

**Biblioteka
LingVariów**

Tom 19

Maciej Rak

Kulturemy podhalańskie

**Uniwersytet Jagielloński
Wydział Polonistyki**

KULTUREMY PODHALAŃSKIE

Biblioteka „LingVariów”

T. 19

**Redaktor naukowy serii
Miroslaw Skarżyński**

MACIEJ RAK

KULTUREMY PODHALAŃSKIE

Z prac Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

Biblioteka „LingVariów” T. 19

MACIEJ RAK

KULTUREMY PODHALAŃSKIE

**Księgarnia Akademicka
Kraków 2015**

Recenzent
prof. dr hab. Joanna Okoniowa

Redakcja
Justyna Wójcik

Okładka
Paweł Sepielak

Publikacja dotowana
przez Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

ISBN 978-83-7638-572-3 (wersja papierowa)
ISBN 978-83-7638-602-7 (e-book)

© Wydział Polonistyki UJ oraz Maciej Rak

KSIĘGARNIA AKADEMICKA
ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel./fax 431-27-43, 422-10-33 w. 11-47
akademicka@akademicka.pl
www.akademicka.pl

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	7
1. Rozstrzygnięcia terminologiczno-metodologiczne	11
1. Co to jest kulturem?	11
2. Inne pokrewne koncepcje	14
3. Metody typowania kulturemów	18
4. Sposób opisu (eksplikowania) kulturemów	31
2. Charakterystyka obszaru badań i materiału	35
1. Podhale jako teren badań	35
2. Kompozycja pracy	40
3. Pochodzenie materiału	41
3. Swoi i obcy	47
1. Góral	47
2. Gazda	63
3. Baca	69
4. Juhas	84
5. Zbójnik	95
6. Ksiondz	120
7. Pán	126
8. Ceper	135
4. Wartości	141
4.1. Wartości pozytywne	142
1. Pámbocek	146
2. Pániezus	158
3. Gażdżiná Podhála	165
4. Krzýz	171
5. Śleboda	179
6. Honór	188
7. Robota	195
8. Ziyim	210
9. Dudki	224

4.2. Wartości negatywne	238
1. Bieda	239
2. Głód	251
5. Tożsamość kulturowa	261
1. Gwara	264
2. Muzyka	270
3. Śpiwanie	277
4. Taniec	286
5. Ubranie	295
6. Portki	299
7. Ciupaga	307
8. Moskál	315
9. Oscypek	321
10. Gorzálka	328
11. Owca	338
6. Geografia mentalna	347
1. Podhále	351
2. Góry	356
3. Giewont	362
4. Hála	368
Podsumowanie	375
Aneks	379
Literatura	397
Indeks osób	421
Summary	427

WPROWADZENIE

Do tej pory koncepcja kulturomów nie była wykorzystywana w pracach, w których badano polski materiał gwarowy¹. Dialektolodzy zainteresowani leksyką przede wszystkim gromadzili jej zasoby w postaci słowników, tekstów i atlasów, z kolei etnolingwiści (zwłaszcza wywodzący się ze szkoły lubelskiej Jerzego Bartmińskiego) zajmowali się językowym obrazem świata utrwalonym w materiale gwarowym. Tak też była opisywana gwara podhalańska².

Gromadzenie góralskiego słownictwa rozpoczęło się w pierwszej połowie XIX w., należy jednak dodać, że początkowo badania te nie były systematyczne. W *Dzienniku podróży do Tatrów* Seweryna Goszczyńskiego (Goszcz) znajduje się *Słowniczek języka Podhalan* (s. 129–133), obejmujący 108 dyferencyjnych leksemów gwarowych. Kolejne, także dyferencyjne zbiory podhalańskiego słownictwa zostały przygotowane przez Walerego Eljasza-Radzikowskiego (ERW: 256–264), Augusta Wrześniowskiego (WrześSW), Jana Złóżę (Złoża), Wojciecha Janczego (Jancy) i Józefa Kantora (KanCzD). Z kolei autorem pierwszego obszerniejszego słownika był Bronisław Dembowski (Dem).

Od lat 20. XX w. aż do śmierci w 1965 r. leksykę podhalańską gromadził również Juliusz Zborowski³, jednak jego *Słownik gwary Zakopanego i okolic* (ZborSG) ukazał się drukiem dopiero w 2009 r. Kolejne słowniki powstały na początku XXI w. (BukGP; BukSG; GuttMSP; Łojas: 248–304; HodSG; Kuch) – w 2015 r. ukazał się też pierwszy tom *Ilustrowanego leksykonu gwary i kultury podhalańskiej* Józefa Kąsia (KąśILG). Warto w tym miejscu wspomnieć o amatorskich słowniczkach publikowanych w Internecie⁴.

¹ Co prawda, Jolanta Tambor (2008) opisała trzy słowa kojarzone z kulturą Śląska – *hanys*, *familok*, *hałda* (s. 198–203) i nazwała je *synonimami/symbolami śląskości*, *śląskimi hasłami* lub *śląskimi słowami kluczami*, jednak wskazała, że taki status słowom tym przypisali nie-Ślązacy. Można więc założyć, że są to wyrazy stereotypowo (na prawach heterostereotypu) przypisywane Śląskowi. W kategorii śląskiego autostereotypu badaczka ujęła opozycję swój – obcy (*Ślązak – gorol*), kilka pojęć: *gapowatość*, *śląska krzywdą*, *pracowitość*, *czystość*, *religijność*, *rodzinnosc*, oraz trzy hasła: *krupnioki*, *piwo* i *wice*.

² Przegląd prac z zakresu dialektologii podhalańskiej znajdziemy w artykułach Mieczysława Karasia (1961, 1963, 1971) i Joanny Okoniowej (2002, 2006, 2008).

³ Sylwetkę tego badacza przybliżyła J. Okoniowa (2005).

⁴ *Słownik gwary góralskiej, ciekawe słówka i zwroty górali z Podhala*, eZakopane, [online], http://www.ezakopane.pl/zakopane.php?info=słownik_gwary; *Gwara góralska*, Zgapa, [online],

Gwary polskiej części Podtatrza, w tym podhalańską, opisano także w słownikach tematycznych: nazwy roślin zostały omówione przez Zofię Radwańską-Paryską (RPSG), nazwy techniczne przez Henryka Josta (Jost), a terminologia pasterska przez Wandę Herniczek-Morozową (Her I; Her II). Z kolei frazematykę podhalańską zgromadzili Stanisław A. Hodorowicz (HodPP), Grzegorz Smólski (SmPG) i Adam Pach (jego zbiór frazeologizmów został włączony do NKPP).

Poza opracowaniami słownikowymi dialektolodzy przygotowali również teksty gwarowe z Podtatrza. W odróżnieniu od Spiszu (BubSTG) i Orawy (KarZar; Kar; Zar) nie dysponujemy jednak materiałami tego typu z całego Podhala, lecz jedynie tekstami z poszczególnych miejscowości, np. Zębu (BubTGZ), Murzasichla (KupZGP; KupZGPD), Bukowiny Tatrzańskiej (BubKar) i Nowego Targu (DorGP; DorTL).

Warto podkreślić, że w słownictwie gwary podhalańskiej i szerzej – gwar Podtatrza, znaczny udział mają nieznanne gdzie indziej zapożyczenia, często funkcjonujące na prawach karpатыzmów (Popowska-Taborska 1986). Zagadnienie to wzbudziło więc zainteresowanie badaczy. Ogólny przegląd pożyczek w gwarze podhalańskiej znajdujemy w artykułach Józefa Bubaka (1991) i Mariana Kucały (2005), z kolei słowacyzmy omówił Roman Zawiliński (1899), rumunizmy – Emil Vrabie (1976), hungaryzmy – Michał Németh (2008), germanizmy – Janusz Siatkowski (1997), a sześć zapożyczeń z języków południowoślowiańskich (*baca, kosár, kierdel, zyntycica, pyrć i mlaka*) – Zbigniew Gołąb (1952). Zapozyczenia wskazane w wymienionych artykułach funkcjonują najczęściej jako słownictwo dyferencyjne i w większości stanowią ważną część terminologii pasterskiej.

Leksyka podhalańska była też opisywana pod kątem zróżnicowania geograficznego i pokoleniowego (zob. Gołąb 1954). Szczególne miejsce wśród prac dotyczących geografii językowej Podtatrza zajmują *Atlas językowy polskiego Podkarpacia* Mieczysława Małeckiego i Kazimierza Nitscha (AJPP), *Ogólnokarpacki atlas dialektologiczny* (OKDA), *Mały atlas gwar polskich* K. Nitscha i Mieczysława Karasia (MAGP), w którym wykorzystano dane z AJPP, oraz *Atlas gwar polskich*, t. 1: *Małopolska* Karola Dejny (AGP). Ważny dla badań, zwłaszcza porównawczych, jest także *Atlas polskich gwar spiskich na terenie Polski i Czechosłowacji* Zenona Sobierajskiego (AS).

Prace z dialektologii podhalańskiej są zdecydowanie liczniejsze niż opracowania etnolingwistyczne. Do tych ostatnich należy książka *Językowo-kulturowy obraz zwierząt utrwalony w animalistycznej frazeologii gwar Gór Świętokrzyskich i Podtatrza (na tle porównawczym)* (Rak 2007a).

http://www.zgapa.pl/zgapedia/Gwara_g%C3%B3rska.html; *Słownik gwary góralskiej*, e-Tatry, [online], http://www.e-tatry.com/slovníki/gwara/c_gwara.html; *Gwara góralska*, Wikisłownik, [online], http://pl.wiktionary.org/wiki/Indeks:Polski_-_Gwara_g%C3%B3rska; *Gwara góralska*, Finito, <http://www.finito.zanet.pl/goralski.html>; *Słowniczek dla cepra*, Interklasa, [online], <http://www.interklasa.pl/portal/dokumenty/f1034/polska/slovníczek.html>, 1 I 2015.

Wymienione wyżej publikacje szczegółowo opisują słownictwo gwary podhalańskiej, na ich podstawie nie można jednak odpowiedzieć na następujące pytanie: które słowa (i kryjące się za nimi pojęcia) są szczególnie istotne dla kultury ludowej Podhala? Rozstrzygnięcie tego zagadnienia znajdziemy w niniejszej monografii.

O potrzebie podejmowania tego typu badań przekonuje m.in. wypowiedź Claude'a Lévi-Straussa (2003: 22):

Z wielu powodów uważam język za najbardziej zasadniczy fakt kulturowy. Po pierwsze, język jest częścią kultury, jedną z tych umiejętności czy przyzwyczajzeń, które otrzymujemy z tradycji zewnętrznej. Po drugie, język jest zasadniczym instrumentem, uprzywilejowanym środkiem, dzięki któremu przyswajamy kulturę naszej grupy. Dziecko uczy się kultury, ponieważ się do niego mówi: karci się je, upomina i wszystko to za pomocą słów. W końcu, i przede wszystkim, język jest najdoskonalszym ze wszystkich przejawów porządku kulturowego, tworzących systemy na tej czy innej zasadzie. I jeśli chcemy zrozumieć, czym jest sztuka, religia, prawo, a może nawet i kuchnia lub zasady uprzejmości, należy je rozumieć jako kody utworzone przez artykulację znaków, według modelu lingwistycznego porozumiewania się.

Z zacytowanego fragmentu wynika, że – po pierwsze – dla semiotyka kultury szczególnie istotny jest ten język, który wyraża daną kulturę zgodnie ze schematem zaproponowanym przez Nikitę I. Tołstoja (1992: 16):

kultura elitarna – język literacki
kultura masowa – mowa potoczna
kultura ludowa – dialekty i gwary
kultura tradycyjno-profesjonalna – żargon.

Po drugie, specyfikę danej kultury oddają nieprzypadkowe słowa (w praktyce – konkretne leksemy) wypełnione treściami kulturowymi nierzadko w sposób tak intensywny, że są nieprzekładalne bądź cechują się ograniczoną przekładalnością.

*

W tym miejscu chciałbym podziękować recenzentce książki – Prof. dr hab. Joannie Okoniowej. Dzięki jej wskazówkom trafniej ująłem niektóre zagadnienia.

ROZDZIAŁ I

ROZSTRZYGNIECIA TERMINOLOGICZNO-METODOLOGICZNE

Tytuł niniejszej monografii wymaga wyjaśnienia kilku kwestii terminologiczno-metodologicznych: 1) jak jest rozumiany termin *kulturem*, 2) jak koncepcja kulturowemu ma się do innych, pokrewnych koncepcji, 3) jak określić zasób kulturowów i 4) jak je opisywać.

1. Co to jest kulturem?

W niemieckich badaniach językoznawczych terminu *kulturem* używała m.in. Els Oksaar (1988), określając nim powtarzające się zdeterminowane kulturowo zachowania społeczne. Według tej badaczki można wyróżnić następujące typy kulturowów: 1) werbalne (*Verbal*), które są realizowane jako pojedyncze słowa oraz struktury bardziej złożone – zdania i teksty; 2) parajęzykowe (*Parasprachlich*), gdy sposoby zachowania i wypowiedzi są narzucane przez wiek osób, ich płeć oraz role społeczne; 3) niewerbalne (*Nonverbal*), realizowane mimiką i gestykulacją; oraz 4) pozawerbalne (*Eztraverbal*), takie jak np. reguły proksemiki (ibid.: 26–49). Tak rozumiane kulturowy ujawniają się zwłaszcza w przypadku komunikacji z cudzoziemcami. Inspiracją dla Oksaar były prace hiszpańskiego językoznawcy, badającego komunikację niewerbalną, Fernanda Poyatosa (np. 1983, 2002: 10–16).

W niemieckim przekładoznawstwie termin *kulturem* był wykorzystywany m.in. przez Hansa Vermeera i Heidruna Wittego (1990: 129–155)¹, a w przekładoznawstwie hiszpańskim przez Lucię Luque Nadal (2009). Ostatnia z wymienionych badaczy omówiła funkcje kulturowów (estetyczną, kognitywno-hermeneutyczną i argumentującą) oraz ich charakterystyczne cechy: 1) witalność (kulturow powinien być

¹ Kulturow w ujęciu tych dwóch badaczy to *fenomen w społeczeństwie, który jest postrzegany przez kogoś jako ważna, specyficzna cecha kultury (...) [odnosząca się] albo do kognitywnej, albo do emotywnej płaszczyzny języka lub do nich obu* (za: Burkhardt 2008: 199).

„żywy” we współczesnym języku); 2) produktywność frazeologiczną (kulturem jest ośrodkiem rozbudowanego gniazda frazeologicznego); 3) wyższą częstotliwość niż w przypadku wyrazów, które nie są kulturemami; oraz 4) skomplikowane znaczenie (ibid.: 104–107).

Na materiale języka rumuńskiego koncepcję kulturemów w ujęciu przekładoznawczym objaśniła Georgiana Lungu-Badea (2009), z kolei do kulturemów w kontekście tłumaczenia języka prawnego odniosła się Alenka Kocbek (2011).

Terminem *kulturem* posługiwali się też francuscy semiotycy, André Martinet i Georges Mounin. Badacze ci, opisując tzw. jednostki kulturowe (*culturemes*), zwracali uwagę na to, że są one wspólne dla ludzi tworzących daną kulturę. Kultura jest systemem bardziej potencjalnym niż język, który ją wyraża, przez co w strukturze semantycznej kulturemów przeważa konotacja nad denotacją. Punktem wyjścia do badań tak rozumianych kulturemów są jednostki leksykalne (Ożdżyński 1993: 174).

Omówione wyżej niemieckie i francuskie inspiracje odnajdujemy także w polskich pracach. Zagadnienie kulturemów podejmowali dotychczas Alicja Nagórko (1994, 2004a, b, c, 2005, 2007), Jan Ożdżyński (1993) i Hanna Burkhardt (2008), akcentując nieco inne jego aspekty. Ożdżyński (1993), opisując kulturem *cisza na morzu* jako składnik hasła CISZA, zaprezentował go na znacznie szerszym tle niż tradycyjne słowniki. Tak opracowane hasło połączyło elementy słowników: historycznego (poprzez odwołania do etymologii i historii słowa), języka autorów (materiałem były tu także teksty literackie) i onomazjologicznego (tematem było opisanie jednego z pojęć). Ożdżyński zaproponował też następujące ujęcie kulturemu:

[jest to] otwarty zbiór konceptualizacji słownych i tekstowych społeczności językowej, dotyczący wspólnego obiektu nominacji zbioru, w którym konotacje kulturowe stanowią cechę wyróżniającą, ale nie jedyną (ibid.: 177).

Z kolei H. Burkhardt zajęła się kulturemami w teorii przekładu, zestawiając je z innymi stosowanymi w przekładoznawstwie terminami: *kluczowe pojęcia*, *realia*, *realia kulturowe*, *leksyka bezekwiwalentna*, *ksenizmy*, *egzotyzy* i in. (Burkhardt 2008: 198). Jako egzemplifikację swoich rozważań badaczka podała niemieckie przekłady *Pana Tadeusza*, zwracając przede wszystkim uwagę na imiona, nazwiska i przezwiska charakteryzujące się *nasemantyzowaniem*. Ponadto Burkhardt dokonała rozróżnienia kulturemów na translatoryczne i etnolingwistyczne. W pierwszym przypadku to tłumacz decyduje o tym, co w konkretnym przekładzie jest kulturemem, a co nie, jak dokonać tego transferu kulturowego i jaki jest cel oraz odbiorca translatu (ibid.: 199).

Podejście etnolingwistyczne do koncepcji kulturemu reprezentuje A. Nagórko (1994, 2004a, b, c, 2005, 2007). Badaczka ta posługuje się kulturemem jako podstawową jednostką analiz etnolingwistycznych, podkreślając, że omawiany termin jest lepszy niż *słowa klucze* Anny Wierzbickiej, *symbole kolektywne* Michała Fleischera oraz *słowa sztandarowe* Walerego Pisarka. Szczególną zaletą tak ujmowanego kul-

turemu jest wyraźne odniesienie do kultury (sygnalizowane już strukturą terminu). Wadą kultuuremów jest z kolei niedookreśloność, która sprawia, że można do nich zaliczyć: 1) słowa kluczowe (w ujęciu Wierzbickiej) oraz morfemy i kategorie morfologiczne o szczególnej funkcji, np. sufiks *-izna* w *bohaterszczyzna* (są to kultuuremy w węższym ujęciu); 2) skrypty kulturowe; 3) stereotypy (w szczególności stereotypy etniczne); oraz 4) ksenizmy (wyrazy i zachowania zdradzające czyjąś obcość kulturową) (Nagórko 2004b: 27).

A. Nagórko podała również przykładowe polskie kultuuremy: *Kresy*, *balagan*, *bohaterszczyzna*, *cham*, *cwaniak*, *koltun*, *kotlet schabowy*, *warchoł*, *załatwić*, *ziemianstwo*, wskazując, że w tej kategorii mieszczą się też słowa o negatywnych konotacjach. Szczególne miejsce wśród kultuuremów zajmują zdaniem badaczki egzotyzymy, nazwy własne, symbole narodowe, narodowa topografia i etnonimy (ibid.: 28–29).

W innej pracy, której współautorką jest Nagórko, czytamy, że kultuuremy to

ważne dla samoidentyfikacji jakiejś społeczności słowa kluczowe, charakteryzujące zarówno jej stosunek do tradycji, dziedziczonych wartości, jak i radzenie sobie z czasem teraźniejszym, aktualne przeżywanie świata (Nagórko, Łaziński, Burkhardt 2004: XIX).

W niniejszej monografii kultuuremy są traktowane, podobnie jak przez A. Nagórko, jako jednostki etnolingwistyczne, słowa kluczowe, które w planie wyrażania są reprezentowane przez pojedyncze leksemy, zaś w planie treści mają tak bogate znaczenia, że dzięki nim można zrozumieć specyfikę danej społeczności narodowej, etnicznej lub regionalnej. To właśnie m.in. poprzez kultuuremy społeczność określa swoją tożsamość, stosunek do tradycji i wartości, a także sposób radzenia sobie w obecnych czasach². Z powodu częstej nieprzekładalności reprezentujące je leksemy mają nastawienie etnocentryczne (nieradko są składnikami autostereotypu) jako słowa zbiorowej pamięci.

Kultuuremy zwykle funkcjonują jako składniki związków frazeologicznych i pojawiają się w kliszowanych tekstach folkloru, poezji ludowej, literaturze regionalnej oraz w wypowiedziach autorefleksyjnych. Najczęściej są wyrażane rzeczownikiem, co można powiązać z uniwersalną i pierwotną cechą ludzkiego myślenia – widzeniem świata w kategorii rzeczy (por. Taylor 2007: 15, 199).

Ważną kwestią jest status ontologiczny kultuuremów. Przedmiotem badań etnolingwistycznych mogą być bowiem albo jednostki z planu wyrażania (wyrażenia językowe, słowa), albo jednostki z planu treści (znaczenia słów traktowane jako „przedmioty mentalne”, wyobrażenia, obrazy), albo też jednostki z planu realiów (przedmioty realnego świata, desygnaty) (Bartmiński 2007c: 37).

² Na tej podstawie można mówić o kultuuremach współczesnych i historycznych (czyli takich, które straciły na aktualności). Opis dawnych kultuuremów mógłby być przedmiotem badań etnolingwistyki historycznej.

Pierwszy typ jednostek był opisywany przez Bronisława Malinowskiego, por.:

W każdym języku można z łatwością znaleźć terminy zupełnie nieprzetłumaczalne. Takie słowa niemieckie, jak *Sehnsucht* czy *Sauerkraut*, *Weltschmerz* czy *Schlachtfest*, *Blutwurst* czy *Grobheit*, *Gemüt* czy *Gemeinheit* nie mają odpowiedników nie tylko w języku angielskim, ale i w innych językach europejskich. Słowa angielskie, takie jak *sport*, *gentleman*, *fair-play*, *kindness*, *quaint*, *forlorn* – by wymienić tylko kilka spośród ogromnej ich liczby, nigdy nie są tłumaczone na inny język, ale po prostu reprodukowane. Wiele słów włoskich weszło do obiegu międzynarodowego, na przykład *belcanto*, *basta*, *maccaroni*, *diva*, *salami*; podobnie stało się z terminami z zakresu muzyki i malarstwa. Gdybyśmy zadali pytanie, dlaczego słowa te są nieprzetłumaczalne – podobnie jak niektóre słowa francuskie odnoszące się do zawilości stosunków miłosnych, takie jak *liaison*, *maîtresse*, *au mieux*, *complaisance*, czy też zestawów kulinarnych i detali menu, do mody lub wymagań sztuki literackiej, takie jak *belles-lettres*, *mot juste*, *connaissanceur* – odpowiedź byłaby prosta. W każdej kulturze pewne jej aspekty są kulturowane w sposób bardziej otwarty, szczegółowy lub pedantyczny: w Anglii – sport, we Francji – sztuka gotowania i miłości, w Niemczech – sentymentalizm i głębie metafizyczne, we Włoszech – muzyka, kluski i malarstwo (Malinowski 1987: 42).

Pojęcia (a więc jednostki z planu treści) są opisywane przez A. Wierzbicką (patrz niżej) i przedstawicieli canberskiej szkoły etnosemantyki. Przedmioty oraz ich kulturowe funkcje i uwarunkowania to temat badań moskiewskiej szkoły etnolingwistycznej N.I. Tołstoja (zob. SD). Z kolei szkoła lubelska J. Bartmińskiego, wychodząc od ujęcia onomazjologicznego, opisuje pojęcia wywoływane przez konkretne przedmioty, mamy więc tu do czynienia z „korelatami semantycznymi” przedmiotów i nazw (SSiSL I–1: 14; Bartmiński 2007c: 37–38; Niebrzegowska-Bartmińska 2010 i podana tam literatura).

Jak na tym tle sytuują się kulturemy? Jest im najbliżej do jednostek opisywanych w pracach A. Wierzbickiej i w *Słowniku stereotypów i symboli ludowych* (SSiSL). Różnica polega jednak na tym, że SSiSL ma na celu odzwierciedlenie ludowej wizji świata i człowieka, podczas gdy kulturemy służą (samo)identyfikacji konkretnej społeczności.

2. Inne pokrewne koncepcje

Kulturem jest traktowany przez A. Nagórko (1994, 2004a, b, c, 2005, 2007; Nagórko, Łaziński, Burkhardt 2004: XIX) jako hiperonim dla *słowa klucza*. Należy więc sprecyzować, co to jest *słowo klucz*.

Jak wiele terminów w naukach humanistycznych *słowo klucz* jest używane w kilku znaczeniach. W literaturoznawstwie jako pierwszy posłużył się nim Pierre Gui-

raud³ (1954). Badacz ten wyszedł z założenia, że o wadze danego słowa w konkretnym dziele literackim decyduje jego uchwytna statystycznie wysoka częstość użycia wyraźnie odstająca od normy. Na grunt polskiego literaturoznawstwa koncepcję słów kluczy przeszczepił Kazimierz Wyka (1969). Widział w nich jednak nie tylko te wyrazy, które są szczególnie częste w dziele literackim, lecz także takie, które wyrażają jego istotę. Do wydzielenia słów kluczy w dziele literackim na podstawie statystyki odwoływał się natomiast Edward Stachurski (1998). Jeśli idzie o terminologię, badacz ten wskazał, że w literaturoznawstwie jako synonimów używa się też: *wyrazów-kluczy*, *wyrazów typowych*, *wyrazów tematycznych charakterystycznych* i in. (ibid.: 10–11).

W dziedzinach związanych z informacją, np. w bibliotekoznawstwie, *słowo klucz* to elementarna jednostka leksykalna języka informacyjno-wyszukiwawczego, główne narzędzie pracy indeksatora oraz pomoc dla czytelnika, który dzięki słowom kluczom jest sprawnie informowany o zawartości opracowania. W takim ujęciu słowa klucze nie są wydzielane na podstawie frekwencji, lecz tematyki, inaczej rzecz ujmując, w bibliotekoznawstwie to słowa, które oddają treść dokumentu (Bojar 2002: 242–243).

Na pograniczu semiotyki kultury oraz teorii informacji sytuują się badania prowadzone pod kierunkiem Czesława Robotyckiego, redaktora i współredaktora (wraz z Wiesławem Babikiem) trzech prac o terminach i słowach kluczowych wybranych kategorii kultury: etos, obrzęd, demonologia, magia i medycyna (Robotycki 1995b; Robotycki, Babik 2002, 2005). O wydzieleniu poszczególnych jednostek zdecydowała ich powtarzalność i doniosłość w różnych kontekstach kultury. Dla religijności ludowej są to aspekty: teologiczny (teogonia, kosmogonia, antropogonia, przestrzeń, czas, znaki mocy), praktyczny (kult, świadomość mirakularna, zachowania religijne), magiczny (wróżby, gesty, rytuały), materialny (obiekty przestrzenne, dekoracje, ubiór, kostium obrzędowy, strój), artystyczny (sztuka sakralna, folklor) i społeczny (wspólnoty religijne, autorytety formalne) (Robotycki, Babik 2002: 15–20).

Nieprzekładalność pewnych słów (por. np. Wierzbicka 1990b) połączona z obserwacją ich szczególnych i częstych użyc skłoniły A. Wierzbicką do określenia etnolingwistycznej koncepcji słów kluczy umożliwiających właściwe zrozumienie kultury. W książce *Semantics, culture and cognition. Universal human concept in culture-specific configuration* (Wierzbicka 1992) oraz w osobnym artykule (Wierzbicka 1990a) badaczka ta omówiła rosyjskie słowa *sud'ba*, *dusza* i *toska*, dowodząc, że są one szczególnie istotne w kulturze rosyjskiej i tłumaczą to, co w literaturze i publicystyce jest nazywane metaforycznie *rosyjską duszą*. W kolejnej książce, *Understanding cultures through their key words. English, Russian, Polish, German, and Japanese*, przetłumaczonej na język polski w 2007 r. i wydanej pod tytułem *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury* (Wierzbicka 2007), Wierzbicka omówiła znaczenie pojęć 'przyjaźń', 'wolność' i 'ojczyzna' w języku polskim, angielskim,

³ Przegląd prac Guirauda znajdziemy w artykule Ludmiły Morawskiej (1959).

rosyjskim, niemieckim i łacinie⁴. Dwa rozdziały badaczka poświęciła też słowom kluczom kultury australijskiej (*chiack, yarn, shout, dob in, whinge, bloody, bastard, bugger, bullshit*) i japońskiej (*amae, enryo, wa, on, giri, seishin, omoi-yari*). We wstępie do tej książki czytamy, że

„Słowa kluczowe” danej kultury to słowa, które są dla niej w jakiś szczególny sposób ważne i które mogą o niej wiele powiedzieć (...). Nie istnieje coś takiego jak skończony zbiór słów kluczy danej kultury, nie ma żadnych obiektywnych procedur umożliwiających ich zidentyfikowanie (...). Jak zatem można uzasadnić hipotezę, że dane słowo należy do zbioru „słów kluczy” danej kultury? Na początek można spróbować ustalić (z pomocą słownika frekwencyjnego lub bez), że słowo jest powszechnie używane, że nie jest słowem marginalnym. Następnie można by na przykład stwierdzić, że słowo to (niezależnie od ogólnej częstotliwości występowania) jest bardzo często używane w jakiejś określonej dziedzinie, takiej jak sfera emocji czy dziedzina sądów moralnych. Dalej można pokazać, że słowo to stanowi centrum całego „gniazda” frazeologicznego (...). W końcu być może uda się też pokazać, że dane słowo klucz występuje często w przysłowiach, powiedzeniach, popularnych piosenkach, w tytułach książek itp. (ibid.: 42–43).

