owoce, łatwe do zebrania bez użycia kilkunastometrowej drabiny. Jako takie również mogą być pozytywnie wartościowym elementem przestrzeni. Rozwijając się zgodnie z nowymi technikami sadowniczymi, prawdopodobnie zmieniają go monokultury. Nowoczesne sady niosą ze sobą powtarzalny rytm, coraz częściej przykrywane antygradowymi siatkami przypominają fabryki owoców. Tradycyjne sady warto pielęgnować jako element dziedzictwa kulturowego regionu, lecz podobnie jak w wypadku ochrony zabytków *in situ* możliwe staje się to dopiero po uznaniu ich za wartościowe także w oderwaniu od pierwotnej, w tym wypadku gospodarczej funkcji.

3. Jabłko idealne?

Podczas wizyt w niewielkich przydomowych sadach i dużych przemysłowych gospodarstwach pytaliśmy naszych rozmówców o „prawdziwe jabłko”. Chcieliśmy dowiedzieć się, czy idealne, a może tylko idealizowane stare sady rodziły idealne stare owoce. Czy dziś prawdziwych jabłek już nie ma? I czy w ogóle ktoś jeszcze pamięta smak dawnych jabłek.

W trakcie wszystkich rozmów dotyczących preferowanych odmian jabłek i najbardziej pożądaných cech idealnego owocu pojawiała się niekiedy wypowiedziane wprost rozróżnienie na trzy typy jabłek.

Pierwszym, wartościowanym pozytywnie typem było jabłko „domowe”, czyli takie, które uprawiano się dla siebie, takie, które było uprawiane przez rodziców lub dziadków, takie, jakiego już dzisiaj próżno szukać w sklepach, takie, którego szczęśliwy właściciel ma trudno osiągnąć skarb. Ale też takie, którego nie oplaca się uprawiać i nie nadaje się do transportu. To idealne jabłko zapewne najlepiej wyglądałoby w tradycyjnym wysokopiennym sadzie – bo podobnie jak i tenże sad jest wspomnieniem, nierzadko sentymentalnym „obrazem z pamięci” naszych rozmówców. Wspominali oni soczyste papierówki, słodkie malinówki i cukrówki, kosztele i pomarańczowe koksy jako jabłka przeszłości, smaczne, aromatyczne i niestety nieosiągalne dla zwykłego zjadacza jabłek skazanego na Czempiony („Szampiony” – jak mówili miejscowi) i Ligole.

Kolejnym typem jabłek była „konsumpcja”, czyli jabłka sprzedawane jako owoce do zjedzenia. Te muszą być ładne i dobrze się przechowywać oraz wytrzymać transport na długich trasach. Powinny więc mieć regularny kształt, mocny rumieniec, twardy i soczysty miąższ. W żadnym wypadku nie mogą być ordzawiałe (ordzawione, pokryte ordzawieniami). Jabłko konsumpcyjne to jabłko wartościowe, opłacalne i w związku z tym przez wielu naszych rozmówców wartościowane pozytywnie. To jabłko nie musi być pyszne, ale musi wyglądać, jak gdyby takie było. Niemal wszyscy nasi rozmówcy podkreślali, że wygląd jabłka konsumpcyjnego jest stawiany na pierwszym miejscu, przed jego smakiem, bo „klient kupuje oczami”. „Konsumpcja” musi być jabłkiem stosunkowo odpornym – będzie podróżowało z sadu do chłodni, następnie zostanie przewiezione do sklepów w całej Polsce, w których musi dobrze wyglądać na półkach, aby skusić klientów. O ile gdy pytaliśmy o jabłko domowe, uprawiane na własny użytek, na twarzach rozmówców, zwłaszcza tych w podeszłym wieku, pojawiał się uśmiech zwiastujący zbliżającą się falę wspomnień, o tyle gdy rozmowa schodziła na temat jabłka konsumpcyjnego, omawiano jego zalety tylko w odniesieniu do wartości rynkowej. Przypuszczalnie pytanie o jabłko domowe budziło skojarzenia z młodością rozmówców. Była to młodość często biedna i trudna, lecz z perspektywy kilkudziesięciu lat idealizowana i przywoływana z pewną dozą rozrzewnienia⁶.

Jest jeszcze trzeci typ jabłek, czyli „jabłko przemysłowe”. Stanowi ono opozycję do idealnej „konsumpcji”, a więc jest brzydkie, poobijane, czasem nadwyrężone przez ostatni grad (wtedy musi natychmiast trafić do przetworni, aby nie zdążyło nadgnić). Jest to

⁶ Warto zaznaczyć, że niektórzy rozmówcy wyraźnie podkreślali, iż obecnie z powodu braku czasu mało kto chce słuchać ich wspomnień. Badacze poświęcali im tyle czasu, ile potrzebowali, aby opowiedzieć nie tylko o jabłkach, ale i o innych kwestiach związanych z przeszłością.

jabłko złej jakości, ale nie na tyle złej, aby nie sprzedać go z minimalnym zyskiem. Obraz ten co prawda stoi w sprzeczności z tym, czym karmią nas telewizyjne reklamy pokazujące roześmianych sadowników zbierających dorodne i rumiane owoce, aby to, co w sadzie najlepsze, zamknąć w kartonie.

Nasze poszukiwania jabłka idealnego nie pozwoliły na wytypowanie powszechnie cenionej odmiany i najważniejszych dla niej cech. Otworzyły jednak pole do rozmowy o tym, jak wartościowane są jabłka i jaki jest do nich stosunek sadowników. Właściwie wszyscy starsi rozmówcy sięgali pamięcią do sadów swoich dziadków i rodziców (większość z rozmówców nie była pierwszym pokoleniem związanym z uprawą jabłoni) i opisywali rosnące tam stare odmiany. Udało nam się zdobyć nieco informacji o niektórych z nich. Poniżej wymieniamy je pod nazwami usłyszanymi w trakcie rozmów. Należy się liczyć z tym, że ich oficjalne nazewnictwo może być nieco odmienne choćby przez wzgląd na spolszczenia obcojęzycznych nazw i przekazywanie ich z pokolenia na pokolenie w lepiej lub gorzej zapamiętanej wersji.

Boskoop („Boskopa”) – najczęściej wymieniana przez naszych rozmówców i ceniona przez nich za dużą odporność na choroby, zwłaszcza na parcha. Boskoop nie był bardzo wysoki i zaczynał owocować wcześniej niż inne stare odmiany. Zdarzało mu się niestety przemarzać. Rozmówcy wspominali, że jabłko nie było zbyt piękne. Miało raczej nieregularny kształt i było mocno ordzewione, z szorstką skórką. Jego miąższ był kwaskowaty, ale dobrze nadawał się na przetwory (soki i marmolady). Ważną zaletą tej odmiany była możliwość długiego przechowywania. Boskoop dojrzewał późno i długo utrzymywał się na drzewach. Najlepszy w smaku był na przełomie grudnia i stycznia. Oceniany był jako jabłko uniwersalne, bardzo przydatne w kuchni. „Na boskopa się czekało jak na Gwiazdkę. Dochodził w sianie w zimie”.

Landsberska („Landzberka, Lancberka”) – wymieniana przez rozmówców jako stara odmiana z dużymi i smacznymi owocami. Wspominali, że była wrażliwa na choroby.

Kronselska („Kronselska”) – wymieniana obok landsberskiej jako dająca smaczne owoce. Owoce były różnej wielkości, nieforemne i niezbyt rumiane, ale bardzo smaczne.

Koksa – „Koksa ma ten smak”, stwierdził lakonicznie jeden z naszych rozmówców, czym podsumował wypowiedzi wszystkich innych zagadniętych o stare odmiany. Koksa wciąż jest uprawiana, lecz nie jako „konsumpcja”, tylko na własny użytek, ewentualnie na sprzedaż dla konkretnego odbiorcy indywidualnego. Jest to jabłko słodkie i aromatyczne. Ma bardzo drobne owoce. Miłośnicy koksy twierdzili, że im mniejszy owoc, tym lepszy i bardziej wyrazisty jest jego smak. Koksę uznawano za raczej odporną na typowe choroby. Zdradzono nam też sekret idealnej chwili na spożycie owocu. Koksę zbiera się pod koniec września, ale ich największa dojrzałość przypada w grudniu. Aby sprawdzić, czy koksa jest smaczna, należy potrząsnąć nią delikatnie. Jeżeli jej pestki grzechoczą, to jest najlepsza do jedzenia. Koksa daje zmienny plon, owocując obficie co drugi rok.

Sztetyny – jabłka z przedwojennych sadów, według jednego z rozmówców sprzedawane w czasie wojny za dobrą cenę. Soczyste i kwaskowate.

Kardynał (Kardynalska) – dobra/y jako składnik wypieków.

Żeleźniak – jabłko bardzo dobre do przechowywania w piwnicy. Odporne na choroby i warunki atmosferyczne. Owoce były kwaskowate, ale nadawały się na marmolady, do wypieków i do suszenia.

Grochówka – jabłoń popularna jeszcze przed II wojną światową, tak jak żeleźniak odporna i niewymagająca oraz najlepsza w formie przetworów.

Cesarz Wilhelm (Wilhelm) – przywoływany jako stara i smaczna odmiana jabłek. Jeden z rozmówców podkreślił, że dawniej była moda na te jabłka.

Bankroft – zimowe (nadające się do zbioru jeszcze w zimie), smaczne jabłko. Obecnie wypierane przez inne odmiany, ale wciąż można go spotkać na targach. Bardzo dobre do przechowywania, nadaje się do jedzenia nawet na wiosnę.

Malinówka (Oberlandzka, Malinowa) – stara odmiana o bardzo smacznych, soczystych i dużych owocach. Wybarwia się na głęboką malinową czerwień. Nie nadaje się do długiego przechowywania.

Kosztela – niepozorne z wyglądu, drobne jabłko o bardzo soczystym miąższu i intensywnym, lekko kwaskowatym smaku. Wspomniana jako niegdyś popularne jabłko, obecnie rarytas.

Różanka – niewymagająca w uprawie jabłoni o dużych, soczystych i aromatycznych owocach. Nie nadaje się do przechowywania, ale można robić z niej przetwory.

Gołąbek – wymieniony tylko z nazwy.

Papierówki – wymieniane przy pytaniu o stare odmiany. Do dzisiaj uprawiane jako wczesne jabłko na użytek domowy. W trakcie rozmów nazywana także „oliwką”.

Wielokrotnie pytaliśmy, dlaczego nie wraca się do starych odmian. Rozmówcy podkreślali, że wbrew temu, co się uważa, bardzo trudno je sprzedać. Mówi się o nich sporo, ale klienci wcale nie chcą kupować takich jabłek. Trudno jest zweryfikować takie stwierdzenia bez podparcia ich badaniami rynku, niemniej jednak nasi rozmówcy w większości byli przekonani, że stare odmiany nie przyniosłyby im zysku. Niektórzy z rozmówców uznają uprawę starych odmian za eksperyment na niewielką skalę. Jeden z doświadczonych sadowników stwierdził, że można wracać do odmian, ale już w nowej technologii, czyli w formie sadów niskopiennych. Według oceny innego, doświadczenie podpowiada, że to właśnie stare odmiany poradzą sobie lepiej w tym terenie. Są mało wydajne, ale odporne i nie wymagają opryskiwania środkami ochrony roślin, które degradują okoliczne środowisko, np. uniemożliwiają wypas w sąsiedztwie opryskiwanych drzew. Wszyscy rozmówcy podkreślali wielokrotnie, że na jabłka są mody i oni muszą się dopasować tak, aby mogli je sprzedać. Sprzedając jabłka w grupie producenckiej, decydują się na te odmiany, na które jest zapotrzebowanie dużych sieci handlowych. Bez pośredników mieliby być może większą swobodę w wyborze odmian, ale dla wielu z nich taka sprzedaż wymaga zbyt dużego nakładu pracy i posiadania własnych chłodni, na co nie każdy może sobie pozwolić.

Wspominając o grupach producenckich, nie można pominąć znajdującego się tuż przy głównej drodze wjazdowej do łącka „Owocu Łąckiego”. W ogromnych przechowalniach, w kontrolowanej atmosferze może zmieścić się nawet 7000 ton jabłek. W „Owo-

cu”, jak najczęściej mówią o przedsiębiorstwie rozmówcy, znajduje się profesjonalna sortownia wodna pozwalająca na precyzyjne oddzielanie jabłek ze względu na rozmiar oraz taśmy umożliwiające szybkie i sprawne pakowanie owoców w woreczki foliowe. Ponadto „Owoc” wytwarza soki owocowe sprzedawane w całym kraju. Spożywając jabłka kupione w którymś z hipermarketów Tesco lub w sklepie Biedronka, możemy z dużym prawdopodobieństwem trafić na takie, które przeszło przez sortownię i chłodnię „Owocu”. Co ciekawe, według jednego z naszych rozmówców jabłko ukryte w opakowaniu z logo „Owoc Łącki” niekoniecznie musi pochodzić z Łącka i okolic, skupowane owoce nie są weryfikowane pod względem pochodzenia. Dzieje się tak, ponieważ „Owoc Łącki” to grupa producencka, a nie produkt regionalny.

Produktem regionalnym jest natomiast Jabłko Łąckie, posiadające Chronione Oznaczenie Geograficzne Unii Europejskiej. Gorzej zorientowanemu klientowi obie nazwy mogą wydać się bardzo podobne, ale tylko ta druga gwarantuje konsumentowi certyfikowany owoc spełniający szereg warunków. Czy wszyscy sadownicy starają się o wyrobienie dla swoich jabłek takiego certyfikatu? Okazuje się, że niewielu korzysta z tej możliwości. Dwóch największych przetwórców jabłek w okolicy poinformowało nas, że posiadanie wspomnianego certyfikatu to dla małego przedsiębiorcy duży wydatek nieprzekładający się na cenę jabłek w skupie. Wielokrotnie wspomniano, że dla jabłek łąckich nie opracowano odpowiedniej strategii promocji i porównywano je z reklamowanymi jabłkami grójeckimi, także posiadającymi ChOG. Nasi rozmówcy wspominali, że gdy powoływano Stowarzyszenie Łącka Droga Owocowa mające promować obszar Kotliny Łąckiej jako producenta owoców i ich przetworów, spodziewali się większego zainteresowania ich certyfikowanymi jabłkami. Jako przyczynę marazmu wokół certyfikowanych jabłek wskazywana jest przede wszystkim słaba promocja produktów, niedopasowana do oczekiwań konsumentów.

Niektóre produkty przetwórstwa owoców i jabłek mają się jednak zupełnie dobrze. Wszyscy rozmówcy podkreślają, że soki jabłkowe tłoczone i pasteryzowane bez dodatków konserwantów cieszą się dużą popularnością. Wszyscy rozmówcy wymieniali Krzysztofa Maurera jako największego producenta soków i zarazem jedyne producenta mogącego legalnie sprzedawać sliwowicę łącką. Mniejszym producentem soków jest Janusz Koza, właściciel marki „Sok z Gór”, należącej do czwartego pokolenia sadowników. Krzysztof Maurer wspomina, że niewiele brakowało, aby urodził się w sadzie zasadzonym przez jego dziadka. Obaj panowie w trakcie rozmów pokazali, że bardzo dobrze orientują się w tradycyjnym sadownictwie reprezentowanym przez pokolenie swoich dziadków. Jednocześnie obaj prowadzą nowoczesne sady i zakłady przetwórcze zgodne ze współczesnymi trendami. „Sok z gór” produkowany jest w małej rodzinnej tłoczni wzorowanej na tych, które właściciel obserwował podczas wielu sezonów pracy na austriackim szlaku jabłkowym. Tłocznia Maurera to wielka hala produkcyjna pełna nowoczesnych urządzeń oraz gorzelnia produkująca owocowe okowity, wina i nalewki. Choć oba przedsiębiorstwa różnią się skalą produkcji, to oba opierają się na połączeniu tradycyjnej wiedzy sadowniczej z ciągłym doskazywaniem się w obszarze nowych technologii uprawy i przetwórstwa.

4. Jabłoci, jabłkowica i jabłkówka

W trakcie rozmów w tłoczniach, w miejscowej karczynie państwa Kłagów i w sadach próbowaliśmy dowiedzieć się, co dawniej wytwarzano z jabłek i co wytwarza się z nich obecnie. Jako że od kilku lat dużą popularnością w Polsce cieszą się cydru, pytaliśmy o nie. Okazuje się, że są wytwarzane u Maurera oraz że mimo dużej dostępności jabłek nie wytwarza się ich na własny użytek. Podobnie jest z octem jabłkowym, chociaż kilku rozmówców przyznało się do znajomości prozdrowotnego przepisu nakazującego wypijanie dziennie dwóch łyżek octu rozcieńczonego ciepłą wodą. Przepis ten publikowano w ostatnich latach w wielu portalach internetowych i cieszy się on dużą popularnością wśród osób zainteresowanych dietami. Od niskoprocentowego cydru poprzez zdrowy ocet dotarliśmy do wódki pędzonej z jabłek, czyli, potocznie mówiąc – jabłkówki (poprawnie powinno się nazywać ją „jabłkowicą”, jabłkówka to nalewka z jabłek). Jest ona wytwarzana i sprzedawana u Maurera. Niektórzy produkują ją w domu.

Ale każda osoba zapytana o przetwory bez chwili wahania przechodziła do innych owoców – śliwek. Kompot śliwkowy, śliwa, śliwka... określeń na śliwowicę łąką padło kilka, przy czym rzadko używano formy śliwowica czy krasilica. Wszelkiego rodzaju próby poznania kulinarnych tradycji związanych z uprawą jabłek kończyły się na rozmowie o „śliwie”⁷, która okazała się uchodzić za bardzo cenny trunek. Śliwka w cieście, jak stwierdził jeden z rozmówców jest... zmarnowana. Inny natomiast stwierdził, że co się nie sprzeda, łąduje w beczce. Śliwkę określono jako „skarb” i „złoto”. Wśród takich opinii ekstrawagancją wydaje się smażenie powidel.

Wracając do przetworów z jabłek, udało nam się dotrzeć do jabłek suszonych, jabłek w cieście, klusek z jabłkami, jabłecznika (tzw. „jabłoc”, czyli ciasto z jabłkami, szarlotka, ale bez dodatku cynamonu) i kilku przepisów na szarlotkę (często z cynamonem). Jabłka traktowano w kuchni jako zwyczajny owoc przydatny na kompot lub do ciasta. W trakcie obchodów Matki Boskiej Zielnej⁸ w Maszkowicach szukaliśmy jabłek w bukietach ziół. Rzeczywiście niektóre z nich zawierały niewielkie jabłuszko, jabłkowa była też dekoracja ołtarza polowego na Górze Zyndrama. Podpatrywaliśmy także serwowane z tej okazji przez mieszkańców Maszkowic potrawy, ale poza sokami jabłkowymi i szarlotką nie doszukaliśmy się jabłkowych potraw.

5. O słodkich jabłkach i ciężkim kawałku chleba...

Polska jest prawdopodobnie jedynym krajem na świecie, który może poszczycić się blisko trzydziestoma ośmioma milionami specjalistów z zakresu uprawy jabłek, a zwłaszcza jej ekonomicznych aspektów. Jabłko jest jednym z bardziej popularnych w Polsce owoców, a kwestia jego ceny od lat budzi liczne kontrowersje skutkujące pełnymi gorzkich

⁷ Lokalna nazwa śliwowicy. Bardzo ważne jest odpowiednie wypowiedzenie tego słowa: niewerbalne sygnały w rodzaju intonacji, uśmiechu czy mrugnienia pozwalają zorientować się, że chodzi właśnie o śliwowicę.

⁸ 15 sierpnia podczas dorocznego nabożeństwa z tej okazji spotyka się tam lokalna społeczność. Miejscowi bardzo angażują się w oprawę artystyczną wydarzenia (dzieci i młodzież grają i śpiewają podczas mszy świętej). Składane są podziękowania zasłużonym dla lokalnej społeczności. Atmosfera jest świąteczna i sprzyjająca integracji.

słów dyskusjami w mediach i w sklepowych kolejkach. Konsumenci mają pretensje do sprzedawców, sadownicy do pośredników. Mówi się o interwencyjnych skupach jabłek i o spekulacjach w skupach. Gdy do tego dołożyć kwestię rosyjskiego embargo i gradobicie otrzymujemy węzeł gordyjski emocji i oskarżeń o pogarszający się stan polskiego sadownictwa. Jest to bardzo trudny temat i ani ja, ani też żaden z uczestników badań nie ośmieliłby się wypowiadać swojej opinii na podstawie kilkunastu rozmów i przeczytanych artykułów. Z pewnością jednak dzięki tym rozmowom i szczególnie zaangażowaniu części uczestników obozu można stwierdzić, że „jabłko jest ciężkim kawałkiem chleba”.

Praca w sadzie, podobnie jak w przypadku innych upraw czy hodowli, jest zajęciem niepozwalającym na urlop, a nawet chwilę wytchnienia w dowolnej porze dnia czy roku. Pory roku i warunki pogodowe dyktują tempo i rytm tej pracy. Aby uzyskać obfity zbiór, trzeba zadbać o zabezpieczenie drzewa przed mrozem i chorobami. Gdy przyjdzie pora kwitnienia, trzeba z nadzieją wypatrywać pięknej pogody, pozwalającej kwiatom utrzymać się na drzewach. Gdy dojdzie do zawiązania się owoców, trzeba chronić je przed szkodnikami i chorobami. W międzyczasie należy dokonywać oprysków zgodnie z zalecanym harmonogramem i przerywać owoce oraz przycinać „wilki” (pędy), aby każde jabłko dostało odpowiednią ilość miejsca i światła słonecznego. W tym czasie może też pojawić się grad, który zniweczy wcześniejsze prace, zbijając i niszcząc owoce. W ostatnich latach zdarzają się także burze z wichurami potrafiącymi przewracać szpalery karłowatych jabłonek. Zbyt suche lato nie służy jabłkom, a zbyt wilgotne sprzyja rozwojowi niektórych chorób. Zagrożeń, na które sadownicy nie mają wpływu, jest bardzo wiele. Opryski i siatki antygradowe pozwalają zapobiegać części z nich. Pozostałe mogą zostać częściowo wynagrodzone dzięki ubezpieczeniu sadów.

Bywają sezony tak dobre, że jabłek pojawia się bardzo dużo, w efekcie skupy oferują za nie niską cenę. Gdy jabłka są mało warte w skupie, problemem staje się zatrudnienie sezonowych pracowników na czas zbiorów. Ich dniówka jest niezależna od cen w skupie, za ciężką pracę należy się im z góry określona zapłata. To tylko kilka stosunkowo łatwych do zauważenia problemów stanowiących rysę na kreowanym przez reklamy czy polski serial „M jak Miłość” romantycznym obrazie rajskiego sadu pełnego rumianych jabłek dojrzewających w pełnym słońcu.

Dla części naszych rozmówców praca w sadzie była tym, czego nauczyli się w domu i co postanowili kontynuować, gdy odziedziczyli sad po rodzicach czy dziadkach. Inni traktują sad jako dodatkowe źródło utrzymania, biorąc w pracy urlop na czas prac sadowniczych, zwłaszcza zbiorów. Duże sady przemysłowe opierają się także na uprawie innych roślin. Wszyscy sadownicy podkreślają, że uprawie jabłek zawsze towarzyszy niepewność. Starsi wspominali, że uzależnienie od pogody i towarzyszący mu niepokój są na stałe związane z posiadaniem sadu. Obecnie jednak wielu z nich ubezpiecza swoje sady. Może to się okazać opłacalne, gdy np. grad zbije dojrzałe już owoce, które uda się niezwłocznie przetworzyć we własnej tłoczni. Wówczas pieniądze z ubezpieczenia oraz ze sprzedaży soku mogą przewyższyć zysk ze zwykłej uprawy. Są to jednak sytuacje nietypowe. Jeden z rozmówców przyznał, że choć ubezpiecza swój sad, to i tak nigdy nie ucieszyłby się ze zniszczonych i zmarnowanych owoców swojej pracy.

Małe sady najczęściej mogą być pielęgnowane bez zatrudniania dodatkowych pracowników. Przy pomocy dzieci i innych członków rodziny zwykle udaje się zdążyć z przerywaniem, przecinaniem i zbiorami. W dużych sadach konieczne jest zatrudnienie dodatkowych pracowników, zwłaszcza na czas zbiorów. Obecnie zatrudnia się osoby na dniówki, powinno się im także zapewnić wyżywienie na cały dzień pracy.

Nasi rozmówcy wspominali, że sami jako młodzież dorabiali przy zbiorach jabłek. Kilkadziesiąt lat temu zbieracze nocowali w stodołach na sianie, gospodyni karmiła ich przez cały dzień, obiad często donoszono do sadu i spożywano wspólnie w cieniu drzew. Praca była ciężka, jabłka zbierano do koszy, stojąc na wysokich drabinach. Dzieci zbierały spady, które zazwyczaj przeznaczano na przetwory. Jabłka następnie przeglądano i ręcznie sortowano. Zbierać należało ostrożnie – uszkodzone owoce szybciej się psuły. Jeżeli gospodarz był życzliwie nastawiony do pracowników, pozwalano sobie na śpiewanie piosenek, żarty i rozmowy. Wspomniano też takiego właściciela, u którego nie wolno było nawet rozmawiać. Po zakończonych zbiorach zdarzała się wiecha, czyli zabawa przy postawionym przez gospodarza alkoholu. Do pracy często zatrudniano pochodzących z okolic uczniów i studentów spędzających wakacje w domu rodzinnym. Jednym z nich był urodzony w Łącku historyk – profesor Julian Dybiec.

Obecnie zbiory odbywają się w dużo bardziej zmechanizowany sposób. Samo zbieranie w dalszym ciągu wymaga pracy rąk ludzkich, ale zbieracze stoją na platformach i nie muszą nosić ciężkich skrzynek, bo te przewożone są na ciągniętych przez traktory przyczepach. Co najważniejsze, zbieraczom nie grożą już związane z pracą na wysokości niebezpieczne upadki. Jeden z członków naszej grupy osobiście przekonał się, że mimo tych udogodnień praca przy zbiorach nie należy do lekkich.

6. Niech no tylko zakwitną jabłonie...

Badania w Łącku przypadły na okres połowy sierpnia. Jest to czas pomiędzy dwoma najważniejszymi dla sadowników uroczystościami. Pierwsza z nich to odbywające się począwszy od 1947 r. Święto Kwitnącej Jabłoni. Przypada ono w połowie maja i jest okazją do zabawy mieszkańców Łącka i okolicznych wsi. Według Marii Kurzei-Świątek genezy tego święta można upatrywać w powojennych przemyśleniach do realizacji planów budowy zapory w Jazowsku. W obliczu zagrożenia zatopieniem części Jazowska, Maszkowice, Łącka, Czerńca, Zabrzeża, Zarzecza oraz części Kamienicy i Kiczni lokalna ludność postanowiła przyjąć „owocową” linię obrony wspomnianych ziem. Zorganizowane w maju 1947 roku święto miało uzmysłowić decydującym specjalnie zaproszonym z Warszawy, że zaporą zniweczy bogate tradycje sadownicze regionu⁹. Święto Kwitnącej Jabłoni jest obecnie jedną z ważniejszych uroczystości dla miejscowych. Rozpoczyna się mszą świętą w parafialnym kościele, a następnie przenosi do amfiteatru na stoku Góry Jeżowej. Możliwość podziwiania barwnego korowodu zespołów regionalnych, skosztowania regionalnych potraw oraz śliwowicy przyciąga wielu turystów. Od kilku lat obchody Święta uświetniane są koncertami, nie tylko kapel ludowych, ale i popularnych artystów. Drugim ważnym dniem jest wrześniowe Święto Owocobrania, podsumowujące prace sadowni-

⁹ Łącko i gmina łącka, red. J. Dybiec, Wyd. „Secesja”, Kraków 2012, s.357-359

ków. Połączone jest ono z prezentacją plonów, degustacją owoców i potraw regionalnych oraz śliwowicy. Na scenie występują kapele i orkiestry regionalne. Odbywa się również turniej wsi i zabawa taneczna. Podczas obu świąt organizowana jest wspólna zabawa dla wszystkich, ale motywem przewodnim jest jabłoń – jej kwiaty i owoce.

7. Podsumowanie

Tak jak wspomniałam na początku tego tekstu, tematyka sadownictwa w regionie Kotliny Łąckiej jest bardzo złożona. Związane z nią problemy wymagają wielu godzin spędzonych w terenie. Jednak już nawet kilkudniowe odwiedziny w Łącku pozwalają dostrzec, jak wiele wspomnień, emocji, planów i marzeń może ogniskować się wokół niewielkiego jabłka. Jabłko przekształca krajobraz i wpływa na życie związanych z nim ludzi. Mieszkańcy ziemi łąckiej świętują jego kwitnienie, jednocześnie zastanawiając się, czy jesienią będą mogli świętować obfite zbiory. Większość miejscowej ludności pracuje, pracowało lub zna kogoś, kto pracuje w sadzie. Łącka Droga Owocowa ma promować region, Owoc Łącki powinien rozprawdzać Łąckie Jabłko w całym Kraju. Oceny sytuacji są różne i zależą od wielu czynników. Nie przyjechałam do Łącka wyrabiać sobie własnej opinii na te tematy, lecz szukać jabłoni i starych odmian jabłek w okolicy. Pozornie niewinne pytania o wspomnienia związane z sadownictwem okazywały się otwierać serca rozmówców chcących opowiedzieć także o swojej obecnej sytuacji. W cieniu wysokich starych jabłoni i pomiędzy szpalerami ich karłowatych następczyni stoją sadownicy i ich dzieci, nie zawsze pragnące kontynuować rodzinne tradycje. Krajobraz sadowniczy Ziemi Łąckiej to nie tylko widzialne z głównej drogi rzędy drzewek, ale też relacja, jaka zachodzi pomiędzy ziemią, jabłonią i ludźmi, którzy „prawie urodzeni w sadzie” jednocześnie ten sad kształtują i decydują o jego przyszłym wyglądzie. Krajobraz Ziemi Łąckiej to „nieopłacalne”, ale z jakiegoś powodu wciąż uprawiane jabłonie i wszystko, co z nimi związane.

Literatura:

1. Łącko i gmina łącka, red. J. Dybiec, Wydawnictwo „Secesja”, Kraków 2012
2. A. Staniewska, Jan Skrzyński, *Sady w Krajobrazie – między archetypem rajy a współczesnym ogrodem użytkowym*, „Czasopismi Techniczne. Architektura”, 2012, z. 109.
3. G. Olszewski, *Historia miejscowości: Łącko, Czerniec, Maszkowice*, „Almanach Łącki”, 2010, nr 12.
4. G. Olszewski, *Zabrzeże i Zarzecze – z przeszłości wsi*, „Almanach Łącki”, 2009, nr 11.
5. www.sztetl.org.pl/pl/miejscowosci/897-lacko/96-historia-miejscowosci; dostęp 25.01.2020.
6. Władysław Ścianek, *Historia i tradycje*, www.lacko.pl/historia-i-tradycje.html, dostęp 25.01.2020.
7. *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. V, hasło „Łącko”, nakł. Filipa Sulimierskiego i Władysława Walewskiego, 1884 s. 628.
8. T. Kowalik, *Szeroka łącka droga owocowa*, www.sprawynauki.edu.pl, dostęp 25.01.2020.
9. A. Szczocarz, *Wielka hydrotechnika w Pienińskim Parku Narodowym. Na podstawie materiałów Kaja Romeyko-Hurki*; Pieniny – Przyroda i Człowiek 1: 109–127 (1992)

Anna Barbasz-Bielecka – magister, etnolog. Interesuje się to krajobrazem, krajobrazem kulturowym i muzealnictwem. Pracuje w Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie. Przygotowuje pracę doktorską o muzealnictwie na wolnym powietrzu.



Łącko, 2019 r.



Łącko, 2019 r.



Łącko, 2019 r.



Faza czyszczenia owoców w Owocu Łąckim, Łącko, 2019 r.
(fot. M. Mika)



Oznakowanie Małopolskiego Szlaku Owocowego, Łącko, 2019 r.
(fot. M. Mika)



Produkcja w Owocu Łąckim, Łącko, 2019 r.
(fot. M. Mika)



Widok na sady z wysokości, Łącko, 2019 r.
(fot. M. Mika)



Bukiet na Matki Boskiej Zielnej, Maszkowice, 2019 r. (fot. M. Mika)



Ozdoba ołtarza na obchody Matki Boskiej Zielnej na Górze
Zyndrama, Maszkowice, 2019 r. (fot. M. Mika)



Drabina w sadzie Stefana Myjaka, Zabrzeż, 2019 r. (fot. M. Mika)



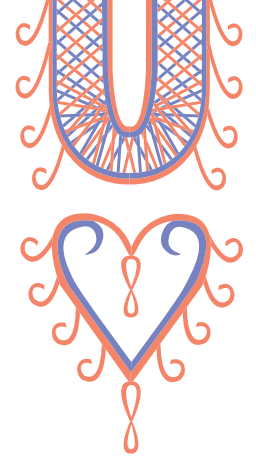
Oznakowanie Jablek Łąckich, Zabrzeż, 2019 r. (fot. M. Mika)



Znak drogowy, Zabrzeż, 2019 r. (fot. M. Mika)



Jabłkowica w Tłoczni Maurera, Zarzecze, 2019 r. (fot. M. Mika)



Architektura i zamieszkiwanie w rejonie Tokarni

Andrzej Malik

1. Wstęp

Tokarnia to wieś gminna położona w centralno-zachodniej Małopolsce na południe od Myślenic. Tworzy ją średnio zwarta zabudowa ciągnąca się wzdłuż głównej drogi oraz rzeki Krzczonówka ze wschodu na zachód z kilkoma rozgałęzieniami na północ i południe. Ze względu na układ urbanistyczny i typy budynków nie różni się zbyt wiele od innych wsi w regionie, przez co nie rzuca się w oczy jako materiał dla badań z antropologii architektury. Jednak Tokarnia wyróżnia się już na poziomie autoprezentacji jako obszar zamieszkały przez odrębną grupę etnograficzną — Górali Kliszczackich, o czym można się dowiedzieć jeszcze przez przyjazd, ze strony internetowej gminy. Istnieją również różnorodne formy animacji kultury ludowej Kliszczaków (zespoły muzyczne, festiwale folklorystyczne, zrzeszenie pod nazwą „Kliszczacy”). W sensie etnograficznym Tokarnia traktowana jest jako ich centrum. Widać to na mapie zasięgu terytorialnego Kliszczaków opracowanej w monografii etnograficznej *Kultura ludowa górali Kliszczackich* autorstwa Katarzyny Ceklarz i Justyny Masłowiec, gdzie Tokarnia znajduje się w centrum zakreślonego na mapie zasięgu tej grupy etnograficznej¹.

Przeprowadzone w ramach projektu pod tytułem *Odkrywanie skarbów dziedzictwa południowej Małopolski* na terenie Tokarni badania antropologiczne dotyczyły budownictwa/architektury² oraz ich funkcjonowania w kulturze. Jednak nie miały na celu uchwycenia jakiegoś szczególnego typu architektury regionalnej współczesnych Kliszczaków ani nawet architektury Małopolski, gdyż musiałyby być poprzedzone badaniami antropologicznymi natury bardziej ogólnej. Trzeba by najpierw zadać pytania o to, czy w ogóle można mówić współcześnie o żywej i odrębnej kulturze

¹ *Kultura ludowa Górali Kliszczackich*, red. K. Ceklarz, J. Masłowiec, Centralny Ośrodek Turystyki Górskiej PTTK, Kraków 2015, s. 65.

² Terminy te będę stosował zamiennie.

Górali Kliszczackich poza wtórnymi formami folklorystycznymi. Drugim powodem jest to, że tradycyjna architektura kliszczacka, opisana przez Marka Grabskiego, w przeważającej większości nie istnieje³. Została zastąpiona już po II wojnie światowej nowym budownictwem, którego forma i program funkcjonalny nie różnią się od ówczesnych budynków w reszcie regionu i całym kraju. Wartość badań antropologiczno-architektonicznych nie leży w skonstruowaniu typologii lub szukaniu nowej architektury Kliszczaków, a raczej w potraktowaniu Tokarni jako pretekstu dla badań kulturowego wymiaru zamieszkiwania i udziału architektury w przeżywaniu codzienności. To ostatnie słowo będzie miało w tej pracy wymiar szczególny. Codziennosc rozumiem za Rochem Sulimą, który uczynił z niej jeden z podstawowych tematów swojego namysłu antropologicznego, dzięki czemu mógł on poddać analizie najbardziej podstawowe aktywności kulturowe. W tym sensie badania antropologiczne architektury rejonu Tokarni miały na celu uchwycenie codzienności tworzenia i użytkowania architektury – jej humanistycznego wymiaru, bez szukania tego, co wyjątkowe czy odświeżające.

Badania odbyły się od 4 do 11 sierpnia 2019 r. podczas tygodniowego obozu etnograficznego, w którym uczestniczyło siedmiu badaczy oraz koordynator projektu. Podczas trwania obozu dokonywano obserwacji struktury gminy Tokarni i sąsiadującego z nią Krzczonowa, studiowano miejscową architekturę oraz, co najistotniejsze⁴, przeprowadzano wywiady z mieszkańcami na temat domów, w których żyją. Jednocześnie dokumentowano wygląd zewnętrzny budynków, ich położenie, wystrój i inne cechy charakterystyczne. Padły również ogólne pytania o krajobraz i budownictwo w regionie.

Podczas wywiadu badacze nie używali kwestionariusza, ale starali się poruszać w obrębie ogólnych zagadnień: powstania domu (przebieg budowy, rola pytanego, budowniczych, projektanta, innych podmiotów), zamieszkiwania (znaczenie poszczególnych pomieszczeń, rytuały i zwyczaje domowe), estetyki (użyte materiały i stosunek do nich) oraz procesu wykonywania domów na zamówienie czy roli planowania przestrzennego w kształtowaniu architektury (w przypadku kiedy rozmówca był cieślą lub urbanistą).

Podczas badań udało się przeprowadzić około 35 wywiadów w zróżnicowanej grupie informatorów. Byli wśród nich lokalni liderzy, a więc pracownicy domu kultury, członkowie zespołu „Kliszczacy”, znani rzeźbiarze i artyści, ale również przypadkowo wybrani mieszkańcy Tokarni. Informatorzy odpowiadali na pytania nie tylko jako właściciele i mieszkańcy swoich domów. Byli wśród nich cieśle i ludzie zajmujący się zawodowo budownictwem lub pracownicy Urzędu Gminy zajmujący się urbanistyką.

Rozmówcy mieszkali w różnorodnych domach, wśród których można wyróżnić zasadniczo 3 typy. Pierwszy to budynki stare, drewniane, budowane przed wojną, o klasycznym charakterze jednotraktowej chałupy zrębowej. Drugimi były domy typu „kostka”, czyli projekty z czasów PRL, budowane w całej Polsce według niemal

identycznego modelu. Trzecią grupą były budowane od lat 90. nowoczesne domy jednorodzinne zaprojektowane na zamówienie lub będące adaptacją typowego projektu katalogowego. Często informatorzy mogli wypowiedzieć się o więcej niż jednym typie, gdyż na niektórych posesjach znajdowało się kilka budynków.

Badaniom antropologicznym przeprowadzonym w Tokarni przyświecały trzy pytania: kto współcześnie kształtuje architekturę regionu, jaki nadaje jej ostatecznie kształt oraz jakie nadaje jej znaczenie. Pierwsze pytanie wynika z faktu, że tradycyjne budownictwo, opisywane przez etnografów, było wznoszone w głównej mierze przez samych właścicieli z pomocą miejscowych rzemieślników. Współcześnie za sprawą postępu techniki, specjalizacji oraz skodyfikowanego prawa budowlanego każdy, nawet niewielki dom jednorodzinny powstaje przy użyciu materiałów sprowadzonych spoza regionu, a budowany jest często przez wyspecjalizowane firmy pod czujnym okiem organu administracji. Z kolei sporządzony przez architekta projekt musi być zgodny z obowiązującymi wytycznymi urbanistycznymi właściwej jednostki samorządowej. Nie chodzi jednak o to, aby zdecydować, kto jest ostatecznie twórcą badanej architektury, ale uchwycić ją jako wytwór współpracy lub ścierania się różnych podmiotów, które mają na nią wpływ.

Drugie pytanie wynika z faktu, że współcześnie budowane domy odbiegają od tradycyjnych swoim materiałem, formą czy rozkładem pomieszczeń. Za sprawą szerokiego dostępu do nowych technologii oraz wzorów kulturowych z całego świata, architektura jest niejednorodna pod względem materiału, bryły, rozkładu pomieszczeń czy detalu, przez co wymaga dokładniejszego opisu i sprawdzenia, jak sami mieszkańcy oceniają własną okolicę pod względem architektury oraz jak na tym tle widzą domy, w których mieszkają.

Jeśli w kulturze popularnej mówi się o architekturze góralskiej jako o dziedzictwie, to wartościuje się pozytywnie wszelkie nawiązania do tradycyjnych materiałów, stosowanie bogatych ornamentów czy wierność charakterystycznemu rozkładowi pomieszczeń dwuizbowej chałupy. Odstępstwa od tych cech są traktowane jako oddalenie się od tradycyjnych wzorców, a przez to – nieuznawane za dziedzictwo. Niniejsze badania przyjmują inną perspektywę, uznając, że każde działanie ludzi mające trwały charakter może być przedmiotem badań antropologicznych i traktowane jako formowanie się nowego dziedzictwa, tworzącego krajobraz „tu i teraz”, w którym żyją ludzie. Z tego powodu badacze interesowali się wszystkimi budynkami, i przeprowadzali na ich temat wywiad, jeśli tylko byli do nich zapraszani przez gospodarzy. Były to stare, drewniane chałupy, ale i zupełnie nowoczesne, niedawno ukończone. Ponieważ jedną z naczelnych kategorii powyższych badań była codzienność, to w większości nie były to budynki wyróżniające się w szczególny sposób. Badacze zwracali uwagę na zwyczajne budynki poszukując estetyki codzienności⁵, obok której miłośnicy designu, krytycy architektury,

³ „Ludowe budownictwo drewniane ziemi zamieszkiwanej przez Kliszczaków stanowi jednak rozdział dziś już zamknięty”, jak twierdzi Marek Grabski, *Budownictwo drewniane*, w: *Kultura ludowa Górali Kliszczackich*, op. cit., s. 154.

⁴ Zespół badawczy tworzyli: mgr Andrzej Malik (koordynator badań), mgr Leonia Brzozowska, mgr Piotr Brzozowski, Michał Gumulak, Katarzyna Olejarczyk, Jakub Sadowski, Jakub Ścisłowicz i Wojciech Śliwa.

⁵ Tego rodzaju podejście do estetyki, na którym opierały się badania w Tokarni, przedstawił Janusz Barański w tekście *Estetyka jako system kulturowy*. Tak rozumiana estetyka codzienności uzupełnia niejako tę niecodzienną, elitarną, która ma tendencję do przyjmowania sformalizowanych, choć niekoniecznie trwałych postaci. Ta pierwsza jest jednak sferą nieporównywalnie bardziej rozległą, wymykającą się ustalonym, przewidywalnym oglądom a co więcej – nie jest też zwykle przedmiotem świadomej refleksji, lecz wiąże się bezpośrednio, nieodłącznie i w sposób zrozumiały samo przez się z praktykami codzienności”; J. Barański,

historycy sztuki czy turyści przechodzą obojętnie. Jednak to właśnie te budynki w największej mierze tworzą przestrzeń Tokarni, a tym samym jej krajobraz kulturowy.

Trzecie pytanie dotyczyło znaczenia nadawanego architekturze przez jej pomysłodawców i użytkowników. Służyło odpowiedzi na pytanie, jak proces powstawania i nadany kształt wpływają na wartościowanie i postrzeganie przestrzeni, nadawanie znaczeń poszczególnym elementom architektury, kształtowanie tożsamości i praktyk kulturowych.

Poprzez próbę odpowiedzi na powyższe pytania badania miały na celu uchwycenie na nowo fenomenu dziedzictwa architektury Kliszczaków w jego realnym, praktykowanym kształcie. Pytania o wygląd budynków czy sprawczość poszczególnych osób zaangażowanych w proces budowy starały się uchwycić antropologiczny wymiar architektury, czyli wszelkiego rodzaju przejawy kultury, takie jak nadawanie znaczeń, budowanie form symbolicznych, wykonywanie rytuałów czy kształtowanie struktur narracyjnych wpływających na tożsamość mieszkańców.

Raport z badań będzie się składał z dwóch części. Pierwszą stanowi analiza materiału, w ramach której zgromadzono najważniejsze informacje zebrane przez badaczy, podzielona na zagadnienia według najczęściej poruszanych tematów rozmów⁶. Następną to podsumowanie w formie antropologicznej interpretacji przedstawionych wcześniej doświadczeń z terenu.

2. Analiza materiału

Zebrany materiał został przedstawiony jako konkretne wypowiedzi lub zagadnienia, które wydawały się powtarzać u wielu respondentów, przez co pozwalają na wyrażenie bardziej ogólnych sądów. Niemniej jednak nie można traktować tych badań jako konkluzywnego studium architektury Kliszczaków, gdyż nie były to badania porównawcze. Nie sposób stwierdzić, czy zebrany materiał i wiadomości o budynkach stanowią opis architektury w Tokarni czy może dotyczą całego regionu lub nawet dałoby się podobne wnioski wysnuć w stosunku do wsi w innym rejonie Polski. Niniejsza analiza jest raczej próbą stworzenia studium konkretnego miejsca bez rozsądzania, czy jest ono jakimś wyznacznikiem bardziej ogólnych trendów lub miejscowego typu.

2.1. Proces budowy

Pierwszą sprawą, o którą pytani byli rozmówcy, to kwestia budowy ich domu, tzn. kto brał w niej udział i jak przebiegała. Chodziło o sprawdzenie, czy istnieje ciągłość tradycji budowania drewnianych domów przez samych gospodarzy oraz skonfrontowanie

Etnologia w erze postludowej. Dalsze eseje antyperyferyjne, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017, s. 152.

⁶ Cytowane wywiady zostały zakodowane ciągiem trzech liter i cyfry porządkowej. Pierwsza litera oznacza pierwszą literę nazwy miejscowości, gdzie odbywały się badania, kolejne oznaczają inicjały badacza. Cyfry porządkowe oznaczają numer wywiadu danego badacza. Nagrania wywiadów, ich opracowanie oraz dokumentacja fotograficzna znajdują się w posiadaniu Fundacji Mapa Pasji.

procesu budowy z praktyką budowania w dużych miastach, gdzie właściciel działki występuje jako pomysłodawca i finansujący, i na tym jego rola często się kończy. Projekt oraz jego realizacja należy do wykwalifikowanych wykonawców pracujących na zlecenie.

Uzyskane od rozmówców informacje wyraźnie pokazują zupełnie inny przebieg powstawania architektury niż w dużych miastach, a tym samym podobieństwo do tradycyjnej roli mieszkańca w powstaniu domu. Badani wykonywali swoje budynki w większości własnymi siłami, jak to określił jeden z rozmówców: „metodą gospodarską”, czyli z pomocą rodziny i sąsiadów. Opisywali, jak sami zdobywali materiały czy wręcz je wytwarzali (na przykład samodzielnie wypalali cegły czy wykonywali meble). Rozmówcy nie tylko finansowali i doglądali budowy, ale brali czynny udział w każdym jej etapie. Dotyczyło to zarówno budynków, które stawiano kilkadziesiąt lat temu⁷, jak i tych z XX w. oraz z ostatnich kilku lat. Oto jak opisuje budowę mieszkańca domu powstałego w okolicach roku 2000:

[...] jak budowaliśmy ten dom, to tak zwanym systemem, ja to nazywam rodzinnym. Czyli po prostu podstawowym składem ekipy to byłem ja, mój ojciec, Teresy tata, no i jeden fachowiec, który tam był wynajęty do tego. Czyli to nie było tak, że to jakaś firma, tylko większość robiliśmy to własnymi jak gdyby siłami, przez co też się udaje unikać jakichś dużych kredytów bankowych... [TLPB01].

Dotyczyło to nie tylko bardzo starych drewnianych budynków i obiektów powstałych przed wojną, ale też późniejszych, a nawet współczesnych, chociaż wielu rozmówców wskazywało, że teraz większość prac wykonują wynajęte firmy budowlane. Jednak nawet jeśli gospodarze przestali wznosić swoje domy całkowicie własnymi siłami, oddając część pracy wyspecjalizowanym firmom, to każdy z nich przyznawał się do brania udziału w budowie w mniejszym lub większym stopniu. Również w przypadku bardzo nowoczesnego domu, który podczas badań był na etapie wykańczania wnętrza:

-...jest w trakcie, cały czas coś się robi.
 - Korzystali państwo z ekipy budowlanej?
 - Tak
 - A sami państwo też coś wykańczali?
 - Tak, wykańczamy sporo [śmiech] tak... i mąż i ja jesteśmy tacy właśnie praktyczni. Lubimy, jak sami coś zrobimy [śmiech].
 - A co na przykład państwo zrobili, jeśli można spytać?
 - No, mąż robi stoliki właśnie, stół do jadali, jakieś tam ściany malował, schody też robił także...
 - Takie rzeczy głównie związane z metalem.
 - Metal, drewno to nam się podoba, nie? [TWŚ03]

Innym aspektem budowy domu, który ma związek z rolą gospodarza w jego powstaniu, był wpływ na projekt albo na ogólną bryłę budynku. Część domów, których dotyczyły rozmowy, to tak zwane kostki, budowane na przełomie lat 80. i 70. w całej Polsce. Jak wskazywali informatorzy, projekty tych domów pochodziły od państwa i nie można było w nich wiele zmienić. Były zunifikowane i narzucone z góry:

⁷ „[...] wcześniej sąsiad sąsiadowi budował, mieli swój region, umiał tak, to tak budował” [TJŚ01].