Skoro *kulturem* jest hiperonimem dla *słowa klucza*, dlaczego niniejsza praca została zatytułowana właśnie *Kulturemy podhalańskie*, a nie np. *Słowa klucze podhalańskie*? Taki wybór był spowodowany czynnikiem praktycznym – *kulturem* nie jest tak wieloznaczny jak *słowo klucz* i nie wywołuje skojarzeń z literaturoznawstwem czy bibliotekoznawstwem. Nie jest też ściśle powiązany z badaniami frekwencyjnymi jak słowa klucze rozumiane w lingwistyce korpusowej.

Z problematyki glottodydaktycznej wyrastają cztery kolejne koncepcje podobne do *kulturemów*. Renata Przybylska (2005) na określenie słownictwa, które przez swoją wyjątkowość semantyczną i kulturową budzi zainteresowanie osób uczących się języka polskiego jako obcego, użyła terminu *egzotyzm* (nie można go jednak utożsamiać z egzotykiem w ujęciu literaturoznawczym). Wśród egzotyzmów badaczka ta wyróżniła leksykalno-semantyczne (obcy desygnat i obca nazwa, np. *bigos*) i onomazjologiczne (znany desygnat i osobliwa nazwa, np. *styczeń*) (ibid.: 291).

Szczególne miejsce w nauczaniu kultury zajmują: linguakultura, leksykultura i lingwokultura. Pierwszą koncepcję wypracował Michael Agar, zaliczając do linguakultury m.in. jednostki leksykalne zawierające treści kulturowe służące nie tylko mówieniu o kulturze, ale też będące nośnikami kultury (zob. Zarzycka 2000, 2004, 2005, 2008).

Autorem kolejnej teorii jest Robert Galisson, według którego na leksykulturę składają się takie wyrazy, które obok znaczenia opisanego w słownikach mają pewien składnik kulturowy, decydujący o włączeniu rozmówcy do zbiorowości na-

⁴ Rozważania na temat rozumienia pojęć ‘ojczyzna’, ‘wolność’ i ‘dusza’ w różnych językach i kulturach znajdziemy też w pracy *Język – umysł – kultura* (Wierzbicka 1999: 450–544).

dawcy (Ligara 2008: 54). Ten komponent kulturowy (pochopnie i nieściśle utożsamiany z konotacją) należy do pragmatyki znaku językowego. Galisson sprecyzował też, w jakich faktach językowych należy szukać jednostek należących do leksykultury. Są to trzy źródła: 1) frazeologizmy (zwłaszcza animalistyczne oraz zawierające nazwy obiektów nieożywionych); 2) nazwy miejscowe kojarzone z wydarzeniami lub wytworami kultury materialnej (dla kultury francuskiej jest to np. Dijon, por. musztardę z Dijon); 3) jednostki leksykalne przywoływane przez zwyczaje, tradycję, zachowania, wierzenia i przekonania oraz wspólną wiedzę (w kulturze francuskiej kukanie kukułki przywołuje przesąd o bogactwie lub biedzie, podobnie rzecz się ma w kulturze polskiej) (ibid.: 57–58).

Koncepcja lingwokultury upowszechniła się w językoznawstwie rosyjskim (np. Krasnych 2002; Alefrienko 2010) i ukraińskim (np. Żajworonok 2007; Sawczenko 2013), gdzie jest rozumiana jako „kompleks jednostek językowych wypełniających wartościowo-znaczeniową przestrzeń języka podczas poznawania rzeczywistości” (Alefrienko 2010: 21). Najważniejszym terminem lingwokultury jest (*etno*)*kod kultury*, czyli

odpowiednia narodowa informacja etnokulturowa, kodowana jako forma zdolna identyfikować kulturę przez zbiór wtórnych znaków i symboli (i ich połączeń), które mogą się przejawiać w przedmiotach materialnego i duchowego działania człowieka na poziomie przestrzeni semiotycznej (Sawczenko 2013: 62).

Ujęcie komunikacyjno-pragmatyczne, na którym oparł swoją koncepcję R. Galisson, odnajdujemy również w symbolach kolektywnych M. Fleischera:

Symbole kolektywne są to znaki, posiadające do tego stopnia i w tej mierze wykształconego interpretanta⁵, iż wykazuje on znaczenie kulturowe oraz silnie wykształcone pozytywne lub negatywne nacechowanie (wartościowanie), wiążące dla całej kultury narodowej, a interpretator dysponować musi szczególnymi wiadomościami w zakresie interpretanta znaczeniowego, a przede wszystkim interpretanta znakowego. Symbole kolektywne są najistotniejszymi elementami interdyskursu (1998: 311).

Podobne do kulturowym pod pewnymi względami są też słowa sztandarowe, koncepcja *Fahnenwörter* Josefa Kleina, którą w Polsce spopularyzował W. Pisarek (2002). Słowa sztandarowe „to wyrazy i wyrażenia, które z racji swojej wartości denotacyjnej i konotacyjnej, a zwłaszcza emotywniej, nadają się na sztandary i transparenty, a więc do roli x lub y w strukturach typu »Niech żyje x! Precz z y!«” (ibid.: 7). Nierzadko ulegają one zmianom w czasie, a także mogą być różne dla różnych grup wiekowych i odmiennych środowisk. Jako przykłady słów sztandarowych Pisarek podał: *miłość*, *zakłamanie*, *korupcję*, *rodzinę*, *dyktaturę*, *zazdrość*, *zgodę*, *wolność*, *sprawiedliwość* i *anarchię*.

⁵ To w uproszczeniu znaczenie leksykalne (Anusiewicz, Dąbrowska, Fleischer 2000: 19).

3. Metody typowania kulturomów

3.1. Uwagi wstępne

Podstawowym problemem metodologicznym dotyczącym kulturomów jest ich typowanie, gdyż, jak już zostało powiedziane, „nie istnieje coś takiego jak skończony zbiór słów kluczy danej kultury, nie ma żadnych obiektywnych procedur umożliwiających ich zidentyfikowanie” (Wierzbicka 2007: 42). Określenie zasobu kulturomów odbywa się więc w dużej mierze intuicyjnie, w wyniku 1) analizy materiałów źródłowych i 2) badań ankietowych⁶, oraz jest obarczone ryzykiem nadinterpretacji. Badacz kulturomów musi bowiem zmierzyć się z kilkoma problemami i dokonać pewnych ustaleń.

Przed wszystkim bardzo ważne jest przyjęcie odpowiedniej perspektywy opisu. Intuicyjność wyboru kulturomów sprawia, że to, co według nie-Górala⁷ jest podhalańskim kulturomem, według Górala może nim nie być. Z tym problemem musiałem się zmierzyć, przygotowując niniejszą monografię (pochodzę z Gór Świętokrzyskich, gwara i kultura Podhala były mi więc obce). Typując kulturomy, mogłem nieświadomie dopuścić się nadinterpretacji bądź przeoczenia (i liczę się z takim odczytaniem niniejszej pracy). Zresztą takie zagrożenie istniałoby również w sytuacji, gdyby autorem pracy o podhalańskich kulturomach był Góral. Niegóralskość jest w tym przypadku jednocześnie wadą i zaletą.

Pewną trudnością jest precyzyjne wskazanie kulturomów. W szczególności chodzi zwłaszcza o relację hiperonimii – hiponimii, por. następujące przykłady – MUZYKA, ŚPIYWANIE, TÁNIEC i UBRANIE. Wieloznaczny w gwarze rzeczownik *muzyka* jest hiperonimem dla *śpiywania*, *taniec* to hiperonim np. dla *krzesanego* i *zbójnickiego*, a *strój* – dla *portek*, *kapelusa*, *kiyrpców* i *koráli*. Które więc z tych jednostek są kulturomami? W tym przypadku rozstrzygnięcie polegało na wskazaniu leksemu najbardziej ogólnego (metaleksemu) i tym samym najbardziej pojemnego, bliskiego ogólnemu pojęciu (pojęciu ‘muzyka’ odpowiada kulturom MUZYKA itd.).

Sprawą dyskusyjną jest akceptacja poszczególnych kulturomów przez społeczność góralską, która jest zróżnicowana m.in. pod względem wieku, płci i wykształcenia. Z tego powodu to, co dla najstarszych Górali jest kulturomem, dla pokolenia ich wnuków nie musi mieć takiego statusu. Przy wskazywaniu kulturomów starano się niwelować te czynniki, szukano więc takich jednostek, które są uniwersalne.

⁶ Inne kryteria wydzielenia kulturomów, takie jak frekwencja, mają znaczenie pomocnicze. Zawodność frekwencji obrazuje przykład ZBÓJNIKA, który we współczesnych tekstach gwarrowych reprezentujących styl potoczny właściwie się nie pojawia (por. BubTGZ), gdyż – jak wiadomo – odnosi się do faktu historycznego.

⁷ W niniejszej pracy etnonim *Góral* jako synonim *Podhalanina* zapisuję wielką literą (zgodnie z postulatem Jerzego Krzyszpienia (2010)). W innych znaczeniach (zwłaszcza jako określenie mieszkańca polskiej części Karpat) stosuję pisownię zgodną z ogólnopolską.

Kolejnym ważnym problemem jest aktualność uwzględnionych w niniejszej monografii kulturemów. Najstarsze materiały ludoznawcze dotyczące Podhala pochodzą z pierwszej połowy XIX w. Kulturemy (w porównaniu np. ze słowami sztandarowymi) cechują się trwałością, ale jednak to, co było kulturemem na początku XIX w., dziś często nie ma już takiego statusu. Przykładem może być etnonim *Lach*, który jest określeniem mieszkańca nizin. Wyraźną opozycję *Góral – Lach* potwierdzają teksty folkloru notowane zwłaszcza w XIX w., jednak współczesne badania wskazują, że *Lach* nie jest jedynym antonimem *Górala* (często jest też kojarzony tylko z nazwiskiem).

Ważne przy określaniu kulturemów jest podkreślenie, że te jednostki, choć oddają specyfikę kultury góralskiej, często pod względem formy należą do słownictwa współnoodmianowego, np. *honor*. W przypadku nazw wartości podobieństwo (albo nawet tożsamość) formy zwykle nie idzie bowiem w parze z podobieństwem w zakresie treści (takie same wnioski na temat *honoru* i *ojczyzny* sformułował B. Malinowski (1987: 42)).

Z pozoru najłatwiej zaliczyć do kulturemów egzotyzymski leksykalno-semantyczny, np. *ślebodę*. Tradycja dyferencyjnego opisu leksyki gwarowej w przypadku tego typu jednostek stanowi pewne utrudnienie. Powierzchnowa analiza może bowiem doprowadzić do pochopnego uznania za kulturemy dyferencyjnych wyrazów, które tylko ze względu na wyjątkową formę zwracają na siebie uwagę badacza.

Do rozważań podjętych w tej części monografii można też wykorzystać prace Józefa Styka (1988, 1993, 1999) dotyczące chłopskiego systemu aksjonormatywnego. Umożliwiają one spojrzenie na wartościującą leksykę gwarową (w tym i kulturemy) z innej perspektywy, nie językoznawczej, lecz socjologicznej. Precyzują, co było ważne dla polskich chłopów, i dzięki temu otwierają pole weryfikacji dowolnego materiału gwarowego, np. z Podhala.

3.2. Analiza materiałów źródłowych

Aby określić zasób kulturemów, podjęto obserwację poszczególnych leksemów m.in. pod kątem ich obecności w:

1. Folklorze słownym – do najczęstszych tematów pieśni góralskich należą pasterstwo i zbójnictwo. Można na tej podstawie wnioskować, że były to najważniejsze pola działalności Górali, stąd potrzeba zaliczenia do kulturemów ZBÓJNIKA, BACY, JUHASA, HÁLI, OSCYPKA, CIUPAGI i OWCY.
2. Literaturze podhalańskiej (tworzonej przez Górali) – wypowiedzią były np. tytuły, por. TischSS, który wskazuje na ŚLEBODĘ, i zawartość poszczególnych opracowań – w TischHF znajdziemy wiele odniesień do HONORU. Warto dodać, że jednym z częstszych tematów poezji góralskiej są PODHÁLE i GWA-RA. Bardzo pomocna była tu też twórczość wnikliwej obserwatorki kultury góralskiej – Wandy Czubernatowej. Z jej książek dowiadujemy się, jak ważne

dla Górali były MOSKÁL i GORZÁŁKA. Z kolei w artykule *Góralstwo Górali* S.A. Hodorowicza (2005) znajdziemy informację o tym, że o *góralstwie* decydują: 1) *rzetelna wiara i należne ku niej odniesienie* (wskazuje to na konieczność uwzględnienia kulturomów religijnych), 2) *śleboda*, 3) *rodną Skalnica* (mieszczą się tu kulturomy z działu *Geografia mentalna*) oraz 4) *warowanie ojcowizny*.

3. Literaturze o Podhalu (tworzonej przez nie-Górali) – np. w *Dzienniku podróży do Tatrow* Seweryna Goszczyńskiego (Goszcz) znajdziemy ciekawe uwagi o znaczeniu TÁŃCA w kulturze góralskiej (s. 153).
4. Pracach naukowych i popularnonaukowych o Podhalu – badania, które prowadziła Stanisława Trebunia-Staszal (1995, 2002, 2007), przekonują o potrzebie wydzielenia kulturomów UBRANIE i PORTKI. Prace dotyczące etnomuzykologii (por. odpowiednie części niniejszej monografii) wskazują na kulturomy MUZYKA, ŚPIYWANIE i TÁNIEC. Z kolei w *Sklepie potrzeb kulturalnych* Antoniego Kroha (KrohSPK) znajdziemy uwagi m.in. o CIUPADZE, PANU i CEPRZE.
5. Bezpośrednich wypowiedziach Górali – w trakcie badań terenowych okazywało się, że jeśli informatorem była osoba starsza (zwłaszcza pamiętająca czasy przedwojenne), to częstym tematem jej wspomnień były niedostatek i głód. Na tej podstawie można wskazać kulturomy BIYDA i GŁÓD. Z innych wypowiedzi wynika też, że szczególnym szacunkiem darzono GAZDĘ i KSIYNDZA, a antonimem GÓRÁLA jest CEPER.
6. Wypowiedziach umieszczonych w Internecie – dyskusje internetowe prowadzone przez Górali np. na temat istoty góralstwa wskazują na wartościującą opozycję GÓRÁL – PÁN, CEPER.

Przy typowaniu kulturomów wzięto także pod uwagę produktywność słowotwórczą i frazeologiczną leksemów. Warto zwrócić uwagę na to, że np. od rzeczownika *biyda* pochodzi ponad 30 derywatów słowotwórczych, wyraz ten pojawia się również w ponad 60 frazematach.

Wymienione teksty i opracowania nie są jednolite pod względem chronologii. Folklor słowny i frazematyka utrwalają dawne przekonania, być może nawet sprzed kilkuset lat. Bezpośrednie wypowiedzi Górali oraz wpisy internetowe dotyczą tego, co współczesne. Z kolei literatura naukowa i popularnonaukowa odnosi się do czasów, w których powstawała lub wcześniejszych (np. opisy A. Wrześniowskiego (WrześTP) dotyczą drugiej połowy XIX w., a KrohSPK – drugiej połowy XX w.).

Z zacytowanej wcześniej definicji kulturomu autorstwa A. Nagórko, Marka Łazińskiego i H. Burkhardt (2004: XIX) wynika, że tego typu jednostki powinny mieć współczesny charakter. Podczas typowania kulturomów podhalańskich był to jeden z ważniejszych argumentów. W konsekwencji pominięto np. *Lacha* i *Luptów*, które straciły na aktualności, choć odnosi się do nich folklor słowny.

Czy zatem folklor słowny i frazematyka nie stoją w sprzeczności z bezpośrednimi wypowiedziami Górali i badaniami ankietowymi (patrz niżej)? Można odnieść

takie wrażenie, ale tylko wtedy, gdy materiał poddany analizie potraktuje się mechanicznie. Problem rozwiązuje jednak intuicja i doświadczenie badacza.

3.3. Badania ankietowe

Aby potwierdzić, czy również w opinii większej grupy Górali (niż internauci i informatorzy, z którymi rozmawiano w czasie badań terenowych) jednostki wytypowane na podstawie materiałów źródłowych mają status kulturomów, w marcu 2014 r. przeprowadzono badania ankietowe⁸. Dotyczyły one góralskiego autostereotypu, systemu aksjonormatywnego oraz charakterystycznego słownictwa (gwarowe kulturomy na płaszczyźnie leksykalnej mogą się bowiem cechować dyferencyjnością, nie jest to jednak warunek konieczny).

Ankieta

Respondenci

W badaniach wzięło udział 300 respondentów. Przy ich doborze były brane pod uwagę trzy kryteria. Pierwsze (wstępne) polegało na wyborze osób, które utożsamiają się z góralszczyzną i deklarują, że są Góralami. Kolejnymi kryteriami były pochodzenie (tylko z obszaru Podhala)⁹ i wiek¹⁰.

Respondenci zostali podzieleni na trzy grupy wiekowe (po 100¹¹ osób):

- pokolenie I (20–30 lat);
- pokolenie II (31–60 lat);
- pokolenie III (powyżej 60 lat).

⁸ Badania te przeprowadziłem wspólnie z uczestnikami studiów podyplomowych *Dziedzictwo kulturowe Podtatrza* (Podhalańska Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Nowym Targu (dalej PPWSZ)): Klementyną Bednarz, Stanisławą Budz, Martą Buńdą, Marią Frączywą, Bernadetą Greczek, Anną Kalatą, Ewą Kolbrecką, Danutą Milaniak, Anną Mrowcą, Stanisławą Pawlikowską, Pauliną Peciak, Kamilą Przybylską, Krystyną Rychtarczyk-Szczyptą, Anną Skupień, Anną Słodyczką, Katarzyną Stachoń-Groblowy, Andrzejem Stramą, Danielem Szewczykiem, Adamem Świętym, Agnieszką Świętą, Marią Tokarz-Olszańską, Anną Tylką-Suleją, Małgorzatą Urbaniak, Beatą Widel i Mirosławą Zaziąbło. Wymienionym osobom bardzo dziękuję za pomoc.

⁹ Kryterium pierwsze i trzecie nie są tożsame, należy bowiem pamiętać o tym, że etnonimem *góral* są określani również m.in. mieszkańcy Spiszu i Orawy.

¹⁰ Ponieważ badania te miały na celu określenie autostereotypu Górala i wskazanie kulturomów, a nie uchwycenie czynników socjolingwistycznych, za mniej istotne uznano wykształcenie i płeć.

¹¹ Ograniczenie respondentów do 100 z każdego pokolenia było wzorowane na badaniach lubelskiego ośrodka etnolingwistycznego.

Ten podział wymaga oczywiście komentarza, przede wszystkim ze względu na to, że jest dość precyzyjny i jednocześnie schematyczny. Najwięcej wątpliwości może budzić pokolenie średnie, gdyż jest to grupa niejednorodna, w której mieszczą się zarówno dzieci, jak i ich rodzice. Zaproponowana trychotomia była wzorowana na badaniach Z. Gołąba (1954), który opisując zróżnicowanie gwary podhalańskiej, zastosował następujące przedziały wiekowe: 1) więcej niż 60 lat, 2) 30–60 lat, 3) mniej niż 30 lat¹², dodając przy tym, że jest „to podział schematyczny, mimo to uzasadniony pewnymi względami natury społecznej i kulturowej” (ibid.: 87). W szczegółach chodziło o to, że przedstawicielami pokolenia starszego były osoby urodzone w zaborze austriackim, które miały bardzo ograniczony kontakt z polszczyzną literacką i – zwłaszcza w przypadku mężczyzn służących w wojsku – były wystawione na wpływy języka niemieckiego. Do pokolenia średniego należały osoby, które zdobywały edukację w polskiej szkole, stąd większy wpływ polszczyzny ogólnej na ich gwarę. Z kolei pokolenie młodsze „w silnym stopniu uległo urbanizacji kulturowej” (ibid.: 87).

Pokolenia wydzielone w niniejszych badaniach miały nieco inne doświadczenia. Pokolenie starsze było świadkiem i uczestnikiem dynamicznych przemian społecznych na Podhalu po II wojnie, pamięta też dawną góralszczyznę, której fundamentem były przywiązanie do ziemi uprawnej oraz pasterstwo. W pokoleniu średnim wymienione fundamenty góralszczyzny zostały znacznie osłabione (m.in. dlatego, że po wojnie zabroniono wypasu owiec w Tatrach), za to gwałtownie rozwinęła się turystyka. Z kolei pokolenie młodsze znajduje się pod silnym wpływem zdobyczy cywilizacyjnych, co wywołuje dwie postawy: 1) unifikacyjną w skali Polski, czyli dystansowanie się od kultury podhalańskiej i gwary jako – według niektórych osób – znaków zacofania, lub 2) elitarną, która przejawia się w dumnym manifestowaniu góralskiego pochodzenia.

¹² Z artykułu Mirosławy Sagan-Bielawy (2010) dowiadujemy się, że w polskich pracach socjolingwistycznych stosowano różne przedziały wiekowe dla określenia zróżnicowania pokoleniowego społeczności, np.: a) 7–18 lat, 19–45, powyżej 45; b) do 20 lat, 20–40, 40–60, powyżej 60; c) 8–20, 21–45, 46–70, powyżej 70. Jednak podział, w którym punktami przelomowymi jest wiek 30 i 60 lat, to trychotomia najczęściej spotykana (ibid.: 498).

W szczegółach zestawienie respondentów przedstawia się następująco (cyfra umieszczona w nawiasie okrągłym po nazwie miejscowości uściśla, ile osób udzieliło odpowiedzi):

Pokolenie	Miejscowość
Pokolenie I	Powiat tatrzański Zakopane (24), Biały Dunajec (9), Bukowina Tatrzańska (7), Kościelisko (7), Poronin (6), Stasikówka (4), Ząb (4), Gliczarów Górny (3), Murzasichle (3), Sierockie (1), Suche (1). Powiat nowotarski Nowy Targ (8), Bańska Niżna (4), Chabówka (3), Bańska Wyżna (2), Bór (2), Gronków (2), Maruszyna (2), Rabka-Zdrój (2), Ratulów (2), Łopuszna (1), Ostrowsko (1), Pyzówka (1), Skrzypne (1).
Pokolenie II	Powiat tatrzański Zakopane (33), Biały Dunajec (8), Bukowina Tatrzańska (5), Działisz (5), Gliczarów Górny (3), Kościelisko (3), Murzasichle (3), Poronin (3), Witów (2), Ząb (2), Stasikówka (1), Suche (1). Powiat nowotarski Nowy Targ (8), Maruszyna (6), Czerwienne (5), Bańska Niżna (3), Pyzówka (3), Gronków (2), Rabka-Zdrój (2), Szaflary (2).
Pokolenie III	Powiat tatrzański Zakopane (23), Biały Dunajec (8), Bukowina Tatrzańska (8), Poronin (6), Kościelisko (5), Gliczarów Górny (2), Witów (2), Ząb (2), Białka Tatrzańska (1). Powiat nowotarski Nowy Targ (10), Rabka-Zdrój (9), Pyzówka (6), Gronków (5), Bańska Niżna (4), Szaflary (3), Maruszyna (2), Czerwienne (1), Raba Wyżna (1), Ratulów (1), Zaskale (1).

Pytania

W trakcie badań każdy z respondentów odpowiadał na trzy pytania otwarte:

1. Co według Ciebie jest najważniejsze dla prawdziwego Górala?
2. Co według Ciebie jest charakterystyczne dla prawdziwego Górala?
3. Jakie gwarowe słowa są charakterystyczne dla prawdziwego Górala?

Użycie przymiotnika *prawdziwy* było wzorowane na ankiecie, którą wykorzystano w pracy *Język – wartości – polityka* (BartJWP). Studenci z Lublina odpowiadali w niej na pytanie: *Co według ciebie stanowi o istocie prawdziwego X-a?* Jak wynika z badań, stereotypy językowe funkcjonują z (ujawnionym lub nieujawnionym) mo-

dyfikatorem *prawdziwy*. Sens tego wyrazu w potocznym języku oscyluje między ‘jest’ a ‘powinien być’ (por. *ibid.*: 14–15).

Pierwsze pytanie niniejszej ankiety miało na celu sprowokowanie odpowiedzi dotyczących góralskiego systemu aksjonormatywnego. Drugie pytanie miało pomóc we wskazaniu cech stereotypowo przypisywanych Góralowi przez samych Górali, czyli cech autostereotypowych. Z kolei trzecie pytanie było nakierowane na zebranie słownictwa gwarowego.

Sposób opracowania danych

Liczba udzielonych odpowiedzi przedstawia się następująco:

	Pytanie 1	Pytanie 2	Pytanie 3
Pokolenie I	309	258	379
Pokolenie II	242	206	321
Pokolenie III	266	239	272

Uzyskane odpowiedzi zostały uszeregowane w taki sposób, by komunikowały poszczególne cechy semantyczne. Następnie połączono je w grupy bliskoznacne i umieszczono pod zbiorczymi metawyrażeniami, które mają postać pojedynczych, w miarę możliwości gwarowych leksemów. Ustalenie zakresu metawyrażeń wymagało pewnych rozstrzygnięć. I tak do STROJU zaliczono m.in. kapelusz, kierpce i portki, a za osobne metawyrażenia uznano CIUPAGĘ i FAJKĘ, które przede wszystkim są góralskimi atrybutami. Z kolei w TRADYCJI umieszczono folklor i obyczaje, z perspektywy Górali są to bowiem elementy kohiponimiczne podrzędne względem hiperonimu *tradycja*.

Przy hasle GÓRAL podano wskaźnik stereotypizacji (Ws) obliczony według wzoru $Ws = (D1+D2)/W \times 100\%$ (por. *ibid.*: 40), w którym: $D1$ – najliczniejsze metawyrażenie, $D2$ – metawyrażenie drugie pod względem liczby, W – całkowita liczba odpowiedzi. Wskaźnik ten informuje o stopniu stereotypizacji znaczenia.

Poszczególnym wyrażeniom przypisano aspekty. Ich zakres ustalono po uwzględnieniu punktu widzenia Górali, por.:

- 1) aspekt bytowy – wyrażenia dotyczące sytuacji życiowej, posiadanych dóbr, biedy, bogactwa, nałogów i pożywienia;
- 2) aspekt etyczny – wyrażenia wartościujące zwłaszcza w opozycji dobro – zło;
- 3) aspekt fizyczny – nazwy cech fizycznych: wygląd, wzrost, warunki fizyczne, ciało i jego części oraz zdrowie;
- 4) aspekt ideologiczny – nazwy idei i wartości;
- 5) aspekt kulturowy – wyrażenia nazywające wartości kultury, tradycję, obyczaje, język, muzykę, taniec, śpiew, a także obiekty związane z kulturą ludową i odsyłające do niej, np. strój, ciupaga, podhalańskie budownictwo drewniane itp. W po-

równaniu z klasyfikacją zastosowaną przy opracowanym przez Bartmińskiego (2006b) haśle *Góral* widać tu pewne różnice. Strojowi był tam przypisany aspekt fizyczny, a ciupadze i budownictwu – bytowy. Dziś dla Górali bezsprzecznie są to jednak elementy kulturowe;

- 6) aspekt lokatywny – określenia wskazujące na lokalizację geograficzną;
- 7) aspekt psychiczny – nazwy cech umysłu i charakteru;
- 8) aspekt psychospołeczny – nazwy postaw wobec ludzi i zachowań społecznych;
- 9) aspekt religijny – wyrażenia charakteryzujące religię i Boga, a także religijność jako postawę;
- 10) aspekt społeczny – wyrażenia nazywające przede wszystkim relacje rodzinne.

Wydzielenie aspektów pozwoliło uszeregować metawyrażenia pod bardziej ogólnymi określeniami i zestawić je w postaci wykresów.

Przedstawione poniżej wyniki zawierają następujące dane:

W – liczba wszystkich wyrażen podanych przez respondentów;

Ws – wskaźnik stereotypizacji;

F – frekwencja wyrażen cytowanych;

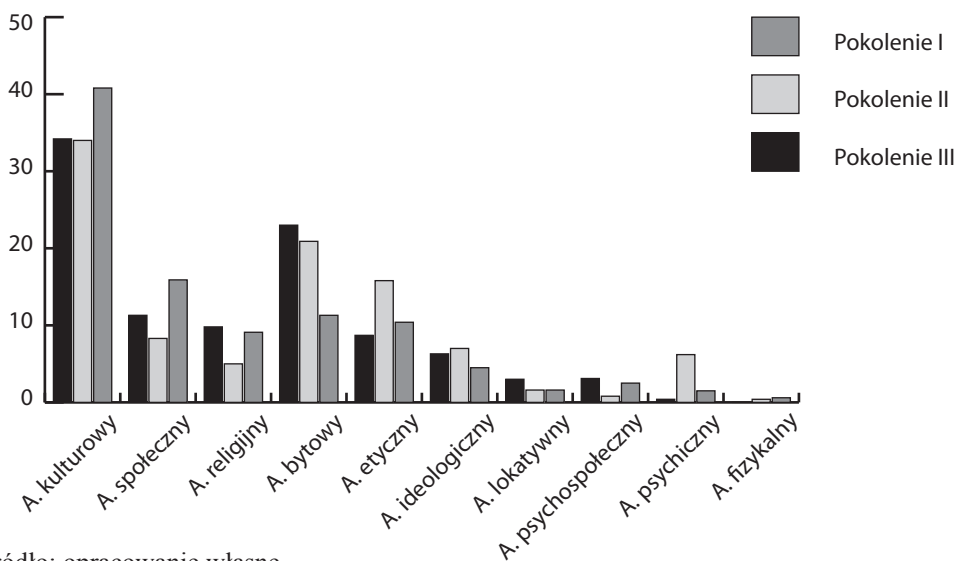
% – udział procentowy odpowiedzi.

Wyniki ankiety

Pytanie 1 – Co według Ciebie jest najważniejsze dla prawdziwego Górala?

Ujęcie aspektowe odpowiedzi

Wykres 1. Ujęcie aspektowe odpowiedzi do pytania 1



Źródło: opracowanie własne.

Komentarz

Wskaźnik stereotypizacji etnonimu *Góral* obliczony na podstawie uzyskanych odpowiedzi we wszystkich grupach wiekowych jest bardzo wysoki (pokolenie I – 35,6; II – 33; III – 24,4), maleje jednak od pokolenia najmłodszego do najstarszego. Niezależnie od grupy wiekowej w odpowiedziach dominuje aspekt kulturowy (widać to szczególnie w przypadku pokolenia I), uzyskując nawet ponad 40% odpowiedzi, co jasno dowodzi, że poszczególne elementy podhalańskiej kultury ludowej są przez samych Górali oceniane bardzo wysoko. Kultura i jej składniki (*strój, taniec, śpiew, muzyka*) są też podstawą góralskiej tożsamości.

Drugie miejsce zajmuje aspekt bytowy (*ziemia, pieniądze*), czyli dotyczący sytuacji życiowej. Widać w tym przypadku wyraźnie zróżnicowanie pokoleniowe. Pokolenie I w porównaniu z pokoleniem III przywiązuje do tego aspektu mniejszą wagę.

Wysoko są też wartościowane aspekty: etyczny, ograniczony właściwie do *honoru*, i społeczny – *rodzina*. Tuż poniżej progu 10% znajduje się aspekt religijny. Kolejne miejsce zajmuje aspekt ideologiczny z odpowiedzią *śleboda*. Pozostałe aspekty uzyskały poniżej 5% odpowiedzi.

Jeśli weźmiemy pod uwagę 10 najczęstszych odpowiedzi, to zauważymy powtarzalność, która podpowiada, jak mogłaby wyglądać lista podhalańskich kulturomów (por. tab. 1).

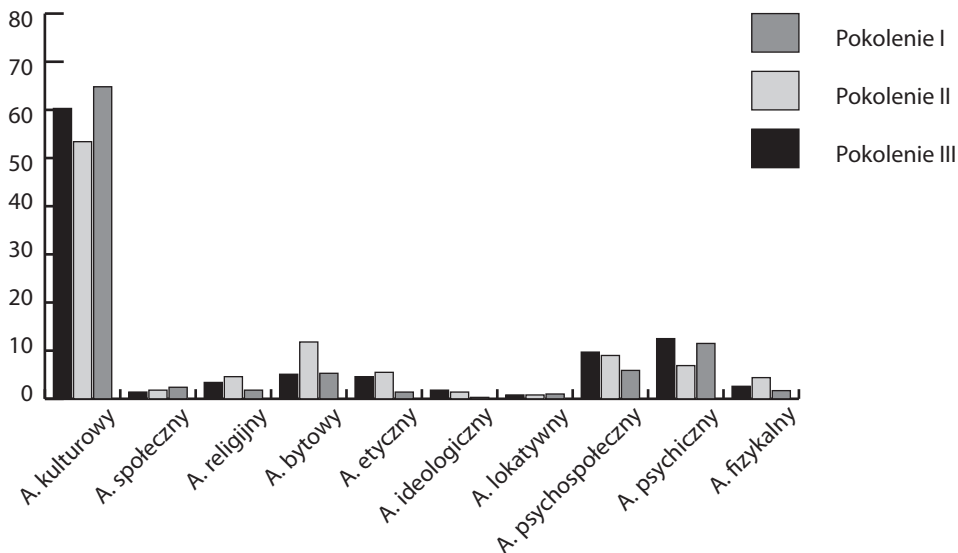
Tabela 1. Zestawienie odpowiedzi na pytanie 1

Odpowiedź	Pokolenie I / miejsce na liście	Pokolenie II / miejsce na liście	Pokolenie III / miejsce na liście
tradycja	1	1	1
rodzina	2	4	2
ziemia	7	3	3
honor	3	2	5
wiara	4	9	4
gwara	5	7	6
strój	6	5	7
śleboda	10	6	9
dudki	10	10	8
praca	-	-	10
śpiew	8	-	-
taniec	9	-	-
humor	-	8	-

Źródło: opracowanie własne.

Pytanie 2 – Co według Ciebie jest charakterystyczne dla prawdziwego Górala? Ujęcie aspektowe odpowiedzi

Wykres 2. Ujęcie aspektowe odpowiedzi do pytania 2



Źródło: opracowanie własne.

Komentarz

Odpowiedzi na pytanie *Co według Ciebie jest charakterystyczne dla prawdziwego Górala?* bezpośrednio dotyczą autostereotypu Górala. Wskaźnik stereotypizacji etnonimu *Góral* jest tutaj bardzo wysoki, jednak – podobnie jak w przypadku odpowiedzi na pytanie 1 – maleje od pokolenia najmłodszego (41) przez średnie (33) do najstarszego (32).

W odpowiedziach zdecydowanie dominuje aspekt kulturowy z wynikiem bliskim 60% we wszystkich pokoleniach. Dwa pierwsze miejsca zajmują *strój* i *gwara* (w pokoleniu I w odwrotnej kolejności). Jak wiadomo, na podstawie stroju i języka najszybciej i najłatwiej można zidentyfikować poszczególne grupy narodowościowe i etniczne. Strój różnicuje również grupy zawodowe (inaczej ubiera się żołnierz, a inaczej listonosz) i wiekowe (starsze kobiety zwykle unikają odzieży w jaskrawych kolorach).

Wyniki powyżej 10% osiągnęły też aspekty bytowy i psychiczny, nie zmienia to jednak wyraźnej przewagi aspektu kulturowego.

Bliższe przyjrzenie się 10 najczęstszych odpowiedziom może być pomocne przy określeniu zasobu kulturomów (por. tab. 2).

Tabela 2. Zestawienie odpowiedzi na pytanie 2

Odpowiedź	Pokolenie I / miejsce na liście	Pokolenie II / miejsce na liście	Pokolenie III / miejsce na liście
strój	2	1	1
gwara	1	2	2
tradycja	3	3	3
upór	4	5	2
pracowitość	8	6	6
śpiew	5	8	10
taniec	6	10	7
honor	-	4	5
wiara	-	7	8
ziemia	-	9	9
charakter	7	-	-
humor	9	-	-
muzyka	10	-	-

Źródło: opracowanie własne.

Pytanie 3 – Jakie gwarowe słowa są charakterystyczne dla prawdziwego Górala?

Tabela 3. Zestawienie odpowiedzi na pytanie 3

Lp.	Pokolenie I, W = 379			Pokolenie II, W = 321			Pokolenie III, W = 272		
	Słowo	F	%	Słowo	F	%	Słowo	F	%
1.	śleboda	28	7,4	śleboda	31	9,6	śleboda	22	8
2.	hej	17	4,5	śwarny	17	5,3	gazda	17	6
3.	baciar	12	3,2	hej	10	3,1	hej	11	4
4.	oscypek	12	3,2	baca	8	2,5	háła	6	2
5.	hybáj	11	2,9	háła	8	2,5	hybáj	6	2
6.	ka idzies	11	2,9	oscypek	8	2,5	dudki	8	2,9
7.	kieby	8	2,1	gazda	7	2,2	oscypek	6	2
8.	chałupa	6	1,6	watra	6	2	baca	5	1,8
9.	pany	6	1,6	ciupaga	5	1,6	hyr	5	1,8
10.	tániec	6	1,6	juhas	5	1,6	kany	5	1,8
11.	baca	5	1,3	kany	5	1,6	watra	5	1,8
12.	dudki	5	1,3	zyntyca	5	1,6	kiernicka	4	1,5
13.	juhas	5	1,3	gwara	4	1,25	ojcowizna	4	1,5

Lp.	Pokolenie I, W = 379			Pokolenie II, W = 321			Pokolenie III, W = 272		
	Słowo	F	%	Słowo	F	%	Słowo	F	%
14.	hyrny	5	1,3	krucafuks	4	1,25	ciupaga	3	1,1
15.	kielo	5	1,3	piyknie	4	1,25	ćlowiek honorowy	3	1,1
16.	watra	5	1,3	portki	4	1,25	dryg	3	1,1
17.	ćárná / biálá izba	4	1	hybáj	3	0,9	grule	3	1,1
18.	ceper	4	1	dryg	3	0,9	gwara	3	1,1
19.	grule	4	1	dudki	3	0,9	kiyrdel	3	1,1
20.	duje hálny	4	1	ka	3	0,9	kiyrpce	3	1,1
21.	obyrtny	4	1	kiyrpce	3	0,9	krucafuks	3	1,1
22.	portki	4	1	kłabuk	3	0,9	moskál	3	1,1
23.	gazda	4	1	ojcowizna	3	0,9	redyk	3	1,1
24.	hála	4	1	scynść Boze	3	0,9	robota	3	1,1
25.	miyłość	4	1	wartko	3	0,9	scynść Boze	3	1,1
26.	scynść Boze	4	1	Bóg zapłác	2	0,6	sýćko	3	1,1
27.	smrek	4	1	ceper	2	0,6	wanta	3	1,1
28.	ciupaga	3	0,8	na mój dusiu	2	0,6	wiytájcie	3	1,1
29.	dryg	3	0,8	cucha	2	0,6	ceper	2	0,7
30.	gwara	3	0,8	dziedzina	2	0,6	dziedzina	2	0,7
31.	gynśle	3	0,8	gádać	2	0,6	dziywka	2	0,7
32.	krucafiks	3	0,8	gynśle	2	0,6	gádać	2	0,7
33.	krucafuks	3	0,8	honorny	2	0,6	jako	2	0,7
34.	obora	3	0,8	hyr	2	0,6	na mój dusiu	2	0,7
35.	parzenica	3	0,8	hyrny	2	0,6	niewycýtajnyć	2	0,7
36.	pole	3	0,8	izba	2	0,6	no ba	2	0,7
37.	sýćko	3	0,8	ka idzies	2	0,6	parzenica	2	0,7
38.	wartko	3	0,8	opaterność	2	0,6	polowacka	2	0,7
39.	zlóbcáki	3	0,8	ostáńcie z Bogiym	2	0,6	portki	2	0,7
40.	bacówka	2	0,5	owce	2	0,6	pytac	2	0,7
41.	basý	2	0,5	pokwálony Jezus	2	0,6	rzáz	2	0,7
42.	Bóg zapłác za witacke	2	0,5	pytac	2	0,6	smatka	2	0,7
43.	brzyzek	2	0,5	redyk	2	0,6	śwarny	2	0,7
44.	bundz	2	0,5	robotny	2	0,6	tániec	2	0,7

Lp.	Pokolenie I, W = 379			Pokolenie II, W = 321			Pokolenie III, W = 272		
	Słowo	F	%	Słowo	F	%	Słowo	F	%
45.	jancykryst	2	0,5	smrek	2	0,6	turnia	2	0,7
46.	kurwa mać	2	0,5	sýćko	2	0,6	warcuła	2	0,7
47.	nika	2	0,5	špiyw	3	0,9	wiyrk	2	0,7
48.	ojcýzna	2	0,5	tániec	2	0,6	zabácýć	2	0,7
49.	puciyra	2	0,5	wanta	2	0,6	zyntyca	2	0,7
50.	šwarny	2	0,5	zlóbcáki	2	0,6	bryndza	1	0,4

Źródło: opracowanie własne.

Komentarz

Pytanie 3 było bezpośrednio nakierowane na zebranie gwarowej leksyki. Przyjrzenie się pierwszym dziesięciu odpowiedziom pozwoliło zauważyć pewne prawidłowości. Po pierwsze, co było do przewidzenia, są to przede wszystkim słowa dyferencyjne albo też takie, które przeniknęły z gwar Podtatrze do polszczyzny ogólnej (*baca*, *ciupaga*, *gazda*, *hála*, *juhas*, *oscypek*). Po drugie, są to niemal wyłącznie rzeczowniki. Po trzecie, słowa te są spójne semantycznie, grupują się wokół tematu pasterstwa (*baca*, *ciupaga*, *hála*, *juhas*, *oscypek*, *watra*).

Jeśli idzie o szczegóły, zestawienie wygląda następująco: 1) pierwsze miejsce zajmuje *šleboda*, a tuż za nią partykuła *hej*; 2) w odpowiedziach trzech pokoleń pojawiły się również rzeczowniki *oscypek* i *baca*; 3) pozostałe słowa to odpowiedzi podane przez przedstawicieli dwóch pokoleń (por. *gazda*, *hála*, *kany* – pok. II, III; *hybáj* – pok. I, III) albo tylko jednego (*dudki*, *hyr*, *kany* – pok. III; *ciupaga*, *juhas*, *šwarny*, *watra*, *zyntyca* – pok. II; *baciar*, *chalupa*, *ka idzies?*, *kieby*, *kany*, *tániec* – pok. I).

Zasób oraz frekwencja słownictwa, które zostało zanotowane jako odpowiedź do pytania 3, pomagają – podobnie jak odpowiedzi do pytań 1 i 2 – w określeniu listy kulturomów.

3.4. Wnioski – lista kulturomów podhalańskich

Po uwzględnieniu materiałów źródłowych, a także wyników ankiety (jak się okazało, obydwie metody wzajemnie się uzupełniają) do kulturomów ostatecznie zostały zaliczone 34 jednostki. Grupują się one wokół kilku z pozoru banalnych pytań¹³:

- 1) kim jestem?, kim (nie) chciałbym być? – GÓRÁL, GAZDA, BACA, JUHAS, ZBÓJNIK, KSIONDZ, PÁN, CEPER;
- 2) gdzie jestem?, gdzie mieszkam? – PODHÁLE, GÓRY, GIEWONT, HÁLA;

¹³ Pytania te zostały sformułowane w liczbie pojedynczej, dotyczą jednak Górali jako grupy.

- 3) co jest dla mnie ważne? – PÁMBÓCEK, PÁNIEZUS, GAŹDZINÁ PODHÁLA, KRZÝZ, ŚLEBODA, HONÓR, ROBOTA, ZIYM, DUDKI;
- 4) czego się obawiam? – BIYDA, GŁÓD;
- 5) co mnie odróżnia od innych?, co jest dla mnie charakterystyczne? – GWARA, MUZYKA, ŚIYWANIE, TÁNIEC, UBRANIE, PORTKI, CIUPAGA, MO-SKÁL, OSCYPEK, GORZÁŁKA, OWCA.

Zaproponowany zestaw kulturomów dla jednych może być zbyt szeroki, a dla innych – zbyt wąski. Jednak zrozumienie tych właśnie jednostek jest kluczem do zrozumienia kultury podhalańskiej. Są one bowiem najbardziej wyraziste i najlepiej oddają specyfikę Podhala, wskazując na to, czym ten region się wyróżnia.

4. Sposób opisu (eksplikowania) kulturomów

Do opisu kulturomów wykorzystano z pewnymi modyfikacjami definicję kognitywną zaproponowaną przez J. Bartmińskiego (1988a), która z powodzeniem została zastosowana m.in. w SLSJ i SSiSL. Odpowiada ona przede wszystkim na pytania *jak ludzie rozumieją X*, a nie *co znaczy X*. Jej podstawowym celem jest bowiem ujawnienie sądów o przedmiocie, por.:

Definicja kognitywna za cel główny przyjmuje zdanie sprawy ze sposobu pojmowania podmiotu przez mówiących danym językiem, tj. ze sposobu utrwalonej społecznie i dającej się poznać poprzez język i użycie języka wiedzy o świecie, kategoryzacji jego zjawisk, ich charakterystyki i wartościowania (Bartmiński 1988a: 169–170).

Można też przyjąć, że celem tej definicji jest opis znaczenia, rozumianego „jako coś, co ludzie «myślą» lub «mają na myśli», gdy danego słowa używają” (Wierzbicka 1999: 414).

W zależności od tego, która jednostka podlega definiowaniu, jaki jest jej stopień skomplikowania i jak obfity jest materiał jej dotyczący, definicja jest różnie rozbudowana.

Kompletny opis kulturomu obejmuje:

- 1) etymologię (dotyczy to przede wszystkim jednostek dyferencyjnych);
- 2) zasięg geograficzny, który ma ujawnić, czy wyraz jest typowo podhalański, czy też ma szerszy zasięg. Nierzadko geografia wyrazu wskazuje na jego pochodzenie;
- 3) relacje synonimii/bliskoznaczości i/lub hiperonimii – hiponimii;
- 4) charakterystykę znaczenia na podstawie słowników gwarowych;
- 5) derywaty słowotwórcze;
- 6) zestawienia;

- 7) kolokacje;
- 8) odniesienia we frazematyce (frazeologizmach i przysłowia¹⁴);
- 9) odniesienia w folklorze słownym (pieśni, podania, legendy, bajki itd.);
- 10) odniesienia w literaturze regionalnej (przede wszystkim w pisanej poezji góralskiej);
- 11) odniesienia w wierzeniach, obrzędach i zwyczajach (wiedza przyjęzykowa);
- 12) relacje Górali na temat definiowanego przedmiotu uzyskane podczas badań terenowych.

Dodatkowo przy niektórych jednostkach zostały umieszczone informacje z badań ankietowych oraz dane onomastyczne, zwłaszcza dotyczące toponimii, antroponimii¹⁵ oraz chrematonimii¹⁶, wskazujące na „popularność” danego leksemu. Jeśli inni badacze komentowali któryś z kulturomów, ich opinie również zostały przywołane. Wynika z tego, że w niniejszej monografii uwzględniono (w różnym stopniu) dane systemowe, tekstowe i eksperymentalne, czyli wszystko to, co jest potrzebne do pełnej rekonstrukcji językowego obrazu przedmiotu (Bartmiński 1998: 66).

W dwóch częściach pracy – przy opisie odniesień ujawnionych we frazematyce i folklorze pieśniowym, jeśli oczywiście materiał był odpowiednio bogaty – za Anną Tyrpą (2011) wyróżniono skrypty¹⁷, czyli „porcje informacji semantycznej, otaczające bądź wywoływane przez dane słowo” (Brzozowska 2008: 28). Skrypty ujęto w postaci lapidarnych zdań. Te najmniejsze jednostki są też określane bliskoznacznymi terminami – *kontekst minimalny* (SLSJ; SSiSL), *skrypt kulturowy* (Wierzbicka 1999: 163–189; Tabakowska 2001: 193–197), *topos* (Bartmiński 1985) i *standard semantyczny* (Awdiejew 1999). Pojedyncze skrypty (zapisywane kapitalikami ujętymi w cudzysłów ostry) komunikują „sąd o przedmiocie (...) bez znajomości innych sądów” (SLSJ: 28) – np. «GÓRALE NIE LUBIĄ ŁACHÓW».

¹⁴ Tradycyjnie przysłowia są traktowane jako jednostki tekstu (mikroteksty), a frazeologizmy jako jednostki języka. Jak wiadomo, frazeologizmy i przysłowia łączy relacja derywacji (niektóre frazeologizmy są skróconymi przysłowiami, a przysłowia rozwiniętymi frazeologizmami), dlatego, aby uniknąć konieczności rozstrzygania, czy dana jednostka jest frazeologizmem, czy przysłowiem (nie zawsze jest to oczywiste), przyjąłem za Wojciechem Chlebą (2003) koncepcję frazematyki. Można nawet uogólnić, że frazeologię i paremiologię więcej łączy, niż dzieli. Ponieważ w innych jednostkach odtwarzanych z pamięci (np. w wyrażeniach przyimkowych i zestawieniach) nie ma przenośnego znaczenia, postanowiłem konstrukcje te omawiać oddzielnie.

¹⁵ Informacje na temat geografii nazwisk podano za: RymSN. Za uwzględnieniem materiału antroponimicznego przemawia to, że nazwiska (zwłaszcza na obszarach, które nie przechodziły masowej migracji ludności) utrwalają informacje historyczne.

¹⁶ Jak wiadomo, chrematonimy są kategorią przejściową między nazwami własnymi a pospolicznymi, dlatego nie ma zgodności co do ich statusu. Dla potrzeb pracy przyjmuję najszerszą definicję chrematonimów, obejmującą nazwy obiektów, grup ludzkich, zespołów muzycznych, budynków, domów wczasowych, lokali gastronomicznych itp. (Breza 1998).

¹⁷ Różne ujęcia skryptu zestawiała A. Tyrpa (2011: 32).

W zależności od bogactwa materiału konteksty minimalne komunikujące podobne cechy zgrupowano w fasety (SSiSL), które zostały zapisane pogrubionymi wersalikami. Zestaw faset nie wszędzie jest taki sam, zależy bowiem od materiału i kultuemu, który jest eksplikowany. Czasem między fasetą a skryptami pojawiają się też dodatkowe, bardziej szczegółowe kategorie, które oznaczono jasnymi wersalikami, np.: CECHY FIZYCZNE, UBRANIE.

ROZDZIAŁ II

CHARAKTERYSTYKA OBSZARU BADAŃ I MATERIAŁU

1. Podhale jako teren badań

Jak wiadomo, granice Podhala są przedmiotem dyskusji. W okresie międzywojennym region ten traktowano bardzo szeroko, zaliczając do niego Nowy Sącz i Maków Podhalański (stąd drugi człon nazwy tego miasta). Inne koncepcje ograniczały Podhale do linii Ludźmierz – Nowy Targ – Waksmund. W niniejszej książce zasięg Podhala jest rozumiany tak, jak zostało to ujęte w KąsILG (I: 16). Południową granicę stanowią Tatry, wschodnią rzeka Białka (jedyną spiską wsią na lewym brzegu Białki jest Nowa Biała), zachodnią torfowiska orawskie i Pasma Orawsko-Podhalańskie (najbardziej wysunięte na zachód wsie podhalańskie to Witów, Chochołów, Podczerwone, Kaniówka, Czarny Dunajec, Załuczne, Odrowąż i Raba Wyżna). Jeśli idzie o północną granicę, wyznaczają ją Spytkowice, Wysoka, Skawa, Skomielna Biała i Rabka. W monografii uwzględniono też materiał z tzw. Podhala wschodniego – wsi położonych po północnej stronie Dunajca, po Czorsztyn i Sromowce Wyżne włącznie.

Na wyborze kulturomów podhalańskich jako tematu pracy zaważyły nie tylko argumenty dialektologiczne (stosunkowo dobrze zachowana gwara i rozwinięte badania nad nią, zwłaszcza w aspekcie leksykalnym), ale też etnologiczne i etnograficzne. Kultura podhalańska na tle Polski cechuje się bowiem wyrazistością i trwałością, co sprawiło, że można w jej przypadku mówić o *podhalańskim fenomenie* (Reinfuss 1988). Złożyły się na niego różne przyczyny¹, często podkreśla się np. udział kultury wołoskiej (por. Kowalska-Lewicka 2005).

¹ Na kształt kultury podhalańskiej niewątpliwie miało też wpływ to, że Podhale stanowiło królewszczyznę. Wspominał o tym m.in. Ludwik Zejszner (Zejsz: 30), pisząc o nadaniach Kazimierza Wielkiego przechowywanych w domowym archiwum w Szaflarach. Z kolei dokumenty sygnowane podpisem Zygmunta III Wazy omówił Włodzimierz Wnuk (1982: 11–15). Informacje o przywilejach królewskich znajdziemy też w testamentach góralskich zebranych przez Kazimierza Dobrowolskiego (1933: 83, 162, 175).

Warto dodać, że niektórzy Górale chętnie eksponują swoje rzekomo wołoskie pochodzenie (np. Jan Fudala – informacja z bezpośredniej rozmowy) i jednocześnie błędnie podają, że są potomkami Rumunów². W ten sposób podkreślają swoją odrębność (dotyczy to zwłaszcza mieszkańców Ochotnicy Górnej³ i Ochotnicy Dolnej) od *chłopów dólskich*, czyli mieszkających na nizinach, i *panów*, czyli turystów⁴. W tym przekonaniu widać analogię, by nie szukać daleko, m.in. do sytuacji polskiej szlachty, która wywodziła swoje pochodzenie od Sarmatów. Jan Stanisław Bystron (1935/1995) nazwał takie próby samookreślenia megalomanią narodową, jednak w odniesieniu do Podhala można mówić co najwyżej o megalomanii regionalnej. Jej przejawem jest też przekonanie Górali o tym, że są lepsi od innych polskich chłopów jako *chłopska ślachta* czy nawet, że nie są chłopami. Warto dodać, że grunt pod tę swoistą megalomanię przygotowali nie-Górale.

Od lat 60. XIX w. na Podhale zaczęli przyjeżdżać *panowie*. Początkowo byli to pacjenci zakopiańskich sanatoriów leczących gruźlicę. Jako kuracjusz przyjechał np. Władysław Matlakowski, który uległ fascynacji – jak wielu jemu współczesnych – kulturą podhalańską i został badaczem podhalańskiej sztuki ludowej, a także autorem prac o tej tematyce (MatBL, MatZS). Kolejnym kuracjuszem, a następnie mieszkańcem Zakopanego był Stanisław Witkiewicz. Dostrzegł on w góralszczyźnie kwintesencję polskości i wyłożył to przekonanie w swojej twórczości literackiej (zob. Majda 1998; Kolbusz: L–LI). Gruźlica małżonki była też powodem osiedlenia się pod Tatrami Bronisława Dembowskiego, autora pierwszego słownika gwary podhalańskiej (Dem). Z kolei Tytus Chałubiński przybył do Zakopanego, aby walczyć z epidemią cholery.

Pod koniec XIX w. Podhale było namiastką Polski zniewolonej zaborami i według wielu ostatnią krainą prawdziwą, etyczną i wolną od obcych wpływów. Kultura podhalańska stała się swego rodzaju kontrkulturą. Wszystko, co podhalańskie, idealizowano, a Górali heroizowano⁵, określając ich nawet w duchu popularnego wówczas nietscheanizmu „istotami ludzkimi wyższego typu” (WitPL: 66) albo „rasą, obdarzoną takimi przymiotami intelektualnymi, które jej nadają cechę genialności” (ibid.: 65). Sami Górale również się do tego przyczynili, mityzując swoją przeszłość, a zwłaszcza zbójnictwo.

² Utożsamianie Wołochów ze współczesnymi Rumunami jest nadużyciem. Najczęściej kulturę wołoską traktuje się jako synonim kultury pasterskiej, która rozprzestrzeniła się w Karpatach w wyniku migracji z Bałkanów.

³ W tej wsi co roku w sierpniu odbywa się impreza folklorystyczna – Watra Ochotnicka, podczas której jest przyznawany tytuł Wojewody Wołoskiego (Kalinowski 2009).

⁴ Z drugiej jednak strony wpis internetowy *Jak świat światem nie będzie Góral Polakowi bratem* wywołał falę ostrej krytyki (por. Szymaszek 2010; *Walczak broni...*), Górale bowiem na różne sposoby podkreślają swoje przywiązanie do polskości.

⁵ Analizując twórczość Witkiewicza, Jan Majda (1998: 51–75) zwrócił uwagę na dwa sposoby heroizowania Górali – są to herosi codzienności i herosi etyki.

Góralami, których najczęściej spotykano w pierwszych dziesięcioleciach zainteresowania Podhalem, byli przewodnicy wycieczek górskich. W tatrzańsczej scenerii przewodnik był wzorem człowieka wolnego, imponował zdrowiem, sprawnością, posturą i siłą, był bystry, umiał czas anegdotami i śpiewem, wieczorem przy ognisku opowiadał podania o zbójnikach, ubierał się na te okazje w odświętny strój. Jeśli nie posiadał tych cech, nie korzystano z jego usług. Innymi Góralami, których spotykano, byli juhasi i bacowie, ich dobór również nie był przypadkowy, należeli bowiem do elitarnego grona, od którego zależało powodzenie wypasu owiec.

Góral, z którym się stykano, znacznie się więc różnił od chłopca z nizin, nie był „problemem społecznym”, lecz towarzyszem podróży niemal równym *panu*, jak Maciej Sieczka w wierszu Adama Asnyka *Maciejowi Sieczce przewodnikowi w Zakopanem*. Byli też inni Górale – biedni, chorzy, niezaradni, ale z nimi turyści nie mieli albo, częściej, nie chcieli mieć styczności. Widać to zresztą w pierwszych literackich relacjach z Tatr pełnych zachwytu nad góralczyzną (zob. Kolbusz).

Idealizację i mitologizację Podhala⁶ zapoczątkowali przybysze (por. WitNP (s. 59–61), ciekawe obserwacje na ten temat znajdziemy też w kwartalniku „Tatry” (nr 2, 2010)). Z czasem Górale uwierzyli w ten mit⁷, który stał się integralną częścią ich kultury. Dziś już nie sposób odróżnić tego, co pierwotnie podhalańskie („przedturystyczne”), od tego, co do podhalańskiej kultury wnieśli turyści, kuracjusze, literaci⁸ i wykształceni Górale (Andrzej Stopka, Andrzej Chramiec⁹ czy Andrzej Galica). To, co pierwotnie podhalańskie, w dużej mierze jest wspólnym dziedzictwem polskich chłopów, opisanym przez historyków, etnologów i socjologów.

Na sygnalizowane powyżej zawiłości dotyczące kultury podhalańskiej i kulturemów nakładają się różne ujęcia kultury ludowej. Do lat 80. XX w. w etnologii do-

⁶ Jednym z ubocznych i niezamierzonych efektów niezwykle jak na warunki polskiej wsi dowartościowania Podhala stało się uatrakcyjnienie kultury podhalańskiej dla terenów sąsiednich. Pierwsze przejawy podhalanizacji stroju, budownictwa i folkloru słownego (zwłaszcza pieśni) zaobserwował na Zagórzu (w Porębie Wielkiej, Niedźwiedziu i Mszanie Dolnej) Sebastian Flizak (1936). Zjawisko to dotknęło też inne grupy góralskie na północ od Podhala, zwłaszcza Kliszczaków.

⁷ Mityzacja Górali dokonała się tylko w polskiej literaturze. Etonim *Goral* (*Horál*) w języku słowackim to określenie mieszkańca pogranicza polsko-słowacko-czeskiego od Jabłonkowa po Spisz. Nie spotkamy jednak w literaturach słowackiej lub czeskiej mitu Horala (Laučíková 2007, 2010).