Projekt... w tych czasach to były typowe plany... to już z Warszawy przychodziły, szło się do gminy, owszem, ale to gmina zamawiała i to były typowe plany [...] ale to były typowe plany. To nie było to, żeby sobie ktoś wymyślał tego... tylko najwyższej mogła być jakaś poprawka zrobiona, żeby tam coś dorysowali, ale tak musiało być...[TKO03].

Bardzo podobnie wygląda wybór bryły domu współcześnie. Co prawda nie ma narzuconych przez państwo projektów, ale zastąpiły je domy katalogowe rysowane i sprzedawane jako wzory do wykorzystania. Takie projekty są bardzo popularne. Większość rozmówców, którzy budowali domy po zmianie ustroju, wybrało dom z katalogu. Tylko dwóch z nich miało domy wykonywane przez architekta na zamówienie. Wynika z tego, że rola gospodarza w swobodnej kreacji rzutu budynku i jego podstawowych gabarytów była i wciąż jest stosunkowo niewielka. Z kolei wciąż odgrywa on dużą rolę w samym wykonawstwie, biorąc wraz z rodziną aktywny udział w budowie, podobnie jak w czasach młodości najstarszych rozmówców. Mieszkańcy Tokarni wykorzystują swoje umiejętności do wykonywania poszczególnych elementów wyposażenia, korzystając z pomocy rodziny. Jeden z rozmówców, należący do branży budowlanej, wspominał nawet, że nie dostaje wielu zleceń z okolicy właśnie dlatego, że ludzie budują sobie sami.

W kontekście autorstwa budynków w Tokarni interesujące były odpowiedzi rozmówców na pytania o wpływ przepisów o zagospodarowaniu przestrzennym na kształt budynków. W świetle obowiązującego prawa każdy nowo powstały budynek musi spełniać wymagania zawarte w wytycznych urbanistycznych. W przypadku Tokarni jest to Miejscowy Plan Zagospodarowania Przestrzennego uchwalony dla rejonu Tokarni i przyległych wsi w roku 2004. Opisuje on dopuszczalne przeznaczenie poszczególnych terenów w gminie, klasyfikując je jako tereny zabudowy jednorodzinnej, usługowej, mieszanej, tereny rolnicze, leśne czy zieleni nieurządzonej. Ustala takie ogólne zasady urbanistyczne, jak lokalizacja i wysokości ogrodzeń, tablic reklamowych, sposoby podziałów nieruchomości, a dla poszczególnych budynków takie parametry, jak wysokość zabudowy, wysokość posadzki parteru, maksymalna powierzchnia zabudowy (wyrażona w procentach względem powierzchni działki), minimalna i maksymalna intensywność zabudowy, nachylenie dachu oraz zawiera nakaz stosowania konkretnych materiałów wykończeniowych elewacji i dachu. Co ciekawe, określa je jako „tradycyjne” i zalicza do nich: tynk, drewno, cegłę, szkło, ceramikę, okładziny elewacyjne, kamień czy blachę oraz, dla dachów, dachówkę gont lub blacho-dachówkę. Ustala również dopuszczalną kolorystykę dachów i kolorystykę elewacji (pastelowe kolory, szare, grafitowe).

Każdy budynek powinien spełniać wymagania zawarte w planie, a domy katalogowe (projektowane pod klienta w całej Polsce) nie zawsze takie wymagania spełniają. W świetle polskiego prawa muszą zostać sprawdzone przed zakupem a później zaadaptowane pod konkretną działkę przez uprawnionego architekta. Tymczasem mieszkańcy pytani o kwestie uwarunkowań ze strony urzędu często nie wiedzą nawet, że wytyczne urbanistyczne istnieją.

Rozmówcy nie podają planu zagospodarowania ani żadnych innych prawnych regulacji jako czynnika kształtującego ich domy. Pytani o kontakty z urzędami podczas realizacji domów nie wskazują, żeby były jakieś problemy czy wywierany był wpływ,

raczej jest to kwestia czystej formalności, którą trzeba załatwić, nieraz „wychodzić”. Dopiero pytanie konkretnie o to, czy gmina stawia jakieś wymagania, kilka osób wskazało na kształt dachu oraz odległość od drogi, które są regulowane i egzekwowane. Często jednak wskazują, że uzyskiwanie zgód urzędów to zło konieczne, coś, co trzeba przejść jako czystą formalność. Podkreślają jednak jej uciążliwość i konieczność załatwienia jej „sposobem”:

- Jak to było pod kątem urzędowym?
- No, to głównie ja załatwiałam wszystkie te sprawy,
- Pomagało nam to, że Teresa była w ciąży i wszystkie panie „ooo”. Jak wchodziła do urzędu, to było trochę łatwiej.
- Ja te papierki wszystkie...
- Znaczący załatwić było dużo, no bo to jest taka sprawa, też mieliśmy taką zasadę przyjętą, że chcemy mieszkać troszkę osobno [od sąsiadów] [TLPB01].

Podsumowując, jeśli by uprościć proces budowania, który relacjonowali rozmówcy, to składa się on z: uzyskania najczęściej typowego projektu, załatwienia pozwolenia w urzędzie oraz budowania własnymi siłami, które było wykonywane przy dużym udziale samych rozmówców. Widać tutaj marginalną rolę architekta, który pojawia się w wywiadach sporadycznie. Często jest to znajomy lub ktoś, kto tylko podpisuje projekt, ale nie wskazywano żadnej twórczej i nadzorczej jego roli w procesie projektowym.

2.2. Domy w krajobrazie

Rozmówcy często byli pytani o cechy miejscowej zabudowy, używane materiały i wygląd – tak, aby spróbowali stworzyć jakiś jej ogólny obraz. Były to pytania w rodzaju: „jak się buduje” albo „jak oceniasz miejscowe budownictwo” itp. Miało to na celu uchwycenie obrazu własnego otoczenia funkcjonującego wśród rozmówców, ale także zbudowanie pewnej wyobraźniowej typologii zabudowy Tokarni, pewnej autonarracji mieszkańców o swojej architekturze.

Przed wszystkim rozmówcy dostrzegają zmiany, jakie zaszły od czasów, kiedy budowali oni swoje domy (w przypadku np. budynków z okresu PRL). Osoby starsze bardzo dokładnie potrafią opisać metody budowania w czasach ich młodości, począwszy od sposobu wyrabiania materiału, lokalizacji domów czy nieraz związanych z budową zwyczajów. Teraz, jak uważają, większość pracy powierza się firmom. Pytani o stare budownictwo drewniane wskazują na jego zupełny zanik. W krajobrazie Tokarni stare domy drewniane są faktycznie rzadkością, szczególnie te wciąż użytkowane. Z kolei domy z okresu powojennego, w których większość rozmówców mieszkała w pewnym momencie swojego życia, jawią się jako zupełnie identyczne projekty typowe, pozbawione stylów czy jakichkolwiek wyznaczników regionu:

- A patrzę, czy widać jakieś elementy takiego regionalnego zdołnictwa na domach?
- Już nie ma. Przy drewnianych były, ale przy murowanych to prosto wszystko, nikomu się nie chciało.
- Żadne gadziki, nic takiego?

- Nic...wszystko proste proste, jak najprościej żeby... po pierwsze, że najtaniej, po drugie nie ma nawet tych specy takich co to umieli rzeźbić i umieli wystroje domów tak jak się zachowało na Podhalu.
- [...] Jak najprościej, jak najprościej żeby było w utrzymaniu w ogóle w malowaniu czy coś, żeby nie było żadnych komplikacji [TJS01].

Badacze nie pytali respondentów o tradycyjne budownictwo, sugerując, że dalej stawia się tradycyjne chaty, jak te opisane przez etnografów. Bardziej chodziło im o wywołanie rozmowy o widocznym w krajobrazie renesansie architektury drewnianej we współczesnym wydaniu. Jednak rozmówcy rzadko się do nich odnoszą, wskazując, że jest to trend marginalny. Takiego zdania nie podzielają dwaj cieśle, którzy zawodowo zajmują się wznoszeniem domów z bali. Wskazują oni chęć powrotu do tradycji budynku drewnianego, szczególnie wśród ludności napływowej, na co wskazuje ilość zleceń, które otrzymują.

Mówiąc najbardziej ogólnie, architektura rejonu zamieszkanego przez Kliszczaków charakteryzuje się według rozmówców prostotą i ukierunkowaniem na funkcjonalność. Rodzina, która aktualnie kończy swój dom, wskazuje wręcz na minimalizm:

- Nawigują państwo swoją estetyką tego domu albo mieli w zamiarach do lokalnych tradycji czy nie?
- Chcieliśmy, żeby ten dom był minimalistyczny, taki prosty, żeby nie zakłócać tutaj tej natury, żadnych tam urozmaiceń typu jaskółki nie jaskółki, tylko...
- Prostota
- Prostota właśnie, te detale takie proste... [TWS03].

Wiele materiałów budowlanych oraz wykończenia wewnątrz są stosowane z uwagi na trwałość, bezproblemowość użytkowania i łatwość czyszczenia. Funkcjonalność i praktyczność są więc najbardziej pożądaną cechą architektury.

Wskazywana jest też chaotyczność domów, wzajemne niedopasowanie stylowe oraz często (szczególnie w formie krzykliwych kolorów elewacji) nieprzystawanie estetyki do otoczenia – malowniczej przyrody.

2.3. Budownictwo tradycyjne

Często poruszanym zagadnieniem był stosunek rozmówców do tradycji miejscowego budownictwa. Kiedy badacze mówili, że zajmują się architekturą, w domyśle byli traktowani, jakby interesowała ich stara architektura drewniana lub szeroko pojęte zabytki. Musieli sprecyzować, że chodzi o współczesne budownictwo. Dawało to jednak pretekst do poruszenia tematu tradycji, powracania do materiałów takich jak drewno czy stosowania ornamentów kojarzących się z góralczyzną.

W samej Tokarni jest kilka przykładów domów, które nawiązują do starych wzorców budownictwa. Są też coraz mniej liczne, ale wciąż obecne stare drewniane chałupy – niektóre bardzo zaniedbane, inne wciąż pielęgnowane, z utrzymanymi w czystości malowanymi elewacjami. W samej gminie Tokarnia działa kilka firm specjalizujących się w budowaniu w tradycyjnym materiale tzw. „domów z bali”. Kilku rozmówców trzymało

w swoim gospodarstwie stary sosręb⁸ z rozebranego wcześniej drewnianego domu. Wydaje się, że tradycja będzie miała wciąż znaczenie, a nawiązywanie do niej będzie chwalone. Jednak wywiady tego nie potwierdziły. Rozmówcy, którzy w większości mieszkali w domach z okresu PRL lub wybudowanych w latach 90. czy na początku XXI w., przeważnie twierdzili, że nikt nie nawiązuje do tradycji, a wszyscy chcą budować „jak najprościej” i „jak najnowocześniej”. Dopiero gdy badacze ciągnęli dalej temat, pytając o wymienione wyżej firmy czy pensjonat „Kliszczacka Koliba”⁹, przyznawali, że faktycznie są tego przykłady. Jednak zauważali, że jest to architektura nawiązująca bardziej do Podhala. Jedna z rozmówczyń stwierdziła, że jeśli już gdzieś nawiązuje się do tradycji Kliszczaków, to w stroju ludowym. Rozmówcy byli raczej świadomi, że określenie „góralska architektura” jest płynne, a rozstrzygnięcie z jakiego regionu małopolski pochodzi dany element jest problematyczne. Nie wskazywali, że konkretnie architektura kliszczacka może być inspiracją do nowoczesnych domów z bali, mówiąc, że budownictwo drewniane w tym regionie było raczej proste, pozbawione ozdób i przepychu. Z kolei rozmówcy pytani o stare budownictwo z regionu wskazywali, że faktycznie wciąż kilka takich budynków pozostało. Są jednak w większości opuszczone, albo użytkowane przez napływowych, którzy odkupili je od pierwotnych właścicieli, aby używać je jako domy letniskowe. Jednak w przeważającej większości budynki te były burzone, jeśli przestały spełniać swoją funkcję praktyczną, a gospodarze przenosili się do nowobudowanego domu. Nie znaczy to wszelako, że straciły znaczenie, o czym świadczą na przykład przywołane wcześniej sosręby zachowane z dawnych budynków przez rozmówców.

U jednego z nich belka ze starego domu służy jako podpora w budynku gospodarczym. Profilowana, z charakterystyczną rozetką i datą „1913”, sugeruje swoją pierwotną funkcję. Podobny sosręb, profilowany, wyszlifowany i wypolerowany na połysk, z podobnym ornamentem i datą 1911, został użyty jako zwieńczenie kominka w domu cieśli. Jednak drugie życie zyskują nie tylko belki stropowe, ale inne drewniane fragmenty starego budownictwa, które są skupowane przez wyspecjalizowane firmy, wykorzystujące potem oryginalne deski jako materiał do produkcji mebli czy wykańczania wewnątrz o wysokim standardzie.

Do starych budynków stosunek jest jak widać bardzo pragmatyczny. Jeśli są przydatne do mieszkania albo nie zawadzają w zbudowaniu nowych, to są zachowywane. W innych przypadkach burzy się je z ewentualnym zachowaniem niektórych elementów w charakterze pamiątki. Budowanie na nowo w stylu nawiązującym do jakichś tradycji góralskich lub wręcz odkupywanie starych domów to raczej domena przyjezdnych:

⁸ W budynkach o stropie drewnianym główna belka, biegnąca poprzecznie do pozostałych. Jest to popularna nazwa elementu znanego w okolicach występowania Kliszczaków pod innymi nazwami: „Belki tragarzowe wspierał często umieszczony pod nimi poprzecznie belkowy podciąg, zwany tu sostrągiem, sostromem lub po prostu świniarzem, bowiem na nim wieszano tradycyjnie oprawianego na mięsi wieprza. Ta ważna konstrukcyjnie belka posiadała często snycerskie opracowanie. Zwyczajowo umieszczano na niej datę budowy, nazwiska fundatorów domu, budowniczych, a często krótkie inskrypcje kierowane do Boga i świętych z prośbą o opiekę nad domostwem i jego mieszkańcami”, M. Grabski, *Budownictwo drewniane*, op. cit., s. 159.

⁹ Jest to drewniany budynek funkcjonujący jako pensjonat, w którym mieszkali badacze podczas obozu etnograficznego, a nawiązujący do tradycyjnej architektury drewnianej.

Drewniane domy w czarnym potoku lata temu kupił taki pan Węgier z Krakowa. [...] I on zakupił ze 2 albo 3 domy. Ja byłam jeszcze młodą osobą, jak pamiętam... to były takie spichlerze na zboże, to się nazywało sások. I on, pamiętam, te sásoki od mamy pobrali oni to zaadaptowali tam. [...] oni tu przyjeżdżają od przynajmniej 3... kilku lat [...] to są domy całoroczne [TKO02].

Poza tym jeśli stary dom nie ma racji bytu, jest rozbierany, o czym świadczy fakt, jak niewiele ich pozostało również w miejscach, gdzie historycznie była kiedyś wyłącznie drewniana architektura. Zanikowi starego budownictwa stara się przeciwdziałać gmina, ustanawiając prawną ochronę pozostałych jeszcze na jej terenie starych drewnianych domów. Widać to na poziomie deklarowanej strategii wyrażonej w Studium Uwarunkowań i Kierunków Zagospodarowania Gminy Tokarnia¹⁰, gdzie jako jeden z podstawowych celów rozwoju regionu wymieniona jest ochrona architektury zabytkowej:

ochrona wartości kulturowych związana z występującymi na obszarze gminy zespołami i obiektami zabytkowymi, wiążąca się z utrzymaniem tych wartości dla przyszłych pokoleń, zapewniająca atrakcyjności gminy.¹¹

Jednak jak wskazują sami przedstawiciele gminy, są to raczej deklaracje, mijające się z praktyką. W rzeczywistości mieszkańcy nie mają chęci utrzymywania starych budynków uznawanych za zabytkowe. Jeśli tylko przestają pełnić swoją funkcję lub potrzeba miejsca na zbudowanie w ich miejscu nowego domu, zwracają się do Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków z prośbą o wyburzenie, mając nadzieję na pozytywną odpowiedź. Nie są również specjalnie zainteresowani odtwarzaniem tradycyjnego drewnianego budownictwa, ponieważ, jak to stwierdziła jedna z rozmówczyń:

Nie chcą ludzie, no bo to jeżdżą po świecie i każdy chce taką nowość żeby miał... inne jak wszyscy, nie? Także raczej nie chcą nawiązywać do tej tradycji, tylko chcieliby wprowadzać nowoczesność [TWŚ03].

W świetle prawa miejscowego mieszkańcy, którzy chcą budować nowe budynki, mają pełną dowolność, czy nawiązywać do tradycyjnego budownictwa, czy nie. Co prawda plan dopuszcza jedynie spadziste dachy, zakazując płaskich, ale jak pokazuje kilka bardzo nowoczesnych budynków w Tokarni, nie jest to przeszkoda dla realizowania architektury w oderwaniu od tradycji. Tak samo zapisy Planu określające materiały i estetykę nowych budynków w żaden sposób nie zabraniają budowania nowoczesnej architektury, mimo że ustalają nakaz używania „tradycyjnych” materiałów wykończeniowych. Zaliczają do nich jednak: tynk, cegłę klinkierową, drewno, szkło, ceramikę, kamień i blachę, czyli w zasadzie wszystkie najważniejsze materiały wykończeniowe stosowane w architekturze współcześnie.

¹⁰ Ten dokument, zwany potocznie „studium”, jest podstawowym dokumentem planistycznym, określającym ogólną politykę przestrzenną i zasady zagospodarowania danego obszaru. Stanowi bazę dla sporządzanego później Planu Miejscowego, który zawiera bardziej szczegółowe wytyczne i (w odróżnieniu od studium) posiada moc prawną.

¹¹ *Studium Uwarunkowań i Kierunków Zagospodarowania Przestrzennego Gminy Tokarnia, Załącznik nr 1b do uchwały Nr XXXVII/224/10 Rady Gminy Tokarnia z dnia 10.11.2010 r.*, Wójt Gminy Tokarnia/ASTA-PLAN Pracownia Urbanistyczno-Architektoniczna, Kraków 2010, s. 6.

Wydaje się, że wyznaczoną przez urząd strategię ochrony budownictwa drewnianego realizują głównie napływowci. Przyjeżdżają, chcąc osiedlić się lub spędzać wakacje w nowych domach zbudowanych z bali w nawiązaniu do budownictwa regionalnego lub odrestaurować stare budynki, które zdarza im się odkupywać od mieszkańców.

Dużą rolę w kształtowaniu nowej architektury nawiązującej do tradycji mają cieśle, wykonujący na zamówienie drewniane domy. Tworzą oni nowe budynki jako nawiązanie do przeszłości, ale chcąc robić to w sposób twórczy, rozwijając, jak sami to określają – „własny styl”. Jeden z nich wyraził się, że budynki drewniane „mają duszę”. Jednak nie są to domy nawiązujące *stricte* do architektury Kliszczackiej, ale swoisty synkretyzm. Jak wyjaśnił to jeden z rozmówców:

Wie pan, co? To jest zasada taka jak na przykład ze strojem czy z pieśniami, czy z kulturą. Polega na tym, że to jest pogranicze. Jak pan sobie zobaczy mapę górali polskich, to to jest... tutaj jest taki swoisty synkretyzm. Część jest... w ogóle ta ludowość to jest, tak jak powiedziałem, teraz renesans, to jest odrodzenie tego i ta świadomość taka architektoniczna to raczej nie istnieje. Ludzie biorą to, co im się podoba i nie patrzą na to czy to są zagórzanie, czy to są Lachy Sądeckie, czy to są Podhalanie, czy to są Krakowianie, czy to z Zakopanego. Jeżeli mu się to podoba, a jest to generalnie jakoś tak... mieści się w szeroko pojętej kulturze góralskiej. Oni się nie znają, skąd to jest, tylko sobie te elementy robią [TJS03].

Taki stan rzeczy podkreślają cieśle, którzy nie wskazują z jakiego konkretnego regionu Małopolski czerpią inspiracje, mówiąc, że jest to twórcza synteza.

Z tematem tradycji nierozzerwalnie związany jest stosunek do drewna. Pytani o dawne budownictwo rozmówcy zaczęli opowiadać właśnie o drewnianych domach, w których mieszkali oni sami lub ich przodkowie. Z rozmów wynika, że drewno jako materiał ma szczególne znaczenie w świadomości rozmówców, a dom z niego zrobiony ma specjalne właściwości:

No ale co? Mikroklimat w takim domu jest zupełnie inny, nie? Ten zapach, to nie jest beton ani mur [TWŚ02].

Drewno jest korzystne dla zdrowia, nie uczuła alergików i jest przyjemne w dotyku. Dla jednego z rozmówców zastosowanie podłogi z desek było spowodowane doświadczeniami z domu jego rodziców, którzy dorastali w blokach:

No i podłogi też były takie ciekawe, bo żeśmy stwierdzili, że chcemy mieć drewniane. W większości tam, gdzie jest powiedzmy kuchnia, przedpokój czy łazienka, no to okej... ale tu chcemy żeby... I tu jest tak zrobione, że jest po prostu, wiadomo: jest fundament betonowy, ale na tym jest legar taki 7-centymetrowy, między tym jest ocieplenie. Tam wełna miejscami, chyba styropian, a jeszcze jest deska. Zależało nam na tym, żeby jednak...no... doświadczenia naszych rodziców, którzy budowali w latach 70., 80. domy, to był czysty beton. Po prostu... ja na przykład teraz jak jestem w takim domu, to bez kapci od razu czuję ten beton. [TLPB01]

Drewno może być też składową nowoczesnego standardu w budownictwie. Młode małżeństwo rozmówców, którzy wybudowali dom określany przez nich go jako „minimalistyczny”, wspominało, że ważne dla nich było, aby budynek „nie zakłócał natury”. Być może z tego powodu zdecydowali się obłożyć niemal całą jedną elewację

deskami. W ich domu drewniane są również liczne elementy wnętrza, jak drzwi, blaty mebli czy stopnie schodów. We wnętrzach domów innych rozmówców materiał ten też odgrywa dużą rolę. Zrobione są z niego meble salonowe, stoły i szafy oraz zabudowa kuchenna. Poza tym balustrady i schody są bardzo często też obłożone drewnem. Zdarzały się też sufity z desek, czasem zdobione w formie kasetonów, oraz boazerie. Te ostatnie są jednak wskazywane przez rozmówców jako niepraktyczne, niemodne i kłopotliwe w utrzymaniu. Drewno jest stosowane tylko, jeśli można wykazać jego praktyczność. Dlatego całkowicie drewniane są w Tokarni tylko domy bardzo stare albo domy z bali wykonywane na zamówienie, których jest niewiele. Przeważająca większość to budynki kryte tynkiem o blaszanym pokryciu dachowym, balustradami z metalu i oknami z PCV, a ogrodzenia wykonane są najczęściej z metalowej siatki. Drewno we współczesnej architekturze najbardziej typowych domów w Tokarni występuje jako wykończenie mebli, schody wewnętrzne i mała architektura, jak altanki czy ule.

2.4. Przestrzeń domowa

Sporą częścią wywiadów były rozmowy o wnętrzu domów. Badacze próbowali ustalić, jakie znaczenie przypisuje się poszczególnym pomieszczeniom lub zachęcić rozmówcę do oprowadzenia ich po domu. Pytali o to, gdzie spędza się czas i przy jakich okazjach. Poza tym starali się dowiedzieć, w jakim pomieszczeniu przyjmuje się księdza po kolędzie, gdzie je się Wigilię, a w której części domu najchętniej przesiadują sami domownicy. Rozmówcy chętnie odpowiadali na tego rodzaju pytania związane bezpośrednio z ich życiem codziennym, inaczej niż jeśli pytało się o powstanie domu i o materiał. Zdarzało się nawet, że potencjalni rozmówcy odmawiali udzielenia wywiadu, gdy byli pytani o architekturę, mówiąc, że się na tych sprawach nie znają. Z tego powodu badacze przyjęli strategię pytania bardziej ogólnie o przestrzeń domową, spędzanie wolnego czasu lub starali się wywołać swobodną opowieść o życiu w danym obiekcie.

Badacze pytali zwykle na początku, „gdzie się najczęściej siedzi”. Okazało się, że w przeważającej większości jest to kuchnia, do której najczęściej byli zapraszani, aby przeprowadzić wywiady. Poza przygotowywaniem i spożywaniem mniejszych posiłków w kuchni domownicy „przesiadują” i najczęściej przyjmują również gości. W salonie odbywają się większe i bardziej uroczyste przyjęcia, ale większość rozmówców przyznawała, że najbardziej lubi przebywać właśnie w kuchni.

- A teraz w tych nowych domach to które pomieszczenie jest najważniejsze w domu? Kuchnia czy salon?
- Kuchnia... kuchnia. Jak przychodzi ktoś do ciebie taki, jak to się i mówi, swój, nie? „Nie nie rób ze tam... w kuchni se siadniemy, podos co mos i napijemy się, będziesz goniał po salonach”. Ludzie nie chcą tak w salonach, to tak od święta, jakieś imieniny czy jakieś przyjęcie, to nas jest więcej, a tak jak dwoje, troje, pięcioro, to w kuchni to posiedzimy i...
- A jak się księdza przyjmuje po kolędzie?
- No to już... u mnie na przykład zawsze je śniadanie, zaczyna ode mnie.
- No to w kuchni siedzi?
- No to przychodzi, no to już w salonie odprawi się i śniadanie się mu daje

[...]

- To najważniejszym miejscem w domu jest kuchnia czy salon?
- Dla gości salon.
- A w takim codziennym życiu?
- A na co dzień do kuchni. Każdy idzie, w kuchni się siedzi, w kuchni się je, w kuchni się kawę zrobi, w kuchni się obiad zrobi, w kuchni się kolację siedzi posiedzi się w kuchni, to „pójdź, bo jem kolację, podgodomy co, napijiesz się herbaty? Siadnij se” i tam tego... a sypialnia jest zamknięta, to tam ino się idzie spać [TJS01].

Domownicy lubią też po prostu przesiadywać w kuchni i wyglądać przez okno. Kilku rozmówców wskazało, że siedzą raczej w salonie i kuchnia ma dla nich małe znaczenie, ale takie wypowiedzi zdarzały się sporadycznie. Wskazywano, że w starych budynkach z lat 70. kuchnia była oddzielona od bardzo małego salonu, z kolei teraz za sprawą otwartych planów zaciera się granica między pomieszczeniami. Natomiast wbrew zmianom, również w domach współczesnych kuchnia jest ulubionym miejscem do przebywania. Zdarzało się jednak, że rozmówcy podkreślali odchodzenie od tego trendu, wskazując, że kuchnia była co prawda centrum życia domowego, ale w przeszłości, w drewnianych chałupach:

Sluchaj, dawniej całe życie towarzyskie było w kuchni. W latach 70. jak była bryła domu, to w domu było rozmieszczenie na 4 części: były 2 pokoje, kuchnia i stajnia, jak się to mówi. No tak było... bo taki dom był u mnie u rodziców, do którego później zmieniali, zmieniali, zmieniali [TKO01].

Innym zagadnieniem były tzw. „kuchnie letnie”, które pojawiły się w kilku wywiadach. Były to pomieszczenia na parterze w budynkach o kilku kondygnacjach, funkcjonujące jako dodatkowe kuchnie, np. na przetwory. Jeśli w domu mieszkała wielopokoleniowa rodzina, to często była to ta kuchnia, której używali najstarsi. Jeden z rozmówców opisał proces „schodzenia” domowników w dół, gdzie początkowo używali swojej kuchni na parterze okazjonalnie, aby z biegiem lat, kiedy wchodzenie po schodach zaczynało sprawiać im trudność, „zostawali” w tych kuchniach (i innych pomieszczeniach na parterze), robiąc miejsce na górze swoim dzieciom. Przykładem takiej kuchni letniej jest zrobiona w stosunkowo nowym domu (końcówka lat 90.), gdzie kuchnia na piętrze jest tą codzienną, a na parterze znajduje się dodatkowa — gospodarcza, do przetworów albo większych ilości jedzenia.

- Wspominała pani, że jest kuchnia gospodarcza...
- Na dole.
- Wykorzystuje ją pani?
- Tak, chociaż teraz jak mamy tę u góry, to teraz na przykład te ogórki wyniosłam, bo robie wszystkie przetwory. Robie ogórki różnego rodzaju, robie jakieś soki...
- Czyli są dwie kuchnie... jedna gospodarcza?
- Ta jest taka do codziennego użytku... gdzie po prostu gotujemy i przygotowujemy wszystko, natomiast na dole mamy piętro niżej kuchnię, gdzie teraz mamy... jakieś tam mąż hodował w zeszłym roku 16 baranów... no więc tam jakaś zamrażarka, no i jakieś zapasy mamy, czy grzyby, czy jakieś mięso w większej ilości, jakąś tam wolowinę, czy coś od gospodarza... no i tam jest piec i na przykład tam ...

- Piec kuchenny...

- Kafłowy taki... i tam zawsze robiłam przetwory, w tamtej kuchni [TLPB02].

Kuchnia jest więc centrum życia domowego, miejscem służącym nie tylko do codziennego przygotowywania posiłków, ale również do „przesiadania” i przyjmowania bliskich znajomych. Dlatego w każdej z kuchni, którą odwiedzili badacze, znajduje się miejsce do siedzenia na tyle duże, że może się w niej zmieścić kilka osób.

Salon, albo inaczej pokój dzienny, rzadko pojawiał się w rozmowach. Zwykle przyjmuje się w nim gości podczas specjalnych okazji. Z kolei domownicy spędzają w nim czas, oglądając telewizję czy czytając książki. W przypadku domu jednego z rozmówców salon tworzyły „kąciki”, gdzie można było wyróżnić w przestrzeni osobne miejsce do czytania, oglądania telewizji, grania na instrumencie czy grania w gry planszowe, które podczas wywiadu rozłożone były na stoliku kawowym. Stał tam też samodzielnie wykonany przez rozmówcę kominek, umieszczony, jak sam to nazwał, w „sercu domu”. Był to jedyny przykład, kiedy nazwano tak jakieś pomieszczenie. Pokojeienne bardzo często miały też często wydzielone jadalnie. Jeśli więc w kuchniach spędza się czas, to w znaczeniu „posiedzieć, pogadać”, salon zaś służy do bardziej określonych aktywności czy wręcz rozrywek.

W rozmowach nigdy nie pojawiła się łazienka, jednak zebrane przez badaczy fotografie tych pomieszczeń mogą wskazywać na ciekawą prawidłowość. Niezależnie od tego, jaki byłby wystrój i stylistyka domu, nowoczesna czy nawiązująca do tradycji, zawsze łazienki były bardzo podobne (przynajmniej te, które rozmówcy zgodzili się pokazać i sfotografować). Były one bardzo czyste, wypłukowane, lśniące i nowoczesne, z ceramicznymi urządzeniami, dużymi lustrami, bez zbędnych dekoracji na ścianach.

W kilku rozmowach pojawił się temat przechowywania niepotrzebnych rzeczy: różnego rodzaju schowków, szop, a także piwnic i strychów. Piwnica okazała się wciąż funkcjonującym pomieszczeniem, które rozmówcy często dobudowywali sobie później lub zmieniali kupiony projekt, aby znalazła się w nim piwnica. Z kolei strychy rzadko pełniły tę funkcję. Bardzo często były puste, z zamiarem adaptacji ich na dodatkowe pokoje. Jeśli tylko ich gabaryty pozwalały na jakiegokolwiek wykorzystanie na pomieszczenia użytkowe, to wskazywano, że są pomieszczeniami do przechowywania tylko tymczasowo, bo docelowo rozmówcy chcieliby je zaadaptować.

Bardzo sporadycznie pojawiającą się w wywiadach częścią domu była sypialnia, która okazała się najbardziej prywatnym i niechętnie pokazywanym pomieszczeniem:

- Możecie wyjść tam do góry.

[...]

- No i sypialnia i tyle.

- Sypialni się nie pokazuje, kochanie, to jest jedyna rzecz [śmiech] [TLPB05].

Z kolei inny rozmówca powiedział w cytowanym wcześniej wywiadzie, że w sypialni się tylko śpi. Jeszcze inny podzielił się ciekawą refleksją na temat dawnych zasad lokalizacji domów. Jak stwierdził, była ona podporządkowana temu, o której porze dnia słońce będzie się znajdowało w sypialni.

- A powiedzcie mi: te domy to dawniej były do słońca orientowane?

- Zazwyczaj stawiali tak, żeby front domu był zawsze na wschód... ewentualnie jeżeli konfiguracja terenowa tak była, że... tego no... to na południe, ale zawsze wystrzegali: „pamiętaj żebyś na północ nie patrzył!” na północ... i sypialnie, czy coś żeby nie były na północ, że jest niezdrowo, to przestrzegali... żeby dom tak budować, żeby front... „żebyś zawsze patrzyła na wschód, żeby cie słońce ranne do domu świeciło” [TJS01].

Z powyższego cytatu oraz z dalszej tematyki tej rozmowy (rytm dnia i nocy dawniej i dziś, godzina chodzenia spać i jej wpływ na zdrowie) można wywnioskować, że determinantem lokalizacji domu było umożliwienie promieniom wschodzącego słońca wpadanie do izby, w której się spało. Chodziło być może o obudzenie domownika, a tym samym o regulację jego rytmu życia przez cykl słońca.

2.5. Przedmioty

Elementem architektury, który zasługuje na osobną część, jest wystrój wewnętrzny domów. Jest to w końcu element najbliższy mieszkańcom, najłatwiejszy do kreacji i dlatego to właśnie w nim skupia się często ekspresja mieszkańców. Jako wystrój rozumiem dobór mebli, sposobu wykończenia ścian i podłóg oraz wszelkiego rodzaju przedmioty stojące lub wiszące, które nie mają żadnej praktycznej funkcji użytkowej.

Przed wszystkim są to dewocjalia. Były one obecne w przeważającej większości domów. Obrazy przedstawiające Świętych, Matkę Boską i Chrystusa mają najczęściej okazałe rozmiary i są ustawione w rozproszeniu w różnych miejscach domu na wolnych ścianach. Często są to np. krzyże w nadprożach drzwi. W starszych domach praktykowano wykonywanie wnęki w ścianie szczytowej budynku, do której wstawiano figurkę Świętego lub Matki Boskiej, tworząc niewielką kapliczkę. Jednak w późniejszych domach takich rozwiązań nie ma, a jeśli ktoś rozbierał stary dom z taką kapliczką, nie wcielał jej do nowego. O kapliczce a potem o potrzebie wieszania na ścianach świętych obrazków przypomina jeden z rozmówców:

- Ale zachowywali te kapliczki, jak stawiali nową chałupę?

- Nie... nowe to nawet obraz już był płaski albo żeby w ogóle... krzyżyk na ścianie, więcej nic... „bo to niemodne”...oj wszyscy gadają, że „eee mam boga w sercu a nie na ścianie”. Ale jeżeli się go na ścianie nie ma, to się go zapomina... A tak wzrokowo człowiek popatrzy, że jest ta świętość, że ten bóg jest, że gdzieś ci święci są, nie? Co patronują nam [śmiech], bo to wszystko wizualnie trzeba sobie niektóre rzeczy wyobrazić [TJS01].

Jednak dewocjalia to nie jedyne przedmioty wieszane na ścianie albo stawiane na półkach. Często zdarzały się pamiątki z podróży, które swoim ustawieniem w rzędzie na ścianach przypominały trofea. W jednym z domów cała ściana ułożona była w obiekty pochodzące z jednej części świata albo te same obiekty z różnych miejsc. W niektórych domach można się dopatrzeć specjalnych kącików podróżniczych, gdzie rozmówcy wystawiają na widok swoje pamiątki. Na jednej półce na przykład znajdowały się trzy posążki buddy a za nimi książki podróżnicze. Zdarzały się szable powieszane na ścianach,

orientalne figurki i kopie drzeworytów. Były też maski (od afrykańskich po weneckie), talerze z różnych miejsc świata, szable i figurki. Często również eksponuje się rękodzieło samych domowników. Rozmówcami badaczy było kilku rzeźbiarzy i artystów, którzy swoje rzeźby i obrazy wieszali na ścianach i stawiali na półkach w swoich salonach.

Na uwagę zasługują też same ściany, na których te obiekty wisiały. Były one dużo częściej estetycznie wykańczane niż te na zewnątrz. Zdarzały się imitacje kamienia oraz różnego rodzaju okładziny drewniane, boazerie, zwykłe deski, ale też imitacje muru z bali. Ściany były też często malowane na różne pastelowe kolory odcięte na wysokości sufitu, który był zawsze biały.

Elementem bardzo często wykonanym z dbałością o szczegóły i estetykę był kominek. Poza tym, że stoją na nim często pamiątki i ważne przedmioty o wartości sentymentalnej, bywa, że jest on zbudowany fantazyjnie, pełni funkcję swoistej wizytówki domu:

[...] - Kominek jest robiony przeze mnie [...]

- I mozaika też jest twoja?

- Tak, to jest darmowa rzecz, z potluczonych płytek. Jeździłem na składy i goście zawsze mają jakieś partie, to je tam jeszcze dotłukłem... [TLPB01].

Inne kominki były równie dopracowane, wręcz monumentalne, z imitacjami filarów, obłożone szlachetnym kamieniem. W jeden, opisywany już wcześniej, wbudowano belkę sosrębu ze starego domu.

3. Interpretacja - nowa etnografia zamieszkiwania

Powyższa część stanowiła syntezę najważniejszych informacji zebranych podczas badań terenowych. Były to najczęściej powtarzające się schematy w wypowiedziach rozmówców na temat powstawania domu, opinie o krajobrazie, stosunku do tradycji, materiałów i wreszcie znaczenia poszczególnych pomieszczeń domu oraz przedmiotów tworzących ikonosferę domu. W tym miejscu niniejszy artykuł mógłby się skończyć jako sprawozdanie z badań. W takim kształcie stanowiłby tylko zbiór faktów i opinii na temat architektury, być może zarys etnografii współczesnej wsi kliszczackiej. Jednak celem badań antropologicznych nie jest ostateczne ustalenie faktów na temat gminy zamieszkałej przez Kliszczaków (aby dokonać takich rozstrzygnięć, próba badań jest zdecydowanie za mała), lecz opisanie znaczeń kulturowych zebranych opinii i udokumentowanej architektury. Innymi słowy, aby zebrany materiał nabrał wymiaru antropologicznego, należy go poddać interpretacji, tzn. osadzić architekturę i jej użytkowanie w Tokarni w kontekście kultury.

3.1. Ekspresja w architekturze

Po pierwsze należy zaznaczyć, że architektura jest formą komunikatu¹². Jej poszczególne elementy zostały stworzone z rozmysłem w bardziej lub mniej uświadomionej intencji. Aby ukierunkować właściwe rozumienie sposobu komunikowania architektury w kontekście badanych mieszkańców Tokarni, lepiej będzie używać terminu „ekspresja”, którą tak oto definiuje Roch Sulima na początku swoich rozważań o ikonosferze ogródków działkowych:

W tej kwestii odwołam się do Georga Simmla, który pisał „Każdą jednostkę w pewnym sensie otacza mniejsza lub większa sfera promieniującego z niej znaczenia, w której zanurza się każdy, kto z nią obcuje.” Ekspresją jest tutaj całość emitowanej przez jednostkę informacji, czytelnej jako treść ludzkiego doświadczenia: jako tekst egzystencjalny, czyli jedna z „ekspresji życia” (Dilthey)¹³

Udział rozmówców w powstawaniu budynków sprawia, że traktowanie domów jako wyrazu ich ekspresji jest szczególnie zasadne. Architektura nie jest tutaj czymś zewnętrznym, w czym człowiek zostaje umieszczony, tzn. wprowadza się do gotowej przestrzeni. Jest owocem kreacji użytkownika. Mieszkańcy Tokarni tworzyli swoje domy zarówno, kiedy były to jeszcze drewniane chałupy, jak i w czasach PRL-owskich „kostek” czy współczesnych domów jednorodzinnych. Przy czym użytkownicy wykonywali je według z góry narzuconego wzorca. W tym aspekcie, tzn. udziału mieszkańca w powstaniu swojego domu, istnieje ciągłość. Kiedyś o kształcie budynku decydowała tradycja budownictwa i ograniczenia technologiczne. Nikt nie potrafiłby budować inaczej niż według danego wzorca – możliwe, że nawet nie umiałby sobie takiego budynku wyobrazić. Rolę istniejącego w kulturze archetypu domu w pewnym sensie pełniły później domy typowe, budowane w czasach PRL-u, a później domy gotowe z katalogów. Analogia polega na tym, że we wszystkich przypadkach sprawczość mieszkańca leży nie w wymyśleniu nowej formy, ale wykonaniu obiektu własnymi rękami w formie niejako narzuconej. Jeśli więc traktować dom jako „dzieło” gospodarza-współbudowniczego, to jest to dzieło podobne w swoim rodowodzie do wytworu sztuki ludowej, w której wykonuje się przedmioty głównie według ustanowionego tradycją wzorca. Inwencja nie leży w wymyśleniu formy, ale w sposobie jej wytworzenia i samym przekształceniu surowego budulca w przedmiot.

Poza wykonaniem domu, użytkownik dokonuje szeregu decyzji na temat jego ostatecznego kształtu, tzn. wykończenia elewacji, koloru, faktury i materiału, detali, drzwi, a także elementów małej architektury na zewnątrz i umeblowania w środku. Tutaj cała inwencja leży już po jego stronie, niezakłócona nawet (w przypadku zewnątrz) uwarunkowaniami prawno-urbanistycznymi, o których gospodarz najczęściej nie wie. Trudno rozstrzygnąć, czy dzieje się tak dlatego, że te uwarunkowania są bardzo ogólne, naturalne i wynikają wprost z praktyki budowania na danym terenie, i dlatego nikt nie widzi potrzeby ich przekraczania, czy są po prostu słabo egzekwowane.

¹² Myśl tę rozwija U. Eco, określając architekturę jako komunikat w systemie semiologicznym; U. Eco, *Nieobecna Struktura*, tłum. A. Weinsberg, P. Bravo, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.

¹³ R. Sulima, *Antropologia codzienności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s.13.

Zastanówmy się więc najpierw, w którą stronę skierowana jest ekspresja mieszkańców, jeśli wziąć pod uwagę wygląd domu. Na pewno można zauważyć tendencję do dbałości o przód posesji, czyli jej część od strony drogi, przy której stoi budynek. Zauważa to jeden z rozmówców, kiedy tłumaczy, że „ładniejsza” część jego domu znajduje się po innej stronie niż w większości innych:

- A zauważyła pani, jak my mamy postawiony dom? Bardzo mało ludzi ma tak postawiony, jak my mamy postawiony.
- Wý macie... w sumie nie bardzo jakoś daleko od drogi...
- Ale jak mamy usytuowany?
- Że jest wejście nie od przodu.
- No właśnie... i ogólnie brzydsza część jest od północy... [śmiech], a z reguły ludzie robią... ładniejsze części dają od drogi. A my mamy tą część taką... można powiedzieć... gospodarczą od drogi, no a południową mamy od południa, bo chcemy słońce nie? [TKO01]

Tę tendencję potwierdzają obserwacje terenowe. Zazwyczaj najbardziej reprezentacyjna elewacja budynku i najbardziej uporządkowana część podwórka z małą architekturą i zielenią urządzoną w formie żywopłotów i „skalniaków”¹⁴ znajduje się od strony głównego traktu, gdzie padają spojrzenia przechodniów i nadchodzących gości. Z kolei tyły budynku są mniej uporządkowane przestrzennie i posiadają funkcje gospodarcze, a nie tak jak w przypadku przytoczonych rozmówców — rekreacyjne. Nieraz nawet ogrodzenie dookoła działki zrobione jest z innych materiałów z przodu, a z innych na tyłach i z boku. Domy i przestrzeń z przodu są nastawione na łowienie spojrzeń. Z drugiej strony przód działki i droga to strony, od których posesje się wyraźnie separują. Wiele domów jest znacznie oddalona od drogi (dalej niż wymaga tego prawo) i odgrodzona od niej gęstą i wysoką roślinnością, stanowiącą rodzaj ściany. Jednak nie znaczy to, że działki sprawiają wrażenie niedostępnych twierdz. Wiele z nich posiada starannie wykonane bramy wjazdowe, wybrukowane podjazdy, nierzadko wykonane z kostki w różnych kolorach, czasem nawet układanej w geometryczne wzory, a do posesji prowadzi nieraz przycinany rytmicznie żywopłot, podkreślający dbałość o estetykę wjazdu na posesję, skierowanie ekspresji w kierunku potencjalnego przybysza. Być może ma to być podkreślenie gościnności mieszkańców Tokarni, którą chętnie się szczyca.

Jeśli w przestrzeni w relacji tył-przód ekspresja zwrócona jest wyraźnie do przodu, to w relacji wewnątrz-na zewnątrz więcej uwagi mieszkańcy poświęcają wnętrzu. To właśnie tam badacze znaleźli różnorodność materiałów ściennych, imitujących szlachetne kamienie czy sufit uformowany w kasetony. Ściany są zdobione obrazami i rzeźbami, które niemal w ogóle nie występują na zewnątrz, a samo wyposażenie, od mebli aż po kominki, wygląda jakby poświęcono mu więcej uwagi niż prostej, najczęściej tynkowanej elewacji. Przypomina to przytoczone u Sulimy spostrzeżenia Tadeusza Chrzanowskiego o kulturze sarmackiej: „szlachecka wspaniałość zwracała się do wnętrza, dokąd gościnnie gościa zapraszał dom nieozdobiony na zewnątrz, a rzadka ozdoba i wielorakość zewnętrzna była raczej sprawą przypadku, dominowała natomiast funkcjonalność”¹⁵. Jednak być

może za taki stan rzeczy odpowiadają względy czysto praktyczne. Każda przeróbka czy kreacja jest dużo łatwiejsza do wykonania w środku na niewielkich obiektach, gdzie można ją robić krok po kroku i całkowicie własnymi siłami. Z kolei prace budowlane na zewnątrz wymagają większych nakładów finansowych i nieraz zatrudnienia fachowej pomocy.

Opisana wyżej ekspresja twórców architektury wpisana została w opozycje „przód-tył” oraz „wnętrze-zewnątrz”. Etnografia kultury ludowej rozpoznała te modalności w wielu przejawach życia, jednak, tak jak w tym przypadku, nie może rozstrzygnąć, jaka jest geneza tego kodu i czy jego znaczenie wykracza poza względy praktyczne budowania i mieszkania.

3.2. Praktyczność Architektury

Drugą po ekspresji kategorią, w którą dałoby się wpisać architekturę współczesnej Tokarni, jest praktyczność. Rozumiem ją za Cliffordem Geertzem, który zdefiniował ją jako jedną ze składowych kategorii antropologicznej nazwaną przez niego „myślą potoczną”:

Nie chodzi tu o „praktyczność” w pragmatycznym, wąskim sensie użyteczności, ale w szerokim, związanym z ludową mądrością sensie roztropności. Powiedzieć komuś „Bądź praktyczny” znaczy nie tyle: stań się praktyczny, ile raczej: zmądrzej, bądź roztropny, zrównoważony, czujny, nie kupuj drewnianego naszyjnika, trzymaj się z dala od powolnych koni i szybkich kobiet, pozostaw umarłym sprawy umarłych.¹⁶

W kontekście badań terenowych w Tokarni jako praktyczność rozumiem z jednej strony przestrzeganie tzw. „mądrości ludowej”, o której mówił jeden z przytaczanych wcześniej rozmówców, kiedy opisywał sposób lokalizacji domu. Wypowiadał wtedy porady w rodzaju „pamiętaj, abyś na północ nie patrzył” albo „żebyś to wierzby nie miał blisko domu”. Z drugiej strony praktyczność polega na tłumaczeniu podczas wywiadów większości decyzji na temat kształtu domu roztropnością, funkcjonalnością, przydatnością i innymi przymiotami, na które składa się pojęcie praktyczności.

Zacznijmy od przenosin do nowego domu i stosunku do starej chaty. Jeśli nie da się dla niej znaleźć praktycznej funkcji lub przeszkadza ona w lokowaniu nowego domu, jest ona burzona. Nawet jeśli zachowuje się jej fragment, to jest on ponownie użyty w nowym miejscu (na przykład użycie starej belki stropowej, aby dalej pełniła swoją funkcję – podparcia jakiegoś nowego elementu).

Podobnie jest ze stosunkiem do tradycyjnego budulca, jakim jest drewno. Nikt nie zaprzecza jego szlachetności i walorom, które posiada jako materiał, ale decyzja o jego użyciu znowu tłumaczona jest względami praktycznymi. Według rozmówców drewno jest cenne nie dlatego, że darzą je sentymentem, lecz dlatego, że jest korzystne dla zdrowia i tworzy specyficzny mikroklimat wnętrza. Drewno utrzymuje ciepło w domu

¹⁴ Potoczna nazwa na kompozycję ogrodu zdołającą skarpe, którą tworzą różne gatunki roślin.

¹⁵ Cyt. za: R. Sulima, *Antropologia codzienności*, op. cit., s. 21.

¹⁶ C. Geertz, *Wiedza lokalna: dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. D. Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 94

i nie uczula alergików. Jego wady też mają swój rodowód w praktyczności — jest drogie w utrzymaniu i wymaga pielęgnacji. Oczywiście, aby sprawdzić na ile faktycznie drewno jest bardziej lub mniej popularnym materiałem na ściany, podłogi czy sufity, należałoby przeprowadzić badania ilościowe, ale istotne jest, w jaki sposób rozmówcy tłumaczyli użycie drewna bądź rezygnację z niego. Względy praktyczne odgrywają największą rolę. Generalnie, jeśli chodzi o architekturę współczesną pożądaną przez mieszkańców, to jest ona określana jako „jak najprostsza”, a więc łatwa w budowie i mało kosztowna w utrzymaniu.

Nawet pochodzące z zupełnie innego porządku przedmioty takie jak dewocjalia, którym trudno byłoby przypisać walor praktyczności, zostały w jednym z przytoczonych wyżej wywiadów opisane w swojej funkcji praktycznej — przypominają o istnieniu świętości, pomagają ją sobie wizualizować.

3.3. Architektura i pamięć

Kategoria praktyczności nie wyczerpuje tego, w jaki sposób funkcjonuje architektura w rejonie Tokarni. Jest istotną częścią składową autoprezentacji sposobu zamieszkiwania, ale z pewnością sposób funkcjonowania człowieka w architekturze nie kończy się na tym, co jest prezentowane i uświadomione. Widać to szczególnie w odniesieniu do przedmiotów. Poczawszy od mebli poprzez różnego rodzaju ozdoby, obrazy, rzeźby czy „rzeczy, które mogą się przydać” wszystkie one z pewnością miałyby dla mieszkańców praktyczne funkcje, gdyby o nie zapytać. Jednak warto do przedmiotów podejść z innej strony. Wystarczyło przekroczyć próg dowolnego domu, aby dostrzec mnogość rzeczy, których sens wykracza poza praktyczność. Wiele z nich podpada pod kategorię pamiątki – przedmiotu mającego przywołać doświadczenia z przeszłości, będąc ich substytutem. Pamiątki tworzyły nieraz swego rodzaju galerie, obejmując całą półkę lub ścianę, na przykład zbiór przedmiotów poświęcony podrójom, obrazy znanych osobiście przez domowników artystów czy fragmenty starych domów, o których była mowa wcześniej. Wszystkie one spełniają formułowaną przez Dariusza Śnieżko funkcję pamiątki:

Pamiątka przywołuje doświadczenie, postać, epizod biograficzny; odpowiednio skomponowana sekwencja pamiątek ewokuje układy stanów rzeczy, na przykład: galeria portretów – dzieje rodu; seria fotografii – historię rodzinną; pakiet listów – dzieje romansu. Każda pamiątka jest przedmiotem „mówiącym”, czyli rzeczowym zawiązkiem jakiejś narracji, a odpowiednio ułożona seria pamiątek może uchodzić za materiał inicjujący i zarazem schemat dla szerszej opowieści autobiograficznej. Są pamiątki, których znaczenie nie wykracza poza konwencjonalną dokumentację osobiście doświadczonej przeszłości (np. muszelka z wczasów nad morzem), są i takie (np. szablą po pradziadku kombatancie), które rozwijają obszerne narracje, nierzadko dziedziczone i zmitologizowane.¹⁷

Badania nie dotyczyły tego rodzaju przedmiotów, dlatego rozmówcy rzadko byli o nie pytani, ale często sami z siebie chcieli je pokazać. Pamiątki dałoby się podzielić

¹⁷ D. Śnieżko, *Pamiątka, Autobiografia*, „Literatura. Kultura. Media”, 2013, nr 1, s. 101.

za Śnieżkiem na poszczególne rodzaje¹⁸ i interpretować każdą z nich z osobna, ale pominiemy to z uwagi na niewielką ilość zebranego materiału na ten właśnie temat. Można jednak powiedzieć bardziej ogólnie, że mnogość przedmiotów pamiątkowych wskazuje na wypełnianie przestrzeni domowej przez mieszkańców narracjami. Istnieje chęć, aby przebywanie w domu ewokowało wspomnienia, wywoływało emocje czy stanowiło powód do dumy. Wnętrza domów nie są więc po prostu „maszynami do mieszkania”, jak chciałby Le Corbusier¹⁹, ale przestrzeniami, które domownicy napełniają znaczeniami i historiami. Dom pomaga pamiętać, budować tożsamość czy, jak pokazuje wcześniejszy fragment o ekspresji, manifestować światu, kim jest mieszkająca w nim rodzina.

3.4. Wnętrza i znaczenie

Również rozplanowanie i użytkowanie pomieszczeń w domu niesie za sobą więcej niż tylko spełnianie funkcji, z którą związane jest dane pomieszczenie.

Kuchnia nie służy tylko do przygotowywania posiłków, ale jest centrum życia codziennego, prowadzenia rozmów, miejscem tworzenia się więzi między domownikami oraz bliższymi gośćmi. Przy okazji stanowi również sposób na selekcję gości na tych, których przyjmuje się w kuchni i tych, których zaprasza się do salonu. Trudno powiedzieć, z czego wynika taki stan rzeczy, gdyż rozmówcy nie mówili wprost, skąd bierze się takie znaczenie kuchni. Być może chodzi o praktyczność siedzenia w kuchni, gdzie można przygotowywać jedzenie czy napoje bez przerywania rozmowy z gościem. Być może jest to też pozostałość po sposobie mieszkania w tradycyjnych chałupach, gdzie kuchnia z piecem pełniła jednocześnie funkcje współczesnego salonu, przez co gotowanie i przebywanie na co dzień było kojarzone z tym samym pomieszczeniem.

W tym kontekście kuchnia pełni rolę pokoju dziennego, mimo że każdy dom, w którym byli badacze, posiadał też osobny salon. Ten jest z kolei pomieszczeniem reprezentacyjnym. To w nim znajduje się najwięcej pamiątek oraz kominek — symboliczne serce domu. Kominek, który nieraz za sprawą odpowiedniej instalacji zapewnia ciepło dla całego budynku, jest często specjalnie podkreślony w przestrzeni. Koncentrują się wokół niego przedmioty związane z pamięcią, a on sam jest czymś w rodzaju rzeźby (wręcz ołtarza) o monumentalnym wyrazie, który potęguje jego rygorystyczna symetria. Metafora serca jest więc szczególnie trafna, gdyż kominek rozprowadza życiodajne ciepło po całym domu. Odbywa się to poprzez ruch powietrza lub, przy nowoczesnych instalacjach, za pomocą przewodów, które niczym układ krwionośny rozprowadzają energię (w tym przypadku ciepłą) po całym budynku. Kominek jest więc sercem domu zarówno w warstwie wyobraźniowej, którą wydobyły rozmowy z mieszkańcami, jak

¹⁸ Podstawowy podział, który proponuje, to: pamiątki rodzinne, narodowe, relikwie, trofea, upominki, pamiątki turystyczne.

¹⁹ Ten słynny cytat najważniejszego architekta modernizmu obrazuje podejście do architektury przede wszystkim jako technologii mającej spełniać konkretną funkcję. „Problem domu nie został jeszcze postawiony. Dzisiejsze realizacje architektoniczne nie odpowiadają już naszym potrzebom. Istnieją jednak standardy domu mieszkalnego. Mechanika jest kluczowym czynnikiem ekonomicznym. Dom to maszyna do mieszkania”, Le Corbusier, *W stronę architektury*, tłum. T. Swoboda, Fundacja Centrum Architektury, Warszawa 2013, s.61.

i czysto technicznej. Zaobserwowane przez badaczy i wyrażone słownie w wywiadach wyjątkowe znaczenie kominka jest bardzo mocnym kulturowym toposem. Michel Leiris wyróżnił piecyk w jadalni ze swojego domu rodzinnego jako jeden z kluczy do uformowania się w nim pojęcia *sacrum*:

Kolejnym bożyszczem była koza do ogrzewania, Promienna, ozdobna wizerunkiem kobiety, która przypominała popiersie Republiki. Prawdziwy duch domu, królowała w salonie jadalnym. Przyciągała emanującym od niej ciepłem, rozżarzona węglami, groźna, gdyż wiedzieliśmy z braćmi, że dotknięcie jej grozi oparzeniem.²⁰

Sakralność kominka ma wyraz w jego wyróżniającej się formie plastycznej oraz ambiwalentnej naturze czegoś dobrego z niszczycielskim potencjałem, jeśli nie traktować płonącego w nim ognia z należytym szacunkiem.

Wystrój salonu jest niejako wizytówką całego domu, salon jest zaś w praktyce miejscem, gdzie znajdują się przedmioty użytku codziennego, takie jak książki czy telewizor. Ciężko stwierdzić, w którym pomieszczeniu rozmówcy faktycznie częścię przebywają i czym się zajmują. Istotne jest jednak, że z rozmów i wystroju wynika, że kuchnia i salon mają inny bagaż znaczeniowy. Pokój dzienny stanowi centrum ekspresji i tworzenia znaczeń za pomocą przedmiotów pamiątkowych i wytworów ekspresji domowników. Natomiast kuchnia jest miejscem, które rozmówcy chcą widzieć jako podtrzymujące więzi międzyludzkie, gdzie obcują ze sobą bez zapośredniczającej roli przedmiotów.

Z kolei sypialnia pokazuje, że w domach istnieje wyraźna gradacja stopnia prywatności pomieszczeń. Miejsce służące (według rozmówców) wyłącznie do spania – jako to, do którego wstęp mają tylko domownicy – niechętnie było pokazywane. Sypialnia wyznacza poza tym rytm dnia i nocy, ale też stanowi o kompletności domu, wyznaczając granicę intymności, którą dom pomaga zachować. Spełnia ona jedną z archetypowych funkcji domu, jaką jest bezpieczne schronienie przed światem zewnętrznym. Skądinąd ciekawe było wskazywanie na sypialnię jako na przestrzeń, w której nie dość, że nie przebywa się w ciągu dnia, to nawet nie kojarzy się ona z życiem. Świadczą o tym zwroty takie jak „w sypialni się śpi, więcej nic” albo przytoczona w jednym z wywiadów anegdota o sąsiadach, którzy nie widzieli sensu budowania w sypialni okna, jakby przynależała ona wyłącznie do sfery nocy, czy wręcz śmierci.

Obrazu domu dopełniają nieodzowne pomieszczenia. Jest toaleta, która nigdy nie była tematem rozmów jako zrozumiała sama przez się, zunifikowana, sterylna i podporządkowana przede wszystkim higienie. Czasem pojawiały się też strych i piwnica jako dwa praktyczne pomieszczenia służące do składowania. Tym, co je wyraźnie odróżnia, jest potencjalność strychu, który w każdej chwili mógłby stać się dodatkowym pokojem. Właściwości tej nie ma piwnica.

Wątek pomieszczeń w domach i ich znaczenia pokazuje, że można traktować je jako przynależne do skorelowanych kategorii, które tworzą opozycje. Pomieszczenia takie jak kuchnia, pokój dzienny i w pewnym sensie strych należą do sfery dnia, kojarzonej

z południem, życiem oraz sferą publiczną. Z kolei sypialnia, toaleta i piwnica są skorelowane z kategoriami negatywnymi związanymi z ciemnością, snem, północą a także nieczystością (maskowaną sterylnością toalety) i wstydem (sypialni się nie pokazuje). Ten ostatni znajduje opozycję w dumie, której wyrazem jest gościnność reprezentowana przez kuchnię i salon.

3.5. Architektura i zamieszkiwanie

Wyłoniony w tej części obraz domu wskazuje na jego wieloznaczność w rzeczywistości kulturowej mieszkańców. Jest on nie tylko koniecznym dachem nad głową, ale ekspresją samego mieszkańca w kierunku otaczającego go świata. Współtworzy jego świat poprzez modelowanie relacji społecznych, kreowanie tożsamości czy podtrzymywanie pamięci. Tym samym dom jest wszystkim tym, za co uznał go architekt i eseista Bohdan Paczowski, a wcześniej Martin Heidegger, którym inspirował się on, snując refleksję na temat splatania się architektury, kultury i cywilizacji:

Według Heideggera umiejętność budowania zależy od tego, czy potrafimy mieszkać, a do zrozumienia, na czym polega sztuka mieszkania, potrzebne jest myślenie. Po to, żeby umieć mieszkać i budować to, co mieszkaniu naprawdę służy, trzeba się najpierw nauczyć myśleć. Trzeba podjąć troskę o ocalenie ziemi i równocześnie przyjmować niebo wraz z ruchem słońca, księżycą i gwiazd, trzeba poznać sztukę wsłuchiwania się w obecność boskich i prowadzenia przez życie śmiertelnych.

Dom spełnia dwie podstawowe funkcje. Z jednej strony chroni człowieka przez zimnem i kanikulą. Z drugiej jest miejscem, w którym możemy żyć zgodnie z rytuałami należącymi do naszej kultury i związanej z nią cywilizacji. Jest więc wytworem techniki i symbolem, neutralnym urządzeniem i bliskim sercu miejscem pamięci²¹.

Dom stanowi miejsce wyrwane z przestrzeni, które jest w każdym aspekcie wytworem i nośnikiem kultury. Poprzez wytyczenie w naturalnym terenie geometrycznego rzutu fundamentów, później postawienie ścian, dachu, wstawienie okien mieszkańcy tworzą w przestrzeni obiekt, który jest wytworem ich rąk i z którego (jak pokazują rozmowy) są dumni, dokumentując i potem pokazując poszczególne fazy budowy. Położenie domu ustanawia relację z przyrodą²², okna i drzwi łączą z naturalnym porządkiem dnia i nocy²³. Wystrój przypomina o istnieniu *sacrum*, a pomieszczenia definiują relacje ze społecznością na ziemi:

(...) ooh tutaj to jest w ogóle 24 na dobę otwarte [śmiech], oj mamy znajomych... każdy gdzieś jakoś się dobrze tutaj czuje u nas, bo jesteśmy raczej otwarci, na wszystkich i na wszystko, więc...
- Można tak przyjść bez zapowiedzi?
- Oczywiście, jak najbardziej! Nie ma problemu. Jeśli tylko jesteśmy, to nigdy się jeszcze nie zdarzyło, żebyśmy się gdzieś tam chowali po kątach albo udawali, że nas nie ma czy zbywali kogoś... [TWŚ01].

²¹ B. Paczowski, *Zobaczyć, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2015, s. 173

²² „[...] żeby właśnie nie zakłócać tutaj tej natury” [TWŚ03].

²³ „[...] żebyś zawsze patrzył na wschód, żeby cie słońce ranne do domu świeciło” [TJŚ01].

²⁰ M. Leiris, *Sacrum w życiu codziennym*, tłum. J. Pawelczyk, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 2007, s. 30.

W tym ujęciu dom w Tokarni jest zwornikiem²⁴, w którym spotykają się najważniejsze aspekty życia zarówno w wymiarze materialnym, jak i społecznym. Dzięki niemu tworzone i utrzymywane są więzi międzyludzkie tak w najmniejszej skali (domownik, rodzina), jak i w większej (społeczność lokalna). W swoich ścianach dom nie tylko buduje poczucie bezpieczeństwa, ale i tożsamość jako miejsce przechowywania pamięci. Tak jak jest on nieodzownym elementem krajobrazu gminy Tokarnia, tak jest nieodłącznym elementem świata kultury.

Przedstawione wyżej refleksje stanowią próbę interpretacji zebranego materiału z użyciem kilku podstawowych kategorii. Miały one na celu otwarcie pewnych ścieżek interpretacyjnych, zadanie pytań i zakreślenie miejsca domu w kulturze ludności zamieszkującej rejon Tokarni. Nie stanowią rozstrzygnięcia ani zamkniętego rozdziału w refleksji nad budownictwem regionu. Pokazują raczej, w którą stronę mogłyby iść kolejne potencjalne badania na tym terenie. Musiałyby one rozszerzyć się na większy obszar, aby sprawdzić, czy rozpoznane wstępnie mechanizmy można również odnaleźć w innych rejonach Podhala, czy są one specyficzne tylko dla regionu Tokarni. Na pewno badania pokazały, że współczesna architektura i zamieszkiwanie w rejonie Tokarni dalekie są od oczywistości i stanowią niewyczerpalne źródło potencjalnych tematów dla antropologa kultury. Domy, których dotyczyły badania, nie znajdowały się w rejestrze zabytków. Nie zainteresowałyby się nimi skansen ani konserwator dzieł sztuki, być może nawet etnograf poszukujący tradycyjnych form zamieszkiwania pojechałby dalej w kierunku pobliskiego skansenu. Jednak poszukując tego co „tradycyjne”, „autentyczne” lub „oryginalne”, ominąłby to, co tworzy kulturę — kryjącą się między budynkami codzienność.

Andrzej Malik – magister inżynier architektury, magister etnologii, antropolog kultury. Interesuje się filozofią przyrody i jej związkami z percepcją oraz architekturą w ujęciu antropologii codzienności. W wolnych chwilach robi Szopki Krakowskie i jeździ na rowerze.

²⁴ W architekturze historycznej punkt, w którym zbiegają się łuki tworzące sklepienie



Sosręb starego domu wcielony w nowy kominek jako podstawa pod galerię pamiątek, Krzczonów 2019 (fot. M. Gumulak)



Artkułacja podjazdu do posesji, Krzczonów 2019 (fot. M. Gumulak)



Dom zbudowany niemal samodzielnie przez gospodarza, Tokarnia 2019 (fot. J. Sadowski)



Sosręb starego domu jako belka użytkowanego budynku gospodarczego



Kominek - „serce domu”



Galeria dewocjonałów na ścianie salonu, Tokarnia 2019 (fot. P. Brzozowski)



Kuchnia letnia z pozostawionym piecem kaflowym, Tokarnia 2019 (fot. P. Brzozowski)



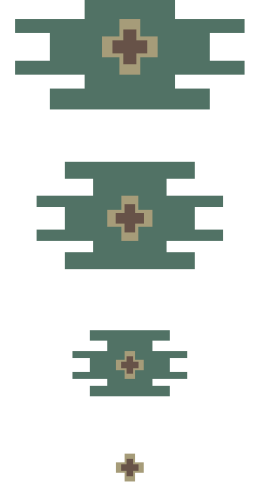
Jeden z kilku dobrze zachowanych starych domów drewnianych w Tokarni, Tokarnia 2019 (fot. P. Brzozowski)



Typowy wystrój architektoniczny domu typowego z okresu PRL, Tokarnia 2019 (fot. J. Sadowski)



Nowy dom stylizowany na „styl góralski”, Tokarnia 2019 (fot. W. Śliwa)



Przeźreń – pamięć – człowiek

Przyczynek do antropologii przestrzeni wsi łemkowsko-polskiej

Kamila Biedrońska

1. Wstęp

Wyobraźmy sobie małą wieś w Beskidach. Pojedyncze domy, szkoła, sklep, kościół, cerkiew, drogi, chodniki, kapliczki, pomnik. To widzimy na pierwszy rzut oka. Jednak ten sam obraz ukazuje nam, jak bardzo przestrzeń tej miejscowości jest niejednorodna. Łątwo zauważyć, że „przeźreńność” to kategoria doświadczenia świata. Wspominał o tym już Michel Foucault w 1967 r. przy okazji wykładu o *Innych przestrzeniach* – zwrócił w nim uwagę, że współczesność jest epoką przestrzeni:

Żyjemy w czasach symultaniczności, epoce przemieszczenia i zestawienia, epoce bliskości i oddalenia, przybliżenia i rozproszenia. Uważam, że znajdujemy się w momencie, w którym doświadczamy świata w mniejszym stopniu jako życiowego rozwoju w czasie, a w większym jako sieci łączącej punkty i przecinającej swoje własne pasma¹.

Przeźreń jest jednym z najbardziej uniwersalnych wymiarów życia ludzkiego², które przepełnione jest wieloma jakościami.

Takim właśnie miejscem jest Gładyszów³ – mała miejscowość w gminie Uście

¹ M. Foucault, *O innych przestrzeniach. Heterotopie*, tłum. M. Żakowski, „Kultura Popularna”, 2006, nr 6 (16), s. 7.

² M. Cobel-Tokarska, *Przeźreń społeczna: świat – dom – miasto*, w: A. Firkowska-Mankiewicz, T. Kanash, E. Tarkowska, *Krótkie wykłady z socjologii, przegląd problemów i metod*, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej, Warszawa 2012, s. 45.

³ Gładyszów znajduje się poza obszarem realizacji projektu. Jednak kryteria administracyjne nie pokrywają się z kryteriami geograficzno-etnograficznymi. Dzisiejsza granica gmin nie oddaje niegdysiejszego obszaru zamieszkiwania obywateli łemkowskiego pochodzenia oraz dynamicznej sytuacji wymiany i kontaktu między wsiami zamieszkiwanymi przez Łemków i ich polskich sąsiadów. Dzięki temu zauważamy, że praktyki kulturowe czasem mają niewiele wspólnego z granicami administracyjnymi czy liniami demarkacyjnymi. W tym sensie przypadek Łemków, opisywany na przykładzie Gładyszowa, dotyczy także słabej obecności lub braku Łemków w granicach wyznaczonych przez projekt.

Gorlickie w województwie małopolskim. Leży w środkowej części Beskidu Niskiego. Przez wieś przepływa potok Gładyszówka.

Warto nadmienić, że około roku 1900 wieś liczyła 123 domy. W spisie⁴ czytamy, że mieszkało w niej 311 mężczyzn i 301 kobiet, 14 osób wyznania rzymskokatolickiego, a 576 grekokatolickiego oraz 22 Żydów. Kwestie przynależności etnicznej również są nieoczywiste. Jako Łemkowie zadeklarowało się 598 osób, a Polacy – 14.

Dane sprzed II wojny światowej pokazują, że wieś liczyła wtedy około 220 domów. Po wojnie w Gładyszowie utworzono posterunek Milicji Obywatelskiej, a 6 lipca 1946 r. miejscowość została przejęta przez oddział UPA⁵ (wszyscy milicjanci zginęli). W 1947 r. podczas akcji „Wisła” gładyszowscy Łemkowie zostali wysiedleni na Ziemię Zachodnie, a we wsi pozostało tylko sześć rodzin mieszanych. W 1956 r. część wysiedlonych powróciła do miejscowości. W 2018 r. zanotowano, że we wsi mieszka 450 osób⁶.

Gładyszów znajduje się na obszarze tzw. Łemkowszczyzny. Był to obszar, który rozciągał się od Wysokiego Działu w Bieszczadach poprzez dolinę Popradu w Beskidzie Sądeckim po tzw. Ruś Szlachecką (pogranicze Małych Pienin i Beskidu Sądeckiego), natomiast po stronie słowackiej – przez pas Beskidów.

O tej skróconej historii Łemków (ograniczonej do jednego miejsca) wspominamy, ponieważ miała znaczący wpływ na wybór tematu oraz postrzeganie miejsca, przestrzeni i pamięci przez mieszkańców opisywanej miejscowości. Historia Gładyszowa i Łemków była inspiracją do powstania tego opracowania oraz postawienia kilku wstępnych tez.

Analiza związku człowieka z otoczeniem i przestrzenią nie jest niczym nowym. Tematy przestrzeni oraz pamięci zostały dogłębnie omówione w wielu publikacjach z zakresu teorii przestrzeni. Tego typu rozważania znajdziemy już w starożytności (u Platona i Arystotelesa).

W perspektywie niniejszych badań warto wspomnieć o proksemice, która bada wzajemne relacje przestrzenne między ludźmi i otoczeniem. Pojęcie to zostało wprowadzone do antropologii przez Edwarda Halla w jego książce *Ukryty wymiar*⁷. Często nie jesteśmy świadomi naszych więzi z przestrzenią. Co ciekawe, według Dolores Hayden⁸ przestrzeń jest jednym z najważniejszych czynników utrwalania pamięci

⁴ http://www.infopolska.com.pl/polska/województwo_mazowieckie_7,powiat_pultuski_165,miejscowosc_gladyszow_14529; <https://pl.wikipedia.org/wiki/Gładyszów>, dostęp 4.11.2019.

⁵ „UPA – Ukraińska Powstańcza Armia, Ukraińska Armia Powstańcza, formacja zbrojna działająca w latach 1942–1954, podporządkowana frakcji banderowskiej Organizacji Ukraińskich Nacjonalistów (OUN-B), od lipca 1944 formalnie Ukraińskiej Głównej Radzie Wyzwoleńczej. Powstała w wyniku zjednoczenia ukraińskich oddziałów partyzanckich czynnych od 1940 r. na Polesiu i Wołyniu: Sicz Poleska (od końca 1942 r. jako Ukr. Armia Nacjonalno-Rewolucyjna), oddziałów Organizacji Ukraińskich Nacjonalistów (OUN-Banderowcy), oddziałów niezależnych, samoobrony z Galicji Wschodniej i in.” Zob. więcej *Encyklopedia PWN* (<https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Ukrajnska-Powstancza-Armia;3991021.html>), dostęp: 12.10.2019.

⁶ Dane ze strony gminy Uście Gorlickie (dostęp: 20.09.2019) http://web.archive.org/web/20170101003837/http://www.usciegorlickie.pl/pl/21799/0/Dane_miejscowosci.html. Ta informacja podaje, że część z tych osób określa się jako Łemkowie, ale nie podaje szczegółowych informacji.

⁷ E. Hall, *Ukryty wymiar*, przeł. T. Hołówna, Muza, Warszawa 2009.

⁸ Za: M. Saryusz-Wolska, *Spotkania czasu z miejscem. Studia o pamięci i miastach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.

zbiorowej, a każda narracja o przeszłości musi być osadzona w jakimś miejscu. Ponadto same miejsca mają „moc opowiadania”.

Przeźren to określony obszar postrzegany całościowo, a więc wraz ze znajdującymi się w nim obiektami, oraz odległość między dwoma punktami. *Wielki Słownik Języka Polskiego*⁹ wyróżnia też „przeźren symboliczną” – całość zjawisk jednego rodzaju. Przeźren nie może być jednak rozumiana tylko jako tło – może stać się elementem tożsamości jednostki czy zbiorowości. Ontologicznie kategoria ta łączy się z pojęciem krajobrazu, czyli zespołu cech wyróżniających dany teren.

Miejsce potraktujmy na razie jako kategorię roboczą. Ograniczmy się do *Wielkiego Słownika Języka Polskiego*, który definiuje je następująco: „wycinek przestrzeni, w którym ktoś lub coś znajduje się lub dzieje się”¹⁰. Kategoria ta zwraca uwagę na ważne powiązanie miejsca z czasem i ludźmi/przedmiotami, jednak warto zauważyć, że miejsca same w sobie możemy też potraktować jako fenomeny.

Pamięć z kolei można metaforycznie przedstawić jako strukturę przestrzenną, czyli mapę mentalną¹¹. Poruszamy się po niej jak po tej kartograficznej – pamięć zakotwicza się w miejscach usytuowanych na wymyślonym wewnętrznym planie przestrzennym¹². Czas i przeźren są wyznacznikami ludzkiej egzystencji. Pamięć w przypadku niniejszej pracy stanowi kategorię drugiego rzędu, pewien klucz do rozumienia istoty miejsc i przeźreni.

Nie mamy na celu w niniejszej pracy przedstawiać historii pojęć takich jak „miejsce” czy „przeźren”. Jest to fenomenologiczna próba oddania głosu terenowi, ludziom. Fragmenty z ich wypowiedzi zostaną skonfrontowane z zastanymi definicjami w taki sposób, żeby zauważyć podobieństwa, ale przede wszystkim różnice. Taka praktyka związana jest z tym, że nie zgadzamy się na to, żeby teoria zdominowała naturę terenu.

2. Kilka słów o założeniach badawczych i pracy w terenie

Głównym założeniem dotyczącym badań przeprowadzonych w Gładyszowie była idea, że życie ludzkie może być opowieścią tworzoną poprzez przeźren funkcjonującą w dwóch ujęciach. Po pierwsze – terażniejszość, czyli jak dane miejsce, przeźren funkcjonują teraz. Po drugie – kontekst przeszłości, czyli to, jak funkcjonowały kiedyś. Czy coś się zmieniło? Czy istnieje związek między przeszłością a terażniejszością? Czy jedno ukształtowało drugie? W jaki sposób ukształtowane w przeszłości znaczenia związane z przeźrenią Gładyszowa oddziałują na ich terażniejsze sensory?

W gromadzeniu materiału empirycznego wykorzystaliśmy wywiad swobodny. Scenariusz zawierał cztery części. Po pierwsze, pytania wprowadzające: czy w Gładyszowie

⁹ Szczegółowe rozważania na ten temat znajdują się w drugiej części tekstu, zaś tutaj sygnalizujemy jedynie rozumienie przestrzeni i miejsca według *Wielkiego Słownika Języka Polskiego*.

¹⁰ *Wielki Słownik Języka Polskiego*, dostęp 18.10.2019.

¹¹ *Ibid.*, s. 159.

¹² *Ibid.*

szowie jest ładnie, czy wyróżnia się na tle innych miejscowości, czy można wyróżnić granice formalne i nieformalne, czy nastąpiła jakaś zmiana w krajobrazie infrastrukturalnym/naturalnym. Drugą grupą pytań były dane biograficzne: miejsce urodzenia i zamieszkania. Trzecia dotyczyła życia codziennego – ulubionych miejsc, hierarchizacji, lokalizacji wspólnych, ładu przestrzennego, przyrody. Ostatnią częścią wywiadu były własne propozycje miejsc (wytypowanych na podstawie obserwacji uczestniczącej) i stosunek Rozmówcy do nich (co o nich myśli, czy mu się podobają i dlaczego, jaka jest funkcja tych miejsc, czy dobrze spełniają swoją funkcję, czy reszta mieszkańców podziela jego zdanie).

Rozmówcy

Na potrzeby badań w Gładyszowie przeprowadzono dziesięć wywiadów swobodnych oraz kilka rozmów. Zastosowano również obserwację uczestniczącą. Badania odbyły się w kwietniu 2013 r. Podczas gromadzenia materiału zależało nam na pozyskaniu rozmówców w wieku powyżej 40 lat. Zebrane wywiady w tekście zostały zakodowane w następujący sposób: miejsce, płeć, wiek (np. GM38 – Gładyszów, mężczyzna, 38 lat). Wśród rozmówców było kilkoro Lemków.

W badaniach kierowaliśmy się następującymi założeniami: pogłębienie tematów w zależności od odpowiedzi Rozmówcy, rozwinięcie ich w kontekście jednostkowym i zbiorowym oraz wprowadzenie odnośnika pamięci, choć nie zawsze było to możliwe.

3. Przestrzeń i miejsce w Gładyszowie – opis gęsty

Na potrzebę niniejszych badań przyjęliśmy, że całą wieś Gładyszów można traktować jako przestrzeń, a wszystkie obiekty obdarzone znaczeniem zawarte w niej – jako miejsca. Każde miejsce, podobnie jak człowiek, ma swoją historię¹³, dlatego zainteresowało nas, jak pewne lokalizacje funkcjonują w świadomości mieszkańców jednej wsi. Mówiąc „pewne”, mamy na myśli po pierwsze miejsca, które od razu przyciągają uwagę i są ważne dla społeczności (pomnik milicjantów poległych w walce z UPA, cerkwie, cmentarz choleryczny, cmentarz komunalny, kapliczkę Iwana Skrypaka¹⁴, szereg kapliczek przydrożnych), po drugie miejsca codzienne (przystanki, ulica, szkoła, dom), po trzecie miejsca niewidoczne, niedostępne dla obcego oka.

Miejsca wspomniane przez Rozmówców, które pojawiły się również w scenariuszu badań:

- Szkoła – jedno z miejsc, które każdy Rozmówca potrafił dość dokładnie opisać, często powtarzała się też informacja o jej wcześniejszej lokalizacji.

Rozmówcy generalnie chętnie mówili o szkole, a szczególnie ludzie, którzy byli lub są z nią związani zawodowo: dyrektor, jego żona, emerytowany nauczyciel. Wszystkim

¹³ P. Nora, *Między pamięcią a historią: lieux de memoire*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera, „Didaskalia”, 2011, nr 105, s. 20–27.

¹⁴ Nazwa funkcjonująca na wsi (nikt nie wiedział, kim był Iwan ani skąd pochodzi kapliczka).

Rozmówcom budynek kojarzył się pozytywnie. Niektórzy określali szkołę jako **miejsce spotkań** na wsi ze względu na cyklicznie odbywające się tam zebrania.

Według jednej Rozmówczyni (GK40) szkoła jest ważnym miejscem dla dzieci ze względu na zawsze otwarty plac zabaw. Szkoła w Gładyszowie służy także dzieciom z innych miejscowości, takich jak Smerekowiec, Uście czy Regietów.

Jeden z Rozmówców (GM50) nazwał szkołę **miejscem**, które **integruje** całą społeczność. Nazwa szkoły upamiętnia Aleksandrę Wisłocką:

[...] ja wyskoczyłem z propozycją, żeby nadać imię [...] właśnie w czasie drugiej wojny była taka pani, nauczycielka, która była bardzo zaangażowana w ruch oporu, prawda? Antyfaszystowski, no i to przypłaciła życiem, zginęła na gestapo w Jasle, [...] mówię, proszę bardzo, pani Wisłocka Aleksandra, to tu jest, mówię, tu świętej pamięci nauczycielka, która była zaangażowana w ruch oporu i zginęła. A więc wtedy była troszeczkę ta konsternacja, no więc jak, tam tego, tamtego, no ale zwyciężył rozsądek, rozważa i właśnie jest patronem szkoły w Gładyszowie pani Wisłocka świętej pamięci.

- Dom – miejsce niezbyt często wspomniane przez Rozmówców. Nie widzieli potrzeby opowiadania o nim. Niewątpliwie jest to ważny czynnik tożsamościowy, jednak było to dla Rozmówców oczywiste. W perspektywie rozważań antropologicznych, w których dom zwykle był jedną z podstawowych kategorii, wydaje się to interesujące.
- Las – Rozmówcy chętnie wypowiadali się na jego temat, często wspominali o chodzeniu na grzyby – wielu ma „swoje” **miejsca**, których nie zdradzają innym. Jedna z części lasu nazywana jest Hutą (GM40). Znajduje się powyżej pagórka z krzyżem.
- Stadnina – wspomniana przez kilku Rozmówców. Kiedyś działała w Gładyszowie, przy niej znajdował się bar. Teraz została przeniesiona do Regietowa. Niektórzy stadninę uważali za **wyróżnik** miejscowości w przeszłości (GK45). Za czasów swojej działalności była miejscem bardzo popularnym w Gładyszowie.
- Przystanki – według Rozmówców stoją puste. Kiedyś działały i było więcej autobusów, zawsze można było się z kimś **spotkać, pogadać**. Jeden przystanek autobusowy został przez Rozmówcę (GM50) nazwany *night clubem*.
- Cerkwie – w Gładyszowie znajdują się dwie, temat ten był często poruszany przez Rozmówców. Wiele osób wiedziało o spaleniu dawnej (większej) cerkwi. Niektórzy mówili także o stylu huculskim, wskazując na **uroczysty charakter miejsca**, często dodając, że obiekt ten jest wpisany na szlak architektury drewnianej. Wszyscy znali losy przynależnościowe większej cerkwi, która naprzemiennie należała do katolików i grekokatolików (w momencie przeprowadzania badań – oficjalnie parafia rzymskokatolicka), powszechna była też wiedza, że większa cerkiew jest starsza od mniejszej. Niektórzy nazywali ją wizytówką miejscowości, zwracając uwagę na jej specyficzny styl huculski:

No budynek... o architekturze nie będę mówił, bo to wszystko jest w przewodnikach, to lepiej niż ja powiem... w sferze funkcjonalności jest taki mały... zresztą byliście w kościele w niedzielę, to wszystko jest blisko i sprawia taką atmosferę rodzinną, bliskości, nie? Ludzie są z sobą razem,

także to jest tak kameralnie i no ładna jest, chociaż ikonostas nie wszystkim się podoba, zresztą on jest nowy, bo po wojnie on nie był grecko-katolicki, tylko po wojnie to był rzymskokatolicki kościół, bo nie mogli działać wtedy grekokatolicy... więc ikonostas jest nowy, postawiony dopiero od kilku lat. Także jakoś to tutaj współużytkujemy ten kościół, on został oddany grekokatolikom, kościołowi temu... No, a sprzątaną jest co tydzień... wiosna, czy jak odpustem, czy przed komunią, to większe sprzątanie, wycinanie, to w maju będą coś więcej sprzątać, bo będą mieli święta grekokatolicy, komunia jest. Także dbany jest.

Mała cerkiew nazywana kiedyś była czasownią. Inny Rozmówca (GM50) wspomniał, że po akcji „Wisła” w 1947 r. przerobiono ją na owczarnię. Tylko jeden z Rozmówców (GM70) wyraźnie i dobitnie określił dużą cerkiew jako „naszą”, czyli rzymskokatolicką. Jednocześnie później o tym samym budynku wyrażał się jako o „kościółce lemkowski”, zaznaczając jego wspólnotowość.

- Watra w Zdyni¹⁵ – według Rozmówców **miejsce ważne, podtrzymujące tożsamość** członków społeczności lemkiowskiej. W Gładyszowie jest dużo rodzin polsko-lemkiowskich i lemkiowskich, ale każdy chętnie uczestniczy w wydarzeniu. Jest to jedyna okazja, żeby się spotkać z wysiedleńcami i zjednoczyć rozdzielone rodziny¹⁶.
- Cmentarz komunalny – wspomniany przez wszystkich Rozmówców. Jest to miejsce spoczynku osób różnej wiary (rzymskokatolickiej, grekokatolickiej i prawosławnej). Nowe ogrodzenie powstało wskutek wycięcia świerków, które przewracały się i niszczyły nagrobki. Żaden z Rozmówców nie wspominał o animozjach dotyczących cmentarza, wszyscy użytkują go wspólnie.

Miejsca wskazane przez Rozmówców, które nie zostały uwzględnione w scenariuszu badań:

- Wzniesienie z krzyżem za Prawosławnym Ośrodkiem Miłosierdzia – przez jednego z Rozmówców nazwane Górą Goliata (GM40). Miejsce popularne wśród mieszkańców.
- Kawiarnia – przez jedną Rozmówczynię (GK45) nazwana barem mlecznym. Kiedyś funkcjonowała przy stadninie w Gładyszowie i stanowiła **miejsce spotkań**. Obecnie pozostał po niej tylko budynek z napisem „bar”. Według jednego Rozmówcy (GM70) dalej działa w sezonie letnim, jednak inni stwierdzili, że bar jest zamknięty.
- Prawosławny Ośrodek Miłosierdzia – wszyscy Rozmówcy wypowiadali się bardzo pozytywnie o tym miejscu. Niektórzy mówili o nim jako o czynniku **wyróżniającym** (GM38) Gładyszów od innych miejscowości.

¹⁵ Lemkiowska watra w Zdyni – cykliczna, coroczna impreza kulturalna gromadząca społeczność lemkiowską z całego świata.

¹⁶ „Rozmówca A: Myślę, że jakby jej któryś rok nie było, to by czegoś zaczęło brakować.

A: Czego?

A: No nie wiem, czegoś... by się pustka nagle...

Rozmówca B: Tej pustki... no to tak jest, jest, jest i nagle... To tak jak się człowiek przyzwyczaja do oglądania czegoś czy robienia czegoś.

A: No jest to impreza, która już weszła w tradycję, kulturę, no i jest to któraś z kolei, która od iluś lat, no pewna grupa czeka na tą imprezę, czeka na te bilety, żeby przyjechać, a dla pewnej grupy jest to obojętne czy jest czy nie jest. Czy będzie, czy, czy... coś się będzie działo”.

- Krzyż przy drodze – upamiętniający śmierć pewnej kobiety, **miejsce** naznaczone **dramatem**.
- *Night club* – było to **miejsce spotkań** obok przystanku autobusowego, gdzie lata temu spotykała się młodzież. Jeden z Rozmówców zaznaczył, że w Gładyszowie miejsc tego rodzaju już nie ma. Miało swój specyficzny nastrój właśnie ze względu na ludzi, którzy się w nim gromadzili.
- Indywidualne krzyże i kapliczki – w niektórych przypadkach wzniesione przez przodków Rozmówców. Są to obiekty otoczone opieką społeczności, wszyscy darzą je szacunkiem.
- Cmentarze w lesie – w lasach koło Gładyszowa można znaleźć dużą liczbę cmentarzy. Rozmówcy wspominali o nich w sposób ogólny, są to **miejsca nieodwiedzane**.
- Dom spokojnej starości – jest usytuowany naprzeciwko byłej stadniny koni. Według Rozmówczyni (GK40) to bardzo zadbane miejsce. Kiedyś mieściła tam się szkoła, później dom nauczyciela.
- Remiza strażacka – jej charakterystycznym punktem jest świetlica czynna dwa razy w tygodniu, w której odbywają się warsztaty organizowane przez gminę.

Miejsca wskazane przez badacza, o których Rozmówcy nie wspominali:

- Pomnik poległych milicjantów – **miejsce niechciane**, niechętnie wspomniany przez Rozmówców. Niektórzy znali jego historię, natomiast wszyscy wiedzieli, że dom, przed którym stoi pomnik, jest byłym posterunkiem. Nie dbają o to miejsce, nawet nie zauważają go, według nich pomnik stoi na posesji prywatnej, często wiązali go z dawnym systemem. Niektórzy twierdzili, że się o niego dba.

A dba się o ten pomnik?

[chwila ciszy] No widać, że jest wyczyszczony, koło niego jakiś renowacji nikt nie będzie robił, milicji to nikt nie... no nie wiem, on stoi i nikt go nie niszczy, jest zadbane, ale jakoś takiej renowacji nikt koło tego nie robił. Nie ma władzy, która by to przypilnowała. [śmiech].

Były też inne zdania:

Także rzeczywiście jest w takim oplakany stan, nikt o niego nie dba, nawet ten były milicjant.

Niektórzy z Rozmówców wspominali ponadto o orzelku, który kiedyś znajdował się na szczycie pomnika, co potwierdzają stare fotografie. Wiele lat temu orzełek zaginął. Do dzisiaj nikt nie wie, co się stało ani kto go zabrał. Pytani o to mieszkańcy snują tylko domysły, ale też nie zastanawiają się nad tym.

Niektórzy nie chcieli mówić o wydarzeniach, które upamiętnia pomnik, zaznaczając, że nie były chwalebne, nie ma więc potrzeby, żeby do tego wracać.

Jedna Rozmówczyni (GK45) radziła pójść do właściciela domu, na którego posesji stoi pomnik, twierdziła także, że ta sprawa ma związek z UB, choć nie była tego pewna. Naprzeciwko pomnika była kiedyś mleczarnia, którą rozebrano, ale nie wiadomo dlaczego (GK45).

Niektórzy wskazywali, że pomnik ten jest nieadekwatny – milicjanci nie zginęli w tamtym budynku, posterunek policji (teraz rozebrany) zlokalizowano w miejscu parku. Nazwali ten obiekt propagandowym.

- Kapliczka Iwana Skrypaka – **miejsce tajemnicze**. Nikt nie wiedział, kim był Skrypak, snuto tylko podejrzenia, że tam mieszkał, a kapliczka została postawiona w dowód wdzięczności. Na pytanie, czy ktoś o nią dba, zawsze odpowiadano, że na pewno ludzie mieszkający obok wstawiają kwiatki i porządkują. Do kapliczki każdy może wejść, kiedyś to miejsce wykorzystywano jako kościół np. ze względu na złą pogodę (GK40), czasem odprawiano tam nabożeństwa majowe (GK30). Mało osób wiedziało, jak kapliczka wygląda w środku¹⁷.

Losy kapliczki nie były powszechnie znane, tylko niektórzy byli zaznajomieni z jej historią:

[...] tym, że z tej starej to niewiele zostało, drzwi zostały oryginalne, krzyż tam właśnie kuty na górze, a ta kapliczka... ona już gdzieś w 1960 latach była remontowana, wtedy w czasach komunistycznych to był problem, ale praktycznie szybko to zrobiono, ona była praktycznie drewniana wcześniej i... i... na dobrą sprawę trochę zmieniono, bo to chodziło o czas, o szybkość, bo jak widzę ją na starym zdjęciu, ona miała jeszcze taka kopułkę, a teraz ma prosty dach.

- Pomnik Ofiar Cholery i Tyfusu – **miejsce pamięci** na terenie cmentarza. Rozmówcy, którzy identyfikowali się jako Łemkowie, raczej o nim wiedzieli, inni przeważnie mieli świadomość, że gdzieś jest. Jedna z Rozmówczyń (GK40) była bardzo zaskoczona pytaniem o to miejsce. Jak sama stwierdziła: „Może upamiętnia, nigdy się nad tym nie zastanawiałam”. Jeden z Rozmówców (GM45) wskazał drugi cmentarz choleryczny w lesie w części zwanej Hutą.

[...] A miejscowi odwiedzają te cmentarze?

Rzadko... rzadko... praktycznie cóż, praktykujemy zawsze tak, że ze szkoły przed listopadem staramy się tam być z tymi starszymi uczniami, bo bardzo często trzeba po prostu wiele pracy włożyć, żeby wyciąć, bo tam odrasta. Są już, wyrosły duże drzewa, ale też takie pęty, krzaki, to kilka lat trzeba pielęgnować, teraz to znowu wyrosło. [chwila ciszy] Trawę wykosimy, no i kwestia zapalenia zniczy. Praktycznie jeżeli chodzi o takie wycieczki, to czasami, jeżeli przy świętach jakiś, to czasami jakiś spacer sobie zrobimy, czy jeżeli ktoś przyjedzie ze znajomych, to tak, ale inni raczej... rolnicy nie. Może dzieci, bo wiedzą, bo są razem z nami, to być może, że ktoś tam może podejździe, ale bo czasem widać, częściej właściwie to są obcy, obce osoby, turyści [...].

- Liczne krzyże i kapliczki przydrożne – większość Rozmówców nazwała to po prostu zwyczajem prawosławnym¹⁸. Potwierdził to Rozmówca – Łemko (GM45):

¹⁷ „Wiem, że jest ta kapliczka i nawet był okres taki, nawet nie wiem, czy nie do teraz, że majówki tam odprawiały panie, siedziały tam razem na ławeczce i odśpiewywały majówkę w maju, no mówię, urok tej wsi takiej, no nie? A teraz już nie ma, to już zanika [...]”.

¹⁸ „To księdza prawosławnego... bo to ich zwyczaj, Polaków tu nie było. Z tego, co ja wiem, ale nie wiem, czy tak można powiedzieć, były to nieraz na pokute dawane, a krzyże pokutne tak zwane po prostu stawiano i kapliczki pewnie też... bo jest tego dosyć dużo [...]”.

[...] Tak, bo właśnie to był taki zwyczaj, eee... to też jest związane, właśnie niektóre, ale bardzo niewiele, to są miejsca, które zaznaczają grób, ale to naprawdę... to jest pewnie jeden, może dwa. Ale najczęściej są takie wotywnie krzyże w formie dziękczynnej za to, że, załóżmy, udało się zwrócić szczęśliwie z tej Hameryki i w sumie w głównej mierze to.

Podczas wywiadu zadawaliśmy również pytania ogólne o krajobraz, życie codzienne. Większość Rozmówców stwierdziła, że podoba im się w Gładyszowie i są zadowoleni z życia w tym miejscu.

[...] bo są góry, piękne krajobrazy, cerkwie, krajo... no cóż, klimat, to, co ja lubię najbardziej, więc to, co dla mnie – jest.

Ale klimat w znaczeniu takim pogodowym?

Klimat w znaczeniu pogodowym... no niekoniecznie, to jest raczej surowy klimat, to jest raczej klimat między ludźmi. Dobrze się żyje, raczej przyjaźni, w serdeczności takiej, także, także no... jest pięknie.

Według Rozmówców Gładyszów wyróżnia się przyrodą, położeniem w kotlinie, swoją łemkowsko-polską historią:

A czym się wyróżnia, hm... na pewno mieszkanką, mieszkanką ludności się wyróżnia, czyli Łemkowie, Polacy, religijno... wyznaniową mieszkanką, bo są trzy wyznania, trzy parafie w jednej wsi, która ma niewiele więcej niż 400 ludzi, także to na pewno tym. Czymś się jeszcze różni... no takim położeniem, w takiej kotli... w takiej dolince między górami pod Magurą ciągnie się inaczej, ciągnie się wieś wschód-zachód. W Smerekowcu jest trochę inaczej, Zdynia tak samo, te wszystkie... Krzywa się jeszcze ciągnie inaczej, czy, jeszcze może się wyróżniać... kraina mlekiem i miodem płynąca! Mleka dużo ludzi produkuje i miodu.

Często mówiono, że w Gładyszowie jest „inaczej”, mając na myśli lepiej. Inni nazywali to „swoistym klimatem”. Jedna Rozmówczyni (GK40) cieszyła się, że we wsi nie jest tłoczono, bo pozwala jej to na odpoczynek. Czasami słowo „klimat” miało znaczenie pogodowe.

Niektórzy wskazywali także budynki jako punkty wyróżniające Gładyszów, a były to cerkwie i Prawosławny Ośrodek Miłosierdzia. Rozmówcom łatwiej było wykazać specyfikę Gładyszowa poprzez porównanie z sąsiednimi miejscowościami, takimi jak Smerekowiec, Krzywa.