⁸ Nie tylko literaci oddziaływali na kulturę podhalańską, także Podhale odcisnęło piętno na literaturze i estetyce Młodej Polski, co Tadeusz Boy-Żeleński nazwał „Młodą Polską tatrzańską” (por. Kolbusz: XLVIII).

⁹ Postać dra A. Chramca została wyidealizowana przez samych Górali, materiały źródłowe pokazują go jednak w złym świetle jako działacza zakopiańskiego dążącego jedynie do wzbogacenia się. J. Majda w analizie twórczości S. Witkiewicza dowodził, że „dawną, archaiczną góralczyznę – sprzed przełęczą jeszcze, symbolizowałby Jan Sabała, natomiast góralczyznę dorobkiewiczowską i skosmopolityzowaną, po przełęczą – Andrzej Chramiec” (Majda 1998: 22).

minowała koncepcja reprezentowana m.in. przez K. Dobrowolskiego (1966/2001), który – podobnie jak J.S. Bystron (1947) – zakładał, że w odniesieniu do nieodległej przeszłości (przełomu wieku XIX i XX) można było mówić o tradycyjnej kulturze ludowej. Jej głównymi wyróżnikami były izolowany charakter i homogeniczność, a szczegółowymi: rolniczy typ gospodarki, patriarchalizm, pragmatyzm wpływający na selekcję dziedzictwa kulturowego, oralność, duże znaczenie zinstytucjonalizowanych spotkań towarzyskich, autorytet ludzi starych, istotna rola wierzeń i praktyk magicznych oraz silna więź społeczna (Dobrowolski 1966/2001: 415–423).

Z *signa distinctiva* tradycyjnej wsi – izolacją i homogenicznością – polemizował Ludwik Stomma (1986), który argumentował, że tradycyjna kultura ludowa w rzeczywistości nigdy nie istniała (dlatego zaproponował termin *kultura typu ludowego*), nie była całkiem homogeniczna, a przypisywaną temu konstruktowi izolację należy widzieć nie w aspekcie przestrzennym, lecz świadomościowym.

Kolejną ważną dla niniejszej monografii polemiczną kwestią jest ocena współczesnego stanu kultury ludowej. Część badaczy obwieściła jej kres (por. artykuły zamieszczone w tomie Dobroński, Gołębiowski, Zagórski 1997), inni – jak L. Stomma (1986: 147) lub Cz. Robotycki (1995a: 152) – dowodzili, że kultura wsi ulega przekształceniu, słabnie więc w niej pierwiastek typu ludowego, ale o zaniku nie można jeszcze mówić. Bezsprzecznie należy jednak zerwać z przekonaniem, że kultura typu ludowego to atrybut tzw. chłopstwa. Dzieje się bowiem tak, że myślenie ludowe pojawia się i nawet dominuje w kulturze masowej (Robotycki 1985).

Określając współczesny stan kultury podhalańskiej, należy zwrócić uwagę na poważne zmiany, jakie w niej zaszły przez ostatnie sto lat. Przewartościowaniu uległ niemal każdy z wymienionych wyżej wyznaczników tzw. tradycyjnej kultury ludowej. Niemały wpływ miał na to rozwój turystyki, co podkreślał już Witkiewicz (WitPL: 33):

Góral miał dwa zasadnicze sposoby zdobywania środków do życia: pasterstwo i rolnictwo. Dodatkowym źródłem zarobku były: *bandosy* – wędrowki w doliny na kośbę, przez jakiś czas praca „na bani”, to jest w kopalniach, wędrowki na zarobek do „Peštu” – w ogóle wędrowki z ostatniej biedy, żeby przeżyć. Do tego przybyło nowe pole pod uprawę: *Pan, Gość*. Pole wdzięczne i urodzajne, zwłaszcza w pierwszych czasach (...).

W szczegółach zmiany w obrębie kultury podhalańskiej można uporządkować w kilka kategorii. Osłabieniu uległ agrocentryzm, gdyż na Podhalu w związku z rozdrobnieniem gospodarstw nikt współcześnie prawdopodobnie nie utrzymuje się jedynie z uprawy roli. We wsiach, których mieszkańcy żyją z turystyki, doszło nawet do tego, że sprzedaż ziemi nie jest negatywnie oceniana, to już niemal normalny sposób pozyskania pieniędzy. Nie lepiej wygląda sprawa kultury pasterskiej – współcześnie, w porównaniu ze stanem opisanym w pierwszej połowie XX w., ma ona charakter szczątkowy.

Inaczej jest ze strojem podhalańskim, który nie jest co prawda używany na co dzień, ale dzięki temu funkcjonuje na szczególnych prawach jako strój odświętny, wyznacznik tożsamości regionalnej (Trebunia-Staszal 1995, 2002, 2007: 140) i jeden ze znaków (obok gwary) góralskiej afiliacji. Zinstytucjonalizowane spotkania towarzyskie właściwie już zanikły, świadczą też o tym np. organizowane w postaci przedstawień dla widowni tzw. *posiady góralskie* (por. GuttUS: 305–354). Autorytet ludzi starych nie jest taki jak dawniej, gdyż wiedza, którą najstarsi gromadzili przez dziesiątki lat swojego życia, dziś jest łatwo dostępna. Zresztą w praktyce wiedzy tej (np. o uprawie ziemi, wypieku chleba czy przędzeniu) właściwie się już nie wykorzystuje. Dawne wierzenia i magia w szczątkowej formie przetrwały u najstarszych mieszkańców wsi, ich śladem są też niektóre gwarowe frazemy.

Na Podhalu daje się zauważyć dynamiczny rozwój literatury zapisywanej gwarą, zwłaszcza reprezentującej nurt refleksyjno-wspomnieniowy. W ten sposób obok stylu potocznego i artystycznego (pieśni, legendy, podania i gawędy) w gwarze podhalańskiej kształtuje się styl literacki (zob. Rak 2014c) o leksyce nasyconej archaizmami gwarowymi lub słownictwem recesywnym. Tego typu wyrazy zapewniają gwarowość powstającej literatury, o co bardzo zabiegają autorzy (podobne obserwacje w odniesieniu do Śląska poczyniła J. Tambor (2008: 182–184)). Można w tym miejscu przywołać spotkanie z podhalańskimi poetami w Nowym Targu w 2007 r. Podczas I Podhalańskiego Dnia Książki wygłosiłem referat o ortografii podhalańskiej, postulując jej ujednoczenie. Reakcja słuchaczy była zaskakująca – stwierdzili, że jednolity zapis stanowi zagrożenie dla popularności góralskiej literatury, gdyż jej piękno tkwi w niuansach fonetycznych, które każdy z poetów oddaje na swój sposób. Sprawa treści nie była poruszana, zupełnie jakby była nieistotna. Dla części Górali gwara to już bowiem nie tylko język służący komunikacji, zwłaszcza w kontaktach rodzinno-sąsiedzkich i przyjacielskich, ale też czynnik identyfikujący.

Jest to sytuacja wyjątkowa na dialektologicznej mapie Polski, gdzie gwary są postrzegane (z wyjątkiem Śląska i właśnie Podtatrza) jako przejaw zacofania i dlatego – równoległe z zanikiem czy też ewolucją kultury ludowej – wychodzą z użycia. Na Śląsku status gwary ukształtowały czynniki historyczne, gdyż *ślónsko godka* była przeciwstawiana niemieczyźnie. Na Podtatrzu (a zwłaszcza na Podhalu) gwara jest elementem pozytywnego wizerunku Górala i kultury podhalańskiej, stąd jej dowartościowanie. Ma to też swoje odbicie w obserwacjach socjolingwistycznych¹⁰ – Górale nie wypierają się gwary.

Status gwary podhalańskiej jest wysoki, a jaki jest jej stan faktyczny? Lektura większości opracowań dotyczących współczesnego stanu gwar (np. Kąś 2001; Kurek 1995; Pelcowa 2001; Sikora 2010 i podana tam literatura) przekonuje, że w zakresie

¹⁰ Pomocne w tego typu obserwacjach mogą być wnioski sformułowane przez Halinę Pelcową (2004), która, uwzględniając sytuacje użycia gwary, wyróżniła: a) bezrefleksyjne posługiwanie się gwarą; b) posługiwanie się gwarą świadomie i unikanie tego kodu w sytuacjach oficjalnych; c) wypieranie się gwary w sytuacji jej faktycznego użycia.

leksyki gwary tracą wyrazistość pod wpływem polszczyzny ogólnej. Zjawisko to jest obserwowane już od dłuższego czasu (np. Kucała 1960). Niektórzy badacze (np. Sierociuk 2007a, 2007b; Kurek 2003) w obliczu obserwowanych przemian proponują nawet używanie terminu *język (mieszkańców) wsi* zamiast tradycyjnego *gwara* i wskazują na to, że współcześnie na wsi mamy najczęściej do czynienia z kodem mieszanym (Kąś, Kurek 2001; Kurek 2002; Ożóg 1998), łączącym elementy polszczyzny ogólnej i gwary.

Gwara podhalańska również traci zasób leksykalny, zarówno w zakresie nazw elementów kultury materialnej, jak i duchowej¹¹, jednak – w porównaniu z innymi regionami – nie można tu jeszcze mówić o języku wsi jako o mieszance cech gwarowych i ogólnopolskich. Jak się bowiem można przekonać np. podczas badań terenowych, średnie i młode pokolenia informatorów są właściwie dwujęzyczne, ich przedstawiciele świetnie radzą sobie z polszczyzną ogólną i gwarą.

2. Kompozycja pracy

Ponieważ kulturemy grupują się w kręgi tematyczne, zostało to odzwierciedlone w kompozycji pracy. Podczas omawiania sposobu wydzielenia tych jednostek uściślono, że pomocne mogą być pytania dotyczące samoświadomości. Po uwzględnieniu perspektywy użytkownika gwary wydzielono w monografii pięć części.

Pytania *Kim jestem?* i *Kim (nie) chciałbym być?* były podstawą rozdziału *Swoi i obcy*, w którym znalazły się zarówno nazwy przedstawicieli góralskiej społeczności – GAZDA, BACA, JUHAS, ZBÓJNIK, jak i osób, które do tej społeczności nie należą – CEPER, PÁN. Ponieważ opozycja *swój – obcy* może mieć charakter gradualny (a nie jedynie binarny), pośrodku, pomiędzy *swoimi* a *obcymi*, sytuje się KSIONDZ.

Pytanie *Co jest dla mnie ważne?* pozwoliło wydzielić rozdział *Wartości*. Znalazły się w nim kulturemy dotyczące religijności – PÁMBÓCEK, PÁNIEZUS, GAŻ-

¹¹ Sygnałem tych zmian są metajęzykowe wypowiedzi informatorów, którzy aby zaznaczyć, że dane słowo/wyrażenie wyszło z użycia i należy do zasobu biernego, wprowadzają sformułowania typu: *tak zwany...*, *jak sie to gáda...*, por.:

– Nie kołowrotek, bo warcule... – No to warcula taká, taki kołowrotek, warcula sie nazýwała i, noji to sie pociongała z tyj, z tego, z tyj kondziele, to kondziel była tak zwaná przede, przed oczami to stáło jyj (NB/2006, k/1942).

Noji potym kany, noji potym opasek, co przýchodziył hań tu pod klate cáłkiem, przýchodziył, i potym schodziył hań tu po, po, po te łydki jakoś, jak sie to gáda (Zak/2005, m/1940). Czasem formuła *tak zwany...* służy zaznaczeniu dystansu do słowa, które może być uznane za obraźliwe, por.:

Ci ludzie, co mieli duzo lasu, stać ik było, to budowali takie wyynkse chałupy. Wynajmowali pote letnikom. Przýjydzáło tu duzo ludzi, gości, tak zwanyk ceprów. Przýjydzáli sie tu lyczć, tacý chorzý (Ząb/2005, k/1935).

DZINÁ PODHÁLA i KRZÝZ, a także ŚLEBODA, HONÓR, ROBOTA, ZIYM i DUDKI. Ponieważ aksjolingwistyka uwzględnia także wartości negatywne, obok wymienionych wyżej zostały umieszczone BIYDA i GLÓD.

Na podstawie pytań *Co mnie odróżnia od innych?* i *Co jest dla mnie charakterystyczne?* określono zakres kolejnego rozdziału – *Tożsamość kulturowa*. Zostały w nim umieszczone następujące kulturemy: 1) aspekt językowy – GWARA; 2) muzyka i taniec – MUZYKA, ŚPIYWANIE, TÁNIEC; 3) strój – UBRANIE, PORTKI; 4) pożywienie – MOSKÁL, OSCYPEK, GORZÁLKA; 5) atrybuty – CIUPAGA i OWCA.

Następny rozdział, *Geografia mentalna*, został wydzielony w oparciu o pytania *Gdzie jestem? Gdzie mieszkam?* Zaliczono do niego cztery kulturemy – PODHÁLE, GÓRY, GIEWONT i HÁLA.

3. Pochodzenie materiału

Wybór Podhala, a więc niezbyt dużego obszaru pod względem dialektologicznym, zaważył na potrzebie uwzględnienia jak najpełniejszego materiału badawczego. Dlatego też w pracy wykorzystano:

1. Materiały terenowe gromadzone w latach 2004–2014 w następujących miejscowościach:

Skrót nazwy wsi	Nazwa wsi	Powiat
BN	Bańska Niżna	nowotarski
BW	Bańska Wyżna	nowotarski
BiałT	Białka Tatrzańska	tatrzański
BD	Biały Dunajec	tatrzański
Bór	Bór	nowotarski
BukT	Bukowina Tatrzańska	tatrzański
Choch	Chochołów	nowotarski
CzD	Czarny Dunajec	nowotarski
D	Dębno	nowotarski
Dz	Dzianisz	tatrzański
Gł	Gliczarów Dolny	tatrzański
Gr	Gronków	nowotarski
Groń	Groń	tatrzański
Klik	Klikuszowa	nowotarski
Kr	Krauszów	nowotarski
Leś	Leśnica	tatrzański

Skrót nazwy wsi	Nazwa wsi	Powiat
Ludź	Ludźmierz	nowotarski
Ł	Łopuszna	nowotarski
Man	Maniowy	nowotarski
Mrs	Murzasichle	tatrzański
NB	Nowe Bystre	tatrzański
NT	Nowy Targ	nowotarski
Ost	Ostrowsko	nowotarski
Pon	Ponice	nowotarski
Por	Poronin	tatrzański
RP	Rokiciny Podhalańskie	nowotarski
RZ	Rabka-Zdrój	nowotarski
Rdz	Rdzawka	nowotarski
Sien	Sieniawa	nowotarski
Skom	Skomielna Biała	myślenicki
Srom	Sromowce Wyżne	nowotarski
SB	Stare Bystre	nowotarski
Szaf	Szaflary	nowotarski
Szlem	Szlembark	nowotarski
Wak	Waksmund	nowotarski
Wr	Wróblówka	nowotarski
Zak	Zakopane	tatrzański
Zas	Zaskale	nowotarski
Ząb	Ząb	tatrzański

2. Badania ankietowe dotyczące góralskiego systemu aksjonormatywnego (2014 r.) i autostereotypu Górala (2010 r., 2014 r.).
3. Słowniki i inne opracowania dialektologiczne dotyczące gwary podhalańskiej (ich wykaz znajduje się we *Wprowadzeniu*). Dodatkowo korzystano ze słowników ogólnogwarowych (SKarł; SGP i kartoteka SGP¹²; MSGP) oraz w razie potrzeby ze słowników gwar słowackich (głównie SSN) bądź ukraińskich (HS; SBH; SH).
4. Zbiory frazemów (głównie HodPP i SmPG).
5. Atlasy gwarowe (głównie AJPP i OKDA).
6. Opracowania etnograficzne i różnego rodzaju opisy góralszczyzny od dawniejszych po współczesne, dotyczące wierzeń, magii, zwyczajów i obrzędów¹³.
7. Zbiory ludowych tekstów kliszowanych, czyli ustabilizowanych pod względem struktury semantycznej i/lub formalnej i powtarzających się w obiegu społecz-

¹² Z kartoteki SGP korzystałem dzięki uprzejmości prof. J. Okoniowej i prof. A. Tyrpy. Bardzo im za to dziękuję.

¹³ Terminy z zakresu etnologii są tutaj używane w takich znaczeniach, w jakich zostały zdefiniowane w *Słowniku etnologicznym* pod red. Zofii Staszczak (1987).

- nym (SSiSL I–1: 13). Były to teksty folkloru słownego¹⁴ (autonomiczne, zwyczajowe, obrzędowe i okolicznościowe – por. Bartmiński 1990: 17–23): pieśni ludowe, podania, legendy, gawędy, bajki, zagadki, oracje obrzędowe¹⁵ i in. Należy dodać, że gatunkiem uwzględnionym najbardziej systematycznie były pieśni¹⁶.
8. Autorską literaturę podhalańską posługującą się wariantem pisanym gwary i odwołującą się do realiów góralskich (przede wszystkim – pisaną poezję góralską).
 9. Regionalną prasę podhalańską, zwłaszcza „Tygodnik Podhalański” (dział *Kultura*).
 10. Internet, przy czym nie chodzi tu tylko o możliwość korzystania z cyfrowych wydań trudno dostępnych publikacji, lecz przede wszystkim o obserwację internetowych dyskusji prowadzonych przez Górali na regionalne tematy oraz spontaniczne komentarze pisane przez nich pod artykułami dotyczącymi Podhala.

4. Pisownia i dokumentacja

Jak już podano wcześniej, etnonim *Góral* w znaczeniu ‘Podhalanin’ jest tu zapisywany wielką literą. W zapisach gwarowych umieszczonych w pracy (pochodzących z badań terenowych albo wynotowanych z innych opracowań) zastosowano ortografię półfonetyczną, w której pojawiają się tylko dwa niestandardowe znaki: *á* na oznaczenie *a* pochylonego oraz *y*, symbolizujące tzw. archaizm podhalański. Grafie wierszy zachowano w oryginale, gdyż niektóre z nich noszą cechy poezji lingwistycznej (zapis odgrywa więc ważną rolę).

Materiały pozyskane w trakcie badań terenowych opatrzyłem metryczką, która zawiera informacje o miejscu nagrania (skrót nazwy wsi), dacie rocznej nagrania, płci informatora i roku (dokładnym lub przybliżonym) jego urodzenia.

Opis poszczególnych kulturowców obejmuje eksplikację i dokumentację, które są połączone odsyłaczami numerycznymi zapisanymi mniejszym stopniem pisma niż tekst główny. W części dokumentacyjnej kolejno następują frazemy, pieśni, oracje obrzędowe i fragmenty pisanej poezji góralskiej (nie każdy kulturowiec ma jednak taką dokumentację). Sposób prezentacji materiału przejęto z SSiSL, zrezygnowano jednak z zastosowanego w części dokumentacyjnej tego słownika

¹⁴ Słownictwo, które pojawia się tylko w folklorze słownym, za Jerzym Sierociukiem (1990, 2009) jest określane terminem *folklekt*.

¹⁵ Terminy folklorystyczne są używane zgodnie z wytycznymi *Słownika folkloru polskiego* pod red. Juliana Krzyżanowskiego (SFP – pieśń ludowa świecka (s. 304–311), podanie (s. 319–320), legenda (s. 199–200), gadka (s. 117–118), bajka ludowa (s. 27–33), oracja (s. 282–285)).

¹⁶ W tej grupie mieszczą się również niepublikowane archiwalia podhalańskie zgromadzone w Archiwum Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie (por. Rak 2011a) oraz Archiwum Nauki PAN i PAU w Krakowie (zbiór Komisji Etnograficznej PAU).

podziału tematycznego pieśni. Niektóre pieśni znalazły się w zbiorach kilku badaczy, zostały więc podane z kilkoma opisami bibliograficznymi. Wersja zanotowana najwcześniej jest wersją podstawową, warianty leksykalne zostały umieszczone w nawiasie okrągłym.

Definicje objaśniające poszczególne słowa w większości są mojego autorstwa, dlatego przypisy odsyłające do źródła zostały umieszczone tuż po definiowanym wyrazie.

Wykaz skrótów używanych w pracy

ang. – angielskie
br. – białoruskie
bułg. – bułgarskie
chorw. – chorwackie
ciesz. – cieszyńskie
czes. – czeskie
gw. – gwarowe
gr. – greckie
huc. – huculskie
lit. – litewskie
mac. – macedońskie
mołd. – mołdawskie
m.w. – materiały własne
niem. – niemieckie
oggw. – ogólnogwarowe
ogpol. – ogólnopolskie
pol. – polskie
pow. – powiat
ros. – rosyjskie
rum. – rumuńskie
serb. – serbskie
słowac. – słowackie
słoweń. – słoweńskie
stpol. – staropolskie
szw. – szwedzkie
śrpol. – średniopolskie
ukr. – ukraińskie
węg. – węgierskie
wł. – włoskie

ROZDZIAŁ III

SWOI I OBCY

Opozycja *swój – obcy* jest jedną z podstawowych koncepcji etnologicznych. W tradycyjnym modelu świata wysoko umieścili ją Wiaczesław W. Iwanow i Władimir N. Toporow (1965), nawiązywali do niej również tacy badacze kultury, jak J.S. Bystroń (1935/1995), L. Stomma (1986) i Zbigniew Benedyktowicz (2000). Z kolei w ujęciu etnolingwistycznym opozycję *swój – obcy* z kilku perspektyw i na różnych przykładach omówiono podczas konferencji zorganizowanej w Lublinie w 2006 r. („Swój – obcy (inny) w językach i kulturach słowiańskich. Problem tożsamości grupowej w Europie”). Wygłoszone tam referaty zostały opublikowane w tomie 19 i 20 „Etnolingwistyki” (np. Bartmiński 2007c).

Z kategorią *swój* jest sprzężona koncepcja autorytetu, którą J.S. Bystroń¹ objaśnił w następujący sposób: [jest to] „osoba w danym środowisku najbardziej miarodajna, ogólnie szanowana, budząca całkowite zaufanie, zazwyczaj stawiana za wzór do naśladownictwa” (Bystroń, Dynowski 1948: 66). Bystroń twierdził nawet, że aby poznać kulturę danej grupy, należy ustalić listę autorytetów, a także zależności między nimi i zakres ich działania (Bystroń 1947: 26–27). Według tego badacza nadrzędne miejsce w polskiej kulturze ludowej zajmowali ludzie starzy (szerzej o tym pisze Urszula Lehr (2001)), a w dalszej kolejności autorytety wewnętrzne (znachor, bartnik, kowal, młynarz) i zewnętrzne – kościelne (ksiądz) oraz dworskie (dziedzic, wójt, sąd gromadzki) (Bystroń 1947: 31–39).

Nazwy autorytetów osobowych często są tożsame z kulturowymi, warto więc dokładniej przyjrzeć się zależności między poszczególnymi elementami kultury podhalańskiej:

- 1) pasterstwo – baca, juhas,
- 2) rolnictwo – gazda,
- 3) zbójnictwo – zbójnik,
- 4) religijność – ksiądz.

¹ Zwracano uwagę, że w modelu kultury ludowej zaproponowanym przez J.S. Bystronia termin *autorytet* jest wieloznaczny (por. Ciołek 1971). Jest on zresztą używany także w psychologii i socjologii. W odniesieniu do socjologii wsi koncepcję autorytetu zastosował m.in. Stefan Dziabała (1973).

Co zdecydowało, że właśnie baca, juhas, gazda, zbójnik i ksiądz byli/są autorytetami?

Bacą nie mógł zostać każdy, zwykle to zajęcie przechodziło z ojca na syna, miało więc charakter elitarny. Baca posiadał też wyjątkową wiedzę z zakresu magii i medycyny ludowej, był więc poważany, w pewnym stopniu przejmując funkcję znachora. Odosobnienie, w jakim przebywał przez dużą część roku, również wzmacniało jego autorytet, podobnie jak narzucona magią pasterską wstrzemięźliwość seksualna (przez dwa miesiące, od św. Wojciecha (23 IV) do św. Jana (24 VI)), która zbliżała go do osób związanych z religią. Warto dodać, że bacą był zwykle starszy mężczyzna – w ten sposób krzyżował się autorytet zawodowy z autorytetem wynikającym z wieku.

Z kolei juhas imponował sprawnością fizyczną, odróżniał się charakterystycznym ubiorem (zwłaszcza ciemną koszulą), był też blisko bacy, przez co zyskiwał część jego poważania. Nie każdy Góral mógł zostać juhasem, było to więc dość elitarne grono. Z kolei autorytet gazdy wynikał ze skrzyżowania autorytetu ojca rodziny i gospodarza, a zbójnik był usposobieniem dążenia do *ślebody*, wzbudzał podziw odwagą, sprawnością fizyczną i tym, że miał *dudki*. Jak można się przekonać, analizując np. pieśni, niemal każdy Góral chciał być zbójnikiem.

Ksiądz zajmował czołowe miejsce (obok ludzi starych) wśród autorytetów typowych dla kultury chłopskiej i był najważniejszym autorytetem religijnym. Guślarze, znachorzy, żebracy i pustelnicy zawdzięczali swój status i prestiż wyłącznie cechom osobistym, jednak jako pozbawieni charyzmatu instytucjonalnego nie mieli takiej pozycji i takiego poważania jak ksiądz. W podziale autorytetów wiejskich na wewnętrzne i zewnętrzne, a także w opozycji *swój – obcy* ksiądz zajmował miejsce pośrednie (opozycja ta nie jest bowiem binarna, lecz gradualna). Jako człowiek związany z kultem należał do wiejskiej grupy „swoich”, ale jako prywatna osoba był obcy, gdyż pochodził spoza grupy lokalnej i przynależał do wyższej warstwy społecznej. Autorytet księdza wynikał też z tego, że reprezentował on kulturę „pańską”. Antagonizm chłop – pan był jednak w jego przypadku neutralizowany tym, że stosunek księdza do społeczności lokalnej cechowała opiekuńczość. Ksiądz występował w roli ojca, co wynikało z kanonicznie określonej funkcji proboszcza jako „ojca parafii” posiadającego „władzę ojcowską” (*potestas domestica*) czuwania nad wiernymi i pouczenia ich.

Głównym czynnikiem decydującym o pozycji księdza w społeczności lokalnej było jednak to, że jako osoba bezpośrednio związana ze sferą *sacrum* oraz posiadająca wiedzę o świecie nadprzyrodzonym i sposobach komunikowania się z nim, dysponował on wyjątkową mocą religijno-magiczną. Najważniejszym źródłem autorytetu księdza był więc autorytet Boga (Tomicki 1981: 57–61).

W opozycji *swój – obcy* szczególne miejsce zajmuje jednak Góral nadrzędny wobec wszystkich „swoich”.

1. GÓRÁL

*Góráł já se Góráł, od samiućkik Tater,
dycýk mie odkompál, odkołyśál wiater
(Moczyd: 194).*

Etnonimy są podstawą opozycji *swój – obcy*. Powstają albo w procesie autoidentyfikacji (endoetnonimy), albo też pochodzą od sąsiadów, z zewnątrz (egzoetnonimy) (Malec 1998: 181). Niezależnie od tego, jakiego są typu, często funkcjonują jako kulturemy, tak też jest w przypadku *Górála*².

Do tej pory *góralowi* poświęcono trzy artykuły naukowe³. Stanisław Wędkiewicz (1914) zaliczył to słowo do przezwisk. Anna Niezabitowska (1969) skupiła się na jego historycznych i gwarowych użyciach. Z kolei Jerzy Krzyszeń (2010) zwrócił uwagę na to, że leksykograficzne ujęcia⁴ *górala* są zbyt szerokie (‘mieszkaniec gór’) i nie uwzględniają opracowań etnograficznych. Pewne uwagi na temat znaczenia i łączliwości słowa *góral* znajdziemy również w SSiSL (I–2: 94, 103–105).

² W gwarze podhalańskiej są też używane inne etnonimy – *Podhálán* (HodSG: 325; ZborSG: 272) i *Podhálaniec* (HodSG: 325), nie mają jednak takiego statusu jak *Góráł*.

³ J.S. Bystron (BystrNP), omawiając pochodzenie etnonimów, dużo miejsca poświęcił nazwom motywowanym górzystością lub nizinnością terenu. Przede wszystkim scharakteryzował nazwy mieszkańców polskiej i ukraińskiej części Karpat. Dowiadujemy się więc, że w przypadku górali ruskich mamy rozbieżność między egzoetnonimami a endoetnonimami, por.: *Lemkowie – Rusnacy, Bojkowie – Hyrniacy, Wyrchowyńcy*.

Część etnonimów jest motywowana nazwami pasm i szczytów górskich, np. *Magurcanie* i *Babiogórcy* (s. 95–97), inne odwołują się do koloru stroju: *Górale cýści* (Podhalanie), *biáli* (w Gorcach, od strony Nowego Sącza) i *cárni* (okolice Piwnicznej), lub poszczególnych jego elementów: *Guńkárze* (na Śląsku Cieszyńskim nazwa górali ubierających się w *guńki*) i *Siercanie* (Podhalanie, od *sieraka* ‘opończy z kapturem’) (s. 119).

Niektóre nazwy Górali podhalańskich były motywowane stanem społecznym – *Starościany* ‘Górale z dóbr dawnego starostwa nowotarskiego’ (s. 131), bądź też typowymi zajęciami – *Kwicoły* ‘Górale, którzy sprzedawali w miastach kwiczoły’ (s. 138).

⁴ Większość słowników współczesnego języka polskiego (np. SJPD; SJPSz; SWJP) przypisuje słowu *góral* dwa znaczenia, por.: 1. ‘mieszkaniec gór, człowiek pochodzący z gór’; 2. ‘potocznie w czasie okupacji hitlerowskiej: banknot pięćsetzłotowy z podobizną górala’. Cztery znaczenia tego słowa zostały wydzielone w USJP, por.: *góral* 1. ‘mieszkaniec gór, człowiek pochodzący z gór’; 2. pot. ‘rower górski’; 3. sport. ‘kolarz jeżdzący najlepiej po górskich trasach’; 4. histor. ‘w okresie okupacji hitlerowskiej: banknot pięćsetzłotowy z podobizną mieszkańca gór’.