Mieszkańcy Gładyszowa raczej nie chodzą na spacer, nie mają ulubionych miejsc spacerowych ani czasu na przechadzki. W sezonie zbierają jednak grzyby, wielu regularnie powraca do tylko sobie znanych miejsc obfitujących w dary lasu.

Ludzie na wsi mają ulubione miejsca, takie jak Góra Goliata, Krzywy Potok, Magura. Ta ostatnia według jednej Rozmówczyni (GK40) jest jednym z ulubionych miejsc wszystkich mieszkańców ze względu na bliskie położenie. Mieszkańcy nie wskazują lokalizacji, których nie lubią. Tylko jeden z Rozmówców (GM60-70) przytoczył legendę o **miejscu**, w którym podobno straszy – nad potoczkiem, „gdzie kiedyś jeden chłop spotkał diabła”.

Trudno wskazać miejsca wspólne, gdzie można spotkać większą liczbę osób. W niedziele są to nabożeństwa, w dni powszednie takich lokalizacji nie ma.

Znaczy teraz powiem pani... ha... miejsca na wsi, no to jedynie msze święte w niedzielę. To na pewno, ale tak, żeby... to jakieś procesje, takie większe, ale tak... ciężko jest teraz, żeby tak zjednoczyć ludzi, większa grupa była, to już nie te czasy... Ludzie wolą telewizję, wolą Internet, tam mają swoich przyjaciół [gorzko mówi], a nie tak, żeby spotykać się. Nawet jak dożynki robimy wiejskie, to jest garstka ludzi dosłownie przychodzi, to nie jest tak jak dawniej, że cała wieś się schodziła.

Łatwiej znaleźć obszar, gdzie można spotkać dużą grupę dzieci (okolice szkoły).

Granicami Gładyszowa większość Rozmówców nazywała tabliczki z nazwą miejscowości. Niekiedy wymieniali te naturalne: szczyt góry Kopce, granicę potoczku między Smerekowcem a Gładyszowem czy las między Gładyszowem a Krzywą. Czasem nie potrafili dokładnie określić granic. Twierdzili, że po prostu widać zmianę, gdy się wjedzie do Gładyszowa.

Mieszkańcy nie hierarchizowali wyraźnie miejsc. Na pewno wyróżniały się cerkiew i cmentarz komunalny, które przeważnie pojawiały się w odpowiedziach w tej kwestii. Ciepłe uczucia żywili do swoich domów. Inne zależały od indywidualnego spojrzenia i upodobań.

Z jednej strony pojawiały się głosy, że wieś liczy teraz mniej domów:

A teraz to połowy domów to nie ma [chwila ciszy]. To było ze sto czterdzieści gdzieś numer...
A teraz już nie ma. 80, 70? [...] to tu było jakieś jeszcze 5-6 chałup. A teraz to? Tam nie ma, znaczy powstały, takie gdzieś tam z Gorlic wille tam se postawił.

Z drugiej strony inna Rozmówczyni (GK30) wskazała, że teraz jest o wiele więcej domów. Nowością stanowi także park w centrum wsi użytkowany głównie przez kobiety z dziećmi. Znaczącą zmianą był dla nich także nowy plac zabaw koło szkoły, który bardzo podoba się ich dzieciom.

Większość nie wskazywała znaczących zmian. Bardzo dużo mówili o nich państwo sołtysowie (GM45 i GK45). Wspomnieli, że kiedyś nie było tak ładnej remizy, placu zabaw, skweru w centrum, chodników. Według nich rok 2006 był momentem, w którym Gładyszów zaczął zmieniać się pod względem infrastruktury.

Niektórzy, mówiąc o zmianach, porównywali Gładyszów z czasów dzieciństwa ze współczesnym. Wskazywali, że wtedy bloki zastępowały drewniane chaty pokryte gontem. Te narracje przepełniał sentyment. Dodatkowo niektórzy Rozmówcy wspominali, że Gładyszów był kiedyś miejscowością agroturystyczną (GM70).

Pytania o krajobraz wywoływały pozytywne odpowiedzi u Rozmówców. Część uważała, że wiele się zmieniło pod względem estetyki, chociaż pojawiały się także głosy przeciwne. Jeden z Rozmówców (GM60-70) wspominał, że kiedyś wieś i obszar okoliczny nazywano krainą czarnego bociana. Jeden (GM60-70) przyznał, że występuje tu dużo różnych ptaków, co uważa za zaletę, gdyż dla niego stanowią one integralną część krajobrazu okolicy.

Podsumowując, miejsca, z którymi można się zetknąć w Gładyszowie, da się podzielić na społeczne (miejsca spotkań, miejsca integrujące społeczność lokalną), tożsamościowe (ważne dla konkretnej grupy lub jednostki), oficjalne (szkoła), wzniosłe (świątynie,

kapliczki), pamięci (cmentarze, pomnik), miejsca tajemnicze (bez swojej konkretnej historii) oraz miejsca niechętnie/odrzucone przez społeczność.

4. Przeźren w Gładyszowie

Człowiek, postrzegając przeźren, tworzy jej obraz za pomocą słów, a wartościując ją, posługuje się różnymi pojęciami¹⁹. Przeźren można definiować w kategoriach wolności²⁰. Może być również czymś niekonkretnym i abstrakcyjnym²¹. Podobną koncepcję wysunął Bohdan Jałowicki:

Przeźren jest abstrakcyjną ideą (matematyczna), własnością materii (fizyczna). Środowiskiem naturalnym, wykształconym w określony sposób w toku ewolucji (przyrodnicza, geograficzna), jest wreszcie tworem ludzkim, antropogenicznym, kulturowym i społecznym, a więc wytworzonym przez jednostki, grupy i zbiorowości ludzkie (społeczna, kulturowa)²².

Przeźren może być również sposobem doświadczania świata²³. Hanna Buczyńska-Garewicz opisuje to w następujący sposób:

Fenomenologia odwołuje się do przestrzeni doświadczanej bezpośrednio w życiu i poprzedzającej naukowe, matematyczne pojęcia przestrzeni. Przeźren wywarza się pierwotnie w doznaniach, przeżyciach, nastrojach, działaniach. Jej źródłem jest doświadczenie życia, dzięki któremu zostaje ukonstytuowana. [...] Przeźren doświadczona w życiu jest pewnym bytem, pewną treścią mającą określony sposób istnienia, a nie tylko jednorazowym doznaniem psychiki²⁴.

To właśnie wspomniane doznania Rozmówców określiły przeźren w Gładyszowie. Można jej rozumienie podzielić na cztery grupy:

1. Rozumiana w sposób geograficzny. W tym przypadku zawsze wyznaczano jej konkretny obszar.
2. Przez niektórych Rozmówców rozumiana była w kategoriach krajobrazowo-przyrodniczych, dużo opowiadali o nietypowych zwierzętach, roślinach czy górach. Taka przeźren jest stworzona z „obiektów” zastanych²⁵ na miejscu: przyrody, zwierząt, krajobrazu. Elementy te decydują o specyficznym nastroju miejsca.

¹⁹ B. Jałowicki, *Społeczne wytwarzanie przestrzeni*, Spółdzielnia Wydawnicza-Handlowa „Książka i Wiedza”, Warszawa 2010.

²⁰ Yi-Fu Tuan, *Przeźren i miejsce*, przeł. A. Morawińska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, s. 13.

²¹ Według A. Assmann przeźren to coś abstrakcyjnego, natomiast miejsce jest konkretem. Cyt. za: M. Saryusz-Wolska, *Spotkania czasu z miejscem...*, op.cit., s. 140–141.

²² B. Jałowicki, *Przeźren społeczna*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 3, Warszawa 2002, s. 301.

²³ H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Universitas, Kraków 2006, s. 69, 52.

²⁴ Ibid., s. 13–14.

²⁵ B. Jałowicki, *Społeczne...*, op. cit., Warszawa 2010.

Dwa pierwsze typy można przyrównać do przestrzeni pragmatycznej, czyli do zespołu działań ekonomicznych²⁶, w tym wypadku powiązanych z geografą, przyrodą i krajobrazem.

3. Niektórzy przestrzeń rozumieli jako klimat – atmosferę, która powstaje dzięki pewnej grupie osób i jest od niej zależna, gdyż jeśli zabraknie któregoś członka tej zbiorowości, atmosfera ulega nieodwracalnej zmianie. Przestrzeń w tym wypadku nie jest rozumiana geograficznie, ale społecznie. Przy braku odpowiednich ludzi szybko wyczerpuje się znaczenie rzeczy²⁷. Niektórzy spośród Informatorów pytanie o życie przestrzenne wsi rozumieli jako chęć dowiedzenia się, jak wyglądają stosunki sąsiedzkie, czy mieszkańcy żyją w harmonii mimo różnic kulturowych, jak żyją ze sobą Polacy i Łemkowie. Odpowiedzi zwykle były pozytywne:

A czy w takim razie dobrze się żyje w przestrzeni wsi?

Ja nie mam powodów... Są tacy, co złośliwi czy coś. Ale dość, dość, nie mam tak... właśnie przez to. Ale idziesz na Ruski i się dogadasz z nimi, ale ja twierdzę, że... bo oni są lepsi niż Polacy, że prędzej się wspomóżesz tam z nimi, dogadasz się, jak nie raz z innymi tam gdzieś. Ale niektórzy są tacy zawzięci, że się nie będą odzywać, a tutaj oni nie wyróżniają się, czy bogatsi czy biedniejszy jesteś.

Przestrzeń w tym wypadku rozumiemy jako wytwór danej społeczności, rodzący się naturalnie na podstawie pewnej wspólnej cechy – tego samego terenu zamieszkania. Jest więc kategorią, w której uwidaczniają się działania społeczne.

4. Przestrzeń rozumiana jest jako swoisty typowo wiejski krajobraz. Większość z Rozmówców o takim postrzeganiu okolicy przeprowadziła się do Gładyszowa z miasta. Uważała, że na wsi żyje się inaczej, czyli lepiej. Przestrzeń w tym wypadku można rozumieć jako ogólne uwarunkowania życia na wsi i w mieście: zarówno geograficzne, jak i społeczne; jest to swoiste złączenie obu punktów.

Zwłaszcza ten typ związany ze społecznością można nazwać konstruowanym²⁸, czyli zależnym od zdolności umysłu do wykreowania czegoś daleko poza dane zmysłowe – te przestrzenie są ostatecznym wynikiem myślowym ciągłych doświadczeń. Takie rozumienie przestrzeni można odnieść do rozważań Martina Heideggera, który formułuje pojęcie okolicy:

Okolica to coś, co jest wokół człowieka, co konstytuuje się ze względu na niego, co dobrze znane i bliskie, wobec czego występuje związek zażyłości. Okolicą są miejsca wyróżnione ze względu na bycie ludzkie²⁹.

Miejsce w rozumieniu filozofa zawsze istnieje wokół człowieka. Dodatkowo termin „okolica” odnosi się do pewnych indywidualnych jakości, a nie geografii. Chodzi o kreowanie danego wycinka przestrzeni względem swojego doświadczenia.

²⁶ Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, op. cit.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

²⁹ H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice...*, op. cit., s. 27.

Z kolei według Yi-Fu Tuana przestrzeń jest zaznaczona³⁰. Podobnie rzecz ma się z Gładyszowem, w którym mamy wyraźnie zaznaczone granice w postaci tablic i charakterystycznych elementów krajobrazu. Wydaje się, że taki koncept ograniczonej przestrzeni pomaga mieszkańcom opowiadać o sobie, wzmacnia więzi z miejscem zamieszkania, ale też między mieszkańcami. Zaznaczenie granicy wyraźnie oddziela to, co jest za i po niej.

Ciekawe, że Rozmówcom łatwiej było określić specyfikę Gładyszowa, porównując go z innymi miejscowościami. Konkretne pytanie nie prowokowało do udzielenia jasnej odpowiedzi. Myślenie o danej przestrzeni wsi, w tym wypadku Gładyszowa, nie było możliwe. Dopiero kontekst porównawczy pozwolił Rozmówcom na odpowiedź. Skoro dana przestrzeń jest Rozmówcom znana, nie jest poddawana ich refleksji.

Przestrzeń może również zakrywać miejsca w sposób symboliczny. W przypadku Gładyszowa Rozmówcy niechętnie rozmawiali o pomniku poległych milicjantów, większość nie zwracała na niego uwagi. Zauważamy tutaj przeciwieństwo ogólnych funkcji pomnika, takich jak: upamiętnianie, kształtowanie tożsamości, stanowienie punktu w orientacji przestrzennej.

W wyjątkowy sposób kształtuje się stosunek do przestrzeni stron rodzinnych w przypadku osób, które w różnych okolicznościach zostały zmuszone do ich opuszczenia. Kilku Rozmówców, którzy byli Łemkami, powróciło do Gładyszowa, mimo że sami nie pamiętają akcji „Wisła” i związanych z nią przesiedleń. Nie pamiętali również samej wsi. Widzimy, że silnie działa tu post-pamięć, której nie możemy określać *stricte* jako pamięci³¹. Są to wybiórczo przekazane informacje, bardzo indywidualne i nacechowane emocjonalnie. Według Jacka Nowaka³² Łemkowie w procesie utożsamiania się wykorzystują terytorium w sposób specyficzny, często wyłącznie w odniesieniu do przeszłości. Gładyszów we wspomnieniach może jawić się jako przestrzeń mityczna, jest konstrukcją intelektualną i emocjonalną, niekiedy bardzo rozbudowaną³³. Być może potrzeba posiadania własnej przestrzeni jest tak silna, że u ludzi, którym gwałtownie ją odebrano, wytwarza się jej obraz skoncentrowany wokół indywidualnego odczucia.

Podsumowując, trudno wyznaczyć jedną definicję przestrzeni w Gładyszowie. Rozumiemy ją raczej przez pryzmat pewnych aspektów społeczności, przyrody i położenia geograficznego. Wieś ma granice w postaci tablic informacyjnych (formalne) i elementów krajobrazu (naturalne).

Istnieje wiele funkcji przestrzeni w Gładyszowie. Uwidoczniają się w niej działania społeczne, warunkuje też zachowania, spaja więzi międzyludzkie. Przejdźmy teraz do mniejszych fragmentów przestrzeni, czyli miejsc.

³⁰ Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, op. cit.

³¹ M. Hirsch, *Pokolenie postpamięci*, tłum. M. Borowski, M. Sugiera, „Didaskalia”, 2011, nr 105, s. 28–36.

³² J. Nowak, *Zaginiony świat? Nazywają ich Łemkami*, Universitas, Kraków 2003.

³³ Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, op. cit.

5. Gładyszów jako miejsce

Miejsce jest jedną z szeroko omawianych kategorii w antropologii i filozofii. Już Arystoteles pisał o miejscu:

„Przyjmujemy więc, że 1) miejsce jest tym, co otacza bezpośrednio to, czego jest miejscem, 2) nie jest częścią rzeczy, 3) bezpośrednie miejsce danej rzeczy nie jest ani mniejsze, ani większe od niej, 4) miejsce może być z każdej rzeczy opróżnione i od niej oddzielone. A w dodatku: 5) każde miejsce ma górę i dół, a każde ciało z natury dąży do właściwego sobie miejsca, tzn. bądź do góry, bądź w dół i tam trwa”³⁴.

Powyzsza perspektywa jest dla nas podstawą w poszukiwaniu definicji miejsca w Gładyszowie. Dysponujemy dość ogólnymi opisami, które raczej warunkują fizyczność (geografię) miejsca i które mogą stanowić wstęp do antropologicznego rozważania.

Ludzie nawiązują z miejscami więzi, współżyją z nimi. Miejsca wymagają określonych przeżyć, żeby ich natura wyszła na jaw³⁵. Wobec tego tradycyjne miejsce antropologiczne opiera się na:

„[...] konkretnej i symbolicznej konstrukcji przestrzeni, która nie może sama opisać zmiennych kolei i sprzeczności życia społecznego, lecz do której odnoszą się wszyscy ci, którym przypisuje ona jakieś miejsce, jakkolwiek skromne by ono nie było. [...] miejsce antropologiczne, jest jednocześnie zasadą sensu dla tych, którzy je zamieszkują, i zasadą inteligibility dla tych, którzy je obserwują”³⁶.

Tę definicję zdają się potwierdzać słowa Floriana Znanieckiego. W swojej książce *Socjologiczne podstawy ekologii ludzkiej* pisał, że „ludzie nigdy nie doświadczają jakiejś powszechnej, obiektywnej i bezjakościowej [...] przestrzeni”. Oznacza to, że dane miejsce gromadzi w sobie różne wartości kulturowe oraz różne praktyki.

Z kolei Tuan zwraca uwagę na doświadczenie ludzkiego ciała w przestrzeni oraz na fakt, że przestrzeń odczuwana jako dobrze znana staje się dla nas miejscem³⁷. Rzeczywiście wielu Rozmówców, opisując miejsca, zwracało uwagę, czy dobrze je znają. Jednocześnie warto zaznaczyć, że miejsca niekoniecznie powinniśmy zamykać w kategoriach afirmatywnych.

Dla niniejszej pracy najodpowiedniejsze będzie podejście fenomenologiczne związane głównie z „przestrzeniami doświadczonymi”. Buczyńska-Garewicz tłumaczy to stanowisko następująco:

Fenomenologiczne pojęcie przestrzeni doświadczonej przynosi natomiast całkowicie odmienne rozumienie sensu miejsca. Najogólniej rzecz biorąc ze zbiornika fizycznego na ciała przekształca się miejsce w pewien indywidualny byt duchowy intencjonalnie ukonstytuowany

³⁴ Arystoteles, *Fizyka, O niebie, O powstawaniu i niszczeniu, Meteorologia, O świecie, Metafizyka*, t. II, Warszawa 2009, s. 88.

³⁵ Hanna Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice...*, op. cit., s. 5.

³⁶ M. Augé, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, tłum. R. Chymkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 34.

³⁷ Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, op. cit., s. 13.

w procesie historycznego ludzkiego współistnienia ze światem. Miejsce też traci swój absolutny sens czegoś, co samo może istnieć bez innych rzeczy, które z kolei nie mogą istnieć bez niego. Miejsce ponadto staje się kategorią jakości, a nie ilości, jest określane przez swą treść, a nie przez swą wielkość lub oddalenie od innych miejsc³⁸.

Miejsca można definiować rozmaicie, są nimi jakiegokolwiek stałe przedmioty, które przyciągają naszą uwagę, od kapliczek poprzez pomniki aż po cerkwie. Miejsca w Gładyszowie można podzielić na sześć grup.

Pierwsza to miejsca reprezentacyjne wspomniane w wielu wywiadach. Wszyscy Rozmówcy chętnie opowiadali o cerkwiach i szkole. Są dla nich bardzo ważne, spełniają funkcję wychowawczo-oświatową (szkoła) i religijną (cerkiew).

Druga to miejsca pokoleniowe³⁹, których funkcją byłaby łączność pokoleniowa. Na pewno w tym wypadku można wskazać indywidualne krzyże, kapliczki oraz groby. Są to miejsca *stricte* indywidualne. Jeden z Rozmówców (GM80) pokazał starą łemkowską chatę, którą odziedziczył po rodzicach. Nie mieszka w niej, raczej traktuje ją jako składzik na różne sprzęty. Co ciekawe, mężczyzna nie zburzył chaty i podciągnął do niej prąd, nadając budynkowi użyteczny charakter. Innym przykładem jest Rozmówca (GM45), który starą łemkowską chatę odziedziczoną przez żonę zaadaptował do nowoczesnego mieszkania. Te miejsca w jakiś metaforyczny sposób mogą łączyć Informatorów z przeszłością, z własną rodziną, pewnymi wydarzeniami. Być może stanowią ważny składnik ich tożsamości. Są też wizualnym punktem pokoleniowej egzystencji na danym obszarze. Według Aleidy Assmann miejsce pokoleniowe jest jednym z typów miejsc pamięci, których definicję ustanowił Pierre Nora⁴⁰.

Trzecia grupa to miejsca, które Assmann⁴¹ definiuje jako zawierające ślady po czymś, czego już nie ma. Wydaje się, że dobrym przykładem są tutaj gładyszowskie przystanki autobusowe, które według Rozmówców teraz prawie nie funkcjonują. Niekiedy wspominali, że dawniej jeździło więcej autobusów, przez co w tych miejscach zawsze można było się z kimś zobaczyć, porozmawiać. Były to więc miejsca spotkań towarzyskich, a jedyną pamiątką po dawnej funkcji są puste przystanki.

Czwarta grupa to miejsca pamięci definiowane przez Pierre'a Norę jako „żywa historia”⁴², do których można zaliczyć archiwa historyczne, pomniki, ale też prywatne mieszkania. W Gładyszowie takim miejscem może być pomnik poległych milicjantów. Interakcja odbiorców z pomnikiem określa ostatecznie jego estetyczną egzystencję⁴³. W Gładyszowie Rozmówcy niechętnie i mało rozmawiali o tym obiekcie. Wydaje mi się, że sam wygląd obrazuje, jak pomnik funkcjonuje w mentalności mieszkańców

³⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice...*, op. cit., s. 25.

³⁹ A. Assmann, *Przestrzeń pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej, Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Universitas, Kraków 2009, s. 103.

⁴⁰ P. Nora, *Między pamięcią a historią: lieux de memoire*, op. cit.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid., s. 20–27.

⁴³ J. E. Young, *Pamięć i kontrapamięć. W poszukiwaniu społecznej estetyki pomników Holokaustu*, tłum. T. Łysak, „Literatura na świecie”, 2004, nr 1–2, s. 267–289.

– jest nieestetyczny, niewidoczny na tle domu, a napisów już prawie nie widać. Sprawdza się tutaj teza Jamesa Younga: pamięć, którą pomnik miał ucieleśniać, jest przez niego w istocie wypierana. Podobnie dzieje się z cmentarzem cholerycznym. Dla osoby nieznającej kontekstu historii lemkowskijskiej miejsce to będzie pomnikiem na środku pola, którego napis trudno odczytać. Dla Łemków z kolei miejsce to jest niezwykle ważne ze względu na ich przodków, których dotknęła epidemia cholery i tyfusu.

Piąta grupa to „nie-miejsca” – do tej kategorii zaliczymy obiekty niewidoczne dla oka, ale znajdujące się w danym obszarze. Marc Augé definiował je następująco:

[...] będziemy nazywać »nie-miejscami« w opozycji do socjologicznego pojęcia miejsca, związanego przez [Marcela] Maussa i całą tradycję etnologiczną z pojęciem kultury zlokalizowanej w czasie i przestrzeni. „Nie-miejsca” tworzą zarówno rozwiązania niezbędne do przyspieszonego przemieszczania się osób i dóbr (drogi ekspresowe, bezkolizyjne skrzyżowania, porty lotnicze), jak i same środki transportu, wielkie centra handlowe, ale także obozy przejściowe, w których stłoczeni są uchodźcy z całej planety⁴⁴.

Przykładem jest cmentarz choleryczny w Gładyszowie. Widać tam tylko pomnik oraz ogrodzony teren. Od kilku Rozmówców (Łemków) dowiedzieliśmy się, że jest to cmentarz. Dodatkowo to szczególne miejsce obrazuje Youngowski kontrpomnik⁴⁵. Pomnik, czyli w tym wypadku cmentarz, jest czymś niewidzialnym, obecnym tylko w pamięci części niektórych mieszkańców Gładyszowa.

Ostatnia kategoria to miejsca niewygodne, ulegające zapomnieniu. Przykładem może być gładyszowski pomnik ofiar walki z UPA. Jest obszarem praktycznie niewidocznym. Wydaje się, że mieszkańcy Gładyszowa nie chcą pamiętać, co wydarzyło się kiedyś, ten element historii jest dla nich nieaktualny lub niechlubny. Wiąże się to z post-pamięcią o akcji „Wisła”⁴⁶.

Dodatkowo, miejsce możemy rozważać w kontekście prywatnym (własne kapliczki czy krzyże postawione przez przodków Rozmówców) – jednocześnie są to również miejsca sentymentalne.

Podsumowując, miejscem w Gładyszowie można nazwać każdy obiekt obdarzony znaczeniem. Rozumiemy miejsca jako składowe przestrzeni, są określone przez doświadczenia, które je określają i definiują. Miejsca mają nazwy i historię. Miejsce to ograniczona przestrzeń⁴⁷, która ma dla ludzi pewne znaczenie, do której mamy stosunek emocjonalny. Warto zaznaczyć, że miejsce niekoniecznie jest oswojoną przestrzenią, o czym pisał Tuan⁴⁸. Istnieją też te dzikie, nieoswojone i niechciane.

⁴⁴ M. Augé, *Nie-miejsca...*, op. cit., s. 20.

⁴⁵ J. E. Young, *Pamięć i kontrpamięć...*, op. cit., s. 267–289.

⁴⁶ Dnia 28 kwietnia 1947 r. Grupa Operacyjna „Wisła” rozpoczęła wysiedlanie ludności ukraińskiej z południowo-wschodniej Polski. Operacją dowodził gen. Stefan Mossor. Działania prowadzone były w sposób brutalny i bezwzględny. W ciągu trzech miesięcy na Ziemi Zachodniej i Północnej przymusowo przesiedlono ponad 140 tys. Ukraińców. Przygotowania do rozpoczętej 28 kwietnia 1947 r. akcji „Wisła” trwały od jesieni 1946 r. Pomysł operacji powstał w Sztabie Generalnym WP.

⁴⁷ Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, op. cit.

⁴⁸ Ibid.

Pytania o obiekty wywołują narrację o strukturze pamięciowo-emocjonalnej. Przestrzeń w Gładyszowie i obecne w niej obiekty można nazwać nośnikami pamięci. Przyjrzyjmy się teraz tej kwestii.

6. Pamięć w Gładyszowie

Magdalena Saryusz-Wolska w swojej książce *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka* pisze, że rozwój kulturowych teorii pamięci przypada na lata 90. XX w., ponieważ to wtedy ukazały się trzy znane książki: *Pamięć kulturowa* Jana Assmanna, *Przestrzeń pamięci* Aleidy Assmann oraz *Miejsca pamięci* Pierre’a Nory. Najogólniej rzecz ujmując, pamięć traktujemy jako zjawisko społeczne. Katarzyna Kaniowska precyzuje zagadnienie pamięci w swoim artykule *Antropologia i problem pamięci*:

Na pytanie »czym jest pamięć?« znajdujemy więc rozmaite odpowiedzi, a ich przegląd pozwala najogólniej powiedzieć, że jest ona szczególną zdolnością ludzkiego umysłu, dla wyjaśnienia której musimy odwołać się do wiedzy psychologicznej, fizjologicznej (neurofizjologicznej), biochemicznej i biofizycznej⁴⁹.

Dodatkowo autorka precyzuje trzy sposoby traktowania pamięci w antropologii: jak źródło, jako przedmiot wiedzy antropologów oraz jako narzędzie poznania antropologii⁵⁰. Wszystkie wymienione przez nią zagadnienia pojawiły się w badaniach w Gładyszowie. Pamięć potraktowaliśmy jako źródło – analizowaliśmy wypowiedzi Rozmówców. Posłużyła również jako przedmiot wiedzy w przypadku rozmowy o miejscach pamięci i sposobach upamiętniania na wsi. Wreszcie, pamięć wykorzystaliśmy jako narzędzie poznania, traktując ją jako tekst/narrację przekazywane przez Rozmówców.

P. Nora zauważył, że pamięć zakorzenia się w konkretnie, w określonych miejscach, gestach, obrazach i przedmiotach⁵¹. Pytanie o obiekt wywołuje narrację, w której pamięć odgrywa istotną rolę.

W przypadku gładyszowskich badań warto przypomnieć koncepcję pamięci zbiorowej opisywanej przez Maurice’a Halbwachsa, który rozróżnia pamięć zbiorową od historycznej słowami „pamięć historyczna to obraz wydarzeń, a pamięć zbiorowa to ognisko tradycji”⁵², podkreślając rolę kultury i społeczności w wytwarzanych narracjach. Halbwachs rozumie pamięć zbiorową jako „pamięć organiczną jednostki, funkcjonującą w ramach środowiska społeczno-kulturowego oraz jako rezultat podzielanych przez zbiorowość wersji przeszłości, wynik interakcji, komunikacji, oddziaływania mediów i instytucji w obrębie małych grup społecznych oraz większych kultur”⁵³.

Z kolei Barbara Szacka zwraca uwagę na kilka funkcji pamięci zbiorowej, takich jak: przekaz wartości i wzorów zachowań pożądaných, legitymizacja władzy, współtworzenie poczucia tożsamości zbiorowej opartej na świadomości wspólnej przeszłości, istnienia

⁴⁹ K. Kaniowska, *Antropologia i problem pamięci*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 2003, t. 57, nr 3–4, s. 57.

⁵⁰ Ibid., s. 58.

⁵¹ P. Nora, *Między pamięcią a historią: lieux de memoire*, op.cit., s. 20–27.

⁵² M. Halbwachs, *Spoleczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 225.

⁵³ Ibid.

w czasie, przodków, losu i symboli⁵⁴.

Co istotne, w wypowiedziach Rozmówców pojawiały się zwroty typu „rodzice opowiadali mi...”, „usłyszałem w dzieciństwie...”. Dawna narracja wpłynęła na Rozmówców, ukształtowały ich wspomnienia dotyczące danego obiektu⁵⁵. Nie musieli szukać informacji na jego temat, wszystkie zostały im przekazane przez przodków. Taką specyficzną pamięć można za Welzerem⁵⁶ nazwać komunikacyjną, przekazywaną z pokolenia na pokolenie. Jest to doświadczenie historii w ramach biografii indywidualnej:

„Koncepcji pamięci komunikacyjnej, według Welzera i [Jana] Assmanna, wspólny jest zakres czasowy trzech do czterech pokoleń oraz utrwalanie przekazu nie w przestrzeni społeczno-kulturowej, lecz w indywidualnych biografiiach”⁵⁷.

Pamięć przekazywaną z pokolenia na pokolenia przyporządkujemy także do rozważań Halbwachsa, który w swojej książce *Spoleczne ramy pamięci* wskazał, że wspomnienia rodzinne stanowią fundament międzypokoleniowej transmisji⁵⁸.

Część mieszkańców Gładyszowa (Łemkowie) dba o cmentarz ofiar cholery i tyfusu. Proces ten można nazwać post-pamięciowym: „my postanowiliśmy właśnie w ten sposób uczcić, że to jest miejsce, w którym spoczywają kości naszych dziadków, pradziadków i trzeba było jakoś to uwiecznić”.

Według Hirsh post-pamięć jest próbą definicji własnego miejsca w stosunku do problematycznej przeszłości⁵⁹. Nie określa tożsamości, lecz stanowi pokoleniową strukturę transferu⁶⁰. W tym wypadku chodziło o poszanowanie łemkowskiej przeszłości, która dotyczyła ich przodków (ale przecież jest to ważny element w konstruowaniu tożsamości).

W Gładyszowie relacja teraźniejszość-przeszłość nie jest jednoznacznie określona. Jeżeli analizujemy problem pod względem infrastrukturalnym, Rozmówcy przyznali, że wiele się zmieniło. Podobnie pod względem estetycznym – raczej każdy dba o wygląd swojego obejścia czy domu. Z drugiej strony pewne obiekty są pamiętane dzięki narracji przekazanej w domu. W ten sposób nikt nie szuka i nie interesuje się nimi, a sama narracja nie jest kwestionowana.

Pamięć w Gładyszowie działa specyficznym w miejscach, które przyporządkowaliśmy do miejsc pamięci (np. pomnik poległych milicjantów). Warto jednak zauważyć, że kiedynadajemy pamięci formę pomnika, to czujemy się uwolnieni od obowiązku pamiętania⁶¹. Pomnik przywołuje pamięć zarówno o negatywnych wydarzeniach, jak

⁵⁴ B. Szacka, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2006, s. 53.

⁵⁵ M. Hirsch, op. cit., s. 28–36.

⁵⁶ H. Welzer, *Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung*, München 2002, s. 171–192, za: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, op.cit., s. 30.

⁵⁷ Ibid., s. 31.

⁵⁸ M. Halbwachs, *Spoleczne ramy pamięci*, op. cit., s. 217–261.

⁵⁹ M. Hirsch, *Pokolenie postpamięci*, op. cit., s. 28–36.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ „[...] może upamiętnianie, nigdy się nad tym nie zastanawiałam” oraz: „[...] Powie, co to za pomnik. Bo to

i o dawnym systemie politycznym (komunizmie). W przypadku pomnika poległych milicjantów warto pamiętać o teorii Younga⁶² dotyczącej wypierania przez obiekt pamięci (uwolnienie od pamiętania). W tym przypadku możemy mówić o pamięci wypartej⁶³.

7. Epilog

W Gładyszowie spędziliśmy niecały tydzień. Czy to dużo czasu? Biorąc pod uwagę wielkość wsi, można powiedzieć, że wystarczająco. W końcu mamy niewiele domów, miejsc, które mogłyby zainteresować antropologa, kilka ulic, jeden sklep, kościół, cerkiew. I wielką przestrzeń – lasy, pola. Tak mogłoby wyglądać ujęcie wstępne lub kończące film o Gładyszowie.

To jednak tylko geografia. Kiedy spojrzymy na to szerzej, oddamy głos mieszkańcom, samej przestrzeni i weźmiemy pod uwagę okoliczności historyczno-kulturowe wsi, okaże się, że sprawa nie jest prosta i oczywista. Podczas badań udało się wyłonić kilka miejsc o szczególnym znaczeniu, począwszy od tego społecznego przez tożsamościowe, reprezentacyjne czy nieodwiedzane. Okazało się, że miejsca w Gładyszowie mają swoją historię i czasem są nośnikami pamięci – tej indywidualnej (miejsca pokoleniowe) oraz zbiorowej (miejsca pamięci). Spory wpływ na charakter miejsc ma historia Gładyszowa jako wsi łemkowskiej i samych Łemków w ogóle.

Badania przeprowadzone w Gładyszowie pokazały, jak niejednorodnym tworem jest przestrzeń. Owszem, posiada granice formalne, lecz jej natura stanowczo wykracza poza kategorie geograficzne. Metaforycznie można ją przedstawić za pomocą różnych warstw, które się na siebie nakładają i które na siebie wzajemnie oddziałują. Z tego powodu wydawać by się mogło, że dobrą kategorią do jej opisu byłby palimpsest. Jednak zgodnie z konkluzją Romy Sendyki nie jest to w tym przypadku właściwe pojęcie:

Zasadniczy element palimpsestu jako metafory poznawczej to idea sedymentacji, nawarstwiania się sukcesywnych płaszczyzn. Te z kolei tworzą wielopoziomową konstrukcję, daną naraz, synchroniczną, ale jednocześnie zorganizowaną w spójny model rozpoznawalnych kategorii, łatwych do separowania, grupowania i w końcu – czytania [...]. Czytelność palimpsestu jest możliwa tylko za cenę tymczasowego zawieszania jakości określonej jako „symultaniczność”. Zobaczymy, co by się stało, gdyby nie stosować zasady akcentowania tylko jednej warstwy danych⁶⁴.

Tak jak wspomniała autorka, palimpsest jesteśmy w stanie odczytać, wyłącznie biorąc pod uwagę jedną z jego warstw, zawieszając pozostałe. Dla badacza kultury ważne są jednak wszelkie oddziaływania między różnymi warstwami. Przeźreń ani miejsca w Gładyszowie nie są czymś jednolitym, posiadają wiele definicji, zależą od ludzi, jednak jednym z ważniejszych czynników w opisie humanistycznej geografii miejscowości wiadomo, coś się musiało wydarzyć, skoro ten pomnik powstał”.

⁶² J. E. Young, *Pamięć i kontrpamięć*, op. cit., s. 267–289.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ R. Sendyka, *Pryzma – zrozumieć nie-miejsca pamięci (non-lieux de memoire)*, w: *Inne przestrzenie, inne miejsca*, red. D. Czaja, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2013, s. 331–332.

jest właśnie czynnik ludzki. Historia społeczeństwa łemkowskiego, historia relacji łemkowsko-polskich.

Życie ludzkie może zostać opowiedziane poprzez przestrzeń. Zgodnie z fenomenologicznym podejściem (między innymi w ujęciu Heideggera) w przypadku przestrzeni nie są ważne jej cechy geograficzno-fizyczne, ale przede wszystkim doświadczenia ludzi, którzy ją użytkują. Natomiast warto zauważyć, że człowiek i miejsce wpływają wzajemnie na siebie.

Oczywiście badania z 2013 r. należy traktować jako preludeum. Perspektywa dalszych badań jest bardzo szeroka. W Gładyszowie można odkryć jeszcze wiele niuansów dotyczących antropologii przestrzeni oraz antropologii pamięci. W tym momencie można wskazać takie drogi, jak: badanie konkretnych miejsc, badanie przestrzenie domowych i związanych z nimi wspomnień.

Kamila Biedrońska – magister, antropolożka, teatrolożka, redaktorka i specjalistka ds. promocji w instytucjach kultury. Poleca czytanie Świrszczyńskiej, antropologię przestrzeni, antropologię teatru oraz pizzę. W dowolnej kolejności. Czyta hobbystycznie i zawodowo.



Cmentarz łemkowski w Beskidzie Niskim, 2013 (fot. P. Trzeszczyńska)



Łemkowska watra w Zdyni, 2013 (fot. P. Trzeszczyńska)



Łemkowska watra w Zdyni, 2013 (fot. P. Trzeszczyńska)



Cmentarz lemkowski w Beskidzie Niskim, 2013
(fot. P. Trzeszczyńska)



Konieczna, 2013 (fot. P. Trzeszczyńska)



Ikonostas cerkwi w Gładyszowie, 2013 (fot. P. Trzeszczyńska)



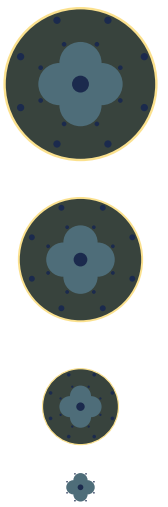
Opuszczona lemowska chyża, 2013 (fot. P. Trzeszczyńska)



Zamieszkała łemkowska chwała, 2013 (fot. P. Trzeszczyńska)



Widok Beskidu Niskiego, 2013 (fot. P. Trzeszczyńska)



Mikrohistoria Romów Karpackich – próba rekonstrukcji osadnictwa Romów w polskiej części Spisza.

Elżbieta Mirga-Wójtowicz
Monika Szewczyk

1. Wprowadzenie

Cyganie/Romowie¹ są jedynym narodem w Europie nieposiadającym terytorium, którego mogliby jednoznacznie wskazać jako swojego. Są potomkami wędrowców, spora część tej społeczności nadal kultywuje dawny wędrowny styl życia dostosowany do współczesnego zmieniającego się świata. Odmienny od całego zachodniego świata jest charakter romskiej pamięci zbiorowej, a wiąże się to z agraficznym² rodzajem kultury Romów, która nie mając pisemnej, faktograficznej i dokumentacyjnej formy, w rezultacie jest kształtowana często na podstawie ustnie przekazywanych przeżyć, doświadczeń i wydarzeń z przeszłości. Niniejszy artykuł jest próbą wskazania i opisanie pola etnicznego oraz terytorium etnicznego polskich Romów Karpackich³ na Spiszu, umiejscowienia ich w krainie przodków związanych z tym terenem od wieków, osiadłych i funkcjonujących, naszym zdaniem niedostatecznie (są pomijani i przemilczani), w historii tego regionu. Chcemy pokazać, że Romowie byli i są mieszkańcami spiskich wsi, a Spisz oraz inne części Kar-

¹ W niniejszym artykule, który ma charakter historyczny, powinniśmy używać egzoetnonimu Cyganie i robimy to, jednak konsekwentnie stosujemy również wymiennie nazwę Romowie, która naszym zdaniem jest właściwszą. Romowie to „endoetnonim” akceptowany obecnie przez Romów i rządy poszczególnych państw, których Romowie są obywatelami. Rom w języku romani znaczy „człowiek”, „mężczyzna”. Jest to słowo neutralne, nie-obciążone bagażem uprzedzeń. W języku romskim nie ma słowa „Cygany”. Określenie to nadano Romom w krajach, w których zamieszkali, dla Romów jest jednak obce.

² M. Courthiade, *O romskim sadzie obyczajowym*, tłum. E. Adamczyk, „Studia Romologica”, 2008, nr 1, s. 21.

³ Cyganami Karpackimi jako pierwszy określił ich w swoich opracowaniach Edmund Klich. Do tej nazwy nawiązał Jerzy Ficowski, za którego przyczyną rozpowszechniła się ona wśród zainteresowanych tematyką cygańską.

pat pojawiły się na trasie ich migracji, aż w końcu stały się terenem trwałego osiedlenia. W tym kontekście szczególnie ważne są tradycyjne profesje Romów karpaccich związane z obróbką metalu, które ugruntowały ich pozycje w życiu społecznym. Kowale romscy, wraz z migrantami wołoskimi, przybywali na teren Spisza i na trwałe wpisali się w historię tego regionu. Niewiele można znaleźć na ich temat w lokalnych przewodnikach czy materiałach dokumentujących dzieje regionów Spisza, Podhala czy Orawy. Jako osoby pochodzące ze społeczności Romów Karpaccich chcemy dołożyć swoją cegiełkę do dorobku literatury regionu, burząc tę swoistą dyskursywną ciszę⁴.

2. Etnogeneza Romów

Pod koniec XVIII w. po raz pierwszy została sformułowana teza o indyjskim pochodzeniu Romów. Zawdzięczamy to węgierskiemu pastorowi Istvanowi Vályiemu, który studiując na uniwersytecie w Lejdzie, spotkał przebywających tam studentów z Indii. W trakcie dyskusji na temat sanskrytu⁵ zauważył podobieństwa pomiędzy tym językiem a dialektem Romów węgierskich, w których sąsiedztwie dorastał. To odkrycie, opublikowane w 1763 r.⁶, stało się podstawą do wysnuęcia tezy o indyjskiej genezie europejskich Romów. W ten sposób badania językoznawcze dały początek rozwojowi hipotezy o Indiach jako ich praojczyźnie. Ślady wędrówek pozostawione w języku, a szczególnie wpływ języków innych narodów, które znalazły się na drodze szlaków Romów dobitnie pokazują, że zanim Romowie dotarli do Europy, na Bałkany, zetknęli się z ludami perskimi, armeńskimi i greckimi.

Współczesny romski lingwista Marcel Courthiade przytacza dzieło arabskiego kronikarza Al-Utbiego (961-1040) *Kitab al-Yamini* (*Księga Yamin*), w którym zawarty jest opis wyprawy pochodzącego z Afganistanu sułtana Mahmuda Ghazni do Indii w 1018 r.⁷. Dotarł on do miasta Kanaudź nad Gangesem, które w tamtym czasie było ważnym ośrodkiem kulturalno-intelektualnym Indii. Zająwszy miasto, wziął w niewolę 50 tysięcy ludzi. Zapędził ich do swojej stolicy Ghazni, gdzie zostali sprzedani całymi rodzinami. Al-Utbi relacjonuje: „Sułtan Mahmud uwięził wszystkich ludzi z miasta Kanaudź, bogatych i biednych, o jasnej i ciemnej skórze [...] w większości będących dostojnikami, artystami i rzemieślnikami, aby sprzedać całe rodziny w Ghazni (Afganistan), niebawem cały Chorosan i Persja zapelnily się tymi ludźmi”⁸.

⁴ K. Fiałkowska, M. P. Garapich, E. Mirga-Wójtowicz, *Krytyczna analiza naukowej ciszy, czyli dlaczego Romowie migrują (z naszego pola widzenia)*, „Kultura i Społeczeństwo”, 2018, nr 2, s. 39-67.

⁵ Sanskryt – starożytny język indyjski, z którego rozwinęły się główne języki nowożytne Indii Północnych.

⁶ A. Mirga, L. Mróz, *Cyganie. Odmiennosc i nietolerancja*, PWN, Warszawa 1994.

⁷ M. Courthiade, *The Romani People's origins: Chronicles and Legends*, w: *Cultura si civilizatie indiana*, red. M. Itu, J. Moleanu, IDD - Credis, București 2000.

⁸ Ibid.

Pierwszym miejscem, do którego zawędrowali Romowie, była Persja. Ślady obecności Romów zawarte są w największej perskiej eposie narodowej *Szahname* (*Księga Królewskiej*), napisanej na początku XI w. przez poetę Ferdousiego⁹. Zawiera ona opis dziejów perskiego władcy Bahrama Gura, który żył w pierwszej połowie V. Dowiedziawszy się, że część jego ludności żyje w smutku, cierpi niedostatki i nie znajduje powodu do radości, król Bahram wpadł na pomysł jej rozweselenia. Sprowadził z państwa Kanaudź, znad Gangesu, muzykantów zwanych Luri. Otrzymali oni nakaz osiedlenia się na roli. Dostali od króla bydło i ziarno na zasiew, w zamian mieli zabawiać mieszkańców muzyką. Kiedy po roku okazało się, że Luri wszystkie otrzymane od władcy dobra przejedli i pozostali bez dobytku, król nakazał ich bosych i nagich wypędzić poza granice Persji¹⁰. Twierdzenie o pochodzeniu Romów od muzykantów Luri i sama opowieść o królu Bahramie znajduje wielu zwolenników.

Jedni widzą w Romach potomków kasty Domów¹¹ – wędrownych muzyków do dzisiaj zamieszkujących subkontynent indyjski. Inni wiążą Romów z wędrownymi kowalami – Gadulija Lohar, oraz handlarzami bydła – Bandżara¹². Są też zwolennicy poglądu, jakoby Romowie wywodzili się spośród wojowników Dżatów i Radżputów należących do kasty Kszatriów¹³. Zapewne już w chwili wyruszenia na wielką wędrówkę Cyganie byli grupą o zróżnicowanej strukturze wewnętrznej.

3. Migracje Romów do Europy



1. Migracja Cyganów. Źródło: John Haywood, *The Great Migrations from the Earliest Humans to the Age of Globalization*, London 2009, s. 142.

⁹ A. Frazer, *Dzieje Cyganów*, tłum. Ewa Klekot, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2001.

¹⁰ Ibid.

¹¹ <https://pl.wikipedia.org/wiki/Domowie>, dostęp 5.12.2019.

¹² <https://pl.wikipedia.org/wiki/Band%C5%BCara>, dostęp 5.12.2019.

¹³ <https://pl.wikipedia.org/wiki/Kszatrija>, dostęp 5.12.2019.

Persja, a następnie Armenia i obszar Cesarstwa Bizantyjskiego okazały się „przystankami” na trasie Romów w podróży do Europy. W tym czasie kształtował się model adaptacyjny romskiej kultury, który z jednej strony przyswajał obce elementy, przetwarzając je na swoje potrzeby, a z drugiej podtrzymywał własne w obliczu presji asymilacyjnej. W ten sposób chronili własną tożsamość i zapobiegali całkowitej asymilacji mimo wieków prześladowań, dyskryminacji czy eksterminacji w okresie Holocaustu.

Pierwsza wzmianka historyczna o Romach w Europie pochodzi z połowy XII w. i mówi o ich obecności w Konstantynopolu. Zamieszczona jest w *Żywocie Jerzego Mtharsmindel z Góry Athos* i wspomina o ludziach zwanych „Asincan, znanych czarodziejach i łotrzykach”¹⁴.

Dokumenty z połowy XIV w. wymieniają już z nazwy i potwierdzają obecność Romów na wyspie Korfu. Zapewne na tej wyspie istniała osada cygańska o nazwie *Feudum Acin-ganorum*, od której pobierano daninę na podstawie prawa lennego. W końcu XIV i na początku XV w. źródła wymieniają Cyganów już w wielu miejscach Peloponezu¹⁵.

Do końca XIV w. Romowie w zasadzie pozostają na terenie Bałkanów, Węgier i Wołoszczyzny. Wzmianki z tego okresu mówią, że ich część prowadziła osiadły tryb życia, wykonując zawody rzemieślnicze. Zamieszkiwali tereny blisko miast. Inne grupy prowadziły wędrowny lub półwędrowny tryb życia, ale pomiędzy występowała też masa strategii pośrednich. Romowie na Bałkany dotarli pod koniec XIII w., zatrzymali się tu na dłużej a spora ich część została aż do dziś. Mówi się, że właśnie ten region Europy jest europejską ojczyzną Romów¹⁶. Stąd migrowali dalej do Azji Centralnej i Europy zachodniej falowo w wieku XIV, potem w połowie XIX w. i u schyłku wieku XX.

W XV w. Cyganie docierali do niemal wszystkich krajów Europy. Niewątpliwie wpływ na ich migrację z Europy południowo-wschodniej na zachód w XV w. miały podboje tureckie, w wyniku których w rękach Turków znalazły się Bałkany, Grecja, Wołoszczyzna, a także południowe i środkowe Węgry¹⁷. Wskutek tych niszczycielskich działań wojennych wyludnieniu uległy całe krainy. Ucieczka z terenów objętych konfliktami zbrojnymi była dla Romów, i nie tylko dla nich, koniecznością. W Rumunii, Mołdawii i na Wołoszczyźnie Romowie byli niewolnikami. Wołoski kodeks karny z 1811 r. stwierdzał, że każdy Cygan rodzi się niewolnikiem. Dopiero w połowie XIX w. niewolnictwo zostało stopniowo zniesione najpierw na Wołoszczyźnie, a później w całej Rumunii¹⁸.

Romscy niewolnicy stanowili trwałą element inwentarza w zapisach testamentowych i na licytacjach. Zakuci w łańcuchy, z metalowymi kolczastymi obrożami na szyi, sprzedawani byli na jarmarkach. Według szacunków Mołdawię i Wołoszczyznę zamieszkiwało w XIX w. ok. 200 000 romskich niewolników. Zniesienie niewolnictwa Romów na tym obszarze to długotrwały proces społeczny, który trwał około 38 lat, rozciągając się pomiędzy rokiem 1828 (pierwsze nieudane próby uwolnienia) a 1866, kiedy to proklamowana

¹⁴ J. Ficowski, *Cyganie na polskich drogach*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ A. Bartosz, *Amen Roma My Romowie*, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2011

¹⁷ A. Frazer, *Dzieje Cyganów*, op. cit.

¹⁸ Ibid.

została konstytucja Zjednoczonego Królestwa Rumuńskiego, oficjalnie potwierdzająca wszystkie poprzednie akty prawne Księstw Wołoskiego i Mołdawskiego¹⁹.

4. Romowie w polskich Karpatach. Migracje wołoskie

Istotne znaczenie w zasiedlaniu północnej strony Karpat miała wielka wędrówka z półwyspu Bałkańskiego ludu Wołochów, którzy byli cenionymi pasterzami. Ich migracja miała miejsce pomiędzy XIV i XVI wiekiem i objęła swoim zasięgiem cały wspomniany rejon Karpat. Problem udziału Wołochów w zasiedlaniu Karpat Polskich jest kwestią złożoną i do tej pory wywołującą w środowisku naukowym wiele dyskusji. Są badacze, którzy odrzucają tezę o pojawieniu się pasterzy wołoskich na terenie polskich Karpat. Dyskutowane są także kwestie ich etnicznego pochodzenia²⁰.

W 1340 król Kazimierz Wielki za pomoc w odzyskaniu Rusi Halickiej nadał rycerzom wołoskim prawa osiedleńcze we wschodniej części polskich Karpat. W 1395 r. grupa Wołochów przybyła do Nowego Sącza. Miało to miejsce podczas zjazdu królewskiego, na którym byli obecni królowa Jadwiga z Władysławem Jagiełłą, księżę Witold oraz król węgierski Zygmunt Luksemburczyk.²¹ W 1413 r. nieliczna, ośmioosobowa grupa wędrownych pasterzy pod przywództwem Dawida Wołocha założyła pasterską wieś Ochotnicę w Gorcach. W roku 1416 Ochotnica uzyskała z kancelarii królewskiej przywilej lokacyjny, a zasadzcą został wcześniej wspomniany Dawid Wołoch²². Jagiellonowie kontynuowali politykę osiedleńczą Kazimierza Wielkiego, nadając kniaziom i rycerstwu wołoskiemu prawo do osiedlenia się na Tucholszczyźnie i Bojkowszczyźnie²³. Razem z powstawaniem nowych osad wołoscy pasterze swobodnie przemieszczali się wzdłuż łuku karpackiego, prowadząc na wpol wędrowny tryb życia. W Karpatach północnych Wołosi wnieśli istotny wkład w formowanie wspólnoty kulturowej grup góralskich (ruskich, polskich i słowackich), przekazując im górski system gospodarki pasterskiej, słownictwo (na przykład: watra, koliba, szalas, baca, juhas, magura), wzory kulturowe²⁴. Elementy kultury i gospodarki przyniesione z Bałkanów przez tych pasterskich osadników i ich dalszy rozwój w nowych warunkach niewątpliwie miały wpływ na specyfikę i odrębność regionu karpackiego w stosunku do innych regionów Polski.

¹⁹ P. Lechowski, *Migracje Romów rumuńskich*, w: *Romowie – przewodnik: historia i kultura*, red. A. Caban, G. Kondrasiuk, Radomskie Stowarzyszenie Romów Romano Waś – Pomocna Dłoń, Radom 2009.

²⁰ W. Antoniewicz, *Pastwiska podgórskie i górskie Tatr Polskich i Podhala. Teraźniejszość i przyszłość*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1960; S. Trebunia-Stasz, *Śladami podhalańskiej mody: studium z zakresu historii stroju górali podhalańskich*, Podhalańska Oficyna Wydawnicza, Kościelisko 2007.

²¹ J. Czajkowski, *Studia nad Łemkowszczyzną*, Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku, Sanok 1999.

²² <http://skansen-studzionki.pl/wolosi-w-ochotnicy/> dostęp 07.12.2019.

²³ P. Kłapyta, *Wołosi – nomadzi Bałkanów i ich rola w kolonizacji łuku Karpat*, <http://www.porozumieniekarpackie.pl/195,a,wolosi-nomadzi-balkanow-i-ich-rola-w-kolonizacji-luku-karpat.htm> dostęp 07.12.2019.

²⁴ Ibid.



2. Ekspansja Wołochów na Bałkanach i w Karpatach (X - XVII w.), oprac. Piotr Kłapęta²⁵

W XVI w. miała miejsce kolejna fala migracji wołoskich. Był to szczytowy okres w powstawaniu osad na prawie wołoskim w Beskidzie Sądeckim, Skalnym Podhalu²⁶, w Beskidzie Śląskim.

Jedną z hipotez wyjaśniających obecność Romów w karpackich wsiach mówi, że przywędrowali oni równolegle z pasterzami wołoskimi²⁷ właśnie w okresie tych migracji. Wówczas to, porzucając terytorium Bałkanów, gdzie przebywali przez czas dłuższy, wyruszyli wraz z gromadami koczowniczych pasterzy w kierunku północnym. Romowie, trudniący się najczęściej obróbką metalu, pozostawali być może w pewnych, mniej lub bardziej luźnych symbiotycznych związkach z ludnością wołoską, wykonując na jej rzecz najrozmaitsze prace oraz wyroby kowalskie i mosiężnicze (podkuwanie koni, wy-

²⁵ Ibid.

²⁶ E. Długopolski, *Przywileje sołtysów podhalańskich*, „Rocznik Podhalański”, 1914/1921, t. 1, s. 1-47 (Niektóre miejscowości były lokowane na prawie wołoskim, ale osadnikami nie byli Wołosi).

²⁷ A. Bartosz, *O Cyganach a Karpatach*, „Małopolska. Regiony – regionalizmy – małe ojczyzny”, 2002, t. IV, s. 165-174.

rób noży, dzwonków pasterskich itp.), kotlarstwa (wyrób i naprawa kotłów do warzenia serów). Te związki ekonomiczne, zapoczątkowane na Bałkanach, były kontynuowane w czasie wspólnych migracji oraz potem, po ich ustaniu. Na północ, do Europy środkowej prowadziły ich dwa tradycyjne i utrwalone szlaki migracyjne. Jeden biegł zewnętrznym łukiem Karpat, z Wołoszczyzny, wzdłuż Prutu i Dniestru dalej na zachód. Drugą trasę, wewnątrz łuku karpackiego, wytyczała dolina Dunaju i Cisy a prowadziła z Niziny Węgierskiej na Słowację i poprzez przełęcze karpackie na ziemie polskie. Obraz osadnictwa romskiego z przełomu XIX i XX w. wyraźnie wskazuje na te dwa szlaki, na których stopniowo Romowie się osiedlali.

5. Romowie na ziemiach polskich

Pierwszymi Romami osiadłymi w Polsce byli przodkowie grupy Romów Karpackich²⁸, tradycyjnie zamieszkujących tereny Galicji. Do dziś nie wiadomo, dlaczego i kiedy dokładnie doszło do ich osiedlenia oraz czemu porzucili wędrowny tryb życia. Istnieją wątpliwości co do kierunku i przyczyny podjęcia decyzji o tym, żeby zatrzymać się na stałe na południu Polski. Lech Mróz dowodzi jednak, że Romowie dotarli do ówczesnego Królestwa Polskiego trasami szlaków handlowych ze środkowego południa Europy, z Królestwa Węgierskiego (Koszyce, Budy), przez Nowy Sącz do Krakowa lub przez Przełęcz Łupkowską do Sandomierza²⁹.

Pierwsza, niepewna wzmianka o bytności Romów na ziemiach polskich pochodzi z roku 1357, kiedy to akta grodzkie i ziemskie wymieniły wieś Cyganowice (Czygunowice) w parafii sądeckiej³⁰. Za pierwszy dokument poświadczający pobyt Cyganów w Polsce uważany jest akt wystawiony w 1401 r. w Krakowie na Kazimierzu, w którym wymienia się Mikołaja Cygana³¹. Z treści notatki wynika, że tenże Mikołaj Cygan zapłacił podatek, prawdopodobnie za dzierżawioną na Kazimierzu ziemię, gdzie zapewne mieszkał (podobnie jak Piotr Cygan, o którym mówi wpis do ksiąg miasta Lwowa z kwietnia 1405 r.)³². Najdawniejsze księgi Kazimierza wymieniają kilkakrotnie niejakiego Cygana Andrzeja, który obsługiwał dwór królewski na Wawelu. Andrzej Cygan przewoził królewskie listy³³. Musiał cieszyć się dużym zaufaniem, skoro przez kilka lat pełnił taką funkcję.

²⁸ Pierwsza wzmianka o „Cyganach karpackich” czy „Górskich”, jak również są nazywani „Romowie Karpaccy”, pojawiła się w publikacji E. Kilch, *Cygańszczyzna w chacie za wsią Kraszewskiego*, „Prace Filologiczne”, 1931, t. XV, cz. II, s. 6. Funkcjonują też inne nazwy, takie jak „Bergitka Roma” upowszechniona przez Adama Bartosza czy „Polscy Cyganie Wyżynni”, jak nazywał Romów Karpackich Jerzy Ficowski.

²⁹ L. Mróz, *Dzieje Cyganów Romów w Rzeczypospolitej XV-XVIII*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2001, s. 20, 23-24.

³⁰ O najstarszej wzmiance dotyczącej Mikołaja Cygana zamieszkałego w Krakowie na Kazimierzu ibid.

³¹ W oryginale zapisany był jako Micolay Czigan co może świadczyć o jego węgierskim pochodzeniu.

³² L. Mróz, *Cyganie – Romowie*, w: *Pod wspólnym niebem. Narody dawnej Rzeczypospolitej*, red. M. Kopczyński, W. Tygielski, Muzeum Historii Polski, Wydawnictwo Bellona, Warszawa 2010.

³³ Ibid.

W księgach sanockich za lata 1423–1462 i w księgach krakowskich z połowy wieku na szczególną uwagę zasługują wzmianki o Mikołaju Cyganie, który był wojewodą sanockim, i o Janie Cyganie – „wójcie z Sandomierza”³⁴. Z dokumentów wynika, że wspomniani Cyganie to ludzie prowadzący osiadły tryb życia i właściwie zasymilowani z ludnością miejscową. Nie byli więc pierwsi Cyganie w Rzeczypospolitej ani biednymi włóczęgami, ani ludźmi podejrzanymi. Wiele wskazuje, że cieszyli się zaufaniem i raczej należeli do ludzi mających. Obraz Romów wyłaniający się z tych dawnych dokumentów zupełnie nie pasuje do wizerunku, jaki przekazywały późniejsze źródła, na podstawie których powstały funkcjonujące do dziś stereotypy i negatywne opinie o Romach.

O wędrowaniu mówią dopiero dokumenty z XVI w. W tym okresie miała miejsce druga fala migracji grup romskich. Tym razem dotyczyła ona Cyganów powracających z terenów zachodniej Europy. W księgach krakowskich z 1564 r. zapisano: „Jadwiga Cyganka [...] zeznała, iż Cyganie tym się żywią, że wróżą, że kradną, a końmi frymarczą”³⁵.

Powyższy zapis pozwala sądzić, że migracje romskie do Polski mogły przebiegać dwutorowo. Pierwsza to migracja do dużych ośrodków o charakterze miejskim, o czym świadczy majątność, wysoki status społeczny, zajmowane stanowiska administracyjne przybyszów (Mikołaj Cygan – wojewoda sanocki, Jan Cygan – wójt z Sandomierza)³⁶, natomiast druga, która miała miejsce kilka wieków później, była bardziej masowa i pozostawała w związku z wędrownkami Wołochów, a cechowała się charakterem rzemieślniczym, wykonywaniem tradycyjnych zawodów romskich. Docierała ona głównie na tereny wiejskie i podgórskie.

6. Przymusowe osiedlenie Romów w Galicji

Rządy w Monarchii Habsburskiej najpierw za panowania Marii Teresy (1740-1780), a następnie jej syna Józefa II (1780-1790) to szeroko zakrojona oświeceniowa polityka ludnościowa, modernizacyjna i asymilacyjna zgodna z ówczesnym projektem budowania państwa. Ofiarą tej polityki stało się obok Romów także wiele innych mniejszości, jak chociażby Żydzi. W przypadku Romów chodziło szczególnie o represyjne ustawy i zarządzenia zmierzające do zupełnego pozbawienia ich tożsamości i całkowitego zasymilowania z miejscową ludnością węgierską. Pierwsze zarządzenie cesarzowej Marii Teresy z 1761 r. nakazywało przymusowe ochrzczanie wszystkich Cyganów, a także osiedlenie się przez nich i budowanie domów³⁷. W celu zmniejszenia ich przyrostu naturalnego ograniczono możliwość zawierania małżeństw, wprowadzając konieczność wykazania się środkami na utrzymanie. Zakazano mieszkać w namiotach, wędrować, handlować końmi, ubierać się po cygańsku, używać języka romani. Kolejna ustawa, z 1773 r., na-

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

³⁶ Kwestią otwartą pozostaje czy i na ile te osoby wzmiankowane w dokumentach mogą być identyfikowane z Romami, istnieje ewentualność, że te osoby występują z jakichś względów pod nazwiskiem „Cygany” ale nie mają bezpośredniego związku z Cyganami.

³⁷ J. Ficowski, *Cyganie na polskich drogach*, op. cit.

kazywała odbieranie Romom potomstwa i dawanie go na wychowanie chłopom. Celem tej polityki asymilacyjnej było stworzenie użytecznych dla państwa obywateli, pracujących na roli albo rzemieślników³⁸. Zamiast nazwy „Cyganie” nakazano używać określenia *Uimagyar*, czyli „Nowowęgrzy”³⁹. Represje kierowane przeciwko Romom spowodowały ich ucieczkę na północ. Dotarli wówczas do tych regionów Karpat, w których do dziś znajdują się mniejsze lub większe osady romskie.

7. Osadnictwo Romów w Polskiej części Spisza na przykładzie Czarnej Góry i Jurgowa

W Polsce mieszkają obecnie cztery podstawowe grupy romskie:

- Romowie Nizinni, sami siebie określają Polska Roma⁴⁰;
- Romowie Wyżynni, Górcy, Karpacy, nazywani też Bergitka Roma (słowo *bergi* w dialekcie Polskiej Romy znaczy *góry*), sami siebie określają: Roma, Amare Roma (dosłownie znaczy Nasi Romowie);
- Kelderasze Kelderari (*keldera* w języku rumuńskim znaczy kocioł, stąd kotlarze)
- Lowarzy-Lowari (*lo* z węg. znaczy koń, stąd koniarze, choć *lowe* w języku romani znaczy pieniądze)

Najprawdopodobniej już w chwili wyruszenia na wielką wędrownkę stanowili społeczność o zróżnicowanej strukturze społecznej. Każda z grup posiada swój własny dialekt języka romani⁴¹, kulturę, wykonywane zawody, styl życia, organizację wewnętrzną (*Szero Rom, Kris, Romano Celo*⁴²) oraz system normatywny *Romanipen-mageripen*⁴³, przekazywany ustnie kodeks prawno-normatywny Romów, który reguluje ich relacje wewnętrzne i zewnętrzne. Poszczególne grupy romskie przestrzegają go w różnym stopniu, w całości lub z pewnymi wyjątkami.

³⁸ Z. Barany, *The East European gypsies: regime change, marginality, and ethno-politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Więcej na temat polskich Romów i każdej z grup: J. Ficowski, *Cyganie na polskich drogach*, op. cit.; A. Bartosz, *Nie bój się Cygan*, Fundacja Pogranicze, Sejny 1994; A. Mirga, L. Mróz, *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*, op. cit.

⁴¹ Marcel Courthiade opracował klasyfikację dialektów cygańskich, wśród których wymienia „superdialekt O” bałkańsko-karpacko-bałtycki. Dialekt Romów Górskich zaliczany jest do grupy karpackiej, Polskiej Romy zaś do bałtyckiej. Lowarzy i Kelderasze posługują się zbliżonymi dialektami należącymi do „superdialektu E”, gałęzi kalderasko-lowarskiej. M. Courthiade, „Alfabet odpowiedni dla języka cygańskiego, oparty na naukowych podstawach” – o pisowni języka rromani, „Studia Romologica”, 2009, nr 2, s. 105-152.

⁴² Romano celo – zjazd, ogólne zebranie starszych, na którym omawiane są zasadnicze kwestie dla danej grupy romskiej. Podobną instytucją jest Kris u Kelderaszów i Lowarów. W grupie Polska Roma Romano celo to rada starszych. Szero Rom jest zwierzchnikiem, ostateczną instancją orzekającą w kwestiach kodeksu norm.

⁴³ *Mageripen* (skalanie) związane z *romanipen* (romskością) dzieli świat na kategorie moralnej czystości (*vužo*) i nieczystości (*magerdo*). Status „skalania”, czyli rytualnej nieczystości, jest sankcją za przekroczenie zasad *romanipen*. Skalanie oznacza (w różnym stopniu i formie) wykluczenie z życia społecznego.

W Polsce Romów jest stosunkowo niewielu, bo około 17-18 tysięcy⁴⁴, chociaż środowisko romskie uważa, że ich mniejszość liczy sobie ok. 30-40 tys. osób. Polska Roma, Kelderasze i Lowarzy najdłużej, bo aż do lat 70 XX w., prowadzili wędrowny tryb życia.⁴⁵ Istnieje interesująca różnica między nazwiskami Romów Górskich a nazwiskami Romów z grupy Polska Roma. Polska Roma uznała za swoje te pochodzenia polskiego (takie jak na przykład: Pawłowski, Kamiński, Kwiatkowski, Chojnacki, Dębicki, Wajs), natomiast w grupie Bergitka Roma dominują romskie nazwiska, jak na przykład: Mirga, Gabor, Czureja, Ciureja, Oraczko, Ondycz, Donga, Dunka.

7.1. Spisz



3. Mapa Spiszu. źródło: <http://www.jurgow.com.pl/?q=jurgow/mapy>

Większa część Spisza (po słowacku: Spiš) leży na terenie obecnej Słowacji. Ten niewielki region Zamagurza, który od XIV w. znajdował się w rękach licznych feudalnych panów, był trudnodostępny i mało gościnnie, w związku z czym jedynie w niewielkim stopniu podlegał bardziej złożonym i dynamicznym procesom historycznym, które doprowadziły do transformacji pozostałej części Spisza.

⁴⁴ Podczas przeprowadzonego w 2011 r. Narodowego spisu powszechnego ludności i mieszkań 16 725 osób zadeklarowało przynależność do społeczności romskiej: <http://mniejszosci.narodowe.mswia.gov.pl/mne/mniejszosci/charakterystyka-mniejs/6480,Charakterystyka-mniejszosci-narodowych-i-etnicznych-w-Polsce.html#romowie>, dostęp 5.12.2019.

⁴⁵ Władze w Polsce podjęły decyzję o skłonieniu (zmuszeniu) Cyganów do stałego osiedlenia się. 24 maja 1952 r. prezydium rządu podjęło uchwałę *W sprawie pomocy ludności cygańskiej przy przechodzeniu na osiadły tryb życia*. Był to początek szeregu rozporządzeń, które w efekcie miały doprowadzić do zaprzestania praktykowanego przez Romów od wieków wędrownego sposobu życia.

Spisz podlegał w przeszłości zwierzchnictwu kilku różnych organizmów państwowych: do końca pierwszej wojny światowej, czyli roku 1918, znajdował się najpierw pod jurysdykcją Królestwa Węgier, a następnie pod władaniem Cesarstwa Austro-Węgierskiego. Później znalazł się w granicach nowego państwa polskiego, choć ten nowy rozdział w historii regionu przerwała niemiecka okupacja w 1939 r. W czasie kolejnych pięciu lat trwania II Wojny Światowej region i jego mieszkańcy znaleźli się pod władzą nowo ustanowionej niezależnej Republiki Słowackiej rządzonej przez kolaborującego z nazistami księdza Josefa Tiso (w latach 1939–1945). Po II Wojnie Światowej tereny te ponownie trafiły w granice Polski, tym razem pod rządami władz komunistycznych.

Przesuwające się granice oraz ciągle zmiany władz w wyraźny sposób wpłynęły na etniczny kształt populacji zamieszkującej region. Według oficjalnych spisów węgierskich, które nie uznawały narodowości polskiej (ludność polską zaliczano do słowackiej, wyjątkiem byli emigranci z Galicji), z 1869, 1900 i 1910 r. populacja regionu spiskiego składała się w 58% ze Słowaków, w 25% z Niemców, w 8% z Ukraińców, zaś 6% stanowili Węgrzy⁴⁶.

Spisz zamieszkują Romowie Karpaccy zwani Bergitka Roma. Jest to kraina, gdzie przez stulecia mieszały się kultury węgierskie, słowackie, polskie i wołoskie. Mimo że obecnie znajduje się w granicach dwóch państw, zachował swą tożsamość i stanowi odrębny region kulturowy. Tradycje są nadal kultywowane, mieszkańcy dbają o spuściznę przodków. Na terenie polskiego Spisza leży 14 wsi: Łapsze Niżne, Łapsze Wyżne, Niedzica, Niedzica Zamek, Łapszanka, Kacwin, Falsztyn, Dursztyn, Krempace, Frydman, Nowa Biała, Trybsz, Czarna Góra, Rzepiska i Jurgów. Obecnie należą do trzech gmin powiatów nowotarskiego i tatrzańskiego w województwie małopolskim.

Jak wynika ze spisu przeprowadzonego w Monarchii Austro-Węgierskiej w 1893 r., na obszarze tzw. Górnych Węgier, tj. obecnej Słowacji, przebywało 36 tysięcy Cyganów. Z tej liczby najwięcej, bo aż 4598 osób, trudniło się kowalstwem⁴⁷. Jak pisze Adam Bartosz, na Podkarpaciu aż do II wojny światowej Cyganie tak powszechnie zajmowali się kowalstwem, że często słowa „Cygan” i „kowal” stawały się synonimami, a zapotrzebowanie na wyroby kowalskie stało się bezpośrednią przyczyną, dla której osiedlono Cyganów na polskim Spiszu⁴⁸.

Romowie swoje siedziby zakładali z zasady poza obszarem zabudowań wsi – na nieużytkach, nad potokami, co jest widoczne do dziś w położeniu większości osiedli romskich. Miejsce do osiedlenia było zazwyczaj wyznaczane przez władze i wynikało z zapotrzebowania na kowala, którym był najczęściej Cygan.

Po pewnym czasie w miejscu, w którym zamieszkał kowal, osiedlali się inni członkowie rodziny, i w ten sposób tworzyły się osady. Bywało również tak, że kowal trafiał do osady romskiej, w której wcześniej nie było przedstawiciela jego fachu, i tam się osiedlał. Zdarzało się również, że górale sami proponowali osiedlenie się kowala. Znana jest historia romskiego kowala z Nowej Białej, któremu miejscowa ludność pomagała w odbu-

⁴⁶ <https://pl.wikipedia.org/wiki/Spisz>, dostęp 5.12.2019.

⁴⁷ E. Davidová, *Romano drom, cesty Romů 1945-1990*, Univerzita Palacké v Olomouci, Olomouc 1995.

⁴⁸ A. Bartosz, *Z badań nad cygańskim kowalstwem na polskim Spiszu*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie”, 1976, t. 6.

dowie kuźni zniszczonej przez powódź. Był on ceniony przez sąsiadów ze względu na wysokie umiejętności⁴⁹, dlatego sąsiedzi nie chcieli, żeby opuścił wieś. Osiedla cygańskie składają się z kilku, kilkunastu lub rzadziej z większej liczby domów. Zazwyczaj sytuowane są w przypadkowych układach, a ich charakterystyczną cechą jest dość zwarta zabudowa domów mieszkalnych, pozbawionych przeważnie jakichkolwiek zabudowań gospodarskich⁵⁰. Z reguły ich mieszkańcami byli bardzo biedni ludzie, choć jak w każdym społeczeństwie były wśród nich i osoby dość zamożne. W zasadzie za jedną z przyczyn powstawania osad romskich (nie tylko na Spiszu) można uznać duże zapotrzebowanie na wyroby kowalskie. Wokół kuźni toczyło się życie Romów z osady. To górale przychodzący do kowala przynosili wieści z okolicznych wsi. Tam też nawiązywały się relacje sąsiedzkie. Romski kowal jest często bohaterem w literaturze, między innymi w powieści Ignacego Kraszewskiego *Chata za wsią*⁵¹, której główny bohater, Cygan Tumry, trudni się tym właśnie fachem.

7.2. Czarna Góra i Jurgów

Czarna Góra stanowi jedną z wielu podobnych wsi rozsianych na terenie Polskiego Spisza, terenu wchodzącego w skład Zamagurza Spiskiego, a położonego w południowej części Małopolski, w pobliżu Tatr, pomiędzy rzekami Białką i Dunajcem. Nazwa wsi pochodzi od wyglądu stromego urwiska nad rzeką Białką (grapy), którego zbocza porośnięte były niegdyś ciemnym świerkowym lasem (smerekiem). Czarna Góra wzmiankowana jest po raz pierwszy w 1589 r. Od 1625 r., kiedy to na rzece Białce ustabilizowała się polsko-węgierska granica, przez 300 lat wsią zarządzali węgierscy władarze zamku w Niedzicy. Rozwijała się wskutek karczowania i wypalania lasów; usuwano także kamienie, by powstawały tereny ornej ziemi. W 1773 r. odnotowano 68 gospodarzy (gazdów) użytkujących grunty o łącznym areale 1095 ha². W XIX w., a także po obu wojnach światowych wielu ludzi wyemigrowało do USA lub osiedliło się na przygranicznych terenach Czech i Słowacji. Dopiero w 1920 r. wieś znalazła się w granicach państwa polskiego.

W Czarnej Górze Romowie mogli się osiedlać jedynie na terenach zalewowych w pobliżu rzeki, które stanowiły jednocześnie granicę wioski. Stąd nazwa osiedla, na którym mieszkają do dziś, to Kamieniec. Romowie w Czarnej Górze świadczyli usługi dla miejscowej ludności, zajmując się naprawami oraz wyrobem wszelkiego rodzaju sprzętu i narzędzi niezbędnych w gospodarstwie i rolnictwie. Zdarzało się, że najmowali się do prac polowych u gospodarzy. Znaczny popyt na usługi kowalskie sprawiał, że w czasie wzmoczonych prac polowych zabierali ze sobą prymitywny zestaw narzędzi i wraz z całym dobytkiem i rodziną przenosili się sezonowo do innych wsi. Zdarzało się, że takie sezonowe osiedlenie zamieniało się w stałe zamieszkanie. Szybki rozrost populacji cygańskiej zmuszał ich także do stałej emigracji i osiedlania się w coraz to nowych wsiach.

⁴⁹ Z badań terenowych przeprowadzonych w ramach projektu „Kowalstwo na Spiszu – niematerialne dziedzictwo Romów” realizowanego przez Fundację Dobra Wola w 2018 r.

⁵⁰ A. Bartosz, *Chaty za wsią: w sprawie ochrony zabytków budownictwa cygańskiego*, „Ochrona Zabytków” 1974, t. 27, nr 2.

⁵¹ Józef Ignacy Kraszewski, *Chata za wsią*, Wydawnictwo MG, Warszawa 2019.

W ten sposób Romowie migrowali niemal z każdym pokoleniem, dając początek nowym osadom⁵².

W polskiej części Spisza bardzo charakterystycznym nazwiskiem romskim było i nadal jest nazwisko Mirga, które pojawiło się po raz pierwszy w Jurgowie w 1799 r. (w kronikach miejscowej parafii). Mirga jest nazwiskiem funkcjonującym wyłącznie wśród rodzin należących do tej Karpackiej mniejszości romskiej. Ich przedstawiciele odnaleźć można w Polsce, Czechach, a przede wszystkim na Słowacji.

Według opowieści przekazywanych przez seniorów rodziny Mirgów (Józefę i Jana Mirgę) ich przodkowie pochodzili z południowych części Spisza (obecnie na Słowacji), z Lachnicy, Frankovki i Rolovy⁵³. Kilkoro z rodzeństwa Jana przeniosło się z Czarnej Góry do sąsiednich wiosek na Podhalu w okresie międzywojennym, aby założyć rodziny i świadczyć usługi kowalskie. Jedno z rodzeństwa osiedliło się w Szaflarach, kolejne w Zakopanem, a siostra w Nowym Targu.

W czasie drugiej wojny światowej, kiedy ta część Spisza została włączona do utworzonego przez Niemców państwa słowackiego, Cyganie znaleźli się w strefie wrogiej im nazistowskiej ideologii. W porównaniu z losem Romów znajdujących się na terenach okupowanych przez Niemców los spiskich Cyganów był znośniejszy, wiązał się bowiem z przymusową pracą w obozach. Ucierpieli co prawda niemało od słowackich faszystów, uniknęli jednak masowych mordów, które miały miejsce na Podhalu. Ci, którzy opuścili Czarną Górę i znaleźli się na terenach okupowanych przez Niemców (terenach Generalnego Gubernatorstwa), objęci zostali nazistowską polityką ludobójstwa. Krótka analiza spisów więźniów z Auschwitz-Birkenau pokazuje, że przetrzymywano tam 46 osób o nazwisku Mirga z kilku miejscowości Podhala, Orawy i Sądecczyzny. Wedle dokumentów obozowych większość Mirgów zostało zamordowanych lub zmarło w innych okolicznościach. Tylko w jednym przypadku zanotowano, że osoba przeżyła pobyt w obozie koncentracyjnym⁵⁴.

Po wyzwoleniu z obozu jenieckiego na północy Niemiec przez angielskich żołnierzy, Jan Mirga powrócił do Czarnej Góry, świadomie rezygnując z możliwości osiedlenia się w Wielkiej Brytanii. Niedługo po powrocie poznał Józefę, Romkę z Czarnego Dunajca, którą poślubił⁵⁵.

W czasie budowy Nowej Huty pod Krakowem, która rozpoczęła się w 1949 r., władze aktywnie nakłaniały Romów z okolic polskiego Spisza⁵⁶, by przenieśli się tam i podjęli pracę. Taką akcją propagandową przeprowadzono również na terenie całego Spisza, w tym oczywiście w Czarnej Górze. W rezultacie z tamtych terenów zniknęły całe osady

⁵² A. Bartosz, *O Cyganach w Karpatach*, „Małopolska. Regiony – regionalizmy – małe ojczyzny”, 2002, t. IV.

⁵³ A. Mirga-Kruszelnicka, A. Mirga, *The Mirga family and the Roma settlement in Czarna Góra: a short history of community change*, w: *Kali Berga (Katalog Wystawowy)*, Księgarnia | Wystawa w Krakowie, Kraków 2016. Kuratorem wystawy był Wojciech Szymański.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ A. Mirga, *Proces kształtowania się podmiotowości politycznej*, w: *Mniejszości narodowe w Polsce: Państwo i społeczeństwo a mniejszości narodowe w okresach przełomów politycznych (1944-1989)*, red. P. Madajczyk, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 1998.

romskie, jak na przykład ta w Trybszu czy Kacwinie. Ich mieszkańcy przenieśli się do Nowej Huty. Jan i Józefa Mirga postanowili jednak pozostać w Czarnej Górze. Nie zdecydowali się także skorzystać z innej możliwości, którą oferowały władze w tamtym czasie, to znaczy z przeprowadzki na nowe tereny odzyskane na zachodzie i północy Polski, poprzednio znajdujące się w granicach Niemiec. W tamtym czasie duża część Romów z regionu Spisza przeniosła się na Ziemie Odzyskane, lecz większość z nich powróciła kilka lat później. Czarna Góra w latach 50. i 60. XX w. stanowiła największą osadę romską w regionie, składającą się z ponad 150 osób (31 rodzin).

Jurgów to mała, urokliwa, granicząca ze Słowacją miejscowość o burzliwej historii. Na przestrzeni dziejów należała do trzech organizmów państwowych: Węgier, Słowacji i Polski. Jurgów został założony na prawie wołoskim w 1546 r. Zgodnie z miejscową legendą zasadźcą i pierwszym sołtysiem był zbójnik Jurko, który przybył tu z 12-osobową drużyną. Przeważającym zajęciem Jurgowian i głównym źródłem utrzymania była hodowla owiec i bydła.

Jak pisze Adam Bartosz pisze w artykule *Walenty Gil – ostatni cygański kowal na Spiszu*: „Walek podkreślał autochtoniczność Cyganów w Jurgowie. Często opowiadał legendę o założeniu Jurgowa. Otóż jakiś wielki książę (Walek powiedział księżyc – cóż za smakowite słowo!) sprowadził pod Tatry 12 osadników i nadał im tu kawałki ziemi. Kiedy chcieli pobudować kościół, sprowadzili do wsi Cygana, by ten wyrabiał gwoździe do budowy potrzebne. I tak Cyganie z historią Jurgowa związani zostali od jego zarania. Jak za słowenskiego statu poprawiali dach na kościele, to sićkie klince (gwoździe) były cigańskiej roboty, bo to if nasi dziadowie klepali”⁵⁷.

Istnieje domniemanie i tradycja ustna w Jurgowie, że romski kowal został sprowadzony do budowy tamtejszego drewnianego kościoła, rozpoczętej w 1670 r.⁵⁸. Natomiast w roku 1799 w księgach parafialnych Jurgowa odnotowano zgon dziecka pod typowo romskim nazwiskiem Mirga i jest prawie pewne, że chodzi o kowala wyrabiających gwoździe przy okazji remontu kościoła⁵⁹. Pewne jest też to, że teren pod zabudowania romskie w Jurgowie został wydzielony z dóbr kościelnych i jest położony w niedalekiej odległości od kościoła, prawie w centrum wsi. Tak o Jurgowie opowiadał znany jurgowianin Walenty Pluciński w swoim wierszu pt. *Śpis*⁶⁰ (fragment):

Na Jurgowie wesoło na Jurgowie ładnie
A kie jesce zagrajom toniec cy ciardaś cyganie
Lecom na kopyrtki boleści i smutki
Choć stary jest cłowiek cuje się młodziutki
Białka się przytulo wselijako wije
Pomogo i śpiwo nase melodyje
A tego spiywu nigdy końca nima
Ze nopyknijso jes spisko dolina

⁵⁷ Wypowiedz Walentego Gila: <http://www.jurgow.pl/khamoro/>, dostęp 10.12.2019.

⁵⁸ Informacja pochodząca od członków rodziny Gil z Jurgowa.

⁵⁹ <http://www.jurgow.pl/khamoro/>, dostęp 10.12.2019.

⁶⁰ <http://polski-spisz.com/poezja-spiska/walenty-plucinski/>, dostęp 10.12.2019.

Romowie brali czynny udział w życiu społecznym Jurgowa. Jako dobrzy muzycy grali w jurgowskiej orkiestrze i zespole muzycznym. Silnie utożsamiali się z mieszkańcami i z góralską kulturą regionu. Istnieje też rodzinna opowieść (niepotwierdzona), jakoby jeden z jurgowskich Romów po powrocie ze służby wojskowej w wojsku cesarskim przyczynił się do powstania w Jurgowie Ochotniczej Straży Pożarnej⁶¹.

8. Kowalski etos pracy Romów Karpackich – rys nostalgiczny

Tradycyjną profesją Romów Karpackich ze Spisza było kowalstwo. Zawód kowala był przekazywany z ojca na syna. Cygańscy kowale byli szczególnie mobilni – jako ludzie biedni, nieobciążeni żadnym majątkiem nieruchomym, łatwo się przemieszczali sezonowo do kolejnych wioszek wraz z całymi rodzinami. Posiadając niezbędne narzędzia i umiejętności, mogli podróżować w poszukiwaniu pracy od wsi do wsi i wykonywać swój zawód w zasadzie w każdych warunkach. Kowal ustawiał wtedy niewielkie kowadło na drewnianym klocu, a niewielkim miechem ruszała jego żona lub córka. Bywało, że kuli prawe na ziemi, kucając. Syn Jana Mirgi z Czarnej Góry pamięta, że jego ojciec jeszcze w latach pięćdziesiątych minionego wieku pracował w pozycji siedzącej przy kowadle wbitym bezpośrednio w ziemię obok rozpalonego na ziemi ogniska, a wszystko to pośrodku mieszkalnej izby⁶². Faktem jest też, że kuczna lub siedząca pozycja kowala rozpowszechniona była na olbrzymim obszarze, od Dalekiego Wschodu poprzez Indie aż po kraje arabskie i całą Afrykę⁶³. Ponadto zarówno ubiegłowieczne ryciny, jak i współczesne zdjęcia z Bałkanów pokazują, że w dalszym ciągu taka pozycja przy pracy bywa preferowana przez romskich kowala z Rumunii czy Bułgarii.

Cygańscy kowale świadczyli usługi dla miejscowej ludności, zajmując się naprawami i wyrobem wszelkiego rodzaju sprzętu i narzędzi niezbędnych w gospodarstwie i rolnictwie. Posiadali niezwykle umiejętności, prymitywnymi narzędziami potrafili wytwarzać różne przedmioty, od prostych gwoździ po sprzęt rolniczy, od motyki, siekiery, łańcucha, bronika aż po pług. Wykonywali okucia wozów, zamki czy stylizowane okucia drzwi, ramy, bramy⁶⁴. Dziś nazwalibyśmy to kowalstwem artystycznym. W zasadzie wytwarzali to, o co prosili potencjalni klienci. Potrzebny węgiel wypalali z drzewa. Zazwyczaj mieli własne, skromne kuźnie stojące obok domostw, a czasami za kuźnie służył im przedsiónek własnego domu. Udawali się pieszo na jarmarki z wykonanymi przez siebie wyrobami kowalskimi, nieraz do odległych miast i miasteczek. Kowale ze Spisza chodzili piechotą do Nowego Targu, Krościenka, Jabłonki, Czarnej Dunajca, Starej Spiskiej Wsi, Kieżmarku. Czasem podwozili ich furmanką lub saniami górale jadący na jarmark. Kowale sprzedawali podkowy, motyki, siekiery, gwoździe, łańcuchy, noże czy kapturki do osi, na miej-

⁶¹ Z badań terenowych przeprowadzonych w ramach projektu „Kowalstwo na Spiszu - niematerialne dziedzictwo Romów” realizowanego przez Fundację Dobra Wola, 2018 r.

⁶² Z badań terenowych przeprowadzonych w ramach projektu „Kowalstwo na Spiszu - niematerialne dziedzictwo Romów” realizowanego przez Fundację Dobra Wola, 2018 r.

⁶³ P. Lechowski, *Romscy kowale na Spiszu*, broszura wydana w ramach projektu „Kowalstwo na Spiszu – niematerialne dziedzictwo Romów”, Kraków 2018 r.

⁶⁴ A. Bartosz, *Gospodarowanie Cyganów na Polskim Spiszu*, Kraków 1972, praca magisterska, mps. Arch. IEiAK UJ/107, Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego.

scu ostrzyli narzędzia przyniesione przez gazdów⁶⁵. Z okoliczną ludnością prowadzili też handel wymienny, wymieniając swoje wyroby na żywność. W okresie przed I wojną światową Romowie byli na jarmarkach niemal jedynymi kowalami. W owym czasie romscy kowale odbywali przymusową służbę w wojsku Austro-Węgierskim, gdzie wykorzystywano ich umiejętności kowalskie, przydzielając im często stanowiska podkuwaczy koni, ale także i muzyczne.⁶⁶

Nie wszystkim kowalstwo dawało dochód wystarczający w zupełności do zaspokojenia potrzeb swoich rodzin. Z tego względu Romowie podejmowali się najrozmaitszych innych prac. Pracowali przy budowanie dróg, zajmując się tłuczeniem i układaniem kamieni na ich nawierzchnię. Kiedy budowano pierwszą w Polsce kolejkę linową w Tatrach, powstał problem prawie nie do rozwiązania, mianowicie: jak na tej wysokości zdobyć tłuczeń kamienny. Problem rozwiązała grupa tamtejszych Romów. Posiadali oni umiejętność rozbijania kamieni bez większego wysiłku. Zawdzięczali to specjalnemu młotkowi, który był osadzony na gęsto plecionych rzemiennych rączkach, a nie jak to było w zwyczaju na rączce drewnianej. Siła uderzenia wystarczała do rozbicia skały przy niewielkim wysiłku⁶⁷.

O Romach mówiono też, że są świetnymi muzykami. Niejednokrotnie romski kowal po pracy w kuźni brał w ręce skrzypce i dodatkowo zarabiał, grając na weselach czy też przygrywając kuracjusom. Zdarzało się, że zdolnych romskich muzykantów werbowano do góralskich kapel. To na dworach, m.in. Marsów w Limanowej najpiękniejsze utwory grali właśnie Cyganie, a ich muzyka zapadała w pamięci mieszkańców Galicji. Ks. Józef Tischner wspominał, że jego matka do końca życia miała w uszach melodie cygańskiej kapeli, która przygrywała na jej weselu w Łopusznej⁶⁸.

Warto przybliżyć sylwetki kilku romskich kowali, o których jeszcze zachowała się pamięć. Wspomniany już Walenty Gil z Jurgowa, znany w całej okolicy, był następcą kilku pokoleń kowali. Bywało, że nawet gazdowie omijali bliższych im kowali, żeby właśnie do niego się dostać i zlecić mu wykonanie różnych rzeczy. Poza tym Walenty mieszkał na terenie parceli kościelnej, więc siłą rzeczy miał częsty kontakt z księżmi tamtejszej parafii, a z niektórymi nawet się przyjaźnił. Skutkowało to także zleceniami na rzecz kościoła, między innymi wykonywał zawiasy i różne okucia do drzwi kościelnych, elementy krzyży, świeczniki. W latach pięćdziesiątych otrzymał zlecenie na wykonanie głównej bramy wejściowej na tamtejszy cmentarz, która nadal jest zachowana. Niestety niewielu mieszkańców Jurgowa wie, że to brama wykuta przez romskiego kowala z Jurgowa.

Oprócz tego robił też elementy do nagrobków, między innymi na pomniku nagrobnym jednego z księży wykonał ozdobny łańcuch. Przy jednym z domów romskich w Czarnej Górze stoi w obejściu zachowany drabiniasty wóz okuty w całości przez Walentego Gila. Wykonywał on przedmioty nie tylko użytkowe, proste, ale również artystyczne. Po

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ K. Parno-Gierliński, *Zawody i profesje romskie*, Związek Romów Polskich, Instytut Pamięci i Dziedzictwa Romów oraz Ofiar Holocaustu, Szczecinek 2008.

⁶⁸ Ł. Połomski, *Cygan-Galicyski podróżnik*, <http://www.starosadeckie.info/kultura/cygan-galicyski-podroznik/>, dostęp 10.12.2019.

śmierci Walentego nikt nie przejął jego rzemiosła, a pozostała po nim kuźnia jest obecnie wykorzystywana jako komórka, gdzie przechowywane jest drewno na opał.

W latach sześćdziesiątych XX w. w Czarnej Górze działał też Augustyn Mirga. Mówiono na niego *Gustek znad wody*, ponieważ mieszkał w pobliżu rzeki Białki. Równie cenionymi kowalami z Czarnej Góry byli Józef Kamiński, Jakub Kacica czy Jan Mirga. W latach sześćdziesiątych działały jeszcze rodziny kowali także w innych miejscowościach polskiego Spisza, np. rodzina Mirgów we Frydmanie czy w Nowej Białej. W Łapszach Wyżnych była dość liczna rodzina Józefa Oraczko, który pracował w kuźni wraz z synami⁶⁹.

Na przełomie lat 50. i 60. XX wieku wielu Romów Karpackich skorzystało z możliwości rozpoczęcia nowego życia w Nowej Hucie przy budowie ogromnego kombinatu metalurgicznego. W 1947 r. na polecenie Józefa Stalina Polska rozpoczęła przygotowania do budowy zakładu państwowego – wielkiej huty, zapewniającej stal dla całego krajowego przemysłu. Była to jedna z kluczowych inwestycji Planu 6-letniego „stalinowskiego projektu skoku gospodarczego i społecznego” zakładającego ogromne inwestycje w przemysł. Był cel ten zrealizować, należało zwiększyć mobilność społeczną siły roboczej. Konieczne było przeniesienie tejże siły ze wsi do miast oraz wykształcenie nowej, związanej z władzą klasy robotniczej.

Idea integracji Romów w nowo powstającym polskim organizmie komunistycznym pojawiła się już w 1945 r., kiedy to w Ministerstwie Administracji Publicznej planowano program produktywizacji ludności romskiej⁷⁰. Ten program skrytykował się w formie Uchwały Prezydium Rządu nr 452/52 z dnia 24 maja 1952 r. dotyczącej pomocy wobec ludności cygańskiej przechodzącej na osiadły tryb życia. Głównym zadaniem tej uchwały była produktywizacja Cyganów, a warunkami powodzenia – dokonanie ewidencji, ustalenie warunków bytu i zakresu potrzeb niezbędnych dla przejścia na osiadły tryb życia (potrzeby mieszkaniowe, zainteresowania i kwalifikacje zawodowe, pomoc niezbędna dla skierowania dzieci do szkół). Szczególną opieką należało otoczyć osiadłą ludność cygańską i wykorzystać ją do akcji propagandowo-uświadamiającej⁷¹. Sukcesem początkowej fazy polityki osiedleńczej i produktywizacyjnej Romów była budowa Nowej Huty. Prowadzono intensywną akcję agitacyjną, w wyniku której pierwsi Romowie przyjechali do Nowej Huty już w 1949 r. Pochodzili głównie ze spiskich i podhalańskich wsi, takich jak Trybsz, Niedzica, Sromowce, Łapsze, Frydman, czy Nowy Targ, a najliczniejsza grupa przybyła z Kacwina i Jurgowa. Ludzie z fachem kowalstwa w rękę, z rodzinnymi tradycjami w tym rzemiośle, odnaleźli się w nowych warunkach pracy w Nowej Hucie. Romów zaczęto powszechnie zatrudniać jako nisko wykwalifikowanych robotników, a romscy muzykanci coraz częściej obecni byli w miejskiej scenarii Krakowa. Zmiany społeczno-ekonomiczne, jakie nastąpiły po roku 1989 w Polsce i w Europie, sprawiły, że Romowie znaleźli się na marginesie społeczeństwa, bez wykształcenia byli pierwsi zwalniani z pracy, zaczęli korzystać z zasiłków. Tradycyjne zawody, między innymi kowalstwo, zaczęły zanikać. Było to ściśle związane z modernizacją wsi, masowo produkowanymi wyrobami metalurgicznymi.

⁶⁹ A. Bartosz, *Gospodarowanie Cyganów na Polskim Spiszu*, op. cit.

⁷⁰ A. Mirga, *Proces kształtowania się podmiotowości politycznej*, op. cit.

⁷¹ J. Depczyńska, *Cyganie w środowisku pracy: na przykładzie zbiorowości Cyganów w Nowej Hucie*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, 1970, t. IV, nr 11.

Akcesja Polski w strukturę Unii Europejskiej w 2004 r. to moment, w którym zaczęły się wielkie fale wyjazdów Polaków, związane z bezrobociem, ale też z pojawieniem się możliwości znalezienia nowych perspektyw. Romowie Karpaccy, od wieków mieszkańcy Spisza i Podhala, cisi świadkowie i obserwatorzy wyjazdów górali do Ameryki, wykluczeni z ich bogatej kultury migracyjnej, ruszyli w drogę. Pionierskie badania *Między tradycją a zmianą: Migracyjne ścieżki polskich Romów*⁷² omawiają zwykle pominięte albo przemilczane w naukowym dyskursie migracyjnym i romologicznym kierunki, powody ale też społeczne konsekwencje migracji polskich Romów. A Romowie polscy już w latach 90. podążyli za rodakami m.in. do Niemiec i Wielkiej Brytanii, korzystając z sieci migracyjnych krewnych z innych miejscowości⁷³. W niektórych przypadkach wyjazdy skutkowały stałym osiedleniem się, co stanowiło też podstawę do powstania nowych łańcuchów migracyjnych. W cytowanym raporcie we wnioskach końcowych pada stwierdzenie, że od ponad ćwierć wieku mamy do czynienia z największym – od czasów powojennych emigracji Niemców czy Żydów – exodusem mniejszości etnicznej z Polski. Mało tego, owa masowa emigracja przechodzi niemal niezauważenie⁷⁴, tak jak niezauważana, przemilczana jest nadal w literaturze, w ulotkach, w przewodnikach czy na stronach internetowych na temat Spisza i Podhala wielowiekowa obecność Karpaccich Romów w tym regionie. Symboliczne jest też zakończenie filmu o romskich kowalach na Spiszu, *Byli Kowale, byli*, którego autorem jest Monika Szewczyk. Film powstał w ramach projektu realizowanego przez Fundację Dobra Wola⁷⁵. W zakończeniu tym Adam Bartosz opowiada o jednej ze swoich ostatnich wizyt w Jurgowie – na pogrzebie Walentego Gila, swojego serdecznego przyjaciela. Jak mówi: *„wśród górali jurgowskich cieszył się ogromnym szacunkiem (...) i kiedy zmarł Walek Gil (...) byłem na pogrzebie, i bardzo smutno mi było, że właśnie nikt z miejscowych nie szedł za trumną Walentego, tylko sama rodzina. W takiej małej społeczności zawsze jest zwyczaj, że za zmarłym idzie cała wieś. Spytałem jednego miejscowego spiszaka stojącego za płotem, który patrzył na ten pogrzeb i mówię: to jak to nie pójdziecie na pogrzeb Walka? Przecie to Cygan – odpowiedział.*

⁷² K. Fiałkowska, M. P. Garapich, E. Mirga-Wójtowicz, *Między tradycją a zmianą: Migracyjne ścieżki polskich Romów. Raport z badań*, Ośrodek Badań nad Migracjami UW, Warszawa 2018, <http://www.migracje.uw.edu.pl/publikacje/migracyjne-ścieżki-polskich-romow-miedzy-tradycja-a-zmiana-migracyjne-ścieżki-polskich-romow-raport-z-badan/>

⁷³ Ibid.