Etymologia

Góral w ujęciu historycznym należy do egzoetnonimów. Pierwotnie było to przezwisko⁵ (Wędkiewicz 1914; Zborowski 1914b; BystrNP: 139) utworzone za pomocą augmentatywnego sufiksu *-al* od podstawy *góra* ‘większe wzniesienie terenu’ (Niezabitowska 1969; SEBor: 175).

Inne, mniej trafne objaśnienie *górala* znajdziemy w SEBań (I: 466), w którym omawiane słowo zostało wyprowadzone od *góry* ‘kopalni’. Przeciwno takiej etymologii przemawiają jednak dane historycznojęzykowe i dialektologiczne (por. Niezabitowska 1969).

Według SEBor (s. 175) słowo *góral* zostało zapożyczone na Podhale z języka słowackiego bądź czeskiego (*horal*). Odwrotny kierunek zapożyczeń podają ESHolKop (s. 127–128), ESMach (s. 138) i SEBań (I: 466), podobnego zdania jest też A. Niezabitowska (1969: 171). Poza dyskusją pozostają czes. i słowac. *goral* i *gural*, które są pożyczkami polskimi i określają polskojęzycznych mieszkańców pogranicza polsko-słowacko-czeskiego⁶.

Datowaniem *górala* szczegółowo zajęła się Niezabitowska (1969: 167, 172). Według tej badaczki *goral* jako przezwisko pojawił się w XVII w. w gwarach południowego Śląska oraz Żywiecczyny i terenów przyległych do niej od północy. Następnie został przejęty do polszczyzny ogólnej, w której zatracił ujemne znaczenie. W drodze analogii do postaci fonetycznej *góra* przyjął *ó* i stał się określeniem mieszkańca polskiej części Karpat. W XIX w. *góral* jako egzoetnonim trafił do gwar Podtatrza⁷.

Geografia

Słowo *góral* nie zostało uwzględnione w AJPP i OKDA. Na podstawie SKarł (II: 112) i SGP (IX: 27–28), a także Her II (s. 78) oraz artykułu Niezabitowskiej (1969: 168–170) można stwierdzić, że wyraz ten występuje przede wszystkim na południu Małopolski i na Śląsku. Od Śląska Cieszyńskiego po Sądecczynę *góral* to bez negatywnego nacechowania ‘mieszkaniec gór, osoba pochodząca z gór’ (oczywiście chodzi tu o Karpaty). Z kolei na Śląsku *gorol* to ekspresywne określenie przybysza spoza Śląska, nie-Ślązaka. W innych znaczeniach *góral* był też notowany w pozostałych częściach Polski (por. SGP IX: 27–28).

⁵ Odwrotny proces – apelatywizację etnonimów – omówiła A. Tyrpa (2006a).

⁶ Także w innych językach notujemy tę pożyczkę, por. ros. *gural* – *goriec*, ukr. *gural* – *gorjan*, niem. *Goral* – *Bergbewohner*, ang. *goral* – *highlander*.

⁷ W pochodzącym z pierwszej połowy XIX w. zbiorze pieśni L. Zejsznera (Zejsz) ani razu nie pojawił się wyraz *góral*. Został on natomiast użyty w tytule – *Pieśni ludu Podhalan, czyli górali tatrowych polskich*.

Znaczenie

W słownikach gwary podhalańskiej (HodSG: 122; ZborSG: 104, 106) hasło *Góral* opatrzone definicją synonimiczną – ogpol. *góral*, która w praktyce nie rozstrzyga i nie precyzuje, co dokładnie znaczy definiendum. Z kolei w KąśSGO (I: 294) zostały wyodrębnione dwa homonimy: *góral* I ‘mieszkaniec Podhala’ i *góral* II z kwalifikatorem dawne ‘w okresie powojennym: banknot pięćsetzłotowy’.

Z tych skąpych danych słownikowych i z bezpośrednich wypowiedzi mieszkańców Podtatrza wynika, że znaczenie słowa *góral* w gwarze podhalańskiej jest powiązane z jego zakresem. W wąskim zakresie *Góral* (pisany wielką literą) to przede wszystkim synonim *Podhalanina*⁸, w szerszym ujęciu to nazwa mieszkańca Podtatrza (czyli też Spiszaka i Orawianina), a w najszerszym – określenie mieszkańca polskiej części Karpat (aby zachować precyzję, w gwarze są stosowane wyrażenia typu *góral od Zywca*, *góral od Jordanowa* itp.).

W polszczyźnie ogólnej (jak podają SJPD, SJPSz, SWJP i USJP) nie można zaobserwować takich zmian zakresowych. Znaczenie ogólnopolskiego *górala* pokrywa się z najszerszym znaczeniem podhalańskiego *górala*. Precyzję osiąga się za sprawą wyrażeń stosowanych również w literaturze etnologicznej, np. *górale podhalańscy*, *spiscy*, *orawscy*, *żywieccy*, *śląscy* itd.

Kiedy w gwarze podhalańskiej słowo *góral* jest używane w szerszym zakresie niż zakres *Podhalanina*? Zależy to przede wszystkim od intencji nadawcy i od tego, kim jest odbiorca. Na przykład podczas rozmowy z osobą pochodzącą spoza Podtatrza, czyli Orawy, Podhala i Spiszu, o wszystkich mieszkańcach tych trzech regionów Podhalanin powie *górale*.

Taki zakres omawianego słowa pojawia się również w literaturze podhalańskiej. I tak, w *Historii filozofii po góralsku* Józefa Tischnera (TischHF) znajdujemy m.in. następujące rozdziały: *Anaksymander – Stefek Łaciak z Chyżnego*; *Diogenes ze Synopy – Józef Bryjka z Ochotnicy*; *Empedokles – Tadeusz Zachwieja ze Szczawnicy*. Osoby te nie pochodziły z Podhala (Chyżne – Orawa, Ochotnica – Gorce, Szczawnica – Pieniny), a jednak w ujęciu Tischnera były góralami w myśl zasady: literatura adresowana do szerokiego kręgu odbiorców powinna uwzględniać znaczenia bliskie polszczyźnie ogólnej.

Warto w tym miejscu dodać, że według samych Górali dzielą się oni na trzy kategorie: *pniaki*, czyli rodowici Górale, *krzaki* – przyjezdni, którzy osiedlili się na Podhalu, i *ptaki*, czyli ci, którzy czasowo mieszkają na Podhalu i być może zmieniają miejsce pobytu. Wynika z tego, że *góralność*⁹ jest stopniowalna, mówi się

⁸ Por.: „Po drugiej stronie Białki [rzeka oddzielająca Spisz i Podhale – przyp. M.R.] to farbowani Górale, miesznani, nieprawdziwi. Bo prawdziwi Górale tylko u nas, na Podhalu mieszkają” (Schmidt 2005: 55).

⁹ Temat „podhalańskości” jest również podejmowany w regionalnej publicystyce (np. Kalinowski 2008; Bies; Trebunia-Tutka 2011a).

więc o *práwdziwym/bitym Górálu*, *bardziyj Górálu*, *pól-Górálu* i *racyj nie-Górálu*, por. też:

Bo musis ceprze wiedzieć, ze jes som práwdziwi Górále, ci mniyj práwdziwi, ci nie-práwdziwi i ci całkem podrábiani, przefalsowani, psiewelny jedne, udawace! A náj-práwdziwsi siedzom popod skałami, na Skálnym Podhálu i za Wodom w Czikagowie (Bies).

W gwarach orawskiej i spiskiej Podhalanie są też nazywani *Polákami* (KąśSGO II: 104), co można wyjaśnić zaszczościami historycznymi. W okresie zaborów Spisz i Orawa należały bowiem do Królestwa Węgierskiego, zaś Podhale do Galicji, którą utożsamiano z Polską i wprost nazywano tym choronimem¹⁰. Z kolei w gwarze podhalańskiej *Polák* jest m.in. synonimem *Lacha*, mieszkańca nizin (ZborSG: 280).

Relacje semantyczne

Relacje semantyczne między *górálem* i innymi etnonimami oraz przezwiskami można przedstawić w postaci następującego zestawienia:

1.	Hiperonim	<i>góráł</i> ‘mieszkaniec polskiej części Karpat, zwłaszcza Podtatrza’
2.	Kohiponimy	<i>Góráł</i> ‘mieszkaniec Podhala’, <i>Podhálán</i> , <i>Podhálaniec</i>
		<i>Orawiák</i> ¹¹ , <i>Orawiec</i>
		<i>Śpisák</i> ¹²
3.	Antonimy do <i>góráł</i> i <i>Góráł</i>	<i>ceper</i> , <i>pán</i> , <i>Lach</i> , <i>Polák</i>

Derywaty

Od rzeczownika *góráł* pochodzą następujące derywaty słowotwórcze:

- rzeczowniki: *Góráliczek* (HodSG: 122) 1. ‘młody Góral, chłopiec góralski’, 2. ‘z nacechowaniem emocjonalnym o Góralu’; *Górálcýk* ‘to samo co *Góráliczek*’; *Góráłka* ‘w znaczeniu ogpól.’; *Górálecka* 1. ‘młoda Góralka, dziewczyna góral-

¹⁰ Etonim *Polak* w gwarach polskich był też przedmiotem rozważań Jana Karłowicza (1881: 9), który stwierdził, że nazwa ta pierwotnie odnosiła się do ukształtowania terenu i była bliska znaczeniowo takim określeniom, jak *dolak* i *równiniak*, dopiero wtórnie *Polak* stał się nazwą narodowości.

¹¹ *Orawiák* (HodSG: 287) w gwarze podhalańskiej to również: 1. ‘wiatr wiejący z zachodu, od strony Orawy’, 2. ‘gliniany garnuszek’.

¹² *Śpisák* (ibid.: 456) w gwarze podhalańskiej to także nazwa wiatru wiejącego od wschodu, od strony Spiszu.

- ska', 2. 'z nacechowaniem emocjonalnym o Góralce'; *Góralusia* 'z pozytywnym nacechowaniem emocjonalnym o Góralce'; *Góralicha* 'z negatywnym nacechowaniem emocjonalnym o Góralce'; *góralski* 'rodzaj tańca podhalańskiego';
- przymiotniki: *góralski*¹³ (HodSG: 122; ZborSG: 106) 1. 'właściwy dla Podhala', 2. 'należący do Górala';
 - przysłówek: *po góralsku* 'zgodnie ze zwyczajami góralskimi, w sposób właściwy Góralowi'.

Wyrażenie *po góralsku* odnosi się przede wszystkim do ubioru (*wydzajany po góralsku*), śpiewu (*śpiywać po góralsku*) i mowy (*gadać po góralsku*).

Zestawienia

Przymiotnik *góralski* wchodzi w skład zestawienia *tániec góralski* (zob. TÁNIEC), od którego pochodzi eliptyczna forma pełniąca funkcję rzeczownika – *góralski*. Inne często używane zestawienia to np. *portki góralskie*, *kapelus góralski*, *muzyka góralská* i *honór góralski*.

Frazematyka

Wyrazy *Góral* i *góralski* pojawiały się w sześciu podhalańskich frazemach. Jeden z nich (*Bedzie pod górami bydzicka panować, kie sie nám nie bedom Górale sanować* 1) jest genetycznie strofą pieśni (por. 9), całą grupę można jednak analizować w kontekście autostereotypu Górala.

Utrwalony we frazematyce obraz góralkości przedstawia się następująco:

1. Góral ma się zachowywać tak, jak przystało na Górala 4. Chodzi tu prawdopodobnie o cechy charakteru, zwłaszcza honor.
2. Górale powinni trwać przy swojej góralkości 5.
3. Bycie Góralem to powód do dumy i zadowolenia 6.
4. Góralstwo jest składową polskości 2. Frazem *Choć portki góralskie, to w portkak polskie* najczęściej jest objaśniany jako fragment wypowiedzi Władysława Gąsienicy z Bukowiny Tatrzańskiej. Podczas II wojny światowej, odmawiając przyjęcia niebieskiej kenkarty Goralenvolku, użył on tego właśnie frazemu.
5. Górale mają prawo do hal 3. To przysłowie bezpośrednio odnosi się do historii regionu. Podhale – jak wiadomo – było królewszczyzną, a Górale otrzymywali tatrzańskie polany pod wypas owiec jako nadania od królów polskich¹⁴.

¹³ Słowniki gwarowe notują również formę *góralski* (HodSG: 122; ZborSG: 106). We współczesnej gwarze podhalańskiej jest ona jednak rzadka.

¹⁴ Stosunki prawne i własnościowe na Podhalu omówił Przemysław Mościcki (2005).

Folklor słowny – pieśni

NAZWA

W pieśniach podhalańskich słowo *Góral* i pochodne (*Góralicek* 13, 15, 24, 25, *Góralczyk* 16, *Góralka* 14, 23, 26, 45, *Góralecka* 14, 38, *Góralusia* 11) pojawiają się bardzo często. Aby podkreślić, że w pieśniach jest mowa o prawdziwym Góralu, użyto w nich określenia *Góral rodowity* 34, przekształconego też do postaci *Góral samowity* 34.

MIEJSCE ŻYCIA

«GÓRALE MIESZKAJĄ W GÓRACH I W ICH NAJBLIŻSZYCH OKOLICACH»

Pieśni precyzują, że Górale mieszkają pod Tatrami 18, pod halami 22, 29–32 (od wyrażenia przyimkowego *pod halami* powstał choronim *Podhále* (zob. PODHÁLE)) bądź po prostu w górach 9, 20, 24, 29–34. Górską scenerię uzupełniają *wysokie scýty* 34, doliny 27 oraz nazwy terenowe – *Cyrwony Wyrzyk* 39, Giewont 26, Krzyżne 24, Zakopane 21 i *Roztocká Dolina* 24. Z kolei do pasterstwa górskiego odsyłają polana 45 i szalas 45.

WYGLĄD

CECHY FIZYCZNE

«URODA GÓRALI JEST RÓŻNIE OCENIANA»

Jeśli idzie o ogólną ocenę urody, w pieśniach znajdujemy sprzeczne informacje. W jednym miejscu jest mowa o ładnych Góralach 39, w innym – Góralowi i Góralce nie wprost przypisano brzydotę 41.

«GÓRAL MA WĄSY»

Wąsy to typowy element wizerunku „prawdziwego” Górala 10, wystarczy przyjrzeć się zdjęciom umieszczonym w WET.

«GÓRALKA MA OPALONĄ SKÓRĘ»

Od pracy w polu i przebywania na słońcu Góralka ma skórę ciemną jak Cyganka 38.

UBRANIE

«GÓRAL CHODZI W KIERPCACH»

Górale byli nazywani *kierpcarzami* 7, ponieważ nosili charakterystyczne obuwie. Do kierpców odnoszą się trzy pieśni 22, 37, 44. Z jednej z nich dowiadujemy się, że z oszczędności często chodzono boso 37.

«GÓRAL NOSI KAPELUSZ»

W pieśniach pojawiają się również odniesienia do kapelusza 25. O tym, jak ważny był kapelusz dla Górala, przekonuje następujący cytat:

Maryna! Maryna! Ka mój kapelus? Słyszys? Nic nigdy w tym domu ni ma. Przecie bez kapelusa nie pude do karcmy! Góral nie chodzi bez kapelusa. Kapelusa sie nie syjmuje nika ani przed nikim. Kapelus syjmać, to tak jakobyś portki syjmá! Łeb i siedzynie majom być przykryte, bo to najwáźnijse przýrzonda ludzkie. W chałupie kapelus mozo sjonć, ale ci go zaráz stracom. Maryna! Jasny kot! Godzina za godzinom leci, a nik mi kapelusa nie suká! Stracom cłekowi sýćko. Dopiyrućko dwa dni nazád stracyli mi onycki (CzubUC: 14).

«GÓRALKA NOSI KORALE I KOLCZYKI»

Do odświętnego stroju Góralki należą korale związane wstążką i kolczyki 16. Cena *práwdziwych koráli* wykonanych z naturalnego koralowca była równoważna cenie krowy, więc zamożność rodziny góralskiej manifestowano liczbą sznurów korali (KanCzD: 40; Trebunia-Staszal 2007: 198–199).

ATRYBUTY

«GÓRAL UŻYWA W WALCE CIUPAGI»

Do ciupagi odnoszą się pieśni *wojeńskie* 12, 36.

PSYCHIKA

«GÓRALE SĄ PRACOWICI»

Góral i Góralka są określane w pieśniach dwoma przymiotnikami wskazującymi na cechy psychiczne – *pracowity* 14, 15 i *bity* 14, 15. Słowniki gwary podhalańskiej drugi z wyrazów objaśniają w następujący sposób – ‘całkiem podobny do kogoś’ (HodSG: 27; ZborSG: 18), ale w połączeniach *Góralicek bity*, *Góralecka bitá* 14, 15 aktualizuje się inne znaczenie. W KąśSGO (I: 34) przymiotnik *bity* został zdefiniowany jako ‘niepozostawiający wątpliwości co do swojego charakteru, jednoznaczny, zdecydowany’. Tak też należy rozumieć ten wyraz w powyższych użyciach.

«GÓRAL JEST WYTRZYMAŁY»

Jedną z cech Górala jest wytrzymałość na trudy, które z powodzeniem znosi 22.

«GÓRAL JEST UZDOLNIONY»

Poza pracowitością i zdecydowaniem do cech góralskich należy wszechstronne uzdolnienie 25.

«GÓRAL JEST EMOCJONALNIE PRZYWIĄZANY DO GÓR»

Emocjonalne przywiązanie do gór zostało wyrażone w pieśniach na dwa sposoby. Bezpośrednio dotyczą tego wyrażenia *ukochane hále* 32, *nase hále* 29, 30 i *nase góry* 29–34 oraz retoryczne pytanie *kto wás bedzie kochál* 32, a pośrednio – zapowiedź, że po śmierci Góral będzie pochowany w dolinie pod Krzyżnem 24 lub w *Roztockijj Dolinie* 24.

«GÓRAL KOCHA OJCZYZNĘ»

W dwóch pieśniach *wojeńskich* pojawiają się informacje o tym, że Górale kochają ojczyznę 12, 36, chcą jej też bronić przed Moskalami 12.

«GÓRAL JEST NIESTAŁY W UCZUCIACH DO KOBIETY»

Ta cecha Górala została wyrażona w pieśni miłosnej 35.

«GÓRAL BOI SIĘ BIEDY»

Do tej obawy odnosi się jedna pieśń 40 (zob. BIYDA).

ZAJĘCIA

«GÓRAL WĘDRUJE PO GÓRACH»

W pieśniach typowym zajęciem Górala jest wędrowanie po wysokich górach i szczytach 31, 34, które dobrze zna 30, 33 i rozwesela swoją obecnością 29.

«GÓRAL ZAJMUJE SIĘ ROLNICTWEM»

Do rolnictwa odsyłają dwa rzeczowniki – *rolá* 17 i *owiesek* 13. Ze względu na nieurodzajne gleby i chłodny klimat na Podhalu ze zbóż uprawiano właściwie tylko owies, wykorzystywany jako pasza dla koni i produkt potrzebny do wypieku moskali (zob. MOSKÁL).

W jednej pieśni znajdujemy przekorną radę – skoro ziemia na Podhalu jest nieurodzajna, to rozsądniej jest ją sprzedać i wyjechać do nizinnej części Polski, którą nazywano *podolem* 17.

«GÓRAL LAPIE KWICZOŁY»

Kolejnym zajęciem Górali, do którego odnosi się folklor pieśniowy, jest łapanie kwiczołów, żywiących się owocami jałowca 40, i ich sprzedaż poza Podhalem (por. Zejsz: 5). Ta działalność góralska sprawiła, że w Krakowie Górali nazywano *Kwiczołami* (BystrNP: 138).

«GÓRALE ODDAJĄ SIĘ ROZRYWKOWYM ZAJĘCIOM»

W czasie wolnym od pracy Górale tańczą 19, 39, 45, 46 i piją gorzałkę 19.

GÓRAL WOBEC INNYCH OSÓB

«GÓRALE NIE LUBIĄ LACHÓW»

Na podstawie pieśni można wnioskować, że Górale i Góralki najbardziej nie lubili Lachów 7, 8, 43, 47. Tą nazwą w gwarze podhalańskiej określano nie-Górali zamieszkujących tereny nizinne 8 (Dem: 256; SKarł II: 2; HodSG: 190; ZborSG: 174). Nie było to określenie neutralne, por.: *Ty Lachu, matacu, salbierzu, nic ni mácie, przyśliście w gornicak. Stoś tysiyncy zjad, ty Lachu, nie w Łopusnyj tobie rozkazować, ty ciuro, kpie, ty litworze, moskwicinie* (ZborLP: 70). Niechęć do Lachów wyrażono dosadnie – *Góral Lacha zabił w gównie* 8, także w postaci pogróżki 47.

«GÓRALKA CHCE ZA MĘŻA TYLKO GÓRALA»

Góralka okazuje niechęć zarówno Lachowi 43, jak i ceprowi 42, deklarując, że za męża wybierze tylko Górala 11.

INNE OSOBY WOBEC GÓRALA

Trzy pieśni zanotowane na Podhalu 26, 27, 28 pokazują Górala w żartobliwym, obscenicznym ujęciu, przypisując mu zacofanie i wyrachowanie. Na tej podstawie można wnioskować, że prawdopodobnie teksty te powstały gdzie indziej (w sąsiedztwie Podhala) i zostały przejęte do podhalańskiego folkloru pieśniowego.

Folklor słowny – podania, gawędy i legendy

W podaniach góralskich odniesienia do Górala ('Podhalanina') pojawiają się rzadko. Wyraz *Góral* funkcjonuje bowiem jako hiperonim dla *zbójnika*, *gazdy*, *bacy* i *juhasa*. Podania, gawędy i legendy góralskie z zasady dążą do konkretności, osiągając dzięki temu pozory autentyczności, zamiast więc mówić o Góralu, mówią o zbójniku, do tego najczęściej konkretnym (Wojtku Matei lub Janosiku).

Są jednak od tego pewne wyjątki – legendy ajtiologiczne. W jednej z nich – *O aniołowej ziemi*, znanej na Podhalu co najmniej od XIX w., a ujętej przez Andrzeja Tylkę-Suleję (WnGS: 108–109) i Andrzeja Skupnia-Florka (SkupAZ) w formie gawędy, znajdujemy opis stworzenia świata. Jest tam też mowa o Góralu. Jak podaje Skupień-Florek, po stworzeniu świata Pan Bóg wraz z aniołem udał się na miejsce, gdzie dziś są Tatry, a że był zmęczony, położył się na obłokach i zasnął. Anioł, by ulżyć Stwórcy, postanowił sam zająć się Podhalem. Żeby ludziom było bliżej do nieba, uformował góry. Zasmuciło to Pana Boga, gdyż Podhale stało się krainą zimną i nieurodzajną, stworzył więc wyjątkowego człowieka – Górala:

Dął mu gibkie nogi, coby sie po tyk górak lekućko uwijał. Obdarował go wielgom siyłom i mocnymi ryncami do selinijakiyj roboty. A w syrcu jego ozpáliył wielgom watre miyłowaniá gór (ibid.).

W podaniach miejsce anonimowego Górala zajął Góral „wzorcowy” znany z imienia i nazwiska – Jan Krzeptowski-Sabała, który jednak w czasach sobie współczesnych nie cieszył się szacunkiem na Podhalu (StopSab: 50).

Także później oceniano go negatywnie (relacja z okresu międzywojennego):

– Czy znaliście Sabałę?

– Cobyk go nie znała? To był lyń. Baba se rynce po łokcie urábiała, coby jakoś kóniec z kónčym zwionzać, a ón ino z panami chodziył, ino grał i táńcował, a do chałupy jak zajrzáł, to coby ino nowe dziecko zrobić. Nawet umar u panów. Nie jak przýstało gaździe w chałupie, pod pierzynom, przý babie i dzieciak (Wójcik 2009: 321).

Folklor słowny obszedł się jednak z Sabałą łaskawiej. W wydanych cztery lata po jego śmierci *Materialach do etnografii Podhala* (StopMat) znajdujemy sześć śpiewek o Sablicku (ibid.: 21, 24, 25, 31), w antologii *Pieśni Podhala* już osiem (Sad: 34, 35, 36, 209, 210, 212, 220), a w *Podaniach z południowej Nowotarszczyzny* (Śliz) – siedem opowieści z życia Homera Tatr.

Podania dotyczą jego przeszłości zbójnickiej (ibid.: 28), choroby i śmierci (ibid.: 32), a także przyjaźni z T. Chałubińskim (ibid.: 38). Pojawiają się w nich również motywy bardziej uniwersalne – ukryty w Tatrach skarb (ibid.: 28), bądź znane nawet z folkloru europejskiego – przechytrzenie diabła (ibid.: 29–31).

Ostatni z motywów odnajdziemy w gawędzie zapisanej przez A. Skupnia-Florka (Skup: 150–153). Do dziś krąży ona również wśród Górali (jeden z wariantów zanotowano w Poroninie; Por/2007, m/ok.1940).

Sabała w podaniach i folklorze pieśniowym jest wolny od wad. Idealizacja postaci często służy tworzeniu mitu (schemat ten znamy z folkloru zbójnickiego). Czy na Podhalu mamy do czynienia z mitem Górala, który jest już obecny w polskiej kulturze (Wójcik 2009; Kroh 2010; Laučíková 2010; Wójcik 2010)? Jeszcze nie, Górale mają bowiem dwa mity tożsamościowe – zbójnika oraz bacy (właściwie ten mit dopiero powstaje).

Pisana poezja góralska

Góral w poezji regionalnej jest ukazany w kilku odsłonach. W niektórych wierszach W. Czubernatowej, np. *Tako se bajda*, pojawia się pesymistyczna wizja Podhala jako skansenu i Górali, którzy właściwie (w związku z komercjalizacją) już nie są prawdziwymi Góralami 49.

Z kolei Izabela Zającówna w wierszu *Góralskość* wykracza poza autostereotypowe postrzeganie Górali, uważa, że bycie Góralem to nie kwestia miejsca zamieszkania lub pochodzenia, lecz prawości. Każdy więc może być Góralem własnej ziemi 48.

Jeszcze inaczej Góral jest ujęty w poezji Władysława Chowańca (*Kochoj Podhole*), Franciszka Hodorowicza (*Kochoj skolnom ziem ojcytom*), Stanisława Nędzy-Kubińca (*Chwała tobie, Podhale*) i A. Skupnia-Florka (*Miłuj Podhole; Miłujem Podhole; Podholańskie my syny* 50). W tych wierszach Góral jako dziecko Podhala ma obowiązek kochać swoją małą ojczyznę.

Aby podtrzymać tożsamość regionalną, niektórzy poeci posługiwali się też liryką apelu – Zofia Graca (*Moi bracio Podtatrzanie*) i Franciszek Łojas-Kośla (*Bracio Podholanie; Hej, chłopcy, Podholanie*).

Autostereotyp i heterostereotyp Górala na podstawie badań ankietowych

Etnonimowi *Góral* poza wymienionymi we wstępie trzema artykułami językoznawczymi poświęcono też badania ankietowe. Wśród stu haseł, które zostały omówione w pracy *Język – wartości – polityka* (BartJWP), znalazły się *Podhale* (Żywicka 2006) i *Góral* (Bartmiński 2006b).

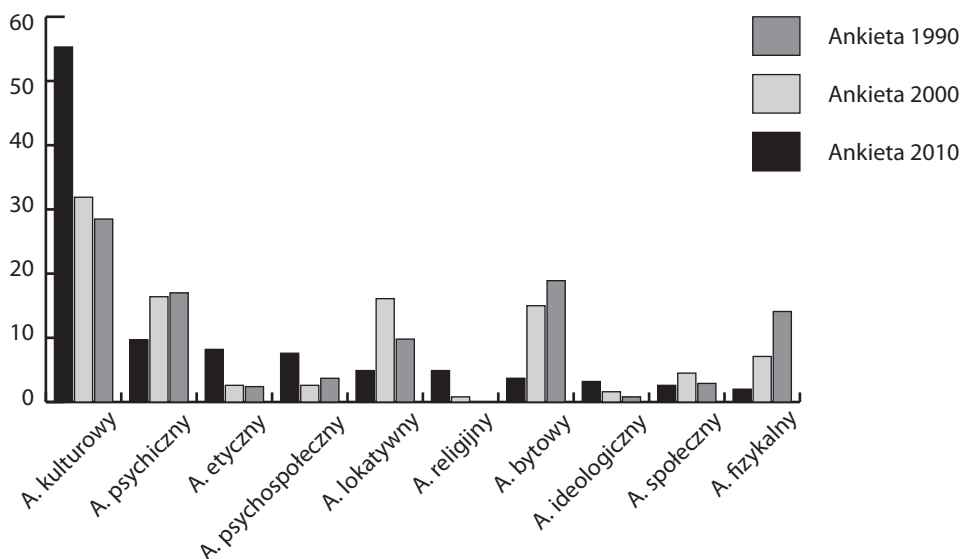
Hasła te opracowano na podstawie wyników ankiety, którą przeprowadzono dwa razy, w odstępnie dziesięcioletnim, w roku 1990 oraz 2000. Ankietowano tę samą liczbę osób – 100 dla jednego hasła, w obydwu przypadkach byli to studenci lubelskich uczelni (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Akademia Medyczna, Akademia Rolnicza i Politechnika Lubelska). Można założyć,

że wyniki tej ankiety w przypadku hasła *Góral* ujawniają jedynie część stereotypu, dokładniej rzecz ujmując – heterostereotyp, czyli to, jak Górale są postrzegani przez innych oraz co inni im przypisują i z czym ich identyfikują.