⁷⁴ W kontekście migracji z Polski oczywiście ta migracja jest mikroskopijna, jednak nabiera znaczenia w kontekście populacji polskich Romów. W wyniku badań prowadzonych wśród polskich Romów, migrantów i nie-migrantów, szacujemy, że ok. 30-60 procent Romów wyjechało z Polski, głównie do Wielkiej Brytanii.

⁷⁵ Dokument filmowy przedstawiający dawnych romskich kowali na Spiszu. Scenariusz i realizacja Monika Szewczyk, producent Fundacja Dobra Wola, postprodukcja Agencja Filmowa HAF Kraków Krzysztof Krzyżanowski, Kraków 2018, w ramach projektu: „Kowalstwo na Spiszu – niematerialne dziedzictwo Romów”. Projekt ten został rekomendowany przez Radę Europy w ramach European Heritage Strategy for the 21st Century i wpisany do księgi złotych praktyk jako ochrona niematerialnego dziedzictwa Romów: <https://www.youtube.com/watch?v=HkRH8cxa6bk>, dostęp 10.12.2019.

Elżbieta Mirga-Wójtowicz – doktorantka i wykładowczyni na UP w Krakowie. Współpracowniczka Ośrodka Badań nad Migracjami UW w projekcie badawczym NCN: *Transnarodowe życie polskich Romów – migracje, rodzina i granice etniczne w zmieniającej się Unii Europejskiej*.

Monika Szewczyk – studentka na UJ. Tłumaczka języka romani. Współautorka książek i filmów o tematyce romskiej. Współpracowniczka Ośrodka Badań nad Migracjami UW w projekcie badawczym NCN: *Transnarodowe życie polskich Romów – migracje, rodzina i granice etniczne w zmieniającej się Unii Europejskiej*.



Kuznia Walentego Gila, lata 70. XX w. (fot. A. Bartosz)



Osiedle cyganskie w Czarnej Górze, lata 60. XX w. Arch. MET



Jan Mirga Baro Janko, 1970 (fot. A. Bartosz)



Dom Walentego Gila, z archiwum prywatnego Andrzeja Mirgi



Walenty Gil, kowal z Jurgowa, ok. 1970 r. (fot. A. Bartosz)



Wnukowie Walentego Gila w tradycyjnych strojach spiskich (odmiana jurgowska)
arch. prywatne Hanna Nawara



Gustek Mirga, kowal, Czarna Góra, 1971 (fot. W. Dudziak)



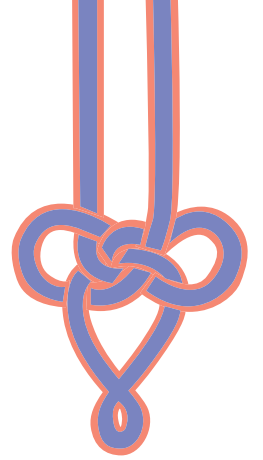
Współczesny kowal romski pracujący w pozycji siedzącej, Bułgaria (fot. P. Lechowski)



Brama cmentarza w Jurgowie wykonana przez kowala
Walentego Gila w 1954 roku (fot A. Gil)



Walenty Gil z rodziną w Jurgowie, fot. arch. prywatne Hanny Nawary



Tradycje rękodzielnicze i rzemiosło w opowieściach mieszkańców Spisza

Magdalena Kwiecińska

1. Wstęp

Spisz jest regionem o nieoczywistej historii. Wprawdzie przez ponad sześćset lat stanowił jednostkę administracyjną Korony Węgierskiej i do 1918 r. miał stabilne granice, to jednak polsko-czechosłowacki spór po zakończeniu I wojny światowej diametralnie zmienił dotychczasowy układ geopolityczny. Czechosłowacja uważała, że jest wyłączną spadkobierczynią całego obszaru Spisza i chciała, „by nowa granica biegła śladem granicy dawnych Węgier. Argumentowano, że jest to teren prawie w całości zamieszkały przez Słowaków oraz że Spisz stanowi historyczną całość, której nie należy dzielić. Natomiast zdaniem strony polskiej granica powinna być wytyczona zgodnie z zasięgiem gwar małopolskich, a więc znacznie dalej na południe. Problem tkwił w tym, że wielu mieszkańców spornych terenów, zwłaszcza we wsiach, nie miało określonej świadomości narodowej”¹. Spór zakończyła w 1924 r. Liga Narodów, podejmując decyzję o ostatecznym zatwierdzeniu granicy, którą w czasie II Wojny Światowej znowu zmieniono, ale w 1945 r. ostatecznie przywrócono stan wcześniejszy i obowiązuje on do czasów współczesnych. W efekcie podjętych decyzji część Spisza, która należy do Polski, stanowi zaledwie mały procent całego regionu w dużej mierze przypadającego stronie słowackiej.

Polski Spisz tworzy czternaście – od 2014 r. piętnaście wsi (samodzielna stała się Niedzica-Zamek), które należą do trzech gmin. Do gminy Bukowina Tatrzańska należą Czarna Góra, Jurgów, Rzepiska, w gminie Łąpsze Niżne są Frydman, Falsztyn, Kacwin, Łąpsze Niżne, Łąpsze Wyżne, Łąpszanka, Trybsz, Niedzica i Niedzica-Zamek, a w gminie nowotarskiej położone są Dursztyn, Krempachy i Nowa Biała. Ponadto, na tym terenie

¹ A.Kroh, *Spisz to wspólnotnienie*, „Tatry”, 2019, nr 67, s. 80; Por. Z. Sobierajski, *Gwary spiskie na pograniczu polsko-słowackim*, „Rocznik Podhalański”, 1997, nr 7, s. 169-184.

istnieją trzy odmiany regionalnego stroju: jurgowski, kacwiński, trybski. Specyficzne dla Spisza jest istnienie lokalnej wspólnoty leśno-gruntowej opartej na osiemnastowiecznym prawie węgierskim zwanej *urbarem*². Z ciekawostek historycznych warto także wspomnieć o stosunkach pańszczyźnianych tzw. żelarstwie (z węgierskiego *zsellérség*), które przetrwało do 1931 r. w Łapszach Niżnych, Falsztynie i Niedzicy³. Pańszczyźniane zobowiązania nie dotyczyły wszystkich mieszkańców, lecz części rodzin, niemniej ośmielam się poniżej przedstawić pewną hipotezę dotyczącą społeczności tych trzech wsi w oparciu o wyciągnięte wnioski z wysłuchanych opowieści na Spiszu podczas etnograficznych badań terenowych w 2018 r.

Historia polskiej części Spisza kształtowała poczucie tożsamości ludzi zamieszkujących stosunkowo nieduży obszar między Podhalem a Pieninami, który posiada wyraźną odrębność regionalną. Przejawy tej odrębności są widoczne m.in. w ubiorze, tańcu, gwarze i swoistym postrzeganiu rzeczywistości. Interesujące są deklaracje mieszkańców Spisza na temat ich poczucia tożsamości regionalnej. Spiszacy, podobnie jak mieszkańcy Podhala, są uważani przez ludzi z nizin za górali. Tymczasem w refleksji nad własną tożsamością często powtarzają – „my miejscowi za górali uważamy tylko ludzi z Podhala. Tu, na Spiszu, żyją *Spisoki*”⁴. W Jurgowie usłyszałam: „rzepiszczanie się zgóralczyli, spolszczyli”, „nie są prawdziwymi *Spisokami*, są góralami”.

Tematyka rzemiosła i rękodzieła stała się pretekstem do analizy i opisu zastanej sytuacji społecznej na Spiszu w drugiej dekadzie XXI w. Wysłuchane opowieści zawierają pewną logiczną strukturę, a odkrywanie jej znaczeń, więc ich interpretacja zawsze jest wyzwaniem dla etnologa⁵. W opowieściach poszczególnych osób charakterystyczne jest wspomnianie czasów przeszłych, pomimo że stawiane pytania miały na celu zarejestrowanie bieżącego zaangażowania mieszkańców Spisza w wytwórczość rzemieślniczą i rękodzielniczą. Często w tym kontekście powtarzane są wypowiedzi: „teraz to zanika”, „wszyscy są za granicą” lub „poumierali”, ale zarazem można zauważyć powstawanie nowych dziedzin rękodzieła niespotykanych w regionie. Jest to drobne wytwórstwo lub zajęcia, które wypełniają czas poza codziennymi obowiązkami, tj. pamiątki na sprzedaż dla turystów lub prezenty dla bliskich. Osobnym zagadnieniem jest kwestia ręcznego szycia regionalnego stroju i wykonywania na nim haftów. Na podstawie obserwacji w terenie można stwierdzić, że ubieranie się po spisku jest coraz bardziej popularne i wynika z aktywności młodzieży w lokalnych zespołach pieśni i tańca.

W poszczególnych wsiach są nieliczni rzemieślnicy, którzy kontynuują rodzinne tradycje, często dostosowane do współczesnych wymagań klientów, lub sami zdecydowali o rozpoczęciu wytwórczości. Inni zaprzestali rękodzieła lub drobnego rzemiosła wsku-

tek braku zapotrzebowania na ten rodzaj usług i dotyczyła ona prac związanych zarówno z gospodarowaniem jak i z twórczością tzw. chałupniczą na zlecenie Cepelii. Tradycyjnym rzemiosłem i rękodziełem, na przykład kowalstwem, ciesielstwem, snycerką, hafciarstwem, sporadycznie przejętymi od poprzednich pokoleń, zajmuje się kilkanaście osób. Od kilkudziesięciu lat powstają nowe dziedziny, które na małą skalę rozwijają przede wszystkim kobiety, tj. haftowanie obrazów, szycie maskotek, szydełkowanie, wykonywanie stroików okolicznościowych, decoupage'u i dekoracyjnych kwiatów wykonanych z rajstop. Przekształceniu ulegają także dawne rzemiosła, które przystosowują się do potrzeb współczesności.

W pamięci są żywe wspomnienia o sąsiadach, którzy do lat 80. i 90. minionego stulecia trudnili się rzemiosłem i rękodziełem. Dominuje pamięć o romskich kowalach oraz wytwórczości w zakresie stolarstwa, bednarstwa, a także o przetwarzaniu lnu i wełny w celu szycia ubioru codziennego i odświętnego. W różnych spiskich wsiach mieszkańcy coraz częściej organizują izby regionalne lub niewielkie ekspozycje, gdzie prezentowane są dawne ręcznie wykonane przedmioty służące kiedyś do użytku codziennego. Na Spiszu są więc nieliczne osoby, które jeszcze coś wykonują w zakresie rzemiosła lub rękodzieła, ale coraz bardziej liczni są ci, którzy zaprzestali tej działalności i wspominają dawne czasy, gdy wytwórczość organizowała relacje sąsiedzkie w wiejskich społecznościach.

2. Badania terenowe

Tygodniowe badania terenowe w lipcu 2018 r.⁶, które koordynowałam, zostały rzetelnie przeprowadzone przez studentów etnologii Uniwersytetu Poznańskiego: Katarzynę Sołtys i Marcina Mielewcyka. Uczestniczył w nich też absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego, Emilian Wilk, oraz absolwentka tego kierunku studiów na Uniwersytecie Łódzkim, Natalia Iwaniuk. Etnograficzne wywiady, swobodne rozmowy i obserwacje uczestniczące odbyły się w każdej z piętnastu spiskich wsi. Podstawę do badań tworzył przygotowany przeze mnie kwestionariusz, który miał być pretekstem do rozmowy na temat rzemiosła i rękodzieła na Spiszu. Biorąc pod uwagę doświadczenie terenowe uczestników obozu, pozostawiłam do wyboru sposób prowadzenia rozmów w terenie: zgodnie z kolejnością ułożonych pytań w kwestionariuszu lub zgodnie z metodami właściwymi dla rozmowy sterowanej, więc opartej na stawianiu pytań w stosownej dla prowadzonej rozmowy kolejności. Wskazane było jednak, by do rozmów wybierać osoby, które mieszkają we wsi co najmniej od drugiego pokolenia. Uczestnicy badań nie zawsze stosowali się do tego zalecenia, bo rzeczywistość terenowa weryfikowała wstępne założenia, co w efekcie przyniosło interesujący zbiór kilkudziesięciu wywiadów i rozmów swobodnych, który ukazał współczesny obraz mieszkańców Spisza różny od historycznych opisów. Dzisiaj etnograficzną mozaikę polskiej części regionu tworzą przede wszystkim, obok Polaków, mniejszości: słowacka, górale podhalańscy i romska, przy czym bywa, że mieszkańcy deklarują dwoistą tożsamość związaną z poczuciem tożsamości lokalnej/regionalnej (spiskiej) i zarazem etnicznej/narodowej. Na co dzień mieszkańcy posługują

⁶ Stałym miejscem naszego zamieszkania było Centrum Kultury Słowackiej w Nowej Białej. Codziennie rano wyruszałimy w teren, gdzie zawoził nas wynajęty w tym celu autobus.

² F. Payerhin, *O urbarze. Zapiski znalezione „na piyntrze”*, „Na Spiszu”, 2006, nr 4, s. 42-45.

³ J. Ciągwa, *Zniesienie pańszczyzny na Spiszu w latach 1931-1934*, „Studia Iuridica Lublinensia”, 2016, vol. XXV, nr 3, s. 165-178.

⁴ P. Schmidt, *Język pogranicza. Wartość języka w identyfikacjach z własną kulturą*, w: *Kultura i przyroda. Górale i góralczyzna w dziejach i kulturze pogranicza polsko-słowackiego (Podhale, Spisz, Orawa, Pieniny)*, red. M. Gotkiewicz, Podhalańska Wyższa Szkoła Zawodowa w Nowym Targu, Nowy Targ 2005, s. 55.

⁵ Zob. Cz. Robotycki, St. Węglarz, „*Chłop potęgą jest i basta*”. *O mityzacji kultury ludowej w nauce*, „Polska Sztuka Ludowa”, 1983, nr 1, s. 3-8.

się literackim językiem polskim i rodzinną mową, która jest im bliska, więc wypowiedziane spontanicznie zdania rozbrzmiewają w gwarze spiskiej, podhalańskiej, w języku słowackim, polskim i romskim.

Swoisty koloryt i niepowtarzalność na Podtatrzu nadaje Spiszowi postać dobosza, który jest pozostałością dawnych zwyczajów węgierskich w tym regionie. W języku węgierskim *dobos* to członek orkiestry grający na bębnie, a dzisiaj w Niedzicy, Nowej Białej i Krempachach, nazywany *bymbniorzem*, pełni ważną funkcję społeczną. Używane jest też określenie *bolgorz*⁷. W Nowej Białej maszeruje on z bębniem kilkanaście razy do roku trasą wiodącą ulicami św. Katarzyny, św. Floriana, Stolarskiej, Obłazowej i z polecenia sołectwa zawiadamia mieszkańców wsi o ważnych decyzjach i wydarzeniach, które dotyczą kwestii urbarialnych, takich jak np. licytacja gruntu albo decyzja o jego zalesianiu. Miejscowy *bymbniorz* pełni tę honorową funkcję od 1999 r. i jest ona dziedziczona, ale niekoniecznie w obrębie jednej rodziny. Sposób bębnienia może się różnić w poszczególnych wsiach, bo np. w Krempachach czynność ta wykonywana jest jedną, a w Nowej Białej dwiema pałkami.

Nim uczestnicy obozu wyruszyli w teren, mieli okazję wysłuchać prelekcji wprowadzającej w tematykę dziedzictwa Spisza i jego historię. Ciekawostką jest tzw. zastaw spiski, czyli umowa z 1412 r. pomiędzy Władysławem Jagiełłą a Zygmuntem Luksemburczykiem, która polegała na przyłączeniu do Polski 16 miast spiskich w zamian za pożyczone królowi Węgier pieniądze. Wyjątkowym zjawiskiem przyrodniczym na Spiszu jest przełom rzeki Białki i jaskinia Obłazowa, gdzie został znaleziony, wykonany z ciosu mamuta, najstarszy na świecie bumerang. W Falsztynie jest rezerwat przyrody zwany Zielonymi Skalkami, w Niedzicy średniowieczny zamek Dunajec, we Frydmanie zabytkowy kasztel, a w Kacwinie dawne spichlerze zwane *sypańcami*. W Czarnej Górze mieszkają i tworzą romskie artystki – rzeźbiarka i malarka Małgorzata Mirga-Tas oraz poetka i pieśniarka Teresa Mirga. Ze Spisza rozciąga się jeden z piękniejszych widoków na Tatry. Te wybrane informacje nadały badaczom-etnografom swoisty kontekst do prowadzenia rozmów w terenie, obserwowania i dokumentowania otaczającej nas rzeczywistości.

Szczególne okazje do prowadzenia obserwacji uczestniczących związane były z codziennością mieszkańców, ich praktykami religijnymi, a także wydarzeniami kulturalnymi, które odbyły się podczas naszego pobytu w terenie. Do codziennej praktyki terenowej należały wspólne spędzanie czasu z mieszkańcami Nowej Białej przy okazji posiłków w Centrum Kultury Słowackiej, gdzie mieszkaliśmy, rozmowy z kierownikiem i pracownikami tego ośrodka podczas spędzania czasu w lokalnym barze, zakupy w sklepach spożywczych i przypadkowe spotkania na ulicy. Praktyki religijne mieszkańców Spisza związane były z niedzielną mszą świętą i uroczystością Matki Boskiej Zielnej 15 sierpnia. Wydarzeniami kulturalnymi, które stworzyły niecodzienne okazje do obserwacji uczestniczącej, były koncerty w kościołach we Frydmanie i Łapszach Wyżnych w ramach odbywającego się od kilku lat festiwalu „Barok na Spiszu”, a także udział w dwóch próbach zespołów regionalnych (prowadzonych w każdym tygodniu) we wsiach Łapsze Wyżne i Frydman. Zostaliśmy zaproszeni i miło przyjęci przez kierowników oraz członków zespołów.

⁷ Jb, *Góralskie cytanie 2018 – gala finałowa*, „Na Spiszu”, 2018, nr 2, s. 14.

Przeprowadzone wywiady/rozmowy z mieszkańcami poszczególnych wsi zostały zarejestrowane w formie audio, a towarzyszyła im dokumentacja fotograficzna. Wykonano fotografie sprzedawanych na straganach pamiątek, wyrobów rzemieślniczych, wnętrz tzw. izb regionalnych, ale także detali z otaczającego nas pejzażu, zabudowy wsi, zabytków itp. Jednym słowem, wszelkie przejawy „znaków istnienia” w kontekście codziennego życia mieszkańców omawianego regionu. Celem badań było bowiem uchwycenie obecnego stanu wytwórczości, którą zajmują się mieszkańcy Spisza, a także zarejestrowanie stopnia ich zaangażowania w różne dziedziny rzemiosła i rękodzieła w związku z przemianami społeczno-gospodarczymi dokonującymi się na wsi. Rozmówcy spontanicznie odwoływali się do przeszłości przywoływanej poprzez wspomnienia, gdy stawiane pytania odnosiły się do poszczególnych dziedzin wytwórczości: w drewnie, w kamieniu, w metalu, wyrobów z lnu, z wełny, ze skóry, ale także w zakresie haftu, szycia, rzemiosła artystycznego czy pamiątkarstwa. Odrębnym tematem prowadzonych poszukiwań w terenie była rejestracja oraz okoliczności powstawania kolekcji prywatnych i tak zwanych izb regionalnych.

Dopiero kolejne pytanie kierujące rozmowę na „tu i teraz” wprowadziło ich w lekkie zakłopotanie i najczęściej następowała odpowiedź, że „teraz to zanika” albo „technika wyparła rękodzieło”, a także „wszyscy są za granicą”. Zawarte w wypowiedziach informacje na temat rękodzieła i rzemiosła na Spiszu rysują nieco odmienny obraz od opisów etnograficzno-historycznych, zarówno tych dawniejszych jak i bliższych współczesności. Michał Balara w swoich wspomnieniach ze Spisza zanotował, że w Krempachach i w Łapszach Wyżnych jest kuźnia, w której pracują Romowie, w Czarnej Górze zaś stoi zabytkowa karczma i kuźnia, Jurgów „to centrum wytwórczości ludowej na Spiszu”⁸, a w Trybszu nad rzeką Białką znajduje się młyn i tartak rodziny o nazwisku Bizub. Młyn zakupił Józef Bizub, a gdy budynek niszczał, w 1958 r. został rozebrany i w tym samym miejscu wybudowano młyn nowoczesny jak na ówczesne czasy⁹. Zapisy sprzed kilkudziesięciu lat dotyczące Spisza mają swoje odzwierciedlenie we współczesności, bo syn młynarza Bizubów mieszka przy ul. Młyńskiej i pracuje w rodzinnym tartaku, w Krempachach i Czarnej Górze stoją jeszcze stare kuźnie, lecz już nie czynne, a w Jurgowie mieszka największa liczba rękodzielników, którzy przejęli rodzinne tradycje. Katarzyna Ceklarz, sięgając aż od XIX w.¹⁰, wspomina liczne rodzaje rzemiosła w regionie, na temat których poszukiwaliśmy informacji w terenie, by dowiedzieć się czegoś o współczesnym stopniu zaangażowania mieszkańców Spisza w poszczególne dziedziny twórczości; albo tylko o ich śladach w postaci dawnych warsztatów, narzędzi i wykonanych, lecz nieużywanych już przedmiotów oraz opowieści i wspomnień z nimi związanych.

W opinii mieszkańców Spisza sposób życia na wsi ulega zmianie, o czym opowiadają w sposób spontaniczny. W Łapszance, Kacwinie i Niedzicy coraz więcej osób wynajmuje

⁸ M. Balara, *Z historii Spisza i Podhala naszego stulecia wspomnienia i relacje*, Sądecka Oficyna Wydawnicza Wojewódzkiego Ośrodka Kultury, Nowy Sącz 1987, s. 29, 39, 41, 43.

⁹ Inwentarz ludowych zakładów pogrzebowych na Podhalu, Orawie i Spiszu 1960-1963, Archiwum Muzeum Tatrzańskiego, sygn. AR/311, nr pag. 207.

¹⁰ K. Ceklarz, *Rzemiosło, przemysł i sztuka ludowa*, w: *Kultura ludowa Górali Spiskich*, red. U. Janicka-Krzywdą, Centralny Ośrodek Turystyki Górskiej PTTK, Oficyna Wydawnicza „Wierchy”, Kraków 2012, s. 145-172.

pokoje dla turystów i staje się to stopniowo jednym z głównych źródeł ich utrzymania. Rzepiska i Falsztyn ze względu na urokliwe krajobrazy są popularne wśród przyjezdnych zainteresowanych zakupieniem działki budowlanej lub domu letniskowego. We Frydmanie i Krempachach dominuje opinia, że we wsi „nie ma ruchu turystycznego”. Liczni mieszkańcy Spisza wyjechali za granicę w celach zarobkowych. Rzemiosło i rękodzieło nie jest już dodatkowym źródłem utrzymania, obok tradycyjnego gospodarowania i pasterstwa, które także zanikają. Tylko nieliczni podejmują się różnych dziedzin wytwórczości.

Etnograficzne wędrowki po Spiszu przyniosły plon w postaci zarejestrowanych czterdziestu pięciu wywiadów na podstawie kwestionariusza, a także swobodnych rozmów z ponad czterdziestoma osobami, które były prowadzone zgodnie z założonymi celami. Została wykonana dokumentacja fotograficzna i notatki w terenie z prowadzonych obserwacji. Udało się nam zebrać informacje o kilkunastu czynnych rzemieślnikach i o kilkudziesięciu osobach zajmujących się rękodziełem, którzy przeważnie nie czerpią z tego korzyści finansowych. Rękodzieło wykonywane jest bowiem spontanicznie i wynika z indywidualnej wrażliwości. Jest sposobem na spędzanie wolnego czasu. Zebrałiśmy także informacje na temat tak zwanych izb regionalnych oraz niewielkich ekspozycji zorganizowanych w lokalnych szkołach lub ośrodkach kultury, które powstały z prywatnych kolekcji lub z inicjatywy oddolnej jako działanie celowe, by pokazać i zachować dla kolejnych pokoleń ręcznie wykonane przedmioty. Wyjątkowym miejscem ekspozycji jest zabytkowy obiekt *sypaniec* w Łapszach Niżnych. Każde z tych miejsc, gdzie są prezentowane obiekty kultury materialnej, to inicjatywa mieszkańców Spisza. Wyjątkowa jest kolekcja nieżyjącego już Józefa Iwańczaka zorganizowana w jego rodzinnym domu w Niedzicy (lokalnie nazywanym muzeum). Pośród zebranych przez siebie przedmiotów umieścił on kartkę z napisem: „Nasom powinnościom jest za to ochraniuwać pamiontki”¹¹.

3. Teraz już ludzie się rzemiosłami bardzo mało zajmują.

Drewno

Jeśli już mieszkańcy Spisza zajmują się rzemiosłem, to przede wszystkim obróbką drewna, a w dalszej kolejności obróbką kamienia i metalu. Są to nielicznie wykonywane profesje – najczęściej przez mężczyzn, którzy fachu uczyli się sami, aktywnie obserwując innych członków rodziny lub sąsiadów przy pracy, a rzadziej przez absolwentów szkół zawodowych. Dominującym rzemiosłem jest stolarstwo, które potocznie mieszkańcy Spisza określają jako „robienie w drewnie” („robić [coś] w drewnie”). „Robieniem w drewnie” określają też rękodzieło artystyczne w zakresie rzeźby i płaskorzeźby.

Obróbka drewna na Spiszu ma długie tradycje, bo stolarze, a przede wszystkim cieśle zawsze byli bardzo szanowani w wiejskiej społeczności. Zajęcie to było jednak traktowane jako dodatkowe¹², realizowane w ramach zlecenia, poza pracami związanymi z prowa-

dzeniem gospodarstwa. Odmienne od Podhala budownictwo na Spiszu – bo, jak mówią mieszkańcy, domy częściej „stawiało się z cegły” – sprawiało, że od cieśli oczekiwano znajomości także murarstwa¹³. Niejeden z mieszkańców Spisza stwierdzał: „stolarkę i nie stolarkę, to ja też [potrafię]. Mało kiedy zanosilem do obcego. I wymurowałem, i otynkowałem, niejeden dom otynkowałem”. W Rzepiskach, jak usłyszałam w terenie, wszyscy starsi stolarze lub cieśle poumierali, a kolejne pokolenia niechętnie podejmują się tego fachu. Jeden z nielicznych czynnych zawodowo stolarzy nauczył się stolarstwa od swoich braci. Oni ukończyli szkoły zawodowe, a on podpatrując ich pracę już jako czternastolatek wykonywał meble na zamówienie. W swoim życiu zrobił dużo przedmiotów na zamówienie dla osób prywatnych, ale także do pensjonatów i lokalnego kościoła, dla którego wykonał rzeźby. Na poszczególnych łózkach, krzesłach, szafach lub stołach umieszcza rzeźbione elementy kwiatowe nawiązujące stylistyką do Spisza. W Czarnej Górze można usłyszeć, że „stolarzy było dużo we wsi i to niedobrze szło (...). Teraz już ludzie się rzemiosłami bardzo mało [zajmują]”.

Jeśli można mówić o przekazywaniu tradycji w zakresie wytwórczości rzemieślniczej i rękodzielniczej, to dzisiaj odnosi się ona bardziej do chęci i poczucia obowiązku wykonywania pewnej pracy, żeby nie pozostawać beczynnym, „dla zabicia czasu”, ale także swoistej wrażliwości na materiał, z którego od pokoleń wytwarzano okna, drzwi, meble i przedmioty potrzebne na co dzień w gospodarstwie. Drewno pobudza wyobraźnię tych, którzy od najmłodszych lat w rodzinnym domu mieli możliwość oswojenia się z nim, obserwując prace stolarskie starszych pokoleń. „Drewna zawsze było dużo w rodzinie, odkąd pamiętam i [wiem] też z opowieści” – wspomina młody rzeźbiarz z Frydmana i dodaje: „Mam jakiś kawałek drewna i po prostu używam do tego wyobraźni i próbuję go tylko delikatnie obrobić i pokazać to, co ja w nim widzę. (...) To takie twarze, gdzie, jak mówię, uciałem takie dwa kawałki i mi się skojarzyło, to lekko porzeźbiłem i takie nosy wyszły. Tutaj też, jak mówię, bo to jest z jesionu, gdzieś tam był wbity gwóźdź podejrzewam i to obrosło jak obrosło i takie oko mi się z tego udało zrobić. (...) Dla kogoś innego, powiedzmy, może wyglądać jak zwykły kawałek drewna, ja to widzę swoimi oczami”.

Na Spiszu prawie w każdej wsi są rzeźbiarze lub rękodzielnicy „dłubiący” na swój sposób w drewnie i nie czynią tego wyłącznie dla celów zarobkowych, ale także jest to sposób wyrażenia własnej wrażliwości. Ponadto – jak wynika z przeprowadzonych rozmów w terenie, ozdobne balustrady, okna, drzwi, kołyski, łóżka, kredensy, płaskorzeźby, drewniane naczynia najczęściej są wykonywane we Frydmanie, Czarnej Górze, Jurgowie, Niedzicy i Łapszance, ale można tam także usłyszeć, że ktoś „wykonywał okna i drzwi, ale już [tego] od paru lat nie robi, bo wszyscy kupują plastiki”, albo: „teraz mało stolarzy jest, bo jak weszły plastikowe okna, drzwi do domów, no to stolarzom zabrakło roboty, bo teraz wszystko nabywają. My też tu mamy plastikowe okna, no a przedtem wszystko było z drzewa robione. No to, co mamy drzwi, no to wszystko nam robił w 80. roku”.

Pytanie o czynnych stolarzy czasami wywołuje skojarzenie z profesją rzeźbiarza, bo w Kacwinie mieszkańcy wspominają: „on Matkę Boską wyrzeźbił, Jana Pawła to on jeszcze rzeźbi, a tak to...”, natomiast w Jurgowie „dużo z drzewa się robi” jak zaznaczają sami

¹¹ Por. J. Barański, „Arka” Józefa Iwańczaka. O pewnym spiskim muzeum rodzinnym, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Muzealnej”, 2018, nr 5, s. 67-156.

¹² Por. Tradycyjne rzemiosło i przemysł wiejski Karpat Polskich – perspektywy badawcze, rekonstrukcje, reinterpretacje, red. M. Brocki, Muzeum im. Wł. Orkana, Rabka-Zdrój 2017.

¹³ Wywiady etnograficzne z mieszkańcami wsi, Nowa Biała, 1976, Archiwum Muzeum Tatrzańskiego, sygn. AR/NO/671/1, nr pag. 4.

mieszkańcy. Dzisiaj coraz częściej wykonuje się także drewniane pamiątki, tj. solniczki, pudeleczka, serwetniki, czerpaki, obońki, konewki, które przeznaczone są na sprzedaż w Zakopanem jako pamiątki z Podhala.

Oryginalną dziedziną rękodzieła na Spiszu jest lutnictwo, które stopniowo zanika. Spiskie tradycje lutnicze sięgają daleko wstecz, bo są powiązane z zakopiańską Szkołą Przemysłu Drzewnego (kursy lutnicze prowadził od 1923 r. podhalański góral Andrzej Bednarz), po II wojnie z Liceum Sztuk Plastycznych, a w latach 1959-1975 z pobliskim Technikum Budowy Instrumentów Ludowych w Nowym Targu¹⁴. Szkoły te kształciły licznych fachowców, a niektórzy z nich kontynuowali edukację w Akademii Muzycznej w Poznaniu. Zapotrzebowanie na usługi w zakresie wytwórczości instrumentów, najczęściej skrzypiec i ludowych basów, maleje, pomimo że wzrasta zainteresowanie młodzieży udziałem w zespołach regionalnych prezentujących spiski taniec i muzykę. Dziś lutnictwem zajmują się dwie rodziny ze Spisza: jedna rodem z Krempachów, lecz jej działalność w tym zakresie jest realizowana poza regionem, druga zaś w Jurgowie, ale „nie opłaca się już robić” – jak stwierdza rękodzielnik, bo „przyszły Chiny i skończyły się zamówienia”. W opowieściach mieszkańców istnieje też pamięć o lutniku z Czarnej Góry, który wyemigrował do Stanów Zjednoczonych.

Drewno to także las i praca z nim związana, która przez dziesięciolecia była częstym źródłem utrzymania mieszkańców Spisza. Mężczyźni wyjeżdżali na słowacką stronę gór, zatrudniani jako drwale. W opowieściach powracają wspomnienia tamtych lat – „tu była ciężka praca w lesie, bo tam były te lasy w górach”. W czasach, gdy wyjazd na Słowację był możliwy tylko dla tych, którzy mieli paszport, dzięki międzynarodowym porozumieniom mieszkańców Spisza obowiązywały inne zasady. Lokalne relacje podyktowane były potrzebą zarobku: „masę ludzi pracowało na Słowacji. I dobrze im tam było, bo ubezpieczenie mieli, a teraz tam mają emerytury. Autobusy po nich przyjeżdżały. A później jeszcze, że był pracownikiem, to dostawał deputat, czyli drewno opałowe. Nie musiał się starać, tylko im przywozili deputat na opał. Nie było domu, w której by nie było tej przepustki i by nie chodzili do pracy. A później to już nie było czasu na jakieś rękodzieła, na takie coś”. We wspomnieniach pozostały obrazy prowadzonych rozmów dotyczących wzajemnych zobowiązań między Polską a Słowacją w kwestii prac w lesie: „jak granice się zmieniały przy Parku Tatrzańskim, to Słowacja się zobowiązała, że da ludziom pracę. A w Nowym Targu nie było gdzie pracować więc ludzie mieli przepustki i chodzili tam do pracy, właśnie do lasu: ścinka, zwózka, obrabianie drzewa. No i drewno opałowe też mieli”.

Przy okazji rozmowy o pracy w drewnie powstają nowe opowieści, które ukazują codzienność życia na wsi w czasach minionych. „Teraz już ludzie się rzemiosłami bardzo mało zajmują” – to częste stwierdzenie, które pobudza mieszkańców Spisza do wspomnień. Spontanicznie wywołane z pamięci zastanawiają pozornym brakiem związku z historią o rękodziele, są jakby przerywnikami w głównym wątku narracji, który odnosi się do pracy w drewnie. Mieszkańcy Frydmana wspomnienia skierowali na lata 50. i 60. zeszłego stulecia, gdy w Nowym Targu powstały zakłady przemysłowe z najbardziej prężną

¹⁴ Zob. B. Vogel, *Słownik lutników działających na historycznych i obecnych ziemiach polskich oraz lutników polskich działających za granicą do 1950 roku*, Miejskie Centrum Kultury w Bydgoszczy, Bydgoszcz 2019, s. 27-28.

na Podtatrzu gałęzią produkcji obuwia: „to cztery auta [autobusy] chodziły, cztery rano, cztery wieczór. Ludzie chodzili *syćko* młodzież też. Szkoła była przyzakładowa, dzieci kończyły tylko dwa lata szkoły, które na co się nadawało, szło, kombinat był pełen obsadzony i robili buty. No, ale co z tego? Ludzie byli, są i będą. To się nie utrzymało długo. Zaczęli kraść, rozebrali maszyny, zrobili nic. A dzisiaj trzeba się tłuc po większych *dziedzinach*, po *inkszych* wsiach. Dwa lata, trzy lata temu, to *chłopy* za granicę chodzili. Baby z dziećmi w domach, a *chłopy* za granicę”.

4. Było jak było. Było rozmaicie. I tak było, i tak było. Rozmaicie było.

Metal

Obróbka metalu związana jest z kowalstwem, które na Spiszu posiadało pewną specyfikę ze względu na fakt, że rzemiosłem tym od kilku wieków trudnili się także Romowie. Podział pracy był ustalony zwyczajowo, bo Romowie wykonywali przede wszystkim drobne przedmioty typu gwoździe, klince, podkowy (ale nie podkuwali koni), lemiesz, motyki, siekiery i wiele innych, które stanowiły podstawowe wyposażenie gospodarstwa rolnika. Około 1954 r. w Czarnej Górze funkcjonowała spółdzielnia zatrudniająca romskich kowali, którzy robili m.in. gwoździe do przybijania szyn do podkładów kolejowych¹⁵. Kowale spoza społeczności romskiej zajmowali się raczej sprzętem gabarytowo większym, wykonywali bramy, balustrady, poręcze i podkuwali konie. W drugiej dekadzie XXI w. pojedynczo stojące budynki kuźni są już nieczynne, a jeśli ktoś jeszcze z nich korzysta to w Krempachach „tylko dla siebie klepie noże do pługa, siekiery. Czasami ze wsi też przychodzą, żeby im coś poklepać, *wyprościć*”. Obrazy jeszcze żywe w latach 80. zeszłego stulecia, ukazujące kolejki wozów czekających do kuźni, pozostały we wspomnieniach tak, jak pamięć o romskich kowalach, na których umiejętności nie ma już zapotrzebowania – „teraz ludzie sobie radzą, bo to prąd jest, to mają spawarki, to takie rzeczy. Każdy, kto ma spawarkę, to sobie coś tam, jak się mu zepsuje co, to...”.

Istnieje domniemanie, że kilka wieków temu do Jurgowa został sprowadzony romski kowal o nazwisku Mirga do budowy miejscowego kościoła. Pierwsze informacje na temat Romów na Spiszu pochodzą z XVIII w. i są zapisane w lokalnych księgach parafialnych. Przybyli więc na Spisz najpóźniej trzy wieki temu. Do II Wojny Światowej kowalstwem na Spiszu zajmowali się przeważnie Romowie, którzy byli samoukami¹⁶. Wiadomo, że mieszkali (lub nadal w kilku wsiach mieszkają) w Czarnej Górze, Jurgowie, Nowej Białej, Frydmanie, Krempachach, Kacwinie, Trybszu i Łapszach Niżnych. Nie powinien więc dziwić fakt, że Romowie stanowią znaczący wątek w opowieściach większości mieszkańców Spisza, które dotyczą obróbki metalu, ale także ich sposobu życia i wzajemnych relacji między społecznością romską i nie-romską:

Jak byli, to robili siekiery, motyki, taki sprzęt na wsi, co potrzebny do roboty. Zajmowali się takim kowalstwem [Łapszanka].

¹⁵ P. Lechowski, *Romscy kowale na Spiszu*, broszura wydana w ramach projektu „Kowalstwo na Spiszu - niematerialne dziedzictwo Romów”, Kraków 2018 r., s. 7.

¹⁶ Ibid.

Oni ino kowalowali, a jak nie to grali. W Trybszu był jeden kowal i w Łapszach Niżnych dwóch było kowali, to robili wozy te drewniane, te okucia pługa [Czarna Góra].

No pewno, że korzystali [my z ich pracy], bo jak komuś trzeba było do pługa coś, albo dla konia podkowy, to szli do niego i on to zrobił. Nie chodzili daleko, bo na miejscu, prawie w każdej wsi były te Cyganie osiedleni. Ale teraz już żaden nie kowaluje tutaj [Czarna Góra].

Ja mam jeszcze podkowy, co są nowe, co zrobił Cygan. Konia się sprzedalo i tak leżą te podkowy. Ale to może tak na pamiątkę [Czarna Góra].

- Było trochę tych Cyganów, co grali. Oni bardzo sprytni są do muzyki. Grali na skrzypcach, to jak w czasie świąt, to chodzili po kołędzie.

- Dobrzy byli?

- Ci nasi tutaj tak. To już całkiem inna robota była. To już za mojej pamięci o tych Cyganów nie było, tych, co byli kowalami. Dawno, dawno, tutaj mieli te kuźnie, tego. Takie miechy, co to tego... Dzisiaj wszystko motorkami podwiązane, tutaj tego, dmuchać, żeby się ten ogień utrzymywał [Niedzica].

U nas Cyganie byli kulturalni. Siedzieli i śpiewali. Taka stara babka, ja pamiętam taką starą Cygankę Hankę, to jak była wigilia, to chodzili śpiewać tak, jak kołędnicy chodzą. W Łapszach nie ma już Cyganów. Nawet domów żadnych nie ma. Dopóki ostatnia żyła ta Hanka Cyganka, to każdy ją lubił, tu cała wieś, to jej tak pomagali [Łapsze Niżne].

Wyjechali do Krakowa tam Hutę budować i nie ma ich [Łapszanka].

Budynki dawnych kuźni znikają z pejzażu spiskiej wsi, są najczęściej opuszczone, czasami zaadaptowane do innych funkcji użytkowych lub zburzone, bo uznane za niepotrzebne. Część z tych, które pozostały, ma jeszcze pełne wyposażenie i czasami służy do drobnych napraw narzędzi najbardziej potrzebnych w codziennej pracy.

Z obróbką metalu związane jest też tzw. klepanie dzwonek. Rękodzieło to nigdy na Spiszu nie było w szczególny sposób obecne, mimo dużego zapotrzebowania na tego typu wyroby. Dzwonki dla owiec, krów i kóz najczęściej kupowane są na targach, które oferują produkty tańsze i wykonane maszynowo. Rękodzieło jest czasochłonne i wymaga dużej precyzji, a efekty pracy doceniają tylko nieliczni, którzy znają kunszt wyrobów dzwonkarza z Rzepisk.

W jego rodzinie kowalstwem zajmowali się kuzyn i wujek, ale dawno już tej działalności zaprzestali, a po kuźni nie pozostał żaden ślad. Pracownia dzwonkarza, który fachu nauczył się od znajomego bacy z Niedzicy (jako juhas wypasał przy nim owce) i jest on dla niego zajęciem dorywczym, znajduje się w domowej suterynie. W zimie realizuje zamówienia dla pasterzy z Podhala, a także ze Spisza po słowackiej stronie. Czasami pomaga mu syn, który wyklepuje blachę. Tajemnicą pozostaje sposób wykonania dzwonka, którego odpowiedni dźwięk jest strojony, „dobierany jak do skrzypiec”: *klepary* to duże dzwonki *redykowe* (na redyk) dla owiec i krów, *siekace/siekacki* są małymi dzwoneczkami dla jagniąt, a *spizoki* dla kóz i owiec. Wykonuje on jeszcze *turcule* zwane też *sulokami*, albo *sztajerockami*, które mają podłużny kształt i wielkość, a ich piękny dźwięk przypomina „jakby pszczoły się roiły”.

Dzwonki zawieszają się na szyjach zwierząt na odpowiednich skórzanych paskach, które są ręcznie zdobione wybijanymi sztańcami o różnych kształtach. Nie jest to popularne zajęcie na Spiszu, trudni się nim jedna osoba w Niedzicy, realizując zamówienia przede wszystkim dla pasterzy z Podhala, ale także z Lendaku na Słowacji. Jest on samoukiem i wykonuje także pasy bacowskie.

Na Spiszu rękodzieło to zanika. Obróbka skóry była znaczącą dziedziną rzemiosła na polskim Spiszu do II wojny światowej, z najbardziej aktywnie działającymi warsztatami aż w siedmiu wsiach: Czarna Góra, Jurgów, Kacwin, Krempachy, Łapszanka, Nowa Biała i Rzepiska¹⁷.

5. Poszłam na emeryturę i czymś trzeba było się zająć,

no to wzięłam się za haftowanie. Krawiectwo, haft, koronki

Szycie i ręczne robótki typu haft i koronki zawsze były powszechnym zajęciem na Spiszu, którym zajmowały się przede wszystkim kobiety. Wyrobem odzieży sukiennej, tj. portek, sukman, lejebików trudnili się zaś najczęściej mężczyźni. Z historycznych przekazów wiadomo, że w zeszłym stuleciu do lat 20. szycie było ręczne, a w kolejnym dziesięcioleciu za sprawą upowszechnienia się maszyn na Spiszu nastąpił rozwój krawiectwa¹⁸. Powojenna moda i łatwy dostęp do odzieży na targu spowodował, że tradycyjna odzież regionalna zaczęła zanikać. Można powiedzieć, że w drugiej dekadzie XXI w., dzięki aktywnie działającym lokalnie zespołom pieśni i tańca, zainteresowanie tą dziedziną rękodzieła wzrosło. Strój spiski jest także coraz częściej ubierany z okazji uroczystości rodzinnych i kościelnych, ale „to nie było tak, że to się stało z roku na rok” – zaznacza mieszkanka Krempach. W dalszej części jej wypowiedzi opisany jest proces, jaki się dokonał w zakresie pobudzenia wśród mieszkańców Spisza poczucia lokalnej tożsamości za sprawą oddolnej inicjatywy:

[...] myśmy z zespołem pracowali bardzo dużo czasu na to, dlatego, że chodziliśmy do kościoła i na procesje. Pokazywaliśmy te nasze stroje i ja też dzieciaki moje, jak były małe, to ubierałam, żeby ta widziała i tamta widziała, a potem ubierało coraz więcej osób. Ten proces trwał ileś tam czasu, ale że teraz Internet i wszystko pokazuje ten folk [...]. Trochę jest i dobrej strony w tym, trochę i złej, nie? Zależy w którą stronę ludzie pójdą, nie? Ale trochę obudziło tych ludzi i to jest bardzo na plus, a to, że po prostu ta moda czy pewne rzeczy poszły w drugą stronę, no to na to też nie mamy wpływu, ale grunt, że ludzie się nie wstydzą tego. Bo był taki czas, że założyc strój to był taki obciach, że w ogóle na przykład dzieciaki do dzieciaka mówiły: w stroju będziesz chodził? Glupiś? Lubisz ludowe tańce, będziesz tańczył u nas, zwariował?

Podobnie jak w Krempachach stało się również w kilku innych wsiach Spisza. Ożywienie związane z popularyzacją regionalnego ubioru wynika m.in. z oddziaływania kultury Podhala, bezpośrednio wpływającej na mieszkańców wsi najbliższej tego położonych. W Trybszu młoda mieszkanka wspomina sytuację związaną z chrztem jej syna: „nie było gdzie pożyć portek spiskich i musiał mieć góralskie” (to, co określane jest jako góralskie, odnosi do Podhala). W Rzepiskach natomiast mieszkańcy stwierdzają, że ich strój „powinien być spiski, a my tu góralski mamy”.

Charakterystyczne są także duża wiedza i zaangażowanie mieszkańców Spisza w dzielenie się wiedzą na temat poszczególnych elementów stroju i haftu, który jest nieco odmienny w poszczególnych wsiach.

¹⁷ Katarzyna Ceklarcz, *Rzemiosło, przemysł i sztuka ludowa*, op.cit., s. 160.

¹⁸ Ibid., s. 158.

[...] szyc, ja to szyła na maszynie. Na maszynie to wszystko, dziewczynom młodym białe, a kobiety zaś wydane to czarne fartuchy. I te spódnice, no to jak to się ubrało, to pięknie to wyglądało. Nie takie góralskie, jak w Zakopanem czy gdzie, bo tam są same spódnice bez fartuchów. A my fartuch mamy, bo to spiskie [Niedzica].

Kanafoski, spódnice stare ze stołu kupuje się po słowackiej stronie, ale teraz można kupić już w Polsce i teraz to jest strecz [Niedzica].

No portki to może nie każdy [sam wyszywał], bo to też troszkę jakiegoś talentu trzeba mieć, ale bardzo wielu dla siebie na co dzień umiało uszyć te portki. A takie od święta to był tam taki, który haftował bo to trzeba było ładnie wyhaftować [Jurgów].

Kobięcy strój spiski był: koszula spiska, spodek pod spódnicą, spódnica i lajbik, welniane skarpetki i kierpce, ale nie takie związane, podhalańskie, tylko takie zapinane, na jeden rzemyk [Trybsz].

Ta odmiana kacwińska nie jest aż taka bogata. No jeśli chodzi o koszule, to koszule były ze stójką, tutaj był kawałek, u babskich, koronki i był kawałek koronki przy rękawie. No a przy pozostałych nie było jakiś tam wbudowanych. To były proste stroje. Spódnica już teraz oczywiście z gotowego materiału, z tybetu tak zwanego, dawniej był kaszmir, to był jeszcze bogatszy, jeszcze delikatniejszy, teraz tego kaszmiru tego nie ma i staraliśmy się jakoś... No i w takie kwiatki to było [Kacwin].

To byli dawno tacy, co szyli portki sukienne. Był tu dawno taki no chłop, co szył takie rzeczy, ale to dawno pominęli, poumierali tacy ludzie. [...] No ja był w tym zespole regionalnym, to jeszcze w Kacwinie był taki chłop, co szył te portki, to my tam jeździli. Tu była dyrektora szkoły żona, ona była tu kierowniczką zespołu regionalnego, to my jeździli z nią do tego krawca, do Kacwina. Miarę wziął z nas i uszył mi portki, co były białe. A przedtem to jeszcze to tacy dziadkowie jeszcze żyli, to mieli takie portki, takie odświętne, no to pożyczyłem od takiego jednego. No ale potem już to uszył taki w Kacwinie [...] [Frydman].