Na potrzeby niniejszej książki w 2010 r. przeprowadzono podobne badania, przy czym ankietowanymi osobami w liczbie 96 byli Górale (precyzyjniej – osoby, które zadeklarowały, że czują się Góralami, w zdecydowanej większości były to kobiety w wieku 20–21 lat), studenci filologii polskiej PPWSZ. Badanie polegało na odpowiedzi na jedno pytanie otwarte – *Co według Ciebie stanowi o istocie prawdziwego Górala?* (to samo pytanie 10 i 20 lat wcześniej zadano lubelskim studentom).

Uzyskane w PPWSZ odpowiedzi w liczbie 244 (por. Aneks, s. 393–395) ujawniają współczesny autostereotyp Górala w grupie studentów i są dopełnieniem badań przeprowadzonych przez J. Bartmińskiego (2006b). Wyniki (Ankieta 2010) opracowane według omówionej wcześniej metody (por. s. 24–25) i zestawione z wynikami uzyskanymi przez Bartmińskiego (2006b) (Ankieta 1990, Ankieta 2000) przedstawiają się następująco:

Wykres 3. Ujęcie aspektowe odpowiedzi na trzy ankiety (1990, 2000, 2010)



Źródło: opracowanie własne.

Trzy najczęstsze cechy przypisywane *Góralowi* są takie same w odpowiedziach lubelskich i podhalańskich studentów: posługiwanie się gwara, kultuwanie tradycji oraz strój. Cechy te nie zostały uwzględnione w definicjach omawianego hasła (por. HodSG: 122; ZborSG: 104, 106; SJPD; SJPSz; SWJP; USJP), ale – jak widać – stanowią jądro stereotypu, są utrwalone kulturowo i funkcjonują też w społeczności podhalańskiej. Ich frekwencja sprawia, że wskaźnik stereotypizacji jest bardzo wy-

soki, wynosi 29,5%. Autoidentyfikacja Górali dokonuje się więc na podstawie kilku cech.

W autostereotypie Górala dominują cechy kulturowe: język, strój, tradycja, kultura, regionalizm, folklor, obyczaje, ciupaga, skrzypce, taniec i śpiew. Drugie miejsce zajmuje aspekt psychiczny (upór, mądrość, miłość do gór etc.), a kolejne – etyczny (honor), psychospołeczny (wytrwałość, duma, szczerłość etc.), lokatywny (mieszkanie w górach etc.), religijny, bytowy, ideologiczny (patriotyzm), społeczny i fizyczny.

Powyższy wykres ujawnia pewne różnice w porównaniu z wynikami ankiety opracowanej przez J. Bartmińskiego (2006b). Podobieństwo dotyczy dominacji aspektu kulturowego, pozostałe aspekty są w innej kolejności. W autostereotypie zwraca uwagę większe wyeksponowanie czynnika religijnego (niemal nieobecnego w odpowiedziach studentów z Lublina) oraz redukcja czynników bytowego i lokatywnego, które znajdują się za czynnikiem etycznym. Wyższą (czwartą) pozycję zajmuje też aspekt psychospołeczny (w ankietach lubelskich dopiero szóste miejsce).

Z takiego układu cech można wyciągnąć następujące wnioski:

1. W autostereotypie ważne miejsce zajmują cechy kulturowe (strój i gwara), gdyż na pierwszy rzut oka tylko wygląd (dokładniej – strój góralski) pozwala odróżnić „prawdziwego” Górala od nie-Górala (por. TrebTut).
2. Wyeksponowanie czynnika psychospołecznego, czyli cech nazywających postawy wobec współmieszkańców, jest spowodowane tym, że warunkują one dobre/złe współżycie i współdziałanie w grupie.
3. Na czynnik etyczny składa się hasło *honor*, często uzupełnianie przydawką *honor góralski*. Jest to cecha pozytywna i pożądana, należąca do kodeksu góralskiego, stąd jej stosunkowo wysoka frekwencja.
4. Niska w porównaniu z wynikami lubelskich ankiet pozycja czynnika lokatywnego w haśle *Góral* potwierdza pewną prawidłowość dotyczącą autostereotypu, widoczną też w haśle *Polak* (Bartmiński 2006c) – czynnik lokatywny w autostereotypie jest odsunięty na dalszy plan.
5. Wyższą pozycję religijności w autostereotypie Górala spowodowało to, że jest to cecha pozytywna, typowo polska (warto w tym miejscu przywołać triadę *Bóg, honor, ojczyzna*, która jest dewizą „prawdziwego” Polaka), a góralszczyzna jest identyfikowana jako kwintesencja polskości.
6. Redukcja czynników bytowego i fizycznego wynika z różnic w interpretowaniu ankiety. J. Bartmiński odpowiedzi *oscypek* i *ciupaga* umieścił w aspekcie bytowym, a *strój* – w fizycznym, podczas gdy w niniejszej monografii zostały one uznane za składowe aspektu kulturowego, są to bowiem rzeczy identyfikujące kulturę podhalańską.

Dokumentacja

Frazemy

1. Bedzie pod górami biydzicka panować, kie sie nám nie bedom Górále sanować (HodPP: 15).
2. Choć portki góralskie, to w portkak polskie (ibid.: 29).
3. Góráli polany przywilej nadany (ibid.: 65).
4. Górálowi trzymać sie po góralsku (ibid.: 65).
5. Mody bywajom, Górále ostajom (ibid.: 110).
6. Nijak zabacować zwyku góralskiego, bo na kázde roki pociesynie ś niego (ibid.: 131).

Pieśni

7. A kanyz to idziecie Górálu kiyrcárzu? A co ci do tego, Lachu podkówcárzu? (Kolb 45: 120; Sad: 85).
8. A u Lachów wielgie równie, Górál Lacha zabiył w gównie (StopMat: 119).
9. Bedzie pod górami biydzicka panować, jak sie nie bedziemy Górále sanować (ibid.: 38).
10. Bodejby sie tyn wiek świynciył, kiedy Górál wonsym krynciył (Kolb 45: 103).
11. Cýjáz to górusia, górusia, górusia, pudem za Górála, bedem Górálusia (Moczyd: 123).
12. Cýjez tyz to wojsko, co na Tatrak stoi, pise do Moskála, ze sie go nie boji. Dyć se to Górále z ciupagami stojom, broniom swoje hále, a o nic nie stojom (StopMat: 111).
13. Cymu Górálicku owieska nie siejes, cý ci sie nie rodzi, cý go nie rád widzisz? (Sad: 37).
14. Dyć já se Górálka, Górálecka bitá, choć jek se nieładná, to se pracowitá (Moczyd: 175).
15. E dyć, já se Górálicek bity, choć nie siumny, alek pracowity (ibid.: 175).
16. E dyć, se Górále, kupcie mi korále, a wy Górálečky do usów kolcýki (ibid.: 130).
17. Ej, Górále, Górále, posprzedecie role, zabiyracie pinionzki, idźcie na swawole (podole) (StopMat: 111; Kolb 45: 121; Sad: 38).
18. Górál já se Góral, od samiucíkik Tater, dyscýk mie odkompáł, odkołyśáł wiater (Moczyd: 194; Mot: 179).
19. Górál já se Górál, ojcowskiyj natury, wypijem gorzálki, podskocem do góry (Sad: 74).
20. Górál já se Górál, w górak wychowany, kto sie na mnie porwie, bedzie porombany (ParŚG: 54).
21. Górál já se Górál, żyje w Zákopane, choć-em já nieładny, ale já se pane (Sad: 71).
22. Górál já se spod háli, mám nózki ze stali, jak kiyrpce obujem, biegám, a nie cujem (Moczyd: 238).

23. Górála srać wiadom, Górál sie opiyrá, Górálka náń woła: srejsze tu, bestyjo (StopMat: 119).
24. Górálícek já se, w górak wychowany, w Roztockijj Dolinie (na Krzýznym w dolinie) bedem pochowany (Sad: 87; ParŚG: 17).
25. Górálícek já se w małym kapelusku, sýćko umiem robić ino pomalućku (Sad: 71).
26. Górálu, Górálu, kaś Górálke podziął? W izbisku za piecym (lezy pod Giewontym) portkamik jom odziął (KopPG: 167; StopMat: 119; Moczyd: 89).
27. Górálu, Górálu, kaześ matke podziął? Ej, tam na dolinie kozusynom odziął (Kolb 45: 126).
28. Górálu, Górálu, matka ci umarła. Kiz sie jyj djaboł stál? Wcora kluski zarła. Nie tak mi matki zál, jak mi klusek luto (StopMat: 119; Kolb 45: 126).
29. Góry nase góry, hále nase hále, któz wás ozweseli, jak nie my Górále (Płat: 133).
30. Góry nase góry, hále nase hále, kto wás zná tak dobrze, jako my Górále (StopMat: 111; StopSab: 24; Moczyd: 263).
31. Góry nase góry i wysokie hále, hej, któz wás przewyndruje, jak nie my Górále (Sad: 27).
32. Góry nase góry, ukochane hále, kto wás kochał bedzie, jak nie my Górále (ParŚG: 18).
33. Góry nase góry, wy drobniúckie skálki, któz wás má lepiyj znać, jak nie my Górálki (Sad: 27).
34. Góry nase góry, wy wysokie scýty, kto wás przewyndrował, oj, Górál rodowity (samowity) (StopSab: 24; Moczyd: 238).
35. Hej, dyć se Górále mnie sie podobácie, ino wy Górále niestale kochácie (ParŚG: 61).
36. Idzie kirá woda, rybki w niyj pływajom, dyć se tyz Górále ojejzne kochajom. Wyleć orle biáły ponad nase głowy, chyć za ciupage, zerwiemy okowy (StopMat: 111; Moczyd: 239).
37. Ita, ita, ita, idzie Górál z myta, niesie kiyrpce na motyce u głowy kopyta (Moczyd: 238).
38. Já se Górálecka, cárná Cýganecka, nie tak od roboty, jako od słonecka (Sad: 98).
39. Na Cyrwony Wiyrsyk, na cyrwone pole, pudziemy táńcować my ładni Górále (Moczyd: 72).
40. Nie bój sie Górálu, choć cie biydrom strasom, pojrzýj na jałowce, kwicole sie pasom (Kolb 45: 97; Moczyd: 224).
41. Ociec Górál, matka Górál, a córecka (dziywcýna) jako korál (KopPG: 16; Moczyd: 119).
42. Páli mi sie páli stonzka u koráli, ale nie skrós ceprów, ino skrós Góráli (Sad: 99).
43. Páli mi sie páli stonzka u koráli, nie dlá tobie Lachu – dlá samyk Góráli (Moczyd: 127).
44. Posed Górál do Górála krypca se pozýcýć, pozýć mi Górálu krypce, pude sie zalycać. Já ci krypca nie pozýce, bo mie kyrpiec koštuje, tobyś góniył za dziywkami, a kyrpiec sie psuje (KopPG: 167).

45. Przy sałasie na polanie táncujom se dwa Górále, a Górálka ś nimi w koło, muzyka im grá wesoło (Sad: 67).
46. Śli Górále bez las, muzyčka im grała, to se dziywce lubie, co mi gymby dała (Moczyd: 117).
47. Uciekájcie Lachy, bo wás Góráł góni, jak se wás dogóni, nik wás nie obróni (Moczyd: 238).

Pisana poezja górska

48. Być w górskiej braci to nie gwarom godać. / Górskom ślebode trza w sercu kajś chować. / Nie tyn jest Górolem, kto mo parzenice, / Nie tyn, komu gorset zdobiom ostrężnice. (...) Ino tyn Górolem, co ziem ojców śławi, / Kto z dumom o dziadach swoim wnukom prawi. / Nic to, ze nie syčka som w Tatrach zrodzeni: / Bądźcie Górolami swojej wászej ziemi! (I. Zajácówna, *Górskość* (MlekGS: 170)).
49. Dziś juz nie ma gór, Górol / i nie ma tak zwanych holi (...). A to – jak chcom wiedzieć pany – / to jest Górol nakręcany. / Takie miał wesołe lice / orli nos i parzenice... / Dzisiok robi w kombinacie. / Siedzi w blokach, a nie w chacie, Amen (W. Czubernatowa, *Tako se bajda* (BK: 58–59)).
50. Hej, my wyrośli z podhalańskik pól, / Z górskiego ludu i jego niedoli / Wzywił nos trud i znój / I owsiany moskolicek z nasyj skolnyj ziyimi. / Hej, my se rośli pod Tatrami, / Holny wiater nos kołysał / Do snu, kie my jesce byli mali. / By nos płakać nik nie ślysoł (...). / Hej, nos tu zywił zogonecka snur / I z piersi dar matcynej / Hej, syny my tyk tatrzańskik gór / I Piastowskiej ziyimi syny (A. Skupień-Florek, *Podhalańskie my syny* (Skup: 44)).

2. GAZDA

*Zabocyli, ze w słowie „gazda”
mieści sie syćko: cłowiek, wojok malutki
i harnaś, co wojoka na śmierźc śle...
chalupa, we wtorej siedzem,
uwziątek chłopski, co mi koze doorać do miedze –
To syćko gazdowsko rzec.
Myślem,
ze jest honor, od którego z dudkami prec!
(S. Nędza-Kubiniec, *Gazda Tatr* (Nędza: 63)).*

Wyraz *gazda* wywołuje na Podhalu pozytywne skojarzenia, a także należy do zasobu najważniejszego góralskiego słownictwa (przekonuje o tym m.in. fragment wiersza umieszczony jako motto podrozdziału). Jest więc chętnie używany jako chrematonym – Osiedle Gazdy to część Nowego Targu, a *Gazda* to nazwa kilku podhalańskich pensjonatów i firm oraz tytuł zakopiańskiego czasopisma, które ukazywało się nieregularnie w 1927 r. (6 numerów) pod redakcją Franciszka Ursusa-Siwiłły (WET: 300). *Gazda* to także popularne nazwisko (nosi je 5191 mieszkańców Polski), głównie na południu Małopolski – powiaty: krośnieński (442), krakowski (i miasto Kraków) (252), gorlicki (240), bielski (133) i brzozowski (110). Rzadziej nazwisko to jest notowane w powiatach nowotarskim (31) i tatrzańskim (2) (RymSN A–C: 2994–2995). Pierwsze jego poświadczenie na Podhalu pochodzi z 1608 r. (BubNL: 114).

Etymologia

Gazda jest hungaryzmem (przekonuje o tym m.in. OKDA V, m. 35), który dotarł do gwar południowej Małopolski za pośrednictwem słowackim (SESł I: 264; Her II: 104; SEBor: 157; Németh 2008: 51–53). Warto dodać, że rozwój omawianego wyrazu wyglądał następująco: węg. *gazda* < węg. **gozda* < węg. **gozdawa* < słowiańskie, prawd. chorw. *gòspod* ‘pan’, *gospòda* ‘państwo, pan i pani’ (SEBor: 157). Według Aleksandra Brücknera (1974: 422) *gazda* jest pożyczką zwrotną (najpierw z polskiego do węgierskiego, a później z węgierskiego do polszczyzny).

Pewne poszlaki semantyczne, jak to, że w Ochołnicy Dolnej *gazda* oznacza także właściciela owiec (Her I: 67), co jest tożsame z huculskim (Jastrems’ka 2008: 291) i rumuńskim (Németh 2008: 53) znaczeniem tego słowa, mogą sugerować wpływ migracji wołoskich. Zbieżność ta może być również jedynie przypadkowa.

Geografia

Gazda jest karpatyzmem o szerokim zasięgu, por. słowac., czes. i węg. *gazda*, ukr. i huc. *gazda*, rum. i mołd. *gâzdă*, serb. i mac. *gazda*, chorw. *gôzda*, słoweń. *gâzda* (OKDA V, m. 35). Na obszarze Polski wyraz ten jest używany przede wszystkim w gwarach południowej Małopolski i na Śląsku Cieszyńskim (Her I: 66). Według AJPP (m. 4) w powiatach sanockim oraz nowotarskim mamy wyłącznie *gazdę*, na północ od tego obszaru na prawach synonimu występują leksemy *kmieć*, *gazda* i *gospodarz*, zaś na Śląsku Cieszyńskim – *gazda* i *siedlák*. Pod Krakowem *gazda* jest synonimem *Górala*, ale z odcieniem lekceważenia (por. SGP VIII: 218). Jeszcze dalej od gór (pod Łomżą) *gazda* staje się wyrazem obraźliwym, określającym osobę leniwą (Malinowski 1893: 77).

Znaczenie

W gwarze podhalańskiej *gazda* oznacza gospodarza, zwłaszcza bogatego, Górala mającego własny dom i ziemię (KopSW: 370; KosPGZ: 279; KrGZ: 214; Złóża: 343; WrześSW: 8; Dem: 356; SKarł I: 60; HodSG: 114; ZborSG: 99; MSGP: 73; SGP VIII: 218). W innych częściach Karpat (por. OKDA V, m. 35) rzeczownik ten jest używany w następujących znaczeniach: 1) ‘głowa rodziny’ – Serbia, Macedonia, Mołdawia, ukraińska część Karpat i Zakarpacie; 2) ‘z nacechowaniem emocjonalnym – mąż’ – Zakarpacie, północne Węgry, wschodnia Słowacja; 3) ‘starosta weselny’ – północna Rumunia, ukraińska część Karpat, Zakarpacie, wschodnia Słowacja; 4) ‘dom sołtysa’ – Pokucie; 5) ‘tymczasowe mieszkanie, np. szalas na hali’ – Mołdawia, Pokucie.

W Dem (s. 356), a za nim w SKarł (I: 60) znajdujemy informację, że w gwarze podhalańskiej omawiane słowo było najczęściej używane w pochlebnym znaczeniu. Nie zmieniło się to do dziś. Wyraz *gazda* jest także formą grzecznościową, zastępującą gwarowe *swák* albo ogólnopolskie *pan*. Ponadto jest synonimem *Pámbócka* i występuje w parze z *Gaździną* jako określeniem Matki Boskiej Ludźmierskiej (zob. PÁMBÓCEK, GAŹDZINÁ PODHÁLA). Z kolei zleksykalizowana forma liczby mnogiej *gazdowie* jest określeniem pary małżeńskiej (*gazdy* i *gaździny*).

Derywaty

Od rzeczownika *gazda* pochodzą następujące derywaty słowotwórcze¹⁵:

- rzeczowniki: *gaździk* (HodSG: 114; ZborSG: 100) 1. ‘gospodarz mający małe gospodarstwo’, 2. ‘z nacechowaniem emocjonalnym o gaździe’; *gaździna* (HodSG: 114; ZborSG: 100) ‘gospodyni, żona gazdy’; *gaździnka* (HodSG: 114) ‘z nacechowaniem emocjonalnym o gaździnie’; *gazdowacka* (SGP VIII: 219) ‘gazdowanie, ogół prac w gospodarstwie rolnym’; *gazdówka* (HodSG: 114; ZborSG: 99–100) 1. ‘gospodarstwo, ziemia, zabudowania i inwentarz’, 2. ‘budynek mieszkalny w gospodarstwie, mieszkanie gazdy’, 3. ‘prowadzenie gospodarstwa’, 4. ‘ogół zasad prowadzenia gospodarstwa, gospodarzenie’; *gazdówecka* ‘zdrobnienie od *gazdówka*’; *gazdostwo* (HodSG: 114; ZborSG: 99) ‘to samo co *gazdówka* 1’; *gazdowanie* (HodSG: 114; ZborSG: 99) ‘forma rzeczownikowa czas. *gazdować*’;
- przymiotniki: *gazdoblivy* (HodSG: 114; ZborSG: 99) ‘gospodarny, zapobiegliwy’; *gazdowski* (HodSG: 114; ZborSG: 99) ‘należący do gazdy, właściwy gaździe’; *gazdowy* (HodSG: 114; ZborSG: 99) ‘to samo co *gazdowski*’;
- przysłówek: *po gazdowsku* ‘w sposób właściwy gaździe’;
- czasowniki: *gazdować* (HodSG: 114; ZborSG: 99) 1. ‘gospodarzyć, prowadzić gospodarstwo’, 2. ‘rządzić, zarządzać’; *gaździć* ‘to samo co *gazdować*’.

Zestawienia

Gazda jest składnikiem dwóch zestawień:

- 1) *gazda salaśny* 1. ‘wędowny ptak podobny do wróbla, gniazdujący m.in. pod dachem szałasów pasterskich, kopciuszek zwyczajny (*Phoenicurus ochruros*)’ (WrześSW: 8; HodSG: 114), 2. ‘pełnomocnik spółki gazdów, właścicieli hali, który od czasu do czasu kontrolował bacę na hali’ (WET: 300);
- 2) *hruby gazda* ‘bogaty gospodarz’.

Z kolei przymiotnik *gazdowski* wchodzi w skład zestawień *słyn gazdowski* ‘bogaty kawaler’ (HodSG: 114) i *opásek gazdowski* ‘pasek szerokości ok. 7–10 cm, wykonany z dwóch podłużnych kawałków skóry zszytych wzdłuż brzegów za pomocą rzemyka; wybijany na powierzchni metalowymi guzami; noszony przez mężczyzn w średnim wieku’ (Trebunia-Staszal 2007: 196).

¹⁵ W gwarach polskich zanotowano także kilka innych formacji pochodnych, por.: *gazdeniek pieszcz.* ‘gazda’ (rumuńska Bukowina, SGP VIII: 218); *gazdka* ‘żona gospodarza, gaździna’ (ok. Cieszyna, ibid. VII: 218–219); *gazdoń* ‘człowiek niezdarly, niedołęga’ (ok. Bochni, ibid. VIII: 219); *gazdoszek* eksp. ‘gazda, gospodarz’ (ok. Cieszyna, ibid. VIII: 219); *gazdoszkowaty* ‘należący do *gazdoszka*, związany z *gazdoszkiem*’ (ok. Cieszyna, ibid. VIII: 219); *gazdyni* ‘żona gazdy, gospodyni’ (Spisz, ok. Tarnopola, ibid. VIII: 220–221); *gazdynia* 1. ‘żona gazdy, gospodyni’, 2. ‘nazwa krowy’ (ok. Cieszyna i Rzeszowa, ibid. VIII: 221); *gaździcek* pśn. eksp. ‘gazda’ (Orawa, ok. Cieszyna, ibid. VIII: 223).

Frazematyka

Na obraz gazdy utrwalony w podhalańskiej frazematyce gwarowej składają się trzy nakładające się na siebie (stąd trudności w zaszeregowaniu poszczególnych jednostek) profile semantyczne – gazda jako 1) szanowany Góral, 2) rolnik i 3) ojciec rodziny.

GAZDA JAKO SZANOWANY GÓRAL

Z frazemów dowiadujemy się, że nie każdy Góral jest gazdą i nie każdy może zostać gazdą 7, aspiracje osób biednych spotykają się więc z krytyką 16. We frazematyce znajdujemy jednak podpowiedź, co zrobić, by dołączyć do szanowanej grupy gazdów – należy mało jeść, dokładnie orać i siać 1, 3. Gaździe równy jest tylko gazda 4, a nie *dziád* 17.

GAZDA JAKO ROLNIK

Frazematyka precyzuje, że gazda nie marnuje czasu na zajęcia inne niż gospodarowanie 2. Jako rolnik zyskuje najwięcej wczesną jesienią (we wrześniu) 18. Jest jednym z pozytywnych wzorców życia na podhalańskiej wsi jako osoba, która zabiega o dobrobyt 6, lepiej bowiem być ostatnim gazdą niż pierwszym parobkiem 13. Warto dodać, że w swoim gospodarstwie każdy jest gazdą 14. Natura gazdy jest taka jak zwykłego człowieka – bogaty gazda jest chciwy 20. Nie każdy też, kto nosi miano gazdy, postępuje zgodnie z pokładanymi w nim oczekiwaniami 19. Gazdowanie jest przeciwieństwem próżnowania 11 i uciech, takich jak śpiew i granie 9. Złe gazdowanie za młodu może skutkować biedą na starość 12.

GAZDA JAKO OJCIEC RODZINY

Gospodarstwo (*gazdówka*) to domena ojca rodziny 5, może ono przynieść zysk tylko wtedy, gdy się podejmie trud pracy na roli 10. Jeśli nie ma gazdy, jego miejsce w gospodarstwie zajmuje *parobek* 8. Gazda jest ważniejszy niż parobek oraz pacholek i bardziej od nich szanowany – *Nie gádáj z pacholkiym, kie mozes z gazdom*¹⁶ 15.

¹⁶ Sabała na łożu śmierci tak właśnie miał skomentować propozycję wezwania ks. Józefa Stolarczyka (Wójcik 2009: 132–133).

Folklor słowny – pieśni

Z pieśni podhalańskich wyłania się obraz gazdy podobny jak we frazematyce, także tu mamy do czynienia z przeplataniem się trzech wymienionych wyżej profili. Można im podporządkować następujące skrypty.

«GAZDA TO ROZSĄDNY I ZARADNY GOSPODARZ»

W pieśniach znajdujemy pouczenia skierowane do gazdy. Jako rozsądny gospodarz powinien on unikać pijaństwa 29, bowiem hulaszczy tryb życia – choć przyjemny – jest przeciwieństwem gazdowania 21, 32. Przed biedą gazdę może uchronić handel kwiczołami 31, co zresztą jest zajęciem ogólnie przypisanym Góralom (zob. GÓRÁL).

«GAZDA TO WZÓR DLA MŁODEGO GÓRALA»

Gazda jest wzorem, jednak z pieśni zbójnickiej wynika, że młody Góral woli być zbójnikiem 28.

«GAZDA ZAJMUJE SIĘ GAZDOWANIEM»

Motyw gazdowania pojawia się w pieśniach społecznych 35 i miłosnych, czasem jako przestroga przed ładną dziewczyną 22, a czasem jako życzenie i zapowiedź szczęśliwego pożycia 27.

Gazda żartuje w pieśniach, że ma komorę wypełnioną słoniną z sikorek 23, a także że sprzeda siano i zacznie karmić konie słomą 24. Zapowiada też, że po ślubie będzie orał dziećmi i powoził żoną 26.

«PRZECIWIĘSTWEM GAZDY JEST PACHOLEK»

Tego skryptu dotyczy jedna pieśń 33.

«GAZDA MA POMOCNIKA W OSOBIE PACHOLKA»

Pacholek jako pomocnik gazdy nie jest przez niego szanowany 34. Aby się zemścić, zamierza uwieść gaździnę, jeśli będą ku temu sprzyjające okoliczności 30.

«GAZDOWANIE TO CIĘŻKI OBOWIĄZEK DLA MŁODEJ KOBIETY»

W pieśniach weselnych młoda żona żali się, że nie umie gazdować 25, a panna cieszy się, że jest przy matce, która ją wyręcza w pracy w gospodarstwie 34.

Dokumentacja

Frazemy

1. By gazdom stáć, trza nicego siáć, drobno orać i nie barz jádać (HodPP: 22).
2. Dobry gazda casu nie tyrmani (ibid.: 46).
3. Drobno orz, gynsto siyj, rzádko jydz, a bees gazdom (StopMat: 88).
4. Gazda suká gazdy (HodPP: 62).
5. Gazdówka bez chłopa, to jak chałupa bez dachu (ibid.: 62).
6. Jak ni ma gazdy, to płony (głupi) kazdy (StopMat: 89; HodPP: 71).
7. Kie cie Pán Jezus gazdom nie stworzył, to nie protiwo sie Panu Bogu (m.w.).
8. Kie gazdy nie staje, parobek nastaje (HodPP: 83).
9. Kogo ciesý śpiywka, kogo ciesý granie, tymu płony hasen niesie gazdowanie (ibid.: 920).
10. Kto gazdówki nie próguje, tymu óna nie hasnuje (ibid.: 54).
11. Kto gazduje, nie próznuje (ibid.: 54).
12. Kto za młoda źle gazduje, to go na starość biyda bije (StopMat: 89).
13. Lepiyj być poślednim gazdom jako parobkiym u piyrsego gazdy we wsi (HodPP: 102).
14. Na swoim kázdy gazdom (ibid.: 114).
15. Nie gádáj z pachółkiym, kie mozes z gazdom (ibid.: 120).
16. Nie stawiaj gazdowskik izbów, kieś nie gazda (ibid.: 124).
17. Nie ublizj gazda gazdowi, ba dziád (ibid.: 127).
18. Niesie wrzesiyń gaździe pełnom kiesyń (ibid.: 130).
19. Poniekótry gazda niby kościelny z djabła (ibid.: 146).
20. U hrubego gazdy keiwoś jesce hrubsá (ibid.: 175).

Pieśni

21. A dobre mi było hulanie i granie, teraz oplakane moje gazdowanie (Kolb 44: 83).
22. Dzywcyne ładnom mieć, koniusia ładnego, to sie nie dorobis na świecie nicego, bo ładná dzywcyńa ino chłopców zwodzi, a taká gazdówka to na nic wychodzi (Moczyd: 105).
23. Gazda já se gazda, kto sie na mnie nazdá, zabiylek sikore, mám spyrek kómore (ibid.: 238).
24. Gazda já se, gazda, kto mnie na to nazdá, já siano poprzedám, kóniowi słomy dám (Kolb 45: 74).
25. Hej, biydo moja biydo, pomóz mi biydować, ej, młodok sie wydała, nie umiem gazdować (Sad: 167; Moczyd: 171).
26. Jak já sie ozyniem, bedym se gazdował, dziećmi bede orał, babom fijákrował (Sad: 96).
27. Kieby mi cie dali i nie załowali, toby my se oba siumnie gazdowali (ibid.: 129).
28. Nie bede gazdom, nie bede rolnikiym, ino bede chodziył zbójnickim chodnikiym (Kolb 44: 149).

29. Nie bedzies, nie bedzies mój Janicku gazdom, kied ty bedzies pijął w niedzieleńke kazdom. W niedzieleńke kazdom, w poniedziałek kazdy, nie bedzie, nie bedzie z ciebie chłopce gazdy (ibid.: 75).
30. Nie pude do lasa, niek se idzie gazda, a já bede študerował, ka gaździna wlazła (Sad: 93).
31. Nie turbuj sie gazda, choć cie biydom strasom, bo ci sie kwicole na jałowcu pasom (Kolb 44: 96).
32. Piyrwy mie ciesyło śpiywanie i granie, teraz oplakane moje gazdowanie (Sad: 34; Moczyd: 64).
33. Sobota, niedziela, poniedziałek i wtorek, ani já nie gazda, ani nie pacholek (StopMat: 42).
34. Zatela mi dobrze, zakielak przy mamie, bo mie nie obchodzi ządne gazdowanie (Sad: 152).

3. BACA

*Sto se jedna, sto se dwie,
stoji baca u jedle,
stoji baca pod buckiym,
cýtá owce kłabuckiym
(Sad: 62).*

Wyraz *baca* jest jednym z najważniejszych terminów pasterstwa karpackiego, a także jedym z najistotniejszych góralskich słów. Zawód bacy należał bowiem do najbardziej prestiżowych w społeczności góralskiej, o czym przekonują np. wyniki ankiety przywołane przez Bronisławę Kopczyńską-Jaworską (1962: 150) – w 1944 r. w jednej z podhalańskich szkół podstawowych większość chłopców zapytanych, kim chcieliby zostać w przyszłości, odpowiedziało – *bacą*.

Rzeczownik *baca* wszedł również do polskiej antroponimii. Według RymSN (A–C: 222–223) rozmieszczenie nazwiska Baca (nosi je 1764 mieszkańców Polski) koncentruje się na południu Małopolski, głównie w powiatach: suskim (173), brzeskim (137), tarnowskim (155), wadowickim (74), jasielskim (66), żywieckim (35) i chrzanowskim (27). Rzadziej nazwisko to jest reprezentowane na Podhalu – w powiatach nowotarskim (7) i tatrzańskim (7).

Współcześnie *baca* za sprawą rozporządzenia ministra pracy i polityki społecznej z dnia 27 IV 2010 r. został wpisany na listę zawodów w grupie „Rolnicy produkcji roślinnej i zwierzęcej”. Profesja ta może być wykonywana także przez kobiety, choć w tradycji pasterskiej była zarezerwowana wyłącznie dla mężczyzn. Pierwszą kobietą bacą została Janina Rzepka z Brzegów. Ta informacja 28 X 2013 r. obiegła stacje telewizyjne i radiowe, dzienniki oraz portale

internetowe¹⁷, wywołując falę komentarzy także w „Tygodniku Podhalańskim” (Flach 2013). Co znamienne, nawet mieszkańcy Podhala trudniący się pasterstwem o kobiecie bacy wypowiedzieli się z uznaniem, przynajmniej oficjalnie.

Etymologia

Rozpowszechnienie *bacy* w gwarach karpaccich, a także przynależność do terminologii pasterskiej przemawiają za tym, że omawiane słowo dotarło na Podtatrze z południa (jako pożyczka południowosłowiańska, por. serb. *băcza* ‘ojciec’ < **batja*) wraz z migracjami wołoskimi (por. SESI I: 24; Gołąb 1952: 203–205; Her II: 87–88; ESUM I: 154). A. Brückner (SEBr: 10) w wyrazie *Baca* dopatrywał się jednak pożyczki węgierskiej *bacs(a)*, *bacsó* ‘pasterz’ < rum. *baciu* ‘ts.’, w której doszło do zamazurzenia *č* (forma *bacza* z obszaru gwar polskich jest notowana na Śląsku Cieszyńskim).

Geografia

Baca jest karpatyzmem o szerokim zasięgu, notowanym właściwie na obszarze całych Karpat, por. serb. *băcza*, mac. *bacz*, rum. *baciu*, węg. *bacsá*, ukr. *bacza*, czes. i słowac. *bača* (OKDA VII, m. 11). W polskich gwarach izoleksa *bacy* przebiega na południe od linii Cieszyn – Myślenice – Tarnów (AJPP, m. 169).

¹⁷ *Baca w spódnicy. Pierwsza kobieta z takim dyplomem*, TVN24 29 X 2012, [online], <http://www.tvn24.pl/baca-w-spodnicy-pierwsza-kobieta-z-takim-dyplomem,367195,s.html>; *Kobieta będzie bacą. Juhasi muszą się przyzwyczaić*, Wyborcza.pl – Kraków 31 X 2013, [online], http://krakow.gazeta.pl/krakow/1,44425,14873389,Kobieta_będzie_baca_Juhasi_muszą_się_przyzwyczaić.html?v=1&obxx=14873389#opinions; *Janina Rzepka pierwszą kobietą z dyplomem bacy*, Onet 28 X 2013, [online], <http://wiadomosci.onet.pl/podhale/janina-rzepka-pierwsza-kobieta-z-dyplomem-bacy/kkb7r>; A. Gródek, *Kobieta-baca? Oczywiście!*, e-Zakopane 29 X 2013, [online], <http://www.ezakopane.pl/wiadomosci/2772.html>; <http://www.bojczorka.pl/n/309/ale-jaja-pierwsza-baba-zostanie-baca-i-bedzie-pucyla-oscyпки>; J. Bednarczyk, *Joanna Rzepka zostanie pierwszą kobietą bacą*, PAP 30 X 2013, [online], http://www.pap.pl/palio/html.run?_Instance=cms_www.pap.pl&_PageID=1&s=infopakiet&dz=rozmaitosci&idNewsComp=128468&filename=&idnews=131779&data=&status=biezace&_Checksum=665241573; *Pierwsza w historii kobieta baca na Podhalu*, Tatry, [online], http://www.tatry.pl/?strona,docid,pol,glozna,0,0,6591,pierwsza_w_historii_kobieta_baca_na_podhalu,ant.html; Ł. Bobek, *Szok! Na Podhalu kobieta została bacą!*, NaszeMiasto Rabka-Zdrój 29 X 2013, [online], <http://rabka.naszemiasto.pl/arttykul/2048562,szok-na-podhalu-kobieta-zostala-baca,id,t.html?gclid=CPy47vLXyLoCFTDMtAodyQwALg,1I2015>.

Znaczenie

Jak podaje OKDA (VII, m. 11), w różnych częściach Karpat i terenów sąsiednich *baca* (*bača*) przyjmuje jedno z czterech znaczeń: 1) ‘przełożony pasterzy owiec na hali’ – polska część Karpat od Śląska Cieszyńskiego po Sądecczyznę (Her I: 34); 2) ‘najważniejszy pasterz na hali’ – Zakarpacie, wschodnia Słowacja, Węgry; 3) ‘osoba, która wyrabia bryndzę’ – Serbia, Macedonia, Mołdawia, a także Beskid Morawski; 4) ‘pomocnik pasterza’ – Brenna (pow. ciesz.).

W gwarze podhalańskiej i w pobliskich gwarach spiskiej i orawskiej *baca* to przede wszystkim zwierzchnik juhasów i *honielników* na hali (SKarł I: 32; SGP I: 240–241; ZborSG: 7; KaśSGO I: 16; KaśILG I: 160), który zwykle posiadał też wiedzę z zakresu medycyny i magii ludowej¹⁸ (Her I: 35; Her II: 31). Baca Stanisław Chowaniec-Surówka z Bukowiny Tatrzańskiej tak scharakteryzował swój zawód:

Baca má najwiynksý obowionzek, bo ni má ani ksiyngowego, ani kasýjera, ani weterynárza, za sýčko odpowiadá – za gazdówke i dobytek swój i przede sýćkim ludzki, ftory pozbiyráł od ludzi. Ftoryn baca dobry, ućciwy, to má owiec duzo, ludzie wiedzom, ze wárce i nie strak do takiego bacý owce dać (Kosz: 20).

Brakuje w tym opisie związków bacy z magią (być może S. Chowaniec-Surówka zataił ten aspekt swojej działalności albo też po prostu nie praktykował magii). Jako przeciwwagę można podać inny cytat:

Baca to cłek, co wselinijakie cary zná i ón je dochtorym dlá statku i ludzi, i wselinijakom biyde zratuje. Cary to wielgá siyla od Boga daná cłowiekowi. I cłek jom na złe przýbráł, i z djabłym sie złoncył. Ale jak cłowiek kce dobra insymu przýcýnić, to kontrakt spisuje z janiółym, coby go spómóg, i wte djaboł ni má nijakiego przýstympu, i možno na dobre przýcýnić. Bace znajom wselinijakie przýwileje, takie ku dobrymu i takie ku złýmu (BazWP: 78).

Znaczenie *bacy* na terenach oddalonych od Karpat zmienia się – pod Wadowicami określa się tak mężczyznę tęgiego, a na Śląsku Cieszyńskim krępego (SGP I: 241). Współcześnie rzeczownik ten często występuje jako nazwa własna – imię nadawane psom, zwłaszcza owczarkom podhalańskim¹⁹ (por. wiersz W. Czubernatowej, *Baca przy budzie* (MlekGS: 36)), a także internetowy pseudonim (nick) przyjmowany przez osoby mieszkające na Podhalu, pochodzące z tego regionu albo darzące go sympatią. We współczesnym dyskursie podhalańskim *baca* jest określeniem przywódcy, zwłaszcza polityka (HodDum: 233).

¹⁸ O magii w życiu i działalności bacy zob. artykuł Urszuli Janickiej-Krzywydy (2009).

¹⁹ *Baca* to również zawołanie psa owczarskiego w Zawoi (Setkowicz 1985: 285).

W polszczyźnie ogólnej wyraz *baca* stereotypowo jest kojarzony z gwarą i kulturą podhalańską. Wystarczy przywołać popularne i liczne kawały o Góralu i turystyce, w których najczęściej jest mowa właśnie o bacy (np. Fud; Kałam; SAP; Sikora 2002).

Derywaty

Od rzeczownika *baca* pochodzą następujące derywaty słowotwórcze:

- rzeczowniki: *bacásek* (KąśILG I: 164) ‘z nacechowaniem emocjonalnym o *bacy*’; *bacowá* (ibid.: 165) ‘żona bacy’; *bacula* (HodSG: 19; KąśILG I: 167) ‘to samo co *bacowá*’; *bacówka*²⁰ (WrześSW: 3; Dem: 341; SKarł I: 33–34; Her I: 35–36; SGP I: 255; HodSG: 19; ZborSG: 7; KąśILG I: 166–167) 1. ‘szałas na hali’, 2. ‘torba pasterska z sukna, ozdobiona frędzlami’, 3. ‘praca w charakterze bacy’ (do nowszych znaczeń *bacówki* – nieuwzględnionych w słownikach gwarowych – należy ‘dom letniskowy w górach’); *bacowanie* (SGP I: 254–255; HodSG: 19; ZborSG: 7; KąśILG I: 165) ‘forma rzeczownikowa czas. *bacować*’;
- przymiotniki: *bacowski* (Her I: 35; SGP I: 255; HodSG: 19; ZborSG: 7; KąśILG I: 165) ‘należący do bacy, właściwy bacy’; *bacowy* (Her I: 35; SGP I: 255; HodSG: 19; ZborSG: 7; KąśILG I: 166) ‘to samo co *bacowski*’; *baców* (KąśILG I: 166) ‘to samo co *bacowski*’;
- przysłówek: *po bacowsku* (ibid.: 166) ‘w sposób właściwy bacy’;
- czasownik: *bacować* (Dem: 341; SKarł I: 33; Her I: 35; SGP I: 254; HodSG: 19; ZborSG: 7; KąśILG I: 164–165) 1. ‘prowadzić gospodarstwo pasterskie na hali’, 2. ‘gospodarzyć latem w górach, w letniej zagrodzie’.

Zestawienia

Przymiotnik *bacowski* wchodzi w skład kilku zestawień, które dotyczą:

- 1) pasterstwa: *berło bacowskie*, *ład bacowski*, *páciorze bacowskie*, *pies bacowski*, *sałas bacowski*, *sprzyn* (*osprzyn*) *bacowski*, *zákón bacowski*, *ziele bacowskie*;
- 2) stroju bacy: *opásek bacowski*, *torba bacowská*;
- 3) współczesnych zwyczajów związanych z pasterstwem: *Świnynto Bacowskie*.

Pierwsze z zestawień to zastępcza nazwa *feruli*, czyli drewnianego przyrządu w kształcie wiosła z dwiema podłużnymi szczelinami, służącego do mieszania podgrzewanego w kotle mleka owczego (KąśSGO I: 252). *Páciorzami bacowskimi* nazywano wypowiedziane przez bacę formuły magiczne lub modlitewne, które miały zabezpieczyć owce, pasterzy i dobytek przed złymi siłami i urokiem (KąśILG I:

²⁰ *Bacówka* to także nazwa grupy polskich taterników skupionych wokół Kazimierza Panka w pierwszym dziesięcioleciu XX w. (WET: 45).

166). *Pies bacowski* to gwarowe określenia owczarka podhalańskiego. *Salas bacowski* jest synonimem *bacówki* w pierwszym znaczeniu (warto dodać, że z 700 szałasów tatrzańskich do dziś pozostało niewiele ponad 50²¹). *Sprzynt (osprzynt) bacowski* jest nazwą przyrządów służących do wyrobu sera na hali (np. puciera, gieleta, forma na oscypki). *Ziele bacowskie* to zbiorowa nazwa ziół poświęcanych w oktawę Bożego Ciała lub w dniu Matki Boskiej Zielnej (Janicka-Krzywda 2009: 15). Z kolei *ladem bacowskim* nazywano rytualne żegnanie się bacy i juhasów z halą (HodSG: 19), a *zákónem bacowskim* – wszystkie normy regulujące życie pasterskie na szałasie (KąsILG I: 166).

Dwa kolejne zestawienia odnoszą się do elementów stroju. *Opásek bacowski* to określenie szerokiego pasa (20–30 cm) wykonanego z jednego płata skóry, z przodu zapinanego na mosiężne klamry – *sprzyncki*, zdobionego wycinanym i sztancowanym ornamentem oraz metalowymi guzami (Trebunia-Staszal 2007: 196). Zgodnie z ludowymi wierzeniami pas ten dawał bacy magiczną moc. Do stroju góralskiego należały ponadto *opásek gazdowski* i *opásek juhaski*. Z kolei *torba bacowska* to duża torba utkana z wełny z długimi frędzlami u klapy (ibid.: 197), synonim *bacówki* w drugim znaczeniu.

Świnynto Bacowskie jest współczesnym określeniem uroczystości zapoczątkowanej w latach 90. XX w., podczas której kapłan z Sanktuarium Matki Bożej Ludźmierskiej święci owce, oscypki i smolne szczepy na watrę rozpalaną na hali. Uroczystość ta odbywa się w niedzielę przed św. Wojciechem (23 IV) lub po tym dniu.

Frazematyka

Wysoka produktywność słowotwórcza wyrazu *baca* nie idzie w parze z frekwencją tego rzeczownika we frazematyce podhalańskiej. W HodPP znalazły się zaledwie dwa przysłowia z *bacą* 1, 2. Pierwsze z nich ma pochodzenie pieśniowe (por. 49) i ujmuje bacę w typowej scenerii pasterskiej (*salas*) wraz z juhasami, a drugie – dotyczy redyku.

Folklor słowny – pieśni

Znacznie więcej odniesień do bacy znajdziemy w pieśniach, zwłaszcza pasterskich i zbójnickich. Na podstawie tego typu tekstów daje się wyróżnić kilka skryptów składających się na utrwalony w folklorze słownym obraz bacy.

²¹ Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli w Krakowie poświęciło szałasom wystawę czasową *Requiem dla szalasu*. Jan Władysław Rączka *nieobiektywnie*. *Fotografie* (20 III–28 VI 2009 r.).

NAZWA

W pieśniach wyraz *baca* pojawia się przede wszystkim w liczbie pojedynczej (także w postaci spieszczenia *bacásek* 71). Tylko w trzech tekstach mamy do czynienia z formą liczby mnogiej – *bacowie* 19, 35, 42. W odniesieniu do *bacy* bardzo często jest używany zaimek dzierżawczy *nas* 3, 5–12, 15–18, 27–34, 52, co pozwala wnioskować, że pieśni te były śpiewane przez juhasów.

Wyraz *baca* współwystępuje z *juhasem* 4, 20–23, 39, 42 i *juhasickiem* 44–48.

MIEJSCE DZIAŁANIA

«BACA WYPASA OWCE W TATRACH»

Bacowie tradycyjnie byli przypisani do konkretnych hal tatrzańskich. Z pieśni dowiadujemy się, że wypas owiec był prowadzony na Hali Kondratowej 66, Miętusiej 70, Pańszczycy 13, Waksmundzkiej 14, Pięciu Stawów 17, Małej Łąki 51 i Jaworzyny Rusinowej 68, a także na polanie Uplaz 63 i w Niebieskiej Dolinie 69 bądź bez szczegółowej identyfikacji – w górach 45 (*na horach* 62), na hali 50, na polanie 36, na upłazie 18, 27, 62. W pieśniach pojawiają się też odwołania do szczegółów topografii górskiej – *białe skále* 32, *regle* 24, *turnicki* 33 i *wiyrsycek* 3.

«BACA MA SZALAS NA HALI»

Poza informacjami topograficznymi, precyzującymi, gdzie wypasano owce, w pieśniach pojawiają się też uwagi o budownictwie pasterskim – na hali znajdują się: *koliba* z *gontami* 42 (*kolibka* 3, *kolibecka* 6), *salas* 3, 40, 49, 60, 71 i *kosár murowany* 36, 37. Wyposażenie szalasu stanowił *sprzynt bacowski*, czyli *gieleta* 50, *kociel* 71, *kotlicki* 14, 18, *puciyra* 13, 62, 63 (którą należy *pobijać* 17, żeby nie spadły obręcze 54, 67) i *zámyrki* 64.

POCHODZENIE

«BACA POCHODZI Z OKOLIC TATR»

Bacowie wypasający w Tatrach pochodzili z okolicznych wsi – Poronina (*poroński baca*) 53, 54, 56 i Miętustwa (*miyntusi baca*) 67. Ponieważ Tatry to teren graniczny, podhalańscy bacowie stykali się z bacami z Liptowa (*liptowski baca*) 24, 25.

WYGLĄD**UBRANIE**

«BACA JEST DOBRZE UBRANY»

Jeśli baca (np. na starość) nie może zajmować się wypasem owiec, dopada go bieda, co obrazuje stan jego portek – *na dupie sie onucom 20, portcýska sie kolacom 22, 39*. Można z tego wnioskować, że zwykle baca był dobrze ubrany.

«BACA NOSI CZARNĄ KOSZULĘ»

Baca jest ubrany w *kosulke 4, brudnom (cárnom) kosule 7, 11*. Aby koszule pasterskie skuteczniej chroniły przed deszczem i pasożytami, nacierano je owczym masłem i mocno odymiano, dlatego zwykle miały niemal czarny kolor.

«BACA NOSI KAPELUSZ»

Baca nosi *klabucek 65*, którym pomaga sobie podczas liczenia owiec – *cýtá owce klabuckiým 65*.

PSYCHIKA

«BACA JEST SKĄPY»

Baca skąpi juhasom *syra 8, 13, 57–59, zyntycy 31, 54, 57, 59, 67* i *gorzálecki 9*, a także robi im na złość, plując *62* i oddając kał do pucieri *63*, w której jest gromadzona żętyca.

«BACA JEST NIEUCZCIWY»

Zgodnie z tradycją pasterską gospodarz za oddanie owiec na halę dostawał od bacy ustaloną liczbę oscypków. W pieśniach jest mowa o tym, że bacowie często byli nieuczciwi – ser przeznaczony dla gospodarzy zjadali wspólnie z juhasami *48* albo też dawali go w prezencie swoim kochankom *47*, dlatego na hali brakowało tego produktu *46*.

«BACA LUBI GORZAŁKĘ»

Baca pije dużo gorzałki za pieniądze zbójników *61* albo w karczmie na kredyt *35*.

ZAJĘCIA

«BACA ZAJMUJE SIĘ WYPASEM OWIEC»

Baca jako zwierzchnik juhasów zajmuje się przepędzaniem owiec z jednej hali na drugą 62, 63, dojeniem 50 oraz liczeniem stada 64, 65. W pieśniach pasterskich bardzo często jest mowa o *owieckach* 4, 10, 14, 16, 29, 38, 41, 45, 66, 69 (*owcach* 44, 50, 60, 64, 65, *owcach ze zwónkami* 42, *stryskach* 37), które przysparzają kłopotów – *tracą się* 45, 66, *zdychają* 44, dlatego *chybia ich* 64. Oprócz owiec na hali pasą się również barany 29 i kozy 5.

«BACA ZAJMUJE SIĘ SEROWARSTWEM»

Głównym zajęciem bacy jest wyrabianie syra 8, 13, 15, 19, 26, 30, 46–48, 55, 57–59, 68 (*syrka* 51) i *oscypecków* 6. Ubocznym produktem serowarstwa jest *zyntyca* 31, 54, 57, 59, 67, 71.

BACA WOBEC INNYCH OSÓB

«BACA MA POMOCNIKÓW NA HALI»

W pieśniach towarzyszami bacy są *juhas* 4, 8, 9, 21–23, 28, 35, 39, 41–43, 49, 62, 63, 69, *juhasicek* 44–48, *chłopiec* 15, *owcárz* 53, 56 i *owcarycek* 55. Baca ma władzę nad wymienionymi osobami, jest *jako cysár* 36.

Juhas to zarówno pomocnik, jak i etap w awansie na stanowisko bacy²² 21–23, 39. Juhasi pomagają bacy w wypasie owiec 44, ale też udają się na zbój 41, 43, kradną 52, wykorzystują brak nadzoru ze strony swojego zwierzchnika i spotykają się z kobietami 49.

«BACA MA KOCHANKĘ»

Baca często obiecuje ser swojej kochance (*fryjyreccce*, *kochaneccce*) 26, 30, 68, m.in. po to, żeby go *puściyla ty nocý na wyrek* 51, dla kochanki robi też *oscypki* 6.

²² Bezpośrednio traktuje o tym gadka – *Jako to downo na baców kształciyli* (Kudł: 183–184).

INNE OSOBY WOBEC BACY

«JUHAS NIE LUBI BACY»

Juhasi nie lubią bacy za skąpstwo, planują więc na nim zemstę, zapowiadając, że dadzą mu *po rzyći* 57, *po pytce* 59 albo też *wyryktujom* go 58. Życzą mu także, by spadły obręcze z jego puciery 54, 67 (w ten sposób naczynie to będzie bezużyteczne).

«ZBÓJNICY PRZEŚLADUJĄ BACĘ»

Jeśli na halę zawędrują zbójnicy, zmuszają bacę, żeby gotował dla nich baraninę 38, 60 bądź kozinę 18. Baca otrzymuje za to węgierskie wino (*uherskie piywnice* 31) lub pieniądze zrabowane na południe od Tatr (*piniondze, co Kremnica*²³ *bije*) 61. Baca jest też czasem ofiarą zbójników – jest przez nich krępowany (*okowany* 37) i torturowany. Zbójnicy gotują bacę *na kotle w zyntycy* i smażą go w smole 71.

Folklor słowny – podania

Bohaterami folkloru pasterskiego często są bacowie-czarownicy (zob. Śliz: 76–83). Do najbardziej znanych należał Bulanda (prawdziwe nazwisko Tomasz Chlipała) – baca z Gorców. Zasłynął on jako czarownik i uzdrowiciel, a także fundator kapliczki na Jaworzynie Kamienieckiej, która jest nazywana Kapliczką Bulandy (Flizak 1957).

Według podań bacowie, aby osiąść magiczną moc, gromadzili różne przedmioty o niezwykłych właściwościach. Do najbardziej pożądanых należały: stuła, wosk z gromnicy postawionej na ołtarzu, ziemia z mogiły zebrana o północy (BazWP: 139), drzazgi z trumny, sznur wisielca, kości i zęby nieboszczyka oraz woda, którą obmywano zmarłego. Biegły w magii baca powinien też mieć *ksionzke z zaklęciami* (Śliz: 77; CzG: 86–87). Wszystko to było potrzebne, by skutecznie *porobić* lub ewentualnie *odrobić* czary innego bacy.

Częstym motywem folklorystycznym jest opis starcia dwóch baców-czarowników, które dokonuje się przez *bicie cuchy palicom*, co powodowało, że jeden z baców odczuwał ból (Śliz: 77). Do folkloru weszło również wydarzenie sprzed stu lat – spalanie bacy Józefa Pitoniaka (por. *Spalenie*; BubKar: 268–169; Śliz: 81; Kudł: 166–167).

²³ Kremnica to miasto w środkowej Słowacji, w której znajduje się działająca do dziś mennica, bije się w niej m.in. słowackie monety euro.

Pisana poezja góralska

Poeci góralscy odnieśli się do pasterstwa na dwa sposoby (por. BK: 87–92), w wierszach dominują: 1) idealizacja życia pasterzy oraz 2) temat zakazu wypasu owiec w Tatrach (W. Czubernatowa, *Tako se bajda* 80; *Tako se śpiewka* 74; *Śpiewka o ginących górach* 78). W obydwu kluczowe miejsce zajmuje baca.

Idealizacji pasterstwa i jednocześnie bacy oraz juhasów dokonano zwłaszcza w wierszach poświęconych redykowi. Obrzęd ten jest w nich opisany z całą szczegółowością (F. Łojas-Kośla, *Ozgardyjo* 79; Józef Para-Hejka, *Redyk* 75) i uwypukleniem rytualnego charakteru oraz magii pasterskiej (Z. Graca, *Redyk* 76). Z kolei w opisie pobytu na hali (F. Łojas-Kośla, *Na holi*) nie mogło zabraknąć uwag o relacji bacy i juhasów – baca miał władzę nad juhasami i był przez nich szanowany (Jan Bachleđa-Żarski, *Dola juhasa* 73).

Zakaz wypasu spotkał się ze zdecydowaną krytyką⁸⁰, która miała uzmysłowić, że pasterstwo to nie tylko źródło utrzymania pewnej grupy Górali, ale też fundament góralskiej tradycji (F. Hodorowicz, *Sabałowi i Tatrom*). Częstym motywem stał się widok pustej, pozbawionej owiec hali (F. Łojas-Kośla, *Nie tak downe casy* 77; J. Para-Hejka, *Cemuz...* 72) i żal za czasami, które przeminęły (Z. Graca, *Mocny wiater; Te nase owiecki; Ginie śniezek...*).

Decyzja o wypasie kulturowym w poezji została przyjęta (podobnie jak w społeczności góralskiej) z dużą dozą powściągliwości (Andrzej Czernik, *Ze spominku*; F. Łojas-Kośla, *Hej, pase jo se, pase...*; Zofia Roj-Mrozicka, *Redyk*).

Literatura podhalańska

Jak wspomniano wyżej, bacowie mieli szczególną pozycję w społeczności góralskiej. Wraz z zakazem wypasu owiec w Tatrach (całkowity zakaz zaczął obowiązywać w 1978 r.) baca stał się wyrazicielem podhalańskiej tożsamości. Nie można jednak w tym kontekście zestawiać go ze zbójnikiem. Górale traktują zbójnictwo jako element tożsamości historycznej, coś, do czego można się odwoływać i czym można się chlubić. Mają jednak świadomość, że jest to już odległa historia, funkcjonująca na prawach mitu i bajki. Zbójnik w folklorze słownym jest więc postacią niemal bajkową (zob. ZBÓJNIK).

Inaczej jest w przypadku pasterstwa górskiego, z którym do dziś identyfikuje się część Górali. Zakaz prowadzenia działalności pasterskiej oburzył ich, odebrali go jako zamach na swoją tożsamość kulturową. W wyniku akcji protestacyjnych już w 1981 r. przywrócono wypas, jednak tylko w formie szczątkowej – w postaci tzw. wypasu kulturowego²⁴. Jest on prowadzony m.in. w Dolinie Chochołowskiej i na Rusinowej Polanie.

²⁴ Wypas kulturowy wiąże się z następującymi ograniczeniami: baca musi mieć koncesję na wypas, liczba owiec i krów jest ściśle określona, muszą to być miejscowe rasy zwierząt, na

Zanik pasterstwa wymuszony zmianami społeczno-ekonomicznymi i dyrektywami państwowymi w znaczący sposób odcisnął się na kulturze góralskiej. Problem ten znalazł oddźwięk w publicystyce i literaturze podhalańskiej – w prozie zaczął się kształtować mit bacy. U podstaw mitu zwykle leży prawdziwe wydarzenie (w tym przypadku zakaz pasterstwa w Tatrach), mityzacja sprawia jednak, że związki z realnością rozluźniają się. Przyjrzyjmy się kilku tekstom.

Andrzej Skupień-Florek w opowiadaniu *O starodownyk bacak i terażniejsyk casak* (Skup: 174–176), opisując starcie dwóch baców – Jaśka Łupkosia i Fakli z Wierchcichej, wykreował ich niemal na bohaterów homeryckich, rzecz jasna w realiach podhalańskich:

Kie baca Fakla obącył, co sie nie robi, ze owce mu ktosi doji, co tfu prason ze siebie na zym cuche i biył po niyj ze sýćkik siył toporzýskem ciupagi, ze jaz z cuchy kudły fyrcaly, a tyn hań przý Stawak baca Łupkoś tulál sie po polanie i w niebogłosý krzýcál, bo baca z Wierhcichyj nie śpasowál, ba biył, a cuche co ráz to na innom strone przewracál, to i hańten tyz sie tak przewracál (ibid.: 174).

Adam Pach etos bacy przedstawił na przykładzie Jędrka Gąsienicy z Gładkiego, zwanego Jyndrzejkiem:

Zył na Gładkim honorny baca Jyndrek Gonsienica, przezwany „Jyndrzejkiym”. Baczowál ón długie roky w Orawicak (...). Jaze sie postarzál, morzýska i dychawica pocy na go na starość dáwić. Zanimóg na nogi i nie poradziył chodzić. Starymu baczowi kotwiyło sie strańnie za owcami, ni móg na pościeli wylezeć, kazowál sie sýnowi ukladać na ławie przý oknie i patrzál przýcmionym starościom okiym na chałupy drzymionce nad Cichom Wodom, na Tatry błysconce w słonku (PachJarz: 49–50).