Kamizelki no to tu ktoś tu szył takie rzeczy. To takie zielone te kamizelki są. A kapelusze no to takie są czarne zwykle, okrągły kapeluszek podobny do góralskiego, ale bez tych kostek ozdobnych [Frydman].

To takie kamizelki zielone, bo to taki spiski strój jest. Białe portki, a my tu te parzenic, to my nie mamy takich ozdobnych. No to takie to jest proste, no, prosto uszyc, bez takich ozdób. Bo tu w Krempachach już to coś mają, takich więcej, ozdoby podobne, w Jurgowie i jesteś na Spiszu, ale tam mają już podobne do podhalańskiego stroju. No i jeszcze strój kacwiński, to tam też mają jeszcze troszeczkę ozdoby na tych portkach. Ale tutaj nasz strój, to taki bez dużych ozdób [Frydman].

Obecność aż trzech odmian stroju: jurgowskiego, kacwińskiego i trybskiego stanowi o dużej oryginalności regionu¹⁹. Usługi w zakresie szycia wykonuje zaledwie kilka osób na Spiszu. Portki, lajbiki i cuchy dla mężczyzn szyte są w Krempachach, a w Trybszu (także w Nowej Białej, ale bardziej dla potrzeb lokalnej społeczności) poszczególne elementy stroju kobiecego. Niepośledni wpływ na tę sytuację miał fakt zaistnienia zespołu. Krawcowa z Trybsza pamięta czasy, gdy strój spiski wyszedł z użycia – „pokolenie mojej mamy i moje bardziej przeszło na strój podhalański. Dopiero jak w Trybszu założyli zespół spiski, tośmy szukali tych strojów. Dużo rzeczy mieliśmy po babciach starszych, te

¹⁹ Zob. E. Starek, *Atlas Polskich Strojów Ludowych. Strój spiski*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Poznań 1954.

stroje oryginalne. Głównie brakowało chłopcom. W ogóle męskich strojów było bardzo mało takich typowo spiskich”. Zaczęła więc szyc na zamówienie. Mieszkańcy Jurgowa zamawiają szycie portek i ich wyhaftowanie u Spiszaka, który przeprowadził się do Bukowiny Tatrzańskiej. Znaną osobą w regionie, która zajmuje się haftowaniem portek jest mieszkanka Niedzicy. Składają u niej zamówienia również mieszkańcy słowackiej części Spisza, m.in. z Lendaku. Wykonała ona także haftowane elementy na kilku stulach i ornatach dla księdza z lokalnej parafii, które są odwzorowaniem motywów zdobniczych ze stroju regionalnego. Ornaty haftowane motywami spiskimi są także w lokalnych kościołach w Rzepiskach i Nowej Białej. W Jurgowie kobieta zajmująca się haftem i szyciem podkreśliła natomiast, że wykonuje tylko stroje dla mieszkańców Jurgowa, lokalnych zespołów i sporadycznie sąsiedniej wsi, Czarnej Góry. Spiskie koszule szyte są także w Łapszach Niżnych.

Nową dziedziną rękodzieła, która wyraźnie się rozwija, jest wykonywanie haftowanych obrazów. Są to kwiaty, pejzaże, wizerunki znanych postaci historycznych, np. Jana Pawła II, i wyobrażonych, tj. Żyda liczącego pieniądze czy greckiej bogini. Mieszkanka Łapsz Niżnych, która haftuje obrazy, opowiada o swojej pasji z dużym entuzjazmem. Zaczęła je wykonywać kilka lat temu, gdy przeszła na emeryturę i wówczas, jak stwierdza: „czymś trzeba było się zająć, no to wzięłam się za haftowanie. Robiłam sobie obrazy. Sama się tego nauczyłam”. Wykonuje hafty dla krewnych i znajomych, sporadycznie sprzedaje, uczy innych i dzięki temu ten rodzaj rękodzieła zaczyna się w Łapszach Niżnych rozwijać.

Inną dziedziną twórczości są koronki i szydełkowanie – dość powszechne zajęcia wśród kobiet na Spiszu, o których chętnie opowiadają:

[...] ja lubiłam igłę i nitkę. Zaczęłam sobie mereżkować przy dzieciach, a jak był czas, to obrusy, różne mereżki takie. Później pohaftowałam obrusy takie [...]. A później mnie zainteresowały hafty jurgowskie. Wiadomo, że nie wszyscy byli twórcami, ale w mojej młodości uczyła mama czy babcia, że każdy musiał na tym szydełku coś zrobić, więc też te koronki. Trudno powiedzieć, że każdy, ale wielu w ramach samowystarczalności umiało te koronki robić. [...] Moja mama umiała zrobić wszystko: i koronkę wyhaftować, i sukienkę uszyć. I to nie tylko ona, tylko każda z kobiet.

Mieszkanka Jurgowa wspomina lata dzieciństwa, gdy zaczęła szydełkować i czasy, gdy nie miała zabawek, więc nauczono ją tego rękodzieła. Dziś kobieta ponad osiemdziesięcioletnia, często wolne chwile spędza zajęta robótkami ręcznymi, bo to lubi – jak stwierdza, i dodaje: „z tego się nie da żyć”. Jej prace ozdabiają wnętrza rodzinnego domu.

6. Pamiętki

Paradoksem jest fakt, że to właśnie na Spiszu powstają pamiętki z Podhala. Na stragany pod Gubałówkę, pod skocznnię i na Krupówki, bo najczęściej w te miejsca docierają liczni turyści, trafia drobna galanteria drewniana z Jurgowa oraz regionalne pantofle z Łapszanki, gdzie produkowane są hurtowo. Na Spiszu nie ma centrum lub miejsca, które skupiałoby lokalną wytwórczość. Stragany przy drodze wiodącej na zamek w Niedzicy nie utkwily na tyle w świadomości mieszkańców regionu, aby zostały uznane za odpowiedzialne miejsce na sprzedaż.

Inną grupę pamiątek stanowią drobne wytwory rękodzielnictwa, które w niewielkich ilościach powstają w sposób amatorski i chałupniczo. Zajmują się tym przede wszystkim kobiety. Ich pomysły na różne pamiątki są efektem pasji i chęci wyrażenia własnej indywidualności poprzez oryginalną twórczość, taką jak biżuteria, *scrapbooking*, maskotki, stroiki okolicznościowe i inne drobne upominki. Mieszkanca Trybsza opowiada: „z okazji chrztu to robię ręcznie szatkę, zaproszenie, dekorację na świecę, dekorację na poduszkę dla obrączek, kartkę. Wycinam wzór parzenicy podhalańskiej i potem wykorzystuję ten motyw przy różnych okazjach w mojej pracy”. Oryginalnym pomysłem w Nowej Białej jest ręczne szycie zabawek w kształcie zwierząt z atestem antyalergicznym dla najmłodszych. Wykonane z bawełny z haftowanymi elementami są nowatorskim sposobem wykorzystania umiejętności adekwatnych do zapotrzebowania czasów współczesnych. Pasja i radość tworzenia towarzyszą także innej mieszkance Trybsza, która zajmuje się wykonywaniem świątecznych stroików, świeczników i szkatulek z drewna zawierających lokalne motywy zdobnicze oraz okolicznościowe podziękowania i drobne upominki w formie obrazów z okazji np. ślubu. Działalność ta nie jest masowa, lecz skierowana do indywidualnych odbiorców, cieszy i ukazuje twórczą wrażliwość mieszkańców regionu.

7. Rękodzielniczy-kolekcjonerzy

Wrażliwość mieszkańców Spisza i pasja związana z chęcią tworzenia odnoszą się także do indywidualnych kolekcji w regionie, które mają dużą wagę w snutych opowieściach o rękodziele. To, co teraz jest wykonywane, nawiązuje do przeszłości poprzez skojarzenia z dawnymi przedmiotami codziennego użytku, które służyły człowiekowi. W kontekście intensywnej zmiany kulturowej na Spiszu nabierają one nowych sensów, a „fakt pojawienia się świadomości czy też samoświadomości znaczenia przedmiotów oznacza zarazem istotną zmianę w charakterze partycypacji kulturowej”, jak zauważa Janusz Barański w jednym ze swoich artykułów na temat rodzinnej kolekcji Józefa Iwańczaka w Niedzicy²⁰.

Charakterystyczny jest fakt, że dawne budynki, przedmioty i narzędzia służące pracy rzemieślniczej są zachowywane, mimo że często straciły już swoją użyteczność. Pozostają nieruszone w miejscach, gdzie kiedyś były wykorzystywane (taka sytuacja najczęściej odnosi się do dawnych budynków kuźni, np. w Krempachach, Czarnej Górze i Niedzicy) lub tworzone są z nich lokalne ekspozycje w prywatnych domach, szkołach i ośrodkach kultury.

Dziś prawie w każdej wsi na Spiszu mieszkańcy z pasją kolekcjonują i opowiadają o przedmiotach, z którymi związane są rodzinne historie. Kolekcje są różne, ale w każdej wyraża wrażliwość rękodzielników i rzemieślników – tych, którzy szczególną uwagę darzą wykonane własnoręcznie rzeczy. Kolekcje na Spiszu powstają z indywidualnych potrzeb i celów, a ich twórcy są przewodnikami po stworzonym przez nich świecie zgromadzonych artefaktów. Opowiadają o rzeczywistości przedmiotów im znanych z zaangażowaniem oraz wyraźnym zadowoleniem, gdy są słuchani. W Nowej Białej kolekcjoner Piotr Grochowski spośród licznych regionalnych obiektów zwraca uwagę na niedokoń-

²⁰ J. Barański, „Arka” Józefa Iwańczaka..., op.cit., s. 136.

czony grabie „zaznaczone przez wytwórcę”, które są w jego posiadaniu, miech z 1870 r. z wygrawerowaną głową smoka i kolejne przedmioty użytku codziennego datowane od 60 do 150 lat wstecz. Orowadzenie po ekspozycji prezentującej kolekcje może się wydawać przypadkowe, budowane jest bowiem w oparciu o pokazywane przedmioty, z którymi wiążą się opowieści: „to są krosna, na których miejscowi wyrabiali te dywaniki [regionalnie zwane pokrowcami]. Kiedyś jak się jechało przez Łapszanekę, to wisiały na mostku, suszyły się po praniu. To jest tutejszy wzór. [Są] robione z resztek materiałów. [Tutaj są] święte obrazy, ciuchy, kozuch z początku XX wieku”. Właściciel zakładu szklarskiego w Nowej Białej jest kolekcjonerem kapsli, posiada ich ponad 30 tysięcy egzemplarzy, a w Centrum Kultury Słowackiej są prezentowane okazy regionalnych strojów i przedmiotów codziennego użytku, o których z dużą pasją opowiada Józef Majerczak²¹.

Podobny sposób prezentowania przedmiotów, które zostały zebrane od mieszkańców Kacwina, można obejrzyć w lokalnej szkole. Są ustawione na korytarzu i ich zestawienie jest na pozór przypadkowe: kołyska, malowana skrzynia i kołowrotek, a obok półka z glinianymi naczyniami, lampą naftową i niemiecką cukiernicą z napisem *zucker*. Na ścianie została powieszona tablica z informacjami i ilustracjami dotyczącymi historii i kultury regionu. Szkoła w Trybszu również stała się ośrodkiem, gdzie powstała ekspozycja ukazująca przedmioty zebrane od mieszkańców wsi, m.in. ubrania, drewniane naczynia, żelazko z duszą. Miejskowa nauczycielka martwi się, że nie ma obecnie miejsca do ich prezentowania z powodu remontu budynku. W Łapszach Wyżnych lokalny ksiądz zaproponował, aby zorganizować spotkanie dwóch pokoleń, podczas którego starsze osoby pokażą i opowiedzą młodszemu o dawnych przedmiotach.

Zbieranie i ratowanie starych przedmiotów jest również ważne dla mieszkańców Frydmana. Jeden z mieszkańców wsi wspomina: „wszystkie te rzeczy po moim tacie to, pamiętam, długie lata siedziały worki z tymi kopytami, prawidłami i ja to dałam do szkoły – ten zydel i cały warsztat cały”. Inny mieszkaniec, który chciał stworzyć izbę regionalną, podarował do szkoły różne przedmioty codziennego użytku. Dużo takich przedmiotów jest w posiadaniu innych osób. Do lokalnej społeczności został skierowany bowiem apel (wsparty także przez księdza i radę sołecką), aby nie wyrzucać rodzinnych pamiątek, lecz je zachować dla planowanej ekspozycji, dzięki której narodziłby się frydmański *sypaniec*. Mieszkańcy opowiadają z troską: „mam w szopie pochowanych sporo sprzętów. Ludzie po wsi też myślę, że mają, tylko nie ma gdzie tego wszystkiego trzymać”. Pomysł na frydmański *sypaniec* jest zapewne inspirowany podobnymi zabytkowymi obiektami, które znajdują się w Kacwinie i Łapszach Niżnych. Kolekcja prezentowana w Łapszach Niżnych zorganizowana w „Izbie Regionalnej i Muzeum Parafialnym” – jak zostało zapisane na tablicy informacyjnej, jest imponująca. Układ obiektów jest przemyślany. W dolnej części budynku są poukładane przedmioty pochodzące z wiejskiego domu: kredens, ława, skrzynia, kołyska, szafa, święte obrazy, makaty, kamienne i gliniane naczynia, wiklinowe koszyki, strój regionalny, aluminiowe garnki na zrekonstruowanym piecu. Na piętrze znajdują się reprodukcje starych fotografii i parafialne zabytki: ornaty, księgi (m.in. księga chrztów, ślubów i zmarłych prowadzona w latach 1742-1805), monstrancje i feretrony.

²¹ Zob. J. Majerczak, *Strój spiski w Nowej Białej*, Wydawnictwo i Drukarnia Towarzystwa Słowaków w Polsce, Kraków 2014.

W Jurgowie natomiast rodzina Plucińskich w starym domu stworzyła izbę osobliwości, w której zebrane przedmioty tworzą opowieść o spiskiej wsi. Są tam spiskie stroje (odmiana jurgowska) kobiece i męskie, makatki (jedna z nich z napisem w języku słowackim), krosno tkackie, wiklinowe kosze, drewniane rzeźby i pudeleczka, ceramika ludowa, drewniane narty, święte obrazy z wizerunkami Jezusa i Maryi, sztuczne słoneczniki, świeczniki wykonane z metalu, a nawet poroże jelenia. Ta spiska „Kunstkamera” zachwyca różnorodnością przedmiotów, pochodzących z początku wieku i późniejszych, zajmujących całą przestrzeń izby, oddających wrażliwość kolekcjonera. W starej remizie w Jurgowie jest inna ekspozycja, która została zorganizowana przez lokalną społeczność. Zawiera ona stare, czarno-białe fotografie ukazujące codzienność mieszkańców wsi oraz informacje o historii regionu. W Niedzicy natomiast nieżyjący już Józef Iwańczak przez lata tworzył kolekcję, która stanowi imponujące „muzeum rodzinne”, bo większość obiektów jest rodzinną spuścizną. Iwańczak „zrekonstruował we wnętrzu dawnej stajni, o powierzchni trzydziestu metrów kwadratowych, typowe spiskie pomieszczenie mieszkalne, zaś powyżej niego, na rozległym strychu *na scycie* o powierzchni osiemdziesięciu pięciu metrów kwadratowych, część gospodarczą ekspozycji, zawierającą głównie artefakty związane z różnymi formami pracy na dawniejszej spiskiej wsi. W całym obiekcie wystawionych jest około siedemset pięćdziesiąt artefaktów: od ubrań, obrazów religijnych, makatek, mebli, sprzętów kuchennych, przez narzędzia rolnicze, stolarskie, ciesielskie, urządzenia służące tkaniu i przędzeniu, młocce i przemiałowi, po dokumenty i zdjęcia rodzinne”²². Po ekspozycji oprowadza córka kolekcjonera, która wspomina pasję swojego ojca i stara się zachować jego imponujące dzieło.

8. Podsumowanie

Opowieści mieszkańców Spisza ukazują te wątki, które są dla nich ważne. Odnoszą się one do różnych tematów, bo często wywołane spontanicznie tworzą pewne relacje znaczeń, które pozostają do indywidualnej interpretacji dla każdego, kto ich wysłucha. Opowieści na temat rękodziela i rzemiosła stanowią jeden z wielu wątków, który tworzy współczesny obraz mieszkańców Spisza. Uległ on dużym przemianom, gdy zestawimy go z historyczno-etnograficznymi opisami regionu sprzed kilku i kilkudziesięciu lat. Chęć i potrzeba tworzenia wynikająca z indywidualnego podejścia do pracy przynosi przede wszystkim radość. Liczne osoby, które ręcznie wykonują różne dzieła dla siebie, bliskich lub na zamówienie, ale w niewielkich ilościach, w ten sposób realizują swoje pasje. Pasje te oddają opowieści ukazujące to, czym mieszkańcy wsi zajmują się dzisiaj.

Trudno nie wspomnieć tutaj o wpływie Podhala na region Spisza, szczególnie w tych wsiach, które leżą w jego pobliżu. Jednakże poczucie odrębności wśród mieszkańców Spisza jest wyraźne, a przejawia się ono przede wszystkim w gwarze i stroju. Świadomość przynależności regionalnej stopniowo umacnia się i sprawia, że w opowieściach mieszkańców Spisza nie brakuje tych wątków, które wskazują na ich odrębność i oryginalność. Pomysłowość i towarzysząca pasja twórcza podczas wykonywanego rękodziela oraz opowieści o czasach minionych sprawiają, że Spisz jest regionem bardzo interesującym.

Magdalena Kwiecińska – doktor, etnolog, pracuje w Dziale Etnograficznym Muzeum Tatrzańskie-go w Zakopanem. Interesuje się niematerialnym dziedzictwem miasta i społecznościami mniejszościowymi na obszarze Karpat. Prowadzi badania terenowe na Spiszu i Podhalu.

²² Janusz Barański, „Arka” Józefa Iwańczaka..., op. cit., s. 79.



Drewniane solniczki, Jurgów (fot. M. Kwiecińska)



Drewniany pólmisek, Czarna Góra (fot. N. Iwaniuk)



Haftowana stula, Niedzica 2018 (fot. M. Kwiecińska)



Ekspozycja w szkole, Kacwin (fot. M. Kwiecińska)



Kopaczka wykonana przez romskiego kowala, Jurgów 2018 (fot. M. Kwocińska)



Zdobienie łóżka, Rzepiska (fot. M. Kwocińska)



Zdobienie na rękawie cuchy, Krempachy 2018 (fot. M Kwocińska)



Haftowany obraz, Łapsze Wyżne 2018 (fot. M. Kwocińska)



Izba regionalna, Łapsze Niżne 2018 (fot. M. Kwiecińska)



Ręcznie wykonana maskotka, Nowa Biała 2018 (fot. M. Kwiecińska)

Rozedrgana tożsamość.

Refleksje po etnograficznych badaniach terenowych na Orawie

Jan Barański

1. Wprowadzenie

W trakcie organizowanego przez Fundację Mapa Pasji w lipcu 2018 r. trwającego tygodnia etnograficznego obozu badawczego sześciuosobowa grupa badawcza¹ miała za zadanie odszukać „skarby górali” orawskich. Tak przyjęta reguła pozostawiła otwartą możliwość jego interpretacji. Było to kluczowe dla zastosowanej przez zespół metody postępowania badawczego. Z początku postanowiono, by przyjąwszy za cel odnalezienie „skarbu”, pominąć jego dookreślenie i nie odpowiadać na pytania: czym może on być? Gdzie się znajduje? Jak go znaleźć? Czy w ogóle istnieje?

Przyjęta przez nas metodologia zbliżona do teorii ugruntowanej w badaniach etnograficznych² miała na celu oczyścić nasz aparat poznawczy z klisz wstępnych założeń. Zgodnie z tą metodologią skupiliśmy się raczej na *terminach-kluczach* – rozszerzywszy uprzednio swoją wiedzę o regionie, dzięki lekturze dostępnych już źródeł etnograficznych i historycznych. Ogólnie rzecz biorąc, chodziło o to, by, jak proponowała Kathy Charmaz w swoim podręczniku traktującym o teorii ugruntowanej, „pozwolić, aby to

¹ W badaniach udział wzięli: Aleksandra Animucka (studentka, Uniwersytet Jagielloński, etnologia) Natalia Flejszar (studentka, Uniwersytet Jagielloński, etnologia), Natalia Kuśmierska (studentka, Uniwersytet Gdański, archeologia), Jolanta Pólchłopek (studentka, Uniwersytet Jagielloński, etnologia), Judyta Król (doktorantka, Uniwersytet Gdański, kulturoznawstwo), Jan Barański (doktorant, Akademia Ignatianum w Krakowie, etnolog).

² Przez wzgląd na ograniczony czas trwania obozu badawczego nie można mówić o „pełni” teorii ugruntowanej, ponieważ nie możliwe było spełnienie jednego z postulatów dotyczących tejże, który często się wobec niej podnosi, tj. bardzo długotrwałego przebywania w badanym terenie. Stąd, gdy mowa o teorii ugruntowanej – chodzi raczej o podejście interpretacyjne: czyli wejście w teren bez założeń.

[dopiero] badane problemy nadały kształt wybieranym metodom³ – przy jedynym tylko założeniu: że zastosowane zostaną szeroko rozumiane etnograficzne techniki prowadzenia badań (obserwacja uczestnicząca, pogłębiony wywiad nieustrukturyzowany, obserwacja, dokumentacja fotograficzna i in.). Każdy z badaczy reprezentował inne zainteresowania i podejście, byliśmy przedstawicielami różnych środowisk akademickich, a nawet dyscyplin wiedzy. Różny był również poziom doświadczenia terenowego uczestników badań. Jednak zgodnie przyjęliśmy to właśnie założenie: niechaj „skarb” górali orawskich „objawi się sam”, bez „pomocy” klisz, przedbadawczych założeń.

Przedmiotem niniejszych badań nie miały być same zagadnienia związane, pisząc w pewnym uproszczeniu, z tożsamością pogranicza. W założeniach przeprowadzone badania skupiały się na bardzo wielu wątkach. Chodziło o to, by przede wszystkim *być z badanymi*, jednocześnie zgłębiając świat kulturowy Orawy – z naturalnym w tym przypadku ciężeniem w stronę szeroko rozumianego folkloru. Każda z badaczek penetrowała ją interesujące zagadnienia, zaś żaden temat nie był narzucony odgórnie. Chodziło o to, by – na ile to tylko możliwe – „ruszyć w teren” z otwartym umysłem, czystym od sugestywnych klisz tematycznych, które mogą wpływać na treść zebranego materiału. Zakładaliśmy przy tym, za sugestiami Kathy Charmaz, że „etnograf [...] przeprowadzając wywiady intensywne z kluczowymi informatorami, ma o wiele więcej materiałów, z których może czerpać, niż ktoś, kto przeprowadził dziesięć wywiadów intensywnych⁴ (co miało związek z ograniczeniem czasowym badań). Przed działaniami omówione zostały jedynie jak najszerze zagadnienia, węzłowe pojęcia, wśród których znalazły się również tematy opisane w tym opracowaniu. W efekcie dane zebrane przez zespół badawczy są tematycznie bardzo zróżnicowane. Każda z badaczek zdobyła interesujący ją materiał – o lokalnej muzyce, rzeźbie ludowej, architekturze i innych elementach folkloru, funkcjonowaniu Kół Gospodyń Wiejskich, przemycie, pożywieniu, lokalnych legendach i wielu innych zagadnieniach. Należy przy tym przyznać, że teren przysporzył zespołowi dużo trudności natury logistycznej; w związku z tym i z wspomnianym ograniczonym czasem badań (obóz badawczy trwał siedem dni), a także wspomnianym przyjętym założeniem odowolności, jeśli chodzi o treść prowadzonych badań, pozyskany materiał jest tematycznie różnorodny i rozproszony.

Przy całym jednak zróżnicowaniu jedno było dla nas pewne: Orawa to teren pogranicza (termin taktowaliśmy jako „pojęcie uczulające” – „pojęcie ogólne” będące „źródłem wstępnych idei, którymi należy się zająć”; idee te „uczulają na pewnego rodzaju pytania, które warto zadać odnośnie do tematu badań⁵) i prawdopodobnie nie sposób od tego uciec, co znalazło swoje potwierdzenie w trakcie badań, o czym więcej dalej (szczególnie w podsumowaniu tekstu). Co ważne, region ten jest pograniczny od przynajmniej millenium, stąd należało starannie i sumiennie pochylić się nad jego historią pod kątem tożsamościowym, etnicznym czy narodowościowym.

³ K. Charmaz, *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*, tłum. B. Komorowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 26.

⁴ Ibid., s. 29.

⁵ Ibid., s. 27.

2. Historia (obraz historii) Górnej Orawy

Badania i publikacje na temat etnicznej historii Górnej Orawy mają charakter międzynarodowy. Trud analizy źródłowej i historycznej pracy wielu polskich i słowackich badaczy i pasjonatów jest interesujący nie tylko dzięki swojej względnej obszerności i pasji, z którą był podejmowany, ale również za sprawą swojego potencjału dekonstrukcyjnego. Równie bowiem pouczające jest przyjrzenie się charakterowi ciągłych polemik, rodzajom argumentacji w nich używanych, różnorodności źródeł, z których korzystano itd.

Z tego też względu zdecydowałem się przedstawić historię etniczną Orawy w oparciu o teksty, które są relatywnie liczne. Pochodzą z dwóch jedynych wydawnictw ciągłych związanych z regionem – czasopism „Orawa” i „Rocznik Orawski”. Miałem przy tym na uwadze etniczną tożsamość mieszkańców tego terytorium. Świadomie więc powziąłem decyzję o przedstawieniu, również ze względu na wymogi formalne tego tekstu, nie tylko historii w sensie dosłownym, ale także jej obrazu. Należy podkreślić, że poziom profesjonalizmu cytowanych autorów i staranne przygotowanie wydawnictw, szczególnie „Rocznika Orawskiego”, czasopisma o ambicjach naukowych (profesjonalnych), pozwala domniemywać wiarygodne – na pewnym poziomie ogólności – przedstawienie faktograficzne i źródłowe omawianego zagadnienia. To obraz wykonywany w zgodzie ze sztuką badawczą, skrupulatny i wszechstronny. Z kolei perspektywa stosowana w czasopiśmie „Orawa” jest bardziej publicystyczna, co jest interesującym uzupełnieniem naukowego dyskursu o historii etnicznej (tożsamości) Orawy. Oba czasopisma potraktowałem nie tylko jako bazę faktograficzną, ale również jako zapis dyskursu historycznego, a więc jako pełnoprawny materiał źródłowy dla etnologicznych dekonstrukcji.

Początki dziejów regionu związane są z królestwami polskim i węgierskim. Bolesław Chrobry na początku XI w. zajął cały teren współczesnej Słowacji, a więc i Orawę. Z kolei Węgrzy przejęli ją prawdopodobnie na przełomie XI i XII w.⁶ W XIII w. na Orawę napłynęło pierwsze zorganizowane osadnictwo, wykorzystując przebiegający przez ten region szlak handlowy zwany „drogą krakowską”, prowadzący z Polski do Węgier. Jednak na początku XVI w. „Górna Orawa stanowiła jeszcze niemal kompletną pustkę osadniczą⁷”; najbliższymi większymi miejscowościami były Jabłonka (od 1368 r. stacja celna ustanowiona przez Kazimierza Wielkiego) i Trzciana (węgierskie miasto, założone na prawie niemieckim w 1371 r.). Wiek XVI i XVII to czas intensywnej kolonizacji zarówno przez węgierski komitat Orawy – na prawie wołoskim, a także przez polskie chłopstwo ściągane z Małopolski⁸ (zakładające choćby Lipnicę Małą – w 1608 r.⁹, wieś Chyżne ow1619 r.¹⁰ czy Podwilk). W latach 1561-1614 powstało 11 wsi wchodzących obecnie w skład polskiej Orawy¹¹. W tamtym czasie ścierały się tutaj dwa wyznania: protestantyzm i katolicyzm. Spór rozpoczął się już na początku XVII w., gdy żupan zamku orawskiego, Jerzy Thurzo,

⁶ K. Wziątek, *Historia Orawy – przeszłość i teraźniejszość*, „Orawa”, 2005, nr 42-43, s. 34.

⁷ T. Trajdos, *U progu XVI wieku: Babia Góra w GRANICACH POLSKI?*, „Orawa”, 1992, nr 17-18, s. 29.

⁸ Ibid.

⁹ T. Trajdos, *U początku historii Lipnicy Małej*, „Orawa”, 1995, nr 33, s. 7.

¹⁰ T. Trajdos, *Zarys historii Chyżnego*, „Orawa”, 1993, nr 26-30, s. 1.

¹¹ K. Wziątek, *Historia Orawy – przeszłość i teraźniejszość*, op. cit., s. 35.

przyjął luteranizm i zgodnie z zasadą „czyj kraj, tego religia” siłą zaczął wprowadzać nową wiarę w swoich dobrach¹². Zdaniem jednego z autorów publikujących na łamach „Orawy”, analizujących testament Jana Szczechowicza, pierwszego proboszcza katolickiego w Orawce (kościół założony w okolicach 1650 r.), „problem konwersji z luteranizmu stanowił codzienność w pracy duszpasterskiej”¹³. W roku 1656 „wizytacja Ratułowskiego [wizytatora plebana z Frydmana na Spiszu] [...] ocenia lud katolicki parafii w Orawce na ok. 5 tysięcy osób. Pamiętajmy, że chodziło o 12 [...] wsi”¹⁴ zasiedlonych przez ludność pochodzenia polskiego¹⁵. W tym czasie luteranów miało tu mieszkać nieco ponad trzystu. Podobne proporcje notowano na przykład w Chyżnem – w 1659 r. miało w tej miejscowości mieszkać niespełna pięć setek katolików i nieco ponad pięćdziesięciu luteranów¹⁶. Historia Lipnicy Małej to, zdaniem autorów „Orawy”, kolejny przykład konfliktu wyznaniowego. Kompensator orawski miał być szczególnie surowy dla polskich osadników przez ich „niezmaconą wierność dla starej religii” – katolicyzmu. Nie poddawali się oni luteranizacji i chronili misjonarzy katolickich przysyłanych na Orawę przez ks. Szczechowicza. Z kolei w Podwilku, miejscowości założonej przez osadników pochodzących głównie z Żywiecczyny i w znacznej przewadze wyznania rzymskokatolickiego, niewielki drewniany kościół wybudowany „własnym staraniem, kosztem i wysiłkiem” przez sołtysa Feliksa Wilczka został przejęty przez luteranów, inspirowanych przez Jerzego Thurzona, orawskiego żupana i „gorliwego propagatora luteranizmu”¹⁷.

W czasach religijnego sporu pomiędzy orawskim Zamkiem a rzymskokatolicką ludnością wyznawanie wiary katolickiej zeszło „do podziemia”. Katolicy księży byli sprowadzani przez katolickich mieszkańców Orawy „do administracji sakramentów” – jak choćby zawierania małżeństw w ukryciu, nocą. Na chrzty i śluby jeżdżono też do sąsiednich parafii katolickich w Polsce. Tworzono „nielegalne” cmentarze i spotykano się na katolickich modlitwach¹⁸. Wszystko to działo się pomimo kar nakładanych przez orawski kompensator. Początek XVII w. to już jawny sprzeciw katolickich parafian wobec luteranów i liczne odmowy ponoszenia świadczeń czy kosztów remontów itd. Ostatecznie fara luteranów w Podwilku została zlikwidowana w 1660 r. i przejęta przez plebana katolickiego z sąsiedniej Orawki¹⁹. W 1672 r. rozporządzeniem węgierskich władz państwowych usunięto z Orawy pastorów, diakonów i nauczycieli luteranów²⁰.

W wieku XVII przez Orawę przetoczył się szereg wojen i konfliktów zbrojnych – zarówno natury politycznej, jak i religijnej (co zresztą w tamtym czasie w Europie było często powiązane). „To właśnie w tym okresie ścierały się interesy protestanckiej szlachty

węgierskiej z wpływami katolickiej Austrii”²¹.

W 1672 r. na Orawie wybuchł bunt Gaspara Piki. Ta spóźniona reminiscencja Wojny Trzydziestoletniej, zorganizowana przez orawskie ziemiaństwo wyznania luteranckiego przeciwko katolickiej władzy cesarskiej, doczekała się również odpowiedzi gminu. Kilku orawskich sołtysów, w niektórych źródłach przedstawianych jako Polacy²², zorganizowało własnym kosztem „korpus 700 strzelców powołanych z 16 polskich wsi Górnej Orawy”²³, uzyskując w podzięce od cesarza Leopolda I immunitet skarbowy zwalniający od ekonomicznej zależności od madziarsko-luteranckiego Zamku Orawskiego. Dla niektórych interpretatorów historii był to kluczowy moment krystalizowania się polskiej tożsamości Górnej Orawy poprzez powiązanie z obroną wiary katolickiej; z pewnością jednak sprawa jest bardziej złożona i nie tak łatwo poddać ją łatwym kategoryzacjom. Niemniej, Towarzystwo Przyjaciół Orawy, wydawca służącego tu za jedno ze źródeł pisma „Orawa”, przyjęło jako swoje godło herb nadany owym sołtysom przy okazji zwolnienia ich z opłat na rzecz Zamku. Tym samym – jak pisze Tadeusz Trajdos – „dokonuje afirmacji polskiego etnicznie charakteru 21 wsi Górnej Orawy i ich wierności dla wiary katolickiej”. Jego zdaniem, „gdyby w XVII w. nie uratowano katolicyzmu na tym terenie, a tym samym wychowawczej pracy księży polskich, luteranizm niesiony przez słowackich pastorów z Dolnej Orawy zatarłby odrębność narodową mieszkańców polskich wsi górnoorawskich”²⁴.

Orawa przeżyła jeszcze jedną katastrofę dziejową. W latach wojny domowej (1678-1684), która była ostatnim przejawem sporu religijnego i kontynuacją powstania Gaspara Piki (czyli jeszcze jedna próba Emeryka Thokoly’ego węgierskiej walki z monarchią austriacką), region bardzo ucierpiał pod wieloma względami (m.in. demograficznym i ekonomicznym). Sytuacja ta „zagroziła wręcz dalszemu istnieniu niejednej wsi orawskiej”²⁵. Bez względu na obrządek, najbardziej cierpieli zwykli mieszkańcy: „obie strony bezwzględnie konfiskowały żywność dla wojska i paszę dla koni, doznając działań odwetowych i «okrutnych gwałtów»”²⁶. Ostatecznie Austriacy pokonali raz jeszcze „kuruców” (rebeliantów Thokoly’ego) na Orawie w 1680 r. i zajęli zamek. Walki nie ustały jednak na długo – w 1682 r. Thokoly wspierany przez wojska turecko-tatarskie raz jeszcze wyparł oddziały habsburskie z Orawy. „Tutejsi protestanci znowu ugruntowywali swoją pozycję, lecz już po raz ostatni”²⁷. Orawa musiała jeszcze w 1683 r. znieść trudy związane z przemarszem przez ten region armii Jana III Sobieskiego, udającej się na odsiecz Wiedniowi.

¹² Ibid.

¹³ T. Trajdos, *Dwa spojrzenia na początki parafii w Orawce*, „Orawa”, 1992, nr 19-20, s. 20.

¹⁴ Ibid., s. 21.

¹⁵ Stosują to określenie z całą świadomością jego umowności (raczej w ślad za retoryką i metodologią przyjmowaną przez autorów „Orawy”).

¹⁶ T. Trajdos, *Zarys...*, op. cit., s. 5.

¹⁷ T. Trajdos, *Luteranie w Podwilku i początki tamtejszej parafii katolickiej*, „Rocznik Orawski”, 2009, nr 8-9, s. 9.

¹⁸ Ibid., s. 23.

¹⁹ Ibid., s. 26.

²⁰ Ibid., s. 27.

²¹ B. Chowaniec-Lejczyk, *Wojny XVII w. i ich wpływ na sytuację demograficzno-gospodarczą Orawy*, „Rocznik Orawski”, 2004-2006, nr 6-7, s. 29.

²² Pomimo wątpliwości definicyjnych i kategoryzacyjnych, które muszą towarzyszyć takiemu narodowemu emblematowi, przy użyciu którego opisano orawskich bogatych gospodarzy.

²³ T. Trajdos, *Godło Towarzystwa Przyjaciół Orawy*, „Orawa”, 1992, nr 17-18, s. 2.

²⁴ Ibid., s. 3.

²⁵ T. Trajdos, *Zubrzyca Górna w XVII w.*, „Rocznik Orawski”, 2004-2006, nr 6-7, s. 15.

²⁶ B. Chowaniec-Lejczyk, *Wojny XVII w. i ich wpływ na sytuację demograficzno-gospodarczą Orawy*, op. cit., s. 31.

²⁷ Ibid., s. 32.

Na skutek działań zbrojnych na terenie Orawy w XVII w. zmniejszyła się liczba gospodarstw z 740 w 1626 r. do 240 w 1686 r. (na podstawie spisów z tamtych lat²⁸). Straty demograficzne prowadziły do zubożenia materialno-kulturowego, będącego „załążkiem ruiny gospodarczej regionu”²⁹. Z drugiej strony, zaistniała sytuacja pośrednio doprowadziła do stabilizacji wyznaniowej regionu – Tadeusz Trajdos uważa, że w latach 1684-85 luteranie zostali ostatecznie usunięci ze wszystkich kościołów Orawy³⁰.

Wiek XVIII na Orawie wolny był już od konfliktów zbrojnych, co umożliwiło stopniową odbudowę wsi i zniszczonych gospodarstw; sytuacja normowała się. Ostatecznie wyznanie rzymskokatolickie zyskało w tym regionie dominację, której nigdy już nie utraciło. Nieliczni luteranie wyjechali z Górnej Orawy, a katolicy przejęli ich świątynie³¹.

W XIX w. węgierskie władze przeprowadzały kolejne spisy ludności (prowadząc jednocześnie intensywną madziaryzację, co było o tyle łatwiejsze, że ludność polskiego pochodzenia była odcięta od swojej macierzy³²). Jednak spisy te wprowadzają pewną trudność terminologiczną – góralscy chłopcy byli opisywani wyłącznie jako „słowacy”. Jak podaje „Orawa”, przywołując słowa krakowskiego badacza Janusza Kamockiego, „między spisem ludności z roku 1870 a 1880 zniknęli Polacy, a w księgach metrykalnych słowo Polak zastąpiono słowem Słowak”³³. Według ustaleń Karola Balazsa miało to miejsce wcześniej³⁴. Dzięki staraniom między innymi Eugeniusza Sterculi, aptekarza z Jabłonki i propolskiego działacza społecznego, do spisów przywrócono nazwę „Polak”. Pierwszy spis z uwzględnieniem narodowości polskiej przeprowadzono w 1910 roku³⁵. W jego efekcie ustalono, że na Orawie żyło w sumie ponad 16 tys. Polaków³⁶. Dla niektórych badaczy spis ten jest momentem zwrotnym w dziejach polskich wsi Górnej Orawy³⁷.

Niezależnie jednak od problemów nazewniczych pewne fakty można dzięki wspomnianym spisom ustalić. Przede wszystkim liczba mieszkańców Orawy w XIX w. sukcesywnie spadała, podczas gdy na terenie całego Królestwa Węgierskiego w tymże samym okresie nieustannie wzrastała³⁸. Przyczynami tego stanu rzeczy mogły być powołania do wojska czy emigracja zarobkowa z tej ubogiej krainy. Szczególnie liczna była fala migracyjna do USA w latach 1910-1914³⁹. Ostatecznie w 1921 r. Orawa osiągnęła najniższą

liczebność ludności⁴⁰ (od 1785 r.). Spisy przynoszą jeszcze jedną ważną informację: rzeczywiście Górna Orawa w XIX w. była niemal w stu procentach katolicka. Stopniowo także rosła liczebność i znaczenie gminy żydowskiej, która jednak nigdy na Orawie nie osiągnęła takiej rangi, jak choćby w pozostałych częściach Galicji.

Koniec I Wojny Światowej to początek dyplomatycznego sporu pomiędzy Czechosłowacją a Polską o tzw. Kresy Południowe – w tym Orawę. Z początku wsie orawskie zajęte zostały przez wojsko polskie (również w celu zapobieżenia wybuchowi rozruchów o charakterze antymadziarskim i antyżydowskim⁴¹), które jednak decyzją centralną zostało odwołane już na początku 1919 r.⁴², a jego miejsce zajęły wojsko i żandarmeria czechosłowackie. Pierwotne plany zorganizowania plebiscytu podjęte przez Radę Najwyższą w Paryżu zostały zarzucone (mimo prowadzonej akcji plebiscytowej), a sprawa Orawy rozstrzygnięta przez Konferencję Ambasadorów w Paryżu w 1920 r. Znajdująca się w krytycznej sytuacji wobec zbliżających się do Warszawy wojsk bolszewickich Polska zgodziła się na ustępstwa wobec Czechosłowacji. Według polskich danych wskutek podziału Orawy dokonanej w trakcie tejże Konferencji (a dokończonych w 1924 r. – chodziło o niewielkie korekty granicy) „po stronie słowackiej znalazły się [...] 44 wsie z ludnością liczącą ponad 45 tys., wśród której [...] zdecydowanie przeważali Polacy”⁴³. Po polskiej zaś stronie znalazło się 27 wsi z 30 tys. mieszkańców.

W dyskusji toczonej wokół zagadnienia tożsamości narodowych na Orawie bardzo wyraźnie uwidacznia się postać księdza Ferdynanda Machaya. Bywa przedstawiany jako „budzielnik polskości na Orawie” (tak opisano go na tablicy pamiątkowej wmurowanej w prawej nawie Kościoła Mariackiego w Krakowie, którego archidiecezją był niegdyś ten „legendarny” orawski kapłan). Pochodzący z Jabłonki narodowy aktywista wykazywał w swojej społecznej działalności wielką aktywność na rzecz budzenia polskiej tożsamości narodowej w ludności orawskiej przełomu wieków XIX i XX. W analizowanych źródłach jest przywoływany i zazwyczaj przedstawiany w bardzo pozytywnym świetle. Na początku jego działalności Orawa miała podlegać „słowackiej agitacji narodowej”, której ulegała znaczna część ludności. Wcześniejsza polska tożsamość tejże ludności w publikacjach na łamach „Orawy” i „Rocznika Orawskiego” nie podlegała kwestionowaniu⁴⁴. Przede wszystkim ze względu na to, że „używała ona w domu języka rodzimego, orawskiej gwary, jednej z najpiękniejszych gwar polskiego języka”⁴⁵. Na wielu różnych płaszczyznach Machay, ten madziaryzowany Orawiak a „polski patriota”, szerzył ideę polskości zarówno Orawy, jak i Spisza – przemierzając z wykładami na ten temat całą Polskę, a także prezentując te idee w Paryżu; dotarł nawet do prezydenta Wilsona.

²⁸ Ibid., op. cit., s. 39.

²⁹ Ibid.

³⁰ R. Remiszewski, *400 lat Lipnicy Wielkiej*, „Orawa”, 2007, nr 44-45, s. 16.

³¹ Krzysztof Wziątek, *Historia Orawy – przeszłość i teraźniejszość*, op. cit., s. 36.

³² Ibid., s. 37.

³³ K. Staszkiwicz, *LXVI walny zjazd Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego*, „Orawa”, 2007, nr 9-14, s. 7.

³⁴ K. Balazs, *Ludność Lipnicy w latach 1784-1916 na podstawie źródeł węgierskich (przyczynek do demografii historycznej Orawy)*, „Orawa”, 2007, nr 44-45, s. 43 i dalsze.

³⁵ M. Skawiński, *Spis ludności na Orawie Polskiej w 1910 roku*, „Orawa”, 1999, nr. 37, s. 99.

³⁶ K. Balazs, *Starania Eugeniusza Sterculi u władz węgierskich o uznanie odrębności etnicznej polskich górali na Orawie i Spiszu*, „Rocznik Orawski”, 2004-2006, nr 6-7, s. 56.

³⁷ J. Roszkowski, *Z dziejów Lipnicy Wielkiej w latach 1910-1919*, „Orawa”, 2007, nr 44-45, s. 19.

³⁸ Karol Balazs, *Ludność...*, op. cit., s. 47.

³⁹ Ibid., s. 48.

⁴⁰ K. Wziątek, *Historia Orawy – przeszłość i teraźniejszość*, op. cit., s. 37.

⁴¹ Ibid., s. 38.

⁴² J. Roszkowski, *Z dziejów Lipnicy Wielkiej w latach 1910-1919*, op. cit., s. 25.

⁴³ R. Kantor, *W 70 rocznicę przyłączenia części Orawy i Spisza do Polski*, „Orawa”, 1990, nr 6-8, s. 7.

⁴⁴ Kwestia poczucia tożsamości narodowej na Orawie jest bardziej skomplikowana. Na przełomie XIX i XX w. jej mieszkańcy posługiwali się gwara orawską, ale deklarowali się jako Słowacy.

⁴⁵ R. Kantor, *Ks. Infuat Ferdynand Machay. Wielki Syn Orawy*, „Orawa”, 1989, nr 2-3, s. 2.

Jednak pomimo tych działań większość orawskich (i spiskich) wsi, które miała zamieszkiwać „ludność etnicznie polska”⁴⁶, znalazły się w granicach Czechosłowacji, na mocy decyzji podjętej w trakcie Rady Ambasadorów z dnia 28 lipca 1920 r. Zdaniem profesora Władysława Semkowicza, „jednego z najwytrwalszych orędowników przywrócenia Polsce należnych jej ziem na Spiszu, Orawie i Czadeckiem”⁴⁷, którego działalność przypada przede wszystkim na okres międzywojnia, po słowackiej stronie żyć miało 15 tys. ludności polskiej. Znamienne, że profesor „przyznawał po większej części brak jej świadomości narodowej, ale mniemał, że da się ją pozyskać dzięki pracy wychowawczej i agitacyjnej”⁴⁸.

Przedwojenna Orawa nie posiadała natomiast zbyt dużej reprezentacji ludności żydowskiej – w 1939 r. miało być jej w tym regionie niecałe 300 osób⁴⁹. Przed wojną polscy Żydzi zamieszkiwali głównie miasta i miasteczka, podczas gdy stopień urbanizacji na Orawie był (i jest) znikomy, być może więc stąd niewielka liczebność starozakonnych mieszkańców polskiej Orawy.

Od września 1939 r. polska część Orawy pozostawała pod okupacją niemiecką i słowacką. W jej trakcie miała się odbywać „słowacka szeroka i silna propagandowa i represyjna działalność przeciw polskości”⁵⁰. Język słowacki wrócił do kościołów, szkół i urzędów. Usunięto z parafii księży niepochozących z Orawy i likwidowano materialne ślady polskości (m. in. usunięto pamiątkową tablicę z popiersiem Piotra Borowego – działacza społecznego, „bohatera polskości” na Orawie, traktowanego przez niektóre autorytety na równi z Ks. Machajem). Jednocześnie, na zachętę, prowadzono korzystną dla mieszkańców politykę gospodarczą⁵¹.

Po zakończeniu wojny trwać miała „antypolska” agitacja słowacka na terenie Orawy. W reakcji na nią ks. Ferdynand Machay wystosował list do Bolesława Bieruta z prośbą o interwencję w tej sprawie⁵². Przekonywał on, podobnie jak w trakcie swojej wcześniejszej działalności, o polskim charakterze etnicznym ludności zamieszkującej Orawę. Podobne stwierdzenia padły choćby w rezolucji podpisanej przez młodzież Spisza i Orawy studiującą w Krakowie („w liczbie 30”) w 1946 r. – zażądano bezwarunkowego przyłączenia tych ziem do Polski, znów przekonując o tym, „że ludność Spisza i Orawy jest czysto polska i jedynie jej część została obalamucona pięcioletnią [...] agitacją faszystów słowackich, którzy ani teraz nie cofają się przed przekupywaniem ludności pogranicza celem zbierania od niej podpisów na memoriałach, domagających się przyłączenia całego Spisza i Orawy do Słowacji”⁵³. Podobne dokumenty wydawane były i z drugiej

strony granicy, wskazując na słowacki charakter ludności zamieszkującej Spisz i Orawę (na Orawie i Spiszu miałyby żyć 30 tysięcy Słowaków – jak podaje broszura Komitetu Uciekinierów z 1.VI 1947 r.). Kwestie respektowania granic ustalonych na konferencji w Jałcie miało rozwiązać dopiero pojawienie się na Orawie 1 Pułku Wojska Polskiego wracającego spod Berlina, wywołując falę „panicznych ucieczek za granicę”⁵⁴. Zdaniem Leona Rydla uciekali „ci, którzy byli winni dokonania różnych przestępstw”. Formalnie granice powróciły do stanu sprzed 1938 r. dopiero w 1958 r., na mocy umowy polsko-czechosłowackiej podpisanej w Warszawie⁵⁵.

W „Orawie” można znaleźć bardzo interesującą relację z „III Spotkań Orawskich” – konferencji zorganizowanej w 1989 r., w której wzięli udział przedstawiciele Towarzystwa Kulturalnego Czechów i Słowaków, a także polskiego Towarzystwa Przyjaciół Orawy⁵⁶. Z relacji tej wynika, że lokalnych działaczy reprezentujących obydwie zrzeczenia wciąż niezwykle emocjonowało zagadnienie tożsamości narodowej Orawian. Doszło do ostrych polemik i sporów – chodziło o wzajemne przekonywanie się, czy Orawianie są „bardziej polscy”, czy może jednak „bardziej słowaccy”. Na początku lat 90 działacze Towarzystwa Przyjaciół Orawy wciąż żywili obawę przed „depolonizacją ludności Spisza i Orawy”⁵⁷, pisząc wręcz o „dystansie ludności orawskiej w stosunku do ojczystej kultury, do reszty narodu”. Ślady tego sporu na łamach „Orawy” i „Rocznika Orawskiego” odnaleźć można także w późniejszych wydaniach, także z lat dwutysięcznych. Można tam znaleźć również bardziej rozproszone komentarze na temat aktualnej sytuacji tożsamościowej Orawian (zwłaszcza w połowie lat 90⁵⁸). Brak natomiast bardziej zwartych opracowań dotyczących tak szeroko omawianych w aspekcie historycznym zagadnień tożsamościowo-etniczno-wyznaniowych. Stąd również płynie motywacja pochylenia się nad tymi problemami w trakcie opisywanych tutaj badań. Było dla nas wielce interesujące, jak sprawa się ma współcześnie – zważywszy na zmiany natury politycznej, administracyjnej, gospodarczej, które dotyczą nie tylko Górnej Orawy, ale całego regionu. Choć z powodu obiektywnych ograniczeń poprzestaliśmy jedynie na polskiej części tej krainy.

Można się było spodziewać, że po zapoznaniu się z omawianymi powyżej źródłami kwestia szeroko rozumianej pograniczności z pewnością objawi się w wielu momentach prowadzonych badań i miejscach, jakie zajmą w uporządkowanym już, na spokojnie – po powrocie z terenu – analizowanym materiale empirycznym. Wyraźnie widać, że przynajmniej dla tych pasjonatów zagadnień lokalnych, którzy podejmują trud publikowania dwóch czasopism, sprawa jest na tyle doniosła, by poświęcać jej tak wiele miejsca. Po części z pewnością ma to związek z etnologicznym wykształceniem części autorów i redaktorów; zrozumiała w takim wypadku etnograficzna wrażliwość, którą reprezentują, podsuwa pewne punkty widzenia i intelektualne tropy. Kilku innych autorów ma bliski kontakt z pracą etnografów właśnie – mowa zarówno o pracownikach Orawskiego

⁴⁶ Ibid., s. 3.

⁴⁷ T. Trajdos, *Daremne starania*, „Orawa”, 1990, nr 4-5, s. 25.

⁴⁸ Ibid.; przywołano ten fragment, by wskazać na rodzaj retoryki stosowanej w dyskusjach o kwestiach narodowościowych polsko-słowackiego pogranicza, w której „rzeczywista” „etniczna” przynależność niekiedy znajduje się w bezpośrednim związku ze „świadomością narodową”.

⁴⁹ LR, *Tragedia Żydów Orawskich*, „Orawa”, 1990, nr 4-5, s. 8.

⁵⁰ T. Nowalnicki, *Republika słowacka*, „Orawa”, 1990, nr 4-5, s. 5.

⁵¹ K. Wziątek, *Historia Orawy – przeszłość i teraźniejszość*, op. cit., s. 39.

⁵² List dostępny np. w: „Orawa”, 1990, nr 4-5, s. 16-17.

⁵³ Przedruk w: „Orawa”, 1990, nr 4-5, s. 18-19.

⁵⁴ L. Rydel, *Interwencja Rządu Polskiego do Czechosłowacji*, „Orawa”, 1990, nr 4-5, s. 20.

⁵⁵ K. Wziątek, *Historia Orawy – przeszłość i teraźniejszość*, op. cit., s. 40.

⁵⁶ T. Trajdos, *O III Spotkaniach Orawskich raz jeszcze*, „Orawa”, 1990, nr 4-5, s. 27-28.

⁵⁷ R. Kantor, *W 70 rocznicę...*, op. cit., s. 4.

⁵⁸ Por. np.: Jerzy M. Roszkowski *O zagadnieniu polsko-słowackiego pogranicza*, „Orawa”, 1995, nr 33, s. 53-63; R. Kantor, *Kultura i świadomość na pograniczach. Przypadek polskiej Orawy*, „Orawa”, 1995, nr 33, s. 43 – 52.

Parku Etnograficznego, ludowych muzykach-amatorach, ale i innych jeszcze osób stykających się w swojej pasji lub profesji z działaczami ludowymi o etnograficznej proweniencji. Z lektury czasopism jasno wynikało, że kategoria „pogranicza” niemalże nakłania do tego, by nad nią się pochylić, wokół niej zogniskować swoje dociekania. Teren nie pozostawił złudzeń. W ciągu kolejnych dni badań jego „pograniczność” stawała się tym bardziej oczywista. Analiza zebranego materiału empirycznego zostanie omówiona w kolejnej części tekstu.

3. Badania

Rozważając sprawę tożsamości etnicznej i regionalnej, należy odnieść się do wizerunku i narracji na temat Obcego. Zwłaszcza, jeżeli potrzeba zwrócenia na ten aspekt uwagi artykułowana jest w pierwszym tomie „Rocznika Orawskiego” przez jednego z ojców założycieli tego wydawnictwa, Ryszarda Kantora: „Kulturę własną, własną tradycję, a także po prostu własną egzystencję porównuje się z kulturą, tradycją, egzystencją grupy obcej, dopiero na tym tle ujawniają się plusey i minusey własnej”⁵⁹. W przypadku Orawy, regionu pogranicznego, służący za komparatystyczne zwierciadła Obcy to przede wszystkim: Podhalanie, Słowacy czy także Polacy; w mniejszym stopniu rolę tę spełniają np. mieszkańcy Zawoi, Węgrzy, Spiszacy i inni. Analiza materiału zgromadzonego w trakcie badań sugeruje uporządkowanie go w następujący sposób: w pierwszej kolejności omówione zostaną porównania informatorów z innymi regionami i etnosami służące znalezieniu różnic i w ten sposób pomagające odpowiedzieć na pytania związane z orawską tożsamością; następnie przedstawione będą podobieństwa wobec sąsiadów i styczności różnych kultur z zastosowaniem różnych ram interpretacyjnych. Należy przy tym podkreślić, że podział ten jest mocno umowny i stworzony raczej na potrzeby przyjętej narracji w poniższym opracowaniu. Nie ma on zarazem charakteru jedynie porządkującego. Powodem jego przyjęcia jest sam pozyskany materiał – rozmówcy chętniej podkreślali różnice „Orawców” względem etnograficznych Innych, dopiero w dalszej kolejności wskazując na podobieństwa. (Dodatkowo korzystam w tym przypadku z klasycznych też głoszących, że w poznaniu siebie poprzez Obcego w pierwszej kolejności wskazuje się różnice, później zaś dopiero rozważa się podobieństwa). Na końcu omówione zostaną pozostałe zagadnienia związane z przedstawianymi kwestiami, które nie dały się w ten (przynaję) schematyczny sposób skategoryzować. Posłużą one za komentarz i uzupełnienie – by w końcu przedstawić wnioski i podsumować interpretacje.

⁵⁹ R. Kantor, *Potencjał kulturowy współczesnej wsi orawskiej. Rozważania etnologa*, „Rocznik Orawski”, 1997, t. 1, s. 13.

3.1. Różnice

3.1.1. Orawa a Podhale

Mama i dziadek pana Stanisława, muzyka ludowego, pochodzili z Podhala. Nauczyli go więc częściowo mówić w gwarze podhalańskiej, co było powodem naigrywań ze strony rówieśników: *Zawsze takie jakieś były, na przykład podśmiechy w samej gwarze, ja też gadam tak bardziej po podhalańsku*⁶⁰. Muzyk ten wychował się na styku tożsamości podhalańskiej i orawskiej. Uważa, że *dzieci się zawsze uczą gwary od matki. Bo najwięcej z matką przebywają* – to stąd pochodzi jego pierwotna tożsamość. Jednak z czasem przewartościował to, kim się czuje: *Był czas, że mi się bardzo podobał folklor podhalański, ale jak poznałem orawski tak dobrze, to jednak uważam, że orawski jest o wiele bogatszy*. W końcu, jak mówi: *wychowuję się na Orawie i jestem Orawcem*. By to zrozumieć, w swoich rozważaniach o własnej tożsamości odnosił się do estetycznych preferencji dotyczących folkloru⁶¹. Do zrozumienia „orawskości” Podhale posłużyło jako porównanie, a jako muzyk pan Stanisław uprawia tę amatorską komparatystykę w odniesieniu do muzyki. Tłumaczy, że muzyka [orawska], *każdo piosenka jest, ma inne tempo, inny rytm. A w podhalańskim jest wszystko, powiedzmy, w jednym rytmie, w jednym tempie [...] [muzyka podhalańska] Jest bardziej radosna [...] [muzyka orawska] ma wierchowce smutne nuty. W muzyce, no niby to jest czarna Orawa: smutna Orawa*. Muzyka służy do folklorystycznych porównań również panu Krzysztofowi z Podwilka: *Melodie są podobne do innych regionów, ale inna jest stylistyka gry. Ktoś, kto słucha muzyki ludowej, od razu rozpozna, co Orawa, a co Podhale*. Pan Eugeniusz wyraża podobny pogląd, że *melodie my mamy swoje, a oni [Podhale] swoje, natomiast zwraca uwagę, że mamy też wspólne*. Podobno, wedle jego opowieści, *Podhalanie i Orawcy* nawzajem zarzucali sobie *podkradanie nut*, co prowadzić miało do bójk. Przemoc wywoływały też, zdaniem tego informatora, mieszane małżeństwa orawsko-podhalańskie. Jak mówi, *jeszcze po wojnie to długo tak było*.

Według pana Eugeniusza Orawa jest bardziej podobna do Słowacji, czy nawet Niemiec i Węgier, niż do Podhala. Ponownie otoczony zwierciadłami, próbuje znaleźć swoją orawską tożsamość, „odbijając” ją od sąsiadów. Choć w tym porównaniu mowa o państwach narodowych, to Podhale stanowi wyjątek – zupełnie jakby reprezentowało (zastępowało w tym zestawieniu) Polskę.

Pan Stanisław kontrastuje Podhale z Orawą na różnych płaszczyznach, choćby w kwestii podejścia do kobiet. Jako przykład podaje podhalański taniec zbójnicki, w którym *dziewczyny są odsunięte, są w roli obserwaterek*. Z kolei w tańcach orawskich zawsze występuje równouprawnienie. Jak komentuje – na Orawie *kobieta się zawsze liczyła*.

Twórczość zespołu „Arva”, o której opowiadał badaczkom pan Paweł Czaja, z założenia jest międzyregionalna. Sama nazwa pochodzi od węgierskiego słowa oznaczającego Orawę. W repertuarze zespołu znajdują się *różne nuty ze Słowacji*, utwory węgierskie, czasem utrzymane w stylistyce żydowskiej lub *cygańskiej*. Dominują jednak *kawałki*

⁶⁰ Kursywą zostały wyróżnione cytowane wypowiedzi, pochodzące z przeprowadzonych przez członków zespołu badawczego wywiadów. Ich nagrania i transkrypcje znajdują się w archiwum autora niniejszego tekstu oraz Fundacji Mapa Pasji.

⁶¹ Z przekonaniem granicznym z pewnością można stwierdzić (na podstawie całej rozmowy z tym informatorem), że pod pojęciem „folklor” rozumie on przede wszystkim muzykę.

Orawskie. Do twórczości zespołu „Arva” wkradają się również nuty podhalańskie. Istnieje bowiem częsta współpraca, płynąca z przyczyn prozaicznych: zespół ten regularnie gra w karczmach tzw. „regionalnych” i nie ma stałego składu – gdy brakuje jakiegoś instrumentu, prosi się kolegów-muzyków z Podhala o pomoc. Choć pan Paweł uważa, że podhalański styl grania jest odmienny od reprezentowanego przez jego zespół, nie stoi to na przeszkodzie, by je zpotrzeby chwili łączyć. Nie obserwujemy w tym przypadku folkloryzowanej „dbałości o poprawność”. Sam przyznaje, że *naleciałości są już na pewno duże*, co wiąże z rewolucją internetową (szczególnie istnieniem portalu Youtube, umożliwiającego łatwy dostęp do folklorystycznej twórczości z różnych regionów świata i Europy). *Ten folklor już się przenika nawet podhalański z orawskim*, puentuje. Komentuje również, że u muzyków dawniejszej daty, którzy nie podlegli tak mocno choćby „podhalańskizacji”, *widać ten styl, taki starodawny orawski*. To styl, któremu *bliżej chyba do Słowacji niż do Podhala*. W całej tej wypowiedzi pobrzmiewa pewne tożsamościowe rozedrganie, bo jeśli mowa o „orawskości”, to też w odniesieniu do „słowackości”; nieustanne są porównania do muzyki innych regionów czy grup kulturowych (etnicznych).

Innym jeszcze śladem synkretyczności regionalnej w twórczości zespołu „Arva” jest rodzaj występujących instrumentów – chodzi o altówkę węgierską (nie wiemy na czym ta „węgierskość” polega, znamieną jest jednak nazwa) i basy, *takie same jak na Podhalu*. Z kolei pan Krzysztof z Podwilka posługuje się słowackimi *fujarami*⁶². A przecież z pewnością również w muzyce ludowej (czy „tak zwanej ludowej?”), rodzaj instrumentu, na którym się gra, w jakimś stopniu odpowiada również za „styl” grania, za rodzaj możliwych do odegrania melodii, za tempo, rytm itd. Międzyregionalna wymiana instrumentów (może – jako projekty służące do ich wykonania, tu – jako fizyczne przedmioty) wpływa na wymianę stylów i ich wzajemne mieszanie się. Zwłaszcza, że pan Krzysztof przyznał, iż muzyka orawska *po prostu stylistycznie w pewnym sensie się zmieniła*. Gorzko podsumował następnie: *w tej chwili moim zdaniem nie słychać takiej orawskiej muzyki jaka była w rzeczywistości*. Co ciekawe, ta opinia została wyrażona przy okazji pytania o różnice w stylu muzyki podhalańskiej i orawskiej; podkreślono, że – w takim razie „wciąż jednak” – w obu regionach muzykę gra się *całkiem inaczej*.

Pan Paweł wyliczył wszystkie działające zespoły muzyczne na Orawie. Jednak zaważał się w przypadku zespołu z Piekelnika, bo – jak przyznał – *oni tańczą po góralsku i po podhalańsku, mimo iż geograficznie nie są*. Interesujące, że dla tego informatora zespół geograficznie orawski, ale z podhalańskim repertuarem, spowodował trudność klasyfikacyjną, pomimo że pytanie brzmiało bardzo ogólnie: *A tu dużo jest zespołów [ludowych]?* Jest tutaj pewna niejasność i niekonsekwencja: może bowiem dziwić ta trudność pana Pawła wobec wcześniejszych deklaracji synkretycznego charakteru twórczości jego zespołu. Oto przykład tożsamościowego rozedrgania, która, jak się wydaje, cechuje Orawę.

Z wypowiedzi pana Pawła wynika zasadnicza teza: dawniejszy, bardziej „autentyczny” folklor orawski to ten, w którym wybrzmiewa *słowacka nuta*. Zaś ten nowszy – mniej autentyczny, nie tak oryginalny – uległ „podhalańskizacji”. Procesowi temu uległa nawet, zdaniem pana Pawła, Słowacja. Gdy opowiada o zespołach z Zuberca, Suchej Góry i Hła-

⁶² Zostało podkreślone, że instrument ten nie jest *uznany* jako *orawski*. Bardzo interesująca byłaby informacja na temat tego, kto lub co jest autorytetem, który o tym decyduje, jednak nie została ona pozyskana.

dówki, czyli wsi orawskich po stronie słowackiej, to podkreśla, że choć to *porządne kapale, to tańczą, śpiewają po podhalańsku*. O „podhalańskizacji” negatywnie wypowiedział się również pan Krzysztof Pieronek – zwracał uwagę, że dotyczy ona nie tylko Orawy, ale i Słowacji: *Słowacy [...] oni się tam ubierają po podhalańsku*. Szczególnie folklor tworzony w Suchej Górze Orawskiej (przy granicy z polską, na południowy wschód od Chyżnego, na zachód od Chochołowa) zdaniem pana Krzysztofa jest *całkowicie podhalański*.

Rzeczywista muzyka orawska, jak ocenił pan Krzysztof, była *bardziej słowacka*. Zmiana, która w niej zaszła, ma bezpośredni związek z Podhalem – *w tej chwili po prostu są takie wpływy podhalańskie*. Zaś folklor Podhala nazwał *dominującą kulturą*. Co więcej, i inne sąsiednie regiony *tak jakby brały od nich*. W przypadku Orawy muzyk źródeł tego stanu rzeczy dopatruje się w tym, że *Orawa jest podzielona* na część polską i słowacką.

Wpływów muzycznych na Orawie jest więcej – poza Podhalem pan Krzysztof wymienił Węgry i Słowację; charakterystyka ta powtarzała się również w kilku pozostałych wywiadach. Ponadto, zdaniem tego informatora, wpływy „południowe” widoczne są także w innych elementach folkloru – choćby w stroju.

3.1.2. Orawa – Słowacja – Polska

Zdaniem pana Stanisława folklorystyczna granica narodowa przebiega gdzie indziej niż państwowa, ponieważ, jak przekonuje, na *przykład Chyżne, to tam jest folklor bardziej słowacki*. Niejako na potwierdzenie tego stwierdzenia pan Mariusz Tepko, członek zespołu z Chyżnego, informował, że jego zespół („Rombarń”) wyróżnia spośród innych orawskich kapel częste korzystanie z folkloru słowackiego. Zespół wykonuje wiele słowackich pieśni. Na pytanie dlaczego, odpowiedział: *kiedyś też u nas była taka tradycja*. Niestety w trakcie rozmowy wątek ten nie był dalej rozwinięty – tymczasowo można się więc jedynie domyślać genezy tejsz „tradycji” na podstawie znajomości kontekstu historycznego.

Słowacja, zdaniem pana Krzysztofa, przeżywa późniejszą niż w Polsce fascynację folklorem. W związku z tym Słowacy przyjeżdżają na Orawę uczyć się grać na instrumentach w ludowym stylu. Można zatem spodziewać się dalszych migracji i dyfuzji stylów folklorystycznych. Choć będzie to trwało zapewne dekady, z pewnością interesujące będzie śledzenie tych folklorystycznych przemieszczeń, rozszerzeń, roszczeń, aneksji i przemieszań.

Pan Eugeniusz z Lipnicy wspominał interesujący zwyczaj z dawnych czasów. Gdy w latach sześćdziesiątych młodzi mężczyźni zaczęli bardziej migrować po Polsce za pracą (wymienia Jaworzno, Katowice, Nową Hutę) i wracali z żonami pochodzącymi z innych części kraju, nazywane były one przez mieszkańców Lipnicy *Polkami*. Dla zobrazowania powiedział do badaczek – *wyście są Polki, nie Orawacy*. Oto przykład na tożsamościowe odgrodenie od reszty Polski⁶³. Zwłaszcza że – jak wynika z zebranego materiału – mieszane małżeństwa polsko-słowackie nie spotykały się z podobnymi reakcjami. Sprawa to jednak historyczna – dotyczy przeszłości. Zdaje się, że obecnie fakt mieszanych małżeństw nie wzbudza tak silnych emocji.

⁶³ Wbrew pewnym – czy życzeniowym? – ustaleniom profesjonalnych badaczy Orawy, skupionych wokół wcześniej analizowanych czasopism.

Deklaracja co do tożsamości pana Stanisława ostatecznie jednak jest jednoznaczna: *No Orawiakiem zawsze się czuję*. By wzmocnić przekaz o swojej tożsamości pan Stanisław dodaje: *czy byłem w wojsku⁶⁴, czy gdziekolwiek*. Argumentem ostatecznym okazuje się powód natury lingwistycznej – *Dla mnie jest męką [...] męczę się niesamowicie, kiedy mówię po polsku czysto. Dla mnie to jest męka po prostu, nie czuję się swobodnie*.

3.2. Podobieństwa

3.2.1. Orawa a Słowacja

Wobec tych trudności tożsamościowych, związanych z omówionymi wcześniej różnymi czynnikami – również natury historycznej – Orawianie wypracowali jednak pewną formę kompromisu tożsamościowego, skoro, jak uważa pan Jan, *tak się czują Orawiakami*. Dla niego to kwestia związana przede wszystkim z językiem. *Po stronie orawskiej są miejscowości, w których mówią tym samym językiem, takim orawskim [...] minimalnie jest ten akcent nieco [inny], bo to już jest naleciałość słowacka, ale mniej więcej to samo, co i u nas. Tak jak zaczniemy po nasemu gwarzyć, radzić, no to oni tak samo*. Pan Jan po raz pierwszy z tym zjawiskiem spotkał się, będąc nastolatkiem – będąc *dalej na Słowacji* na stacji kolejowej natrafił na grupę wojskowych, którzy mówili *wszyscy po orawsku*. *Nie po słowacku, tylko po naszemu, ale nie ze mną, tylko między sobą*. Warto zwrócić uwagę na komentarz informatora, który dodał: *to mnie zdziwiło wtedy, bo ja tam nie znalazłem, wyobrażałem sobie, że tam wszyscy po słowacku [mówią]*. Może to sugerować, że spory i konflikty tożsamościowe, powodowane sytuacją dziejową czy inspirowane przez lokalnych działaczy patriotycznych, polityków itd., miały wyraźny wpływ na mieszkańców Orawy, skoro pan Jan nie dostrzegł wcześniej istnienia wspólnej gwary orawskiej. Rozróżnienie na Orawę polską i słowacką, a w dalszej konsekwencji na Orawian polskich i słowackich, mogło być przypuszczalnie raczej efektem różnych działań agitatorów i społeczników niż wyrazem rzeczywistych, codziennych tożsamościowych dylematów ludności.

Niemal osiemdziesięcioletnia mieszkanka Chyżnego, pani Joanna, wspominała, że dawniej *więcej my tu po słowacki* śpiewano kolędy. W trakcie wesel z kolei śpiewano naprzemiennie: piosenki polskie i słowackie. To ważne uzupełnienie dla pozostałego materiału, w którym mowa również o słowackich słowach piosenek, jednak w wykonaniu muzyków ludowych. Tu z kolei chodzi wprawdzie o sytuacje obrzędowe, ale nie związane z działalnością profesjonalną.

Ze wszystkich wypowiedzi, w których poruszany był temat „języka orawskiego”, płynął ten sam wniosek – znacznie bliżej orawskiej gwarze do języka słowackiego niż polskiego. Zdaniem pana Eugeniusza wręcz *słowacki język a nasz to prawie to samo*. Rzecz nie w tym, by kwestia ta została potraktowana w sposób językoznawczy czy etnolingwistyczny – chodzi raczej o zasygnalizowanie pewnej wypowiedzi i podmiotowego punktu widzenia. Przy tym ujawnia się pewna prawidłowość: utożsamienie czy choćby zauwa-

żenie podobieństw pomiędzy gwarą orawską a językiem słowackim uwidacznia z kolei (bardziej lub mniej bezpośrednio) różnice pomiędzy gwarą orawską a językiem polskim.

Z kolei pani Stefania z Zubrzyca Górnej w orawskiej gwarze widzi ślady wpływów węgierskich, słowackich, a nawet wołoskich. Informatorka ta kładzie nacisk na zróżnicowanie wewnętrzne gwary orawskiej. Zapewne taki też jej obraz przekazuje dalej, ponieważ interesuje się gwarą i jest jej propagatorką (uczyla w szkole, obecnie pisze prozę dla dorosłych po orawsku). Warto zwrócić uwagę, że wyliczając wpływy na gwarę orawską, informatorka ta nie wspomniała o języku polskim – wbrew opiniom niektórych badaczy, przywoływanych na łamach „Orawy” i „Rocznika Orawskiego”, którzy mieli przekonywać, że gwara orawska to jednoznacznie gwara pochodzenia polskiego. Znów: rzecz nie w tym, by rozstrzygać tę sprawę – pozostawmy ją dociekaniom językoznawczym. Tym bardziej jednak interesujące są cytowane tutaj wypowiedzi informatorów jako przejaw poszukiwania wyznaczników tożsamości (odrębności i podobieństwa) mieszkańców Orawy.

Dla pana Mariusza Tepki sprawa tożsamości orawskiej jest jasna: *Orawa jest po prostu jednym regionem. I nie ważne, gdzie leży. Jak Pani wie, ta nasza część to Orawa Górna, a po słowackiej stronie jest Orawa Dolna. I czy jedziemy do Namestowa, czy innej pobliskiej słowackiej miejscowości, to dogadujemy się z nimi, bo oni mają bardzo podobny język, dialekt. Mają podobne pieśni i tańce. A więc nie ma moim zdaniem granic państwowych, to wszystko to jeden wielki region i kultura orawska*. Ponownie podstawowymi wyróżnikami dla pana Mariusza są „język orawski” i folklor – w tym wypadku *podobne* pieśni i tańce. Dla pana Pawła sprawa „polskości” i „słowackości” również jest dyskusyjna. Wspomina starszych ludzi i stwierdza, *że ludzie tu nie czuli przynależności, że o, ja jestem Polakiem, albo – nie wiem – że Słowakiem*. Po chwili jednak dodaje: *podejrzewam, że wszyscy, blisko 100 procent, czuje się Polakami*. Ponownie mamy do czynienia z wyraźną nieścisłością, mogącą wskazywać na tożsamościowe problemy mieszkańców Orawy.

Pan Paweł ma trudność w odpowiedzeniu na pytanie: *jaki jest ten typowy folklor orawski*. Na pewno, jego zdaniem, *ma dużo zapożyczeń* – tu znów pobrzmiwia pograniczność regionu (czy jej świadomość twórcy?). Tę „typowość” orawskiego folkloru *ciężko opisać w słowach, lepiej to usłyszeć*. Dopytywany przez badaczki jednak skłania się ku opinii, że jest to folklor bardziej podobny do *muzyki słowackiej niż do podhalańskiej*. Czy może nawet *bardziej węgierski*. Świadom jest jednak, że jego opinia nie jest powszechna, bo *jak pogadacie z kimś innym, to wam tam powie, że to bardziej podobne do podhalańskiej muzyki*. Znów, by zdefiniować swoją twórczość w kategoriach regionalistycznych, informator posiłkuje się „zwierciadłami” w postaci pobliskich regionów. Znów także – wobec trudności kategoryzacyjnych, widocznych wśród samych zainteresowanych – zauważalne są trudności tożsamościowe, z którymi wydają się borykać ludowi twórcy orawscy.

W swojej opowieści o kwestii pogranicza pani Joanna zwracała uwagę, że Łorawa, *wiencij patrzyła do slowenska* – co klóci się z częścią polskich opracowań na ten temat (także tych omawianych wcześniej). Zdaniem tej informatorki chodziło o kwestie gospodarcze – na Słowacji miało się żyć łatwiej.

⁶⁴ Służba wojskowa znów bierze udział w grze o tożsamość regionalną odbywających ją. Może dla pana Stanisława jest rodzajem międzyregionalnej diaspory, która – co znamy z licznych opracowań – może wzmocniać tożsamości, z którymi się w nią wkroczyło?

3.2.2. Orawa a Węgry

Pan Jan Budziński, sołtys Chyżnego, wspominał osoby potrafiące posługiwać się językiem węgierskim. Ta umiejętność brała się z dwóch źródeł: po pierwsze, w części szkół ludowych na Orawie przed I wojną światową nauczano w tym języku; po drugie, ich kompetencja językowa mogła się poprawiać w trakcie służby w wojsku austro-węgierskim. Chodziłoby tutaj raczej o dalsze szlifowanie języka, trudno bowiem spodziewać się, by ktoś nauczył się mówić po węgiersku w trakcie samej tylko służby. Uwidacznia się w tym miejscu zjawisko szeroko omawiane wcześniej w literaturze etnograficznej, czyli zmiany, jakie w środowisku wiejskim powodował powszechny pobór wojskowy, obserwowane na terenach Polski od XIX w. Choć w przypadku poboru z okresu I Wojny Światowej efekt mógł być odmienny – zdaniem Jerzego Roszkowskiego „Orawianie stykali się na froncie z żołnierzami pochodzącymi z Galicji, Śląska Cieszyńskiego i Polakami z zaboru pruskiego. Wywierało to istotny wpływ na pogłębianie ich uświadomienia narodowego”⁶⁵. W opowieści pana Jana chodziło o jego dzieciństwo, czyli lata pięćdziesiąte ubiegłego wieku. Również rodzina pani Stefanii z Zubrzycy Górnej uległa silnym wpływom węgierskim – wszyscy jej męscy przodkowie kształcili się na Węgrzech. Z kolei, jak przekonuje pan Paweł Czaja, pewne elementy stroju orawskiego również wzbogacone są wpływami „poborowymi”, *na przykład te pętelki tutaj przy spodniach mają charakterystyczne dla wojska węgierskiego*.

Ślady węgierskiej obecności można zaobserwować również w dziedzictwie materialnym. Pan Jan stwierdził o kościele w Orawce: *tam jest pięćdziesięciu świętych węgierskich*. Rzeczywiście, w tym najstarszym orawskim kościele, pochodzącym z połowy XVII w., podziwiać można wizerunki świętych obdarzonych szczególnym kultem na Węgrzech. Zdaniem pana Stanisława również w muzyce orawskiej widoczne są węgierskie wpływy.

3.2.3. Orawa a Spisz

Innym regionem służącym za porównawcze zwierciadło jest Spisz – zdaniem pana Stanisława *oni więcej wierzą, że są Słowakami, więc ten folklor bardziej jest taki słowacki niż polski*.

Pani Stefania z Zubrzycy Górnej kojarzy geograficznie Orawę z Podhalem i Spiszem, mówiąc: *to są trzy takie ciotki*. Również do Spisza Orawę porównuje pan Paweł z Jabłonki – gdy opowiada o zanikających śladach słowackości na terenach polskiej Orawy (słowacka msza, babcia modląca się po słowacku).

3.2.4. Orawa a Zawoja

Od zachodu Orawa graniczy z jeszcze jednym regionalistyczno-folklorystycznym zwierciadłem: *tak jak Zawoja, [...] ten folklor jest też inny. Chociaż powiedziałbym, że Zawoja bliska jest do orawskiego*. To sugerowane przez pana Stanisława podobieństwo umożliwia doprecyzowanie i większe zróżnicowanie spostrzeżeń na temat folkloru, czy może raczej – różnych folklorów. Według tego informatora poza wcześniej wspomnianymi Spiszem

i Podhalem należy z pewnością wyróżnić takie grupy związane z granicami obszarowymi, jak Górale Śląscy, Górale Pienińscy, Górale Beskidzcy. Pan Stanisław potrafi je wszystkie od siebie nawzajem odróżnić, próbując wykazać, jak zagadnienie „góralczyzny” jest zróżnicowane. Pomyłki związane z folklorem, nieumiejętność odróżnienia regionalnych odmian pan Stanisław określa jako *winę*, gdy opowiada o *starym muzykancie Andrzeju Dziubku* i „błędach”, jakie muzyk ten popełniał w rozumieniu „autentyczności” danego stroju. Tłumacząc go jednak, wskazuje na pewien okres w historii stroju orawskiego: *to jest też wina tego, że na przykład orawski strój prawie że zaniknął. Na przykład w dzieciństwie nie widział nigdy, że jest inny strój niż podhalański*. To przy okazji znak podhalanizacji.

3.3. Pozostałe, uzupełniające wypowiedzi

Zdaniem pana Jana obecnie konflikty na tle narodowościowym nie mają znaczenia. Sprawa, która od początku XX w., poprzez I wojnę światową, okres międzywojenny, aż po niemiecko-słowacką okupację Orawy w trakcie II wojny światowej i trwające jeszcze parę lat po wojnie tarcia, budziła wielkie emocje – z pewnością wśród lokalnych działaczy, aktywistów, czy polityków, zapewne w niemiejszym stopniu „zwykłego ludu” – nie jest już zdaniem tego informatora źródłem zmartwień i codziennych przemyśleń mieszkańców Orawy, a z pewnością nie ludzi młodych. Takich zaszłości już *nie ma, nie ma w ogóle*, choć chwilę wcześniej rozmówca wyraźnie podkreślał, że „dawniej” podział tożsamościowy był bardziej wyraźny – *część ludzi uważała się za Słowaków, [...] natomiast część się uważała za Polaków*⁶⁶.

Pani Krystyna z Jabłonki oceniła, że mieszkańcy Orawy *czują, że nie są ani Polakami, ani Słowakami. Oni są po prostu Orawiakami*.

Na pograniczność regionu zwracał uwagę także pan Krzysztof z Podwilka, twórca strojów orawskich: *Jesteśmy regionem pogranicza. Słychać słowackość w muzyce, też Węgry są w stroju ludowym. Inna Kultura od Podhalan, od Zawoi. Są podobieństwa kulturowe, ale też bardzo widoczne różnice*. I tym razem oprócz Podhala za region porównawczy posłużyła Zawoja.

Zadając pytanie „jak wygląda typowy strój orawski?”, wskazano informatorowi pewną kliszę – zdefiniowano orawskość, wymuszono odpowiedź związaną z konkretną kategorią klasyfikacyjną. I choć zadanie było niefortunnie, to odpowiedź jest pouczająca. Chodzi o to, że pan Krzysztof, twórca „strojów orawskich”, wchodzi w tę kliszę przygotowany, potrafi przytoczyć wiele detali: *marszczenie charakterystyczne dla Orawy*, sposób szycia koszul itp. Wyraża on pewność odnośnie tego, „czym się różni” tzw. „strój wzorcowy” – *prawdziwy*, jak go określa, od nieprawdziwego. Jednak inspiracje czerpie z różnych regionów i w tym celu *chodzi po muzeach* – odniesienia znajdował w Krakowie,

⁶⁶ A jednak, pewne aspekty współczesnego konfliktu polsko-słowackiego przedstawiał pan Krzysztof z Podwilka. Chodzić ma o rosnące ceny różnych produktów, powodowane, zdaniem wielu, przybywaniem Słowaków na targ w Jablonce. To jednak jedyny napotkany wątek o konflikcie słowacko-polskim w trakcie badań.

⁶⁵ J. Roszkowski, *Z dziejów Lipnicy Wielkiej w latach 1910-1919*, „Orawa”, 2007, nr 44-45, s. 20.

w Zakopanym czy na Słowacji. W efekcie profesjonalnie wykonywane przez niego ubiory mają po części charakter synkretyczny – łącząc cechy z różnych stylów.

Zjawiskiem charakterystycznym dla pograniczności jest wymiana handlowa. Na Orawie jest ona widoczna przede wszystkim podczas targu w Jabłonce, na którym Słowacy stanowią większość uczestników. Handluje się tutaj zwykłymi artykułami życia codziennego: żywnością, artykułami gospodarstwa domowego, *chińszczyzną i dziadostwem* (Krzysztof Pieronek). Stała obecność, choćby tylko natury ekonomicznej (zakupowa), wzbogaca krajobraz kulturowy regionu, niewątpliwie budując w jego mieszkańcach poczucie „pograniczności”. Obecność słowackich samochodów, ceny podawane w Euro, kantory walut – wszystko to przypomina Orawianom na co dzień o ich pogranicznym położeniu. Taki pogląd potwierdza wypowiedź pana Pawła, który pytany o relacje ze Słowakami, mówi o otwartości: *pewnie, że jest. Mamy ich tu na co dzień, bo chodzą do sklepu*. Ten informator również podkreśla brak bariery językowej – zaczynać miałyby ona się dopiero w Trstenie, gdzie *jest dużo tych przesiedleńców, to oni już tam mówią po słowacku, ten słowacki prawidłowy*.

Pan Krzysztof w końcu został zapytany przez badaczki: *kim się czuje*. Odpowiedział, że *Orawcem*. I skomentował pół żartem-pół serio: *tak jest bardziej bezpiecznie*. Etnografki słusznie drażniły temat, a informator szczerze przyznał, co ma na myśli. Jego rodzice byli Słowakami – *całkowicie*. Przy okazji zauważył, że *starsze pokolenie na Orawie mimo wszystko to się czuli Słowakami*. Określenie *Orawcy* powstało zdaniem pana Krzysztofa, żeby było łatwiej⁶⁷. W tym sensie muzyk ten utożsamia Słowaków z Orawcami. W gruncie rzeczy więc ostatecznie, w zawołowany sposób, pan Krzysztof przyznał, że jest Słowakiem – *mam sentyment niesamowity do Słowacji. Mówię po słowacku, słucham radia, oglądam telewizję. [...] mam czasem takie dni, takiego doła, że muszę coś oglądnąć po słowacku czy posłuchać*. Sprawa tożsamości jest dla tego informatora niewątpliwie trudnym zagadnieniem: *jakoś do końca nie czuję się Słowakiem, bo nie mam jakiejś styczności nie wiadomo jakiej z tą Słowacją, ani nie czuję się też do końca Polakiem*. Komplikując jeszcze sprawę, pan Krzysztof zauważył także, iż dla młodzieży z reguły w deklaracjach „wiodącą” tożsamością jest tożsamość polska; choć i co do tego miał pewne wątpliwości.

Ostatecznie jednak pan Krzysztof skonstatował, że *jesteśmy odrębni etnicznie* od reszty „świata”, czyli, jak się już przekonaliśmy, od tego, co służy jako porównawczy tożsamościowy *orbis exterior*: Słowacji, Podhala, czasem Zawoi, także Polski, Węgier czy Austrii. Taki stan rzeczy ocenił pozytywnie, *to jest super, to mi się bardzo podoba*. Według niego należy tego chronić, by zachować tę unikalność, podczas gdy, jak komentował, *ludzie większość na Orawie jakby się asymilowali z całą częścią Polski, i to mi się wydaje złe*.

⁶⁷ Szkoda, że ten niezwykle ciekawy wątek pojawił się pod koniec badań. Czy wszyscy pozostali, którzy „czują się Orawcami”, kamuflują w ten sposób swoją „słowackość”? Mam nadzieję, że sprawę tę spróbuję rozwikłać w przyszłości, bądź też inni badacze podejmą temat.

4. Podsumowanie

We wstępie zasygnalizowałem już pewne trudności i ograniczenia, z którymi zespół borykał się w terenie. To one są odpowiedzialne za tematyczne rozproszenie zebranego materiału. W związku z przyjętymi założeniami tematycznymi, o których wiadomo było przed badaniami, przewidywałem te trudności. Jednym ze sposobów poradzenia sobie z tym wyzwaniem było zastosowanie się do propozycji Kathy Charmaz, sugerującej „podejście mówiące o jednoczesnym zbieraniu danych i prowadzeniu analizy”⁶⁸, czego wyrazem były regularne spotkania, w trakcie których omawialiśmy spędzone dni w terenie, analizując i planując dalsze posunięcia. Z tego wedle naszej intencji kontrolowanego zamieszania nieuchronnie przebijало zagadnienie pogranicza, wciąż obecne w kolejnych rozmowach, obserwacjach, a w dalszej kolejności w interpretacjach i przemyśleniach.

Pomimo tematycznego rozproszenia tenże wątek spaja owe zróżnicowane treści niczym rama; różnorodne zagadnienia w sposób nieunikniony znajdują bardziej lub mniej wyraźne zaczepienie w tym samym rusztowaniu – w kwestii pograniczności Orawy. W koniecznym podsumowaniu nie sposób opisać tego zjawiska jednoznacznie. W trakcie badań było to bardzo widoczne: poruszając rozmaite kwestie z badaczkami, informatorzy niejako mimowolnie przywoływali temat pograniczności – dokonywano ciągłych porównań i zestawień z innymi regionami. Jak sądzę, widoczne tu jest znów – opinia ta została już wcześniej wyrażona – tożsamościowe rozedrganie Orawy. Dopatruję się go również w uporze, z jakim pasjonaci-badacze Orawy w swoich tekstach historycznych, publikowanych na łamach dwu omawianych tu czasopism, „Orawy” i „Rocznika Orawskiego”, podnoszą sprawy tożsamości: etniczności, narodowości, czy historycznych przesunięć z nimi związanych. Co istotne, dzieje się to od początku lat dziewięćdziesiątych do końca dwutysięcznych (te roczniki zostały przeanalizowane). Czy ci lokalni działacze - folklorysty, historycy, pracownicy Orawskiego Parku Etnograficznego, członkowie Stowarzyszenia Przyjaciół Orawy – intencjonalnie tak mocno akcentowali te sprawy w swoich publikacjach? Czy jest to może wyraz mniej (lub bardziej) uświadomionej troski o regionalną tożsamość? Czy idzie tu może o pobudki natury *patriotycznej* (gdy, a często, kładziony jest nacisk na sprawy narodowe)?

Pozostają jednak wierny określeniu: tożsamościowe rozedrganie. Oto jest „skarb górali” orawskich – pograniczne położenie, potencjał synkretyczności. Funkcjonuje przekonanie, że *loci comunes* łączące Orawców to ich folklor muzyczny, piękne rzeźby, wykonują tańce *ludowe*, i że działalność tę, jak w wielu innych regionach, sownie wspomaga się finansowo z rozmaitych funduszy, czego najlepszym „pomnikiem” jest wspaniałe, wielkie i nowoczesne Orawskie Centrum Kultury w Jabłonce⁶⁹. Jednak tym, co wszystkie wspomniane *regionalne* aktywności łączy, jest właśnie pograniczność Orawy. Chodzi zresztą o coś więcej. Po badaniach nie mogę oprzeć się wrażeniu, że pograniczność nie tylko spaja zebrany materiał, lecz dotyka w ogóle „duszy orawskiej”. W końcu badania przeprowadzono zarówno wśród twórców ludowych i regionalnych działaczy, jak również „zwykłych” ludzi, nie zajmujących się (wręcz często niezainteresowanych) „sprawa-

⁶⁸ K. Charmaz, *Teoria ugruntowana*, op. cit., s. 31.

⁶⁹ Choć gdy odbywały się badania sprawiało wrażenie pustego, a wrażenie to zwiększał rozmach, z jakim je wybudowano (dzięki funduszom unijnym).

mi folklorystycznymi”. Tożsamościowe rozedrganie Orawy to wielki potencjał. Z jednej strony dla wszelkiej twórczości folklorystycznej: rozsądne otwieranie się na zróżnicowane wpływy i naleciałości z sąsiednich (nie tylko) regionów, przy zachowaniu orawskiej unikatowości może w przyszłości stanowić o wyjątkowości twórczości folklorystycznej tego regionu. Przede wszystkim jednak to wielki potencjał kulturotwórczy w ogólniejszym rozumieniu dla ogółu mieszkańców tego pograniczno-tranzytowego (w znacznie mniejszym stopniu turystycznego) regionu. „Skarbem” współczesnych górali orawskich jest ich tożsamościowa niepewność – paradoksalnie jednoczesna otwartość i hermetyczność, prowadząca do głębokiego namysłu nad własną tożsamością.

Trudności interpretacyjne związane z pogranicznością Orawy, które napotkali etnologowie, dotyczą nie tylko etnograficznej działalności badawczej. Analiza omawianych czasopism wykazała, że w przypadku autorów publikujących na ich łamach zagadnienia oscylujące wokół granicy jako pewnej szczególnej przestrzeni, wywołującej nieustanne tożsamościowe drgania i zawirowania, zachęcają do namysłu i refleksji zogniskowanych wokół tegoż problemu. Z kolei omówione tu badania etnograficzne uwiaryściły podobne dylematy – z tym że w tym przypadku dotyczą one mieszkańców Orawy. Na tym etapie widzimy pewną spójność: pograniczność regionu nieuchronnie wywołuje podobne pytania, na które odpowiedzi szukać próbują – bardziej lub mniej systematycznie – ci, którzy angażują się emocjonalnie i intelektualnie w kwestię etnicznej/narodowej tożsamości Orawian.

Padają różne odpowiedzi. Publicyści „Orawy” i „Rocznika Orawskiego” oparli swoje przemyślenia głównie na badaniach natury historycznej. Tak ukierunkowane dociekania doprowadziły ich do wyników wciąż oscylujących w okolicach klasycznie rozumianych zagadnień – narodu, etniczności, społeczności lokalnej itd. Stąd też pytania oraz przygotowane na nie częściowe odpowiedzi skupione są wokół następującego problemu: czy Orawa to Polska czy Słowacja? Może inna jeszcze tradycja państwowa, która historycznie przewinęła się przez to pogranicze? Na tak postawione pytania podane odpowiedzi starają się być (siłą rzeczy stają się) jak najbardziej jednoznaczne – nie pozostawiając miejsca dla skomplikowania sprawy, które niewątpliwie wynika z natury omawianego problemu. Okazuje się bowiem, że kategorię klasyfikacji, płynące przeważnie z namysłu historycznego, prezentowanego w omawianych źródłach, znajdują tylko częściowe odzwierciedlenie, gdy podejść do sprawy, używszy metod etnograficznych. A szczególnie – starając się zastosować przynajmniej zręb założeń teorii ugruntowanej. Tożsamościowo-kulturowa rzeczywistość Orawy, szczególnie ta wyrażona przez jej mieszkańców⁷⁰, jest znacznie bardziej skomplikowana – zwłaszcza wobec następujących od dwóch dekad dynamicznych zmian natury politycznej, gospodarczej, regionalistycznej, demograficznej i innych jeszcze. Pytanie: „kim są Orawianie? Czy Polakami, czy Słowakami?” trzeba stanowczo przeformułować i spytać raczej nie „kim są”, lecz: „kim jesteście?”, nie dodając przy tym powyższych doprecyzowań. O ile w ogóle pytanie takie zadawać. Może poznawczo lepiej byłoby go nie artykułować, tylko cierpliwie czekać, aż „tutejsi” sami się do tej kwestii odniosą. Nie ulega wątpliwości, że w trakcie badań (rozmów, obserwacji, wywiadów) spełnienie znalazło to oczekiwanie cierpliwego etnografa, który nie pragnie

szybkich odpowiedzi, a raczej wstrzeźliwie pozwala znaczeniom artykułować się/być artykułowymi bez: pytań-drogowskazów, przedwczesnych sądów-sugestii albo innych jeszcze mimowolnych (czy zawsze?) retoryczno-intelektualnych ukierunkowań, ingerujących w chwilę, w której materiał empiryczny powstaje za sprawą badanych, w formę, którą przyjmuje, a także w treść, która tę wypełnia. Słowem: pograniczność ujawnia się na Orawie, nawet niewywołana przez badacza bezpośrednio. Orawa jest pograniczem.

Jan Barański – magister, etnolog, absolwent Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ. Pracuje w Urzędzie Miasta w Krakowie. Interesuje się nowoplemiennością, subkulturami i antropologią polityczną. Publikuje na łamach Miesięcznika Społeczno-Kulturalnego „Kraków”.

⁷⁰ Przez „współczynnik humanistyczny” – za Florianem Znanieckim i in.



Odpust, Chyżne (fot. A. Animucka)



Kapliczka, Chyżne (fot. A. Animucka)



Inskrypcje w języku słowackim, Lipnica Wielka (fot. A. Animucka)



„Uwaga! Tutaj rządzi...”, Lipnica Wielka (fot. A. Animucka)



Reklamy, Lipnica Wielka (fot. A. Animucka)



Kapliczka, Chyżne (fot. A. Animucka)



Targ, Jabłonka (fot. A. Animucka)



Logo „Orawianki”, Jabłonka (fot. A. Animucka)



Wnętrze dzwonnicy, Orawka
(fot. A. Animucka)



Prace na cmentarzu, Orawka (fot. A. Animucka)

Góraliszczyzna mniej znana. W poszukiwaniu lokalnych tradycji jest próbą zarysowania etnograficznego obrazu polskiej góraliszczyzny, ale nie rości sobie pretensji do całościowego, monograficznego omówienia. Nie zawiera też ostatecznych podsumowań ani konstatacji. Rysuje się jako projekt otwierający, zapraszający do dyskusji, a nade wszystko do pogłębionych badań i refleksji. Przedstawione w publikacji opisy znajdują swe umocowanie w materiale empirycznym. Interesująco przedstawia się także dobór omawianych zagadnień. Dobór niektórych tematów wykracza poza modelowy, tradycyjny opis regionu koncentrujący się na charakterystyce wizualnych wyznaczników kulturowej odrębności, takich jak strój, gwara, folklor czy architektura, jednocześnie zaprezentowany w publikacji opis nie ignoruje owych standardowych wyznaczników „tożsamości kulturowej”. Wchodzi z nimi w dialog, ale podejmuje go z perspektywy współczesnych potrzeb i interesów mieszkańców omawianych terenów. W prezentowanym tomie obok wątków dotyczących tradycyjnego rzemiosła, folkloru czy też sfery obyczajowej znajdziemy tematy związane z krajobrazem kulturowym, organizacją przestrzeni domowej, turystyką kulturową, pamięcią o przeszłości, stosunkami etnicznymi i narodowościowymi. Ważną częścią rozważań są obserwowane *in statu nascendi* zjawiska budowania na nowo grupowej tożsamości oraz strategie i działania marketingowe zmierzające do wykreowania atrakcyjnego wizerunku własnej grupy.

Z recenzji dr Stanisławy Trebuni-Staszal



www.skarbygorali.pl

ISBN 978-83-956959-0-2