Wojciech Gąsienica-Byrcyn (GB: 25) w opowiadaniu *Murzański* wykreował tytułowego baczę na strażnika tradycji pasterskiej, który w obliczu jej kresu (Jan Murzański jest siłą usuwany z Hali za Mnichem) decyduje się na krok ostateczny – samobójstwo (odwodzą go od tego wierne psy pasterskie).

Inne, tragiczne zakończenie ma opowiadanie Józefa Pitonia o bacy, który został przymuszony do opuszczenia hali:

- A owce? Kaz bedom, kie sopy ozwalone? Ka siano?
- Wiys co? Lá mnie wáźniejse, coby dzieci miały ka siedzieć, nie twoje zasrane owce. Wyprzedáj i bedzie spokój!
- Z cegoz bede zył?

hali mogą być tylko owczarki podhalańskie, a baca i juhasi powinni używać gwary oraz tradycyjnego sprzętu i odzieży.

– Dyc ludzie owiec ni majom, a zýjom. Roboty jest doś. Trza se było wypatrzeć bogácke, tobyś nic nie robiył, ino byś lezáł – zarechotał brat, siád do auta i pojechał (...).

Piykny tyn świat, ale nie lá niego. Patrzál długo, świyrcki leciały mu z ocý, a pote sie przezegnał i zaruciył powróz na boncie (PitLR: 99).

Dokumentacja

Frazemy

1. Kázdy juhas dobrze pasie, kiedy baca przy sałasie (HodPP: 96).
2. Świat sie rusá, to i bacowie rusýc musom (ibid.: 168).

Pieśni

3. A baca nas, baca nas, na wiyrsycku sałas más, na wiyrsycku kolibka, w tyj kolibce frajyrka (Kolb 45: 187).
4. Ani já nie juhas, anik se nie baca, sama mi kosulka (ciupazka) owiecek nawracaá (ibid.: 198; Mot: 198).
5. Baca nas, baca nas myśli, kto kozý krád. A já nie ukrád – tata ukrád, mama piekła, a já jád (Moczyd: 207).
6. Baca nas, baca nas siedzi w kolibecce, robi oscypecki swoji kochaneccie (Sad: 64; Moczyd: 206).
7. Baca nas, baca nas, brudnom kosule más, kto ci jom wypierze, kie dziywčný ni más? (Moczyd: 203).
8. Baca nas, baca nas, dobryk juhasów más, jasce byś lepsýk miáł, kiebyś im syra dáł (ibid.: 203).
9. Baca nas, baca nas, kaz más gorzálecke, pocynstuj juhasów i swom kochanecke (Sad: 65).
10. Baca nas, baca nas, ty se o nás nie dbás, ej, ino o owiecki, zebyś dobrze napás (ibid.: 64).
11. Baca nas, baca nas, ty w cárnyj kosuli, jak se ty dziywčný ku sobie przýtulis? (Moczyd: 210–211).
12. Baca nas, baca nas, wymywáj kociel nas, wymywáj smrecýnom, śmierdzi barani-nom (Kolb 45: 197).
13. Baca pańscycański mało daje syra, bodajze mu, bodaj ta puciyra zgniýła (Sad: 65).
14. Baca waksmundziański wymywáj kotlicki, bo sie redykajom z Waksmundzkiyj owiecki (ibid.: 69).
15. Baco nas, baco nas, chłopców mało na zbój más, wiyncyj byś ik miáł, kiebyś im syra dáł (StopMat: 21; Kolb 45: 209).
16. Baco nas, baco nas, dej poziór na sałas, bo słonecko zasło, na owiecki strasno (Kolb 45: 202).

17. Baco nas, baco nas, pobijáj puciyry, bo my juz jutro ku Stawom pójdziemy (ibid.: 204).
18. Baco nas, baco nas, wymywáj kotlicki, bo sie redykajom z upłazu kozicki (ibid.: 202).
19. Bacowie, bacowie mało syra mácie, cý go sami jycie, cý go dziywkom dácie? (ibid.: 210).
20. Był ci já juhasym, był ci já i bacom, teraz sie mi portki na dupie onucom (ibid.: 216).
21. Byłek se juhasym, byłek se i bacom, terazek se nicým, bo se ni mám przý cým (Sad: 69).
22. Byłek se juhasym, ej, byłek se i bacom, ej, teraz sie juz na mnie portcýska kołacom (Kolb 45: 183; Sad: 69).
23. Bywálek i bacom, bywálek juhasym, a teraz juz nicým, bo juz ni ma przý cým (Kolb 45: 213; Moczyd: 194).
24. Cýjaz to dziywčna pod regłami płace? Dyć tyz to dziywčna luptowskiego bace (Sad: 132; ParŚG: 110).
25. Cýjaz to dziywčna popod hále płace? Dyć to frejyrka luptowskiego bace (StopMat: 27).
26. Dál mi baca syra, cobyk go lubiyła, a já syr wyzyrá, na innyk pozyirá (Sad: 67).
27. Dejze Boze scynście nasymu bacowi, dejze Boze scynście tymu upłazowi (StopMat: 23).
28. Dziywčno cýjasi lubiom cie juhasi, lubi cie baca nas, pudź z nami na sałas (Sad: 65; Moczyd: 208; ParŚG: 44).
29. Hej, baca nas, baca nas, kielo baranów más, kielo más owiecek, kielo más dziywecek? (Sad: 67).
30. Hej, baca nas, baca nas, nie załuj nám syra, to já cie nie bedem do rania budziyła (ibid.: 67).
31. Hej, baca nas, baca nas, nie załuj zyntyce, my ci wybiyremy uherskie piywnice (ibid.: 64).
32. Hej, baca nas, baca nas, pudź s nami na sałas, popod biále skále na ślebodnom wole (ibid.: 64).
33. Hej, baca nas, baca nas, powiedźze nás hore, bo my uzdajali w turnickak obore (ibid.: 64).
34. Hej, baca nas, baca nas, pozwól zatáncować, co ci dám, to ci dám, nie bedzies załować (ibid.: 67).
35. Hej, juhasi, bacowie, hej, co po wás zostanie, hej, poza kosár kości, hej, po karc-mak pisanie (ibid.: 70; ParGŚ: 33).
36. Hej, w polany, w polany, kosár murowany, murowany kosár, baca jako cýsár (Sad: 64).
37. Hore dolinami kosár murowany, baca stryski pojyyl, juz jes okowany (Kolb 45: 211).

38. Idom se owiecki popod surowy las, gotujze se baca baraninu zaraz (ibid.: 189).
39. Já se beł juhasy, já se beł i bacom, a teraz sie za mnom portcýska włócom (lub: teraz juz sie na mnie portcýska kołacom) (Moczyd: 194).
40. Jedyn baca umar, drugi sie narodziył, teraz bedzie młody do sałasów chodziył (ibid.: 204).
41. Juhasi po zbóju, baca leży w haju, te nase owiecki smutno wyziyrajom (Sad: 63).
42. Juhasi, bacowie – co po wás ostanie? Koliba (sałasik) z gontami, owce ze zwónkami (Moczyd: 196; ParŚG: 33).
43. Juhasi, juhasi, hej, zbójcy nie nasi, talarecki zabrali, bace na śmierć poslali (Płat: 138).
44. Juhasicek z bacom oba owce pasom, siana mało majom, owiecki zdychajom (Moczyd: 195).
45. Juhasicek z bacom obydwá se płacom, bo im sie po górak owiecki potracom (Sad: 61).
46. Juhasicek z bacom sami na sie płacom, syra nie dostajom, bo go nic ni majom (Moczyd: 199).
47. Juhasicek z bacom sami na sie płacom, syra nie wydali, bo sie zalycali (Sad: 63; ParŚG: 27).
48. Juhasicek z bacom sami na sie płacom, syry pozjádali, ludziom nic nie dali (Sad: 64).
49. Kázdy juhas dobrze pasie, kiedy baca przy sałasie, a jak baca przy dziedzinie, kázdy juhas przy dziwyce (ibid.: 63; Mot: 200).
50. Na háli, na háli, baca owce doji, podoji, pośniádá, przy gielecie stoi (Sad: 64).
51. Obiecał mi baca z Małyj Łonki syrek, cobyk go puściyla tyj nocý na wyrek (Płat: 140).
52. Oj, baca nas, baca nas, dy ty dobryk chłopców más, jedni znajom dobrze paś, drudzý znajom dobrze kraś (Kolb 45: 196).
53. Oj, tyn poroński baca, dyć to nic godnego, dyć to nám nie posłał owcárza zádneho (ibid.: 210).
54. Oj, tyn poroński baca nie dał nám zyntyce, bodajze mu spadły z puciyry obrynce (ibid.: 210).
55. Owcarycek z bacom sýćko na sie płacom, syra nie wydali, bo sie zalycali (ibid.: 210).
56. Owcárza nie posłał, ani sám nie przyjdzie, tyn poroński baca na nic tyz nie wyjdzie (ibid.: 210).
57. Poza bucki, poza kraje baca mało syra daje, trzeba go po... [rzýci], zeby dawál zyntyce (ibid.: 209).
58. Poza bucki, poza kraje mało baca syra daje, trzeba by go wryktować, coby wiedziál syra dawać (ibid.: 195).
59. Poza bucki, poza kraje mało syra baca daje, trzeba by go po pytcie, zeby dawál zyntyce (Moczyd: 206).
60. Pudźmyz chłopcy, pudźmyz zbijać, bo ni mámy za co pijać, ej, bo sie nám zacýná bucýna ozwijać, bucýna ozwijać. Kie zándziemy do sałasa nápiykniejsá

- owca nasa, ej, ryktuj bacza kociel, nawarżymy miysa, nawarżymy miysa (Sad: 48; Mot: 188).
61. Pytajom sie ludzie, za co bacza pije, za tote piniondze, co Kremnica bije (Sad: 65).
62. Redykál se bacza z upłaza na hory, ni miał co dać juhasowi – pluł do puciory (Moczyd: 207).
63. Redykál se bacza z Uplaza na Kiry, ni miał, co dać juhasom, na...ł [nasrál] do puciory (StopMat: 21).
64. Sto se jedna, sto se dwie, stoji bacza u jedle, bo mu owiec chybyło, zámiyrków sie zwysyło (Moczyd: 200).
65. Sto se jedna, sto se dwie, stoji bacza u jedle, stoji bacza pod buckiym, cýtá owce kłabuckiym (Sad: 62)
66. Tracom mi sie, tracom te owiecki, tracom, nie bede se juz wiyncyj w Kondratowyj bacom (Kolb 45: 203).
67. Tyn miyntusi bacza nie dáł nám zyntyce, bodejze mu spadły z puciory obrynce (StopMat: 22).
68. W Jaworzynie bacza obiecał mi syra, ale mi go nie dáł – bedem já bacyła (Sad: 67).
69. W Niebieskiyj Dolinie sto owiecek płynie, za niemi se juhas i bacza popłynie (ibid.: 60).
70. W tyj Miyntusijj Háli dyscycek rumoli, dejze Boze scynście nasymu bacowi (StopMat: 22).
71. Złapali, złapali, bacáska zbójnicý, bedom go warzyli na kotle w zyntyćy. W zyn-tyćy uwarzom i w smole usmazom, bo zbójcy w sałasie strasnom watre jarzom (Płat: 138).

Pisana poezja góralska

72. Cemuz jesce dzisiok na hale pozierom? / Haniok dusa, myśli, jak zwodnik ostały, / dziś juz zwonki owce po holach nie zbyrcom / kanyz sytko podziało sie, kany! (J. Para-Hejka, *Cemuz...* (BK: 90)).
73. (...) cłek mozny fajke zapieko / i ozkazuje dokoła / wylico zyski za całe lato / przykupić musi konie i woły (J. Bachleda-Żarski, *Dola juhasa* (BK: 89)).
74. Downiej ino kozy po wierskach skokały / teraz skocom pany i flaski z gorzały (W. Czubernatowa, *Tako se śpiewka* (BK: 91)).
75. Idom kyrde owiec, syćko sie usuwo / toz to honor dlo nich, pociecha Górolom, / i śpiew sie juhaski z beceniem haw mieso / redyko sie haniok ku sałasom, holom. / A za nimi jadom te sprzeta pasterskie / osmędzony kociel, puciera, gielety, / wyziera- jom z osłon jagnięta malućkie / syćkiemu sie radujom, rade co raty (J. Para-Hejka, *Redyk*, (BK: 88–89)).
76. Jesce se [owce] okadził święconym jałowcem, / pojrzół se na chałupe i gwiznon na owce (Z. Graca, *Redyk* (BK: 89)).
77. Kanyz to te chwile, nie tak downe casy? / Znikły juz owiecki, nie widać Górolu / opuscone stojom na holach sałasy / hań sie watrzysko juz downo nie poli (F. Ło- jas-Kośła, *Nie tak downe casy* (BK: 90)).

78. Nie ma owiec – som barany / Tamte zżarły góry z kraja / Te zaś góry podwysajom / nawet tworzą góry nowe / blasankowo-pagórkowe (W. Czubernatowa, *Śpiewka o ginących górach* (BK: 91)).
79. Podhalański redyk idzie, jaze ziemia jęcy. / Baca na przodzie paradnie na ciupazce brzęcy, / Nad owcami juhas spryculom wywijo, / Becenie owiec, zwonów żwink – / Strasno ozgardyjo. / Głowa przy głowie siute i rogate, / Ostrzyzone świezo we znaki bogate, / Góralsko muzyka zegno bace graniem, / Mieso sie z bekem owiec, juhasów śpiewaniem (F. Łojas-Kośła, *Ozgardyjo* (BK: 88)).
80. Wygnali nos z Tater: / – owiec nie paść / – psiorki nie siec / – i nie śpiewać / – nie holofić (...). A pote / za pore roków / ceprom przewodnik objaśni: / – Dziś już nie ma gór, Górali / i nie ma tak zwanych holi (...). A to – jak chcom wiedzieć pany – / to jest Górol nakręcany. / Takie miół wesole lice / orli nos i parzenice... / Dziś robi w kombinacie, / siedzi w blokach, a nie w chacie. Amen (W. Czubernatowa, *Tako se bajda* (MlekGS: 121)).

4. JUHAS

*Ni ma tyz to jak juhasom,
nic nie robiom, owce pasom,
poziyrajom do doliny,
cý sie pasom te zdechliny
(Sad: 58).*

Wyraz *juhas*²⁵ jest jednym z najważniejszych terminów pasterskich, należy też do słownictwa, z którym chętnie identyfikują się Górale. Zawód juhasa nie był jednak tak prestiżowy jak bacy (warto dodać, że baca był nie tylko zwierchnikiem juhasów, ale też czarownikiem), czego potwierdzenie znajdziemy m.in. w antroponomii. Według RymSN (H–K: 4434) nazwisko Juchas (sic!) w porównaniu z Bacą jest rzadkie (nosi je zaledwie 19 osób) i geograficznie ograniczone tylko do powiatów nowotarskiego (18) oraz tatrzańskiego (1), a pierwsze poświadczenie z Podhala pochodzi z 1786 r. (BubNL: 152). Nazwisko Juhas jest nieco bardziej popularne (nosi je 81 osób), ale nie jest notowane w Małopolsce.

Przymiotnik *juhaski* wchodzi w skład speleonimu: Jaskinia Juhaska (jaskinia w ścianie Giewontu; nazwa ta była motywowana śmiertelnym wypadkiem, któremu w 1879 r. uległ juhas przed wejściem do tej groty (WET: 482)) oraz oronimu Juhaska Turnia (turnia w słowackich Tatrach Wysokich; polską nazwę zaproponował W. Eljasz-Radzikowski (ibid.: 482)).

²⁵ Na tle słowiańskim nazwy ‘pastucha’ omówił J. Siatkowski (2001).

Współcześnie juhas na podstawie rozporządzenia ministra pracy i polityki społecznej z dnia 27 IV 2010 r. został wpisany na listę zawodów w grupie „Hodowca wyspecjalizowanej produkcji zwierzęcej” (właściwie nie wiadomo, dlaczego juhas i baca zostali zaszeregowani do innych grup zawodowych). Rozporządzenie nie precyzuje, czy zawód ten ma być wykonywany tylko przez mężczyzn, choć takie ograniczenie narzuca tradycja pasterstwa górskiego. Można więc oczekiwać, że zaczną się pojawiać kobiety juhasi (wzorem J. Rzepki, pierwszej kobiety bacy).

Etymologia

Juhas pochodzi z języka węgierskiego, por. *juhász* (derywat od *juh* ‘owca’) (SEBr: 208; SESł I: 588; ESMach: 232; Her II: 112; SEBor: 216; Németh 2008: 65–66). Wyraz ten został zapożyczony do gwar polskich za pośrednictwem słowackim, dokładniej gwar wschodniosłowackich (głównie bowiem na wschodzie Słowacji używa się słowa *juhas* (por. SSN I: 727; SŠN: 114), w innych częściach tego kraju pasterz owiec to *valach*). Raczej należy tu wykluczyć szlak migracji wołoskich przez wzgląd na to, że w ukraińskich gwarach karpacckich słowo to pojawia się sporadycznie na Łemkowszczyźnie (AJPP, m. 170), Bojkowszczyźnie (Użok – OKDA VII, m. 7) i Huculszczyźnie (w okolicach Rachowa, por. Jastrems’ka 2008: 57). W pierwszym przypadku prawdopodobnie mamy do czynienia z zapożyczeniem z gwar polskich i/lub słowackich, w drugim – z gwar słowackich, a w trzecim – wprost z gwar węgierskich. W języku rumuńskim pasterza owiec określa się słowem *cioban*.

Geografia

Juhas jest karpacyzmem, ale o mniejszym zasięgu geograficznym niż *baca* lub *gazda*. Występuje w gwarze orawskiej, spiskiej i podhalańskiej, natomiast nie był notowany w nieodległych wioskach na północ (Stróža) i północny-zachód (Jachówka, Bysina) (Małecki 1928: 41). Na Żywiecczyźnie, w Beskidzie Śląskim i na Śląsku Cieszyńskim są używane wymiennie słowa *pastyrz* i *owcárz*. Z kolei na Dolnej Orawie i w Czadeckiem dominuje *walach* jako pożyczka słowacka (*valach*) (por. AJPP, m. 170), a w niektórych wsiach Górnej Orawy obok *juhasa* notujemy *walacha* i *owcárza* (KąśSGO I: 390).

Na Żywiecczyźnie *juhas* jest uważany za słowo dawne (Her I: 81). Poza Polską zanotowano je na terenach wschodniej i południowej Słowacji (Žemberovce, Vikartovce, Plaveč, Bajerovce, Zborov), w ukraińskiej części Karpat (Użok, Rachów) i na Węgrzech (Balaton, Karancslapujtő, Tököl) (OKDA VII, m. 7).

Znaczenie

W gwarze podhalańskiej *juhas* oznacza pasterza owiec podległego bacy (KosPGZ: 238; KrGZ: 215; WrześSW: 10; Złóża: 345; SKarł I: 272–273; Her I: 81–82; HodSG: 153; ZborSG: 139; kartoteka SGP). Na terenach oddalonych od Tatr *juhas* zmienia znaczenia, przestaje być terminem pasterskim. Na Śląsku Cieszyńskim jest określeniem młodego parobka (Malinowski 1893: 22), w Suchej Górnej na Zaolziu jest przewiskiem (*ty juhasie!*) (kartoteka SGP), a m.in. w Zawoi takie imię nadawano owczarkom podhalańskim (Setkowicz 1985: 285, 286).

Derywaty

Od rzeczownika *juhas* pochodzą następujące derywaty słowotwórcze:

- rzeczowniki: *juhasek* ‘młody juhas’; *juhasik* ‘to samo co *juhasek*’; *juhasicek* ‘z nacechowaniem emocjonalnym o juhasie’; *juhasic* ‘to samo co juhas’; *juhaska* (HodSG: 153; ZborSG: 139–140; Rogoźnik, kartoteka SGP) 1. ‘praca w charakterze juhasa’, 2. ‘dziewczyna, która pasie owce na hali’; *juhasecka* 56 ‘zdrobnienie od *juhaska* 2’; *juhasenie* (SKarł II: 273) ‘forma rzeczownikowa czas. *juhasić*’; *juhasowanie* (ZborSG: 140) ‘forma rzeczownikowa czas. *juhasować*’. Warto dodać, że *juhasami* byli wyłącznie mężczyźni, jeśli już na polanach pojawiały się kobiety, to jako pasterki bydła. W gwarze podhalańskiej nazywano je *pastyrkami* (WET: 482) i *pastyreckami* 19 (HodSG: 310). Część z wymienionych derywatów ma poświadczenie w pieśniach, por. *juhasek* 54, *juhasic* 5, 42, *juhasik* 12 i *juhasicek* 15, 25, 36–41, 54;
- przymiotnik: *juhaski* (HodSG: 153; ZborSG: 140) ‘należący do juhasa, właściwy juhasowi’;
- przysłówek: *po juhasku* ‘w sposób właściwy juhasowi’;
- czasowniki: *juhasić* (WrześSW: 10; StopMat: 94; HodSG: 153) ‘pracować na szalasiu jako juhas’; *juhasować* (WrześSW: 10; SKarł II: 273; HodSG: 153) ‘to samo co *juhasić*’.

Zestawienia

Przymiotnik *juhaski* wchodzi w skład zestawienia *opásek juhaski* ‘wąski pasek o długości ok. 250 cm, ozdobiony z jednego końca rzędem metalowych guzów; część paska przytrzymuje portki w pasie, druga część ozdobiona guzami jest wypuszczona z tyłu na portki i przechodzi przez pośladki’ (Trebunia-Staszcz 2007: 196).

Frazematyka

Odniesienia do juhasa znajdujemy w czterech podhalańskich frazematkach 1–4. Juhas jest w nich pokazany w relacji z kobietą 1, 4, a także jako pomocnik bacy 2, zajmujący się wypasem owiec 2, 3. We frazematyce utrwaliło się również przekonanie, że z perspektywy innych mieszkańców wsi juhasowanie nie jest pracą – *Ni ma jako juhasom, nic nie robiom, owce pasom* 3.

Folklor słowny – pieśni

Odniesienia do juhasa znajdujemy przede wszystkim w pieśniach pasterskich, rzadziej zbójnickich (tu juhas występuje jako adept zbójnickiego rzemiosła) i miłosnych (juhas jako kochanek).

NAZWA

W pieśniach rzeczownik *juhas* często pojawia się w liczbie mnogiej – *juhasi* 11, 13, 16, 18, 27–29, 31–35, 58, 62, *juhasy* 30, 44, 57. Poza podstawową formą są też w użyciu derywaty: *juhasic* 5, 42, *juhasicek* 15, 25, 36–41, 54 i *juhasik* 12.

Wyraz *juhas* współwystępuje z *bacą* 6, 9, 10, 16, 37–40, 63, *dziywcyńą* 51, *dziwycyńciem* 64, *juhasecką* 56, *owcarecką* 21 i *pastyrecką* 21.

MIEJSCE DZIAŁANIA

«JUHAS WYPASA OWCE W TATRACH»

Juhas pojawia się w scenerii górskiej i wysokogórskiej, którą tworzą: *dolina* 12, 29, 47, *Niebieská Dolina* 63, *Suchá Dolina* 59, *góry* 37, 58, 64, *gronik* 47, *groń* 43, *hory* 5, 42, 60, *hále* 52, 58, *las* 57, *ciyrny las* 52, 64, *surowy las* 22, *polanecka* 21, 56, *pyrć* 20, 23, *piyncistawska pyrć* 23, *rusinowa pyrć* 23, *stawieńska pyrć* 23, *Piync* (Dolina Pięciu Stawów Polskich) 41, *Świnica* 51, *Tatry* 62, *turnie* 57, *uplaz* 60, *Uplaz* (polana) 61, *żybik* 18 i *Kiry* 61.

Pasterską scenerię dopełniają: *salas* 11, 32, 45, 57, *koliba z gontami* 28, *kosár* 16, 34, 53 i *kosár ze zyrdeczek* 25, a także nazwy sprzętu pasterskiego: *siedź* 48 i *puciyra* 60, 61.

POCHODZENIE

«JUHAS POCHODZI Z POLSKI LUB LIPTOWA»

W pieśniach jest mowa o pochodzeniu juhasów – *juhas polski* 24 i *juhas luptowski* 24, 49.

WYGLĄD

CECHY FIZYCZNE

«JUHAS JEST PIĘKNY»

Na urodę juhasa wskazują zarówno przymiotnik *malowany* 26, jak i fraza – [juhasi] *skoda wasyj krasý* 35. Według relacji S. Goszczyńskiego (Goszcz: 140) – „[juhasi] jest to zazwyczaj najdorodniejsza młodzież” (nieprzypadkowo juhas jest określany przymiotnikiem *śwarny* 64).

«JUHAS MA CZARNE OCZY»

W pieśniach znajdujemy uściślenie na temat czarnych oczu juhasa 35, 41.

«JUHAS NOSI NA CIELE ŚLADY WALKI»

W folklorze słownym juhas często jest określany przymiotnikiem *porubany* 19, 22, który wskazuje na rany zadane ciupagą.

UBRANIE

«JUHAS NOSI CZARNĄ KOSZULĘ»

Juhas podobnie jak *baca* (zob. *BACA*) jest ubrany w *czarną koszulę* 5, 42. Uściślenie dotyczące koloru bynajmniej nie jest przypadkowe. Koszule juhasów natłuszczano owczym masłem i odymano na czarno. Dzięki temu stawały się znakiem rozpoznawczym, por.: „juhasów można było poznać po kolorze kosul; juhasa można odróżnić po *czarny kosuli*” (BukT/2009, m/1945).

«JUHAS NOSI KAPELUSZ Z PIÓRKIEM» 17

Kapelusz z piórkem nosili tylko mężczyźni nieżonaci. Kilkumiesięczny pobyt na hali powodował, że pasterstwo górskie często było zajęciem kawalerów, mężczyzn bez zobowiązań.

«STARY JUHAS JEST UBRANY NIECHLUJNIE»

Na niechlujny strój starego juhasa wskazuje pejoratywne określenie portek – *portcýska* 9.

ATRYBUTY

Do atrybutów juhasa należą: nóż 24, *ciupazka* 6 i *fujyrka* z drewna jaworowego 13.

ZAJĘCIA

«JUHAS ZAJMUJE SIĘ OWCAMI»

W pieśniach dotyczących juhasa bardzo często pojawiają się odniesienia do *owiecek* 6, 14, 15, 18–23, 27, 32–34, 36, 37, 43, 48, 53–56, 59, 63 i owiec 17, 28, 29, 31, 36, 44, 57, rzadziej jest mowa o baranach 19, 26 i krowach 57.

Do pasterskich obowiązków juhasa należy *juhasenie* 32, samodzielnie 45, 46 lub wspólnie z bacą 36. Juhas doi owce 48, 54, *rád je pasie* 14, *dobrze pasie* 45, wreszcie same owce się pasą 33, 43, 56, 59. Czasem juhas zaniedbuje swoje obowiązki, nie wie, gdzie podziewają się jego owce 33, nie wypędza ich z *kosára* 34, nie doi ich 53 i daje im mało siana 36. W wyniku tych zaniedbań owce zdychają 36 i giną 37.

«JUHAS ODDAJE SIĘ ZAJĘCIOM NIEPASTERSKIM»

Juhasi nie tylko pasą owce, ale też ścinają buki 5, 42 i jawory 13, muzykują 50, bawią się 57, piją *palenkę* 59 i *gorzáleckę* 8, a także spędzają czas z *dziywcyńą* 11, 29, 43, choć – jak wiadomo – kobieta na hali przynosi nieszczęście.

«JUHAS ZAJMUJE SIĘ ZBÓJNICTWEM»

Z juhasów rekrutują się zbójnicy 27, 35 (do rzemiosła zbójniczego odsyła czasownik *wiysać*, powieszenie było bowiem karą, na którą skazywano właśnie *dobrych chłopców*).

JUHAS WOBEC INNYCH OSÓB

«JUHAS Z PODHAŁA (POLSKI) JEST WROGIEM JUHASA Z LIPTOWA»

Na tatrzańskich halach stykali się juhasi z Podhala i Liptowa, między nimi często dochodziło do starć 24.

«JUHAS ZOSTAJE BACĄ»

Bacę i juhasa łączy relacja następstwa – żeby zostać bacą, należy najpierw być juhasem 9, 10.

«JUHAS MA KOCHANKĘ»

W pieśniach juhas pojawia się w towarzystwie kobiet – *dziwycyny* 11, 19, 29, 45, 51, 53, *dziwycynia* 15, 64, *kochanecki* 62, *pastyrecki* 21, *owcarecki* 21, *juhasecki* 56 i *frajyrki* 19. W materiale pieśniowym zanotowano też dwa imiona kobiece – *Kasia* 43 i *Ursula* 26. Pierwsze należy do częstych, wręcz stereotypowych imion góralskich. Imię Ursula miało inny status. Za sprawą ks. J. Stolarczyka nosiły je nieślubne córki, nieślubnym synom nadawano imię Kazimierz. Z tego zestawienia wynika, że juhas jest nie tylko pasterzem, ale również kochankiem.

Czasem jest mowa o juhasie jako o kochanku niespełnionym, *biydnym* 15, kuszonym przez dziewczynę, której nigdy *nie obłapi* 15, gdyż jest zajęty wypasem owiec. W pieśniach miłosnych dziewczyna szuka swojego *wiánecka* 30, *wiyńca* 31, sprawcami jego zaginięcia są juhasi (mamy tu oczywiście do czynienia z metaforą seksualną).

INNE OSOBY WOBEC JUHASA

«WEDŁUG MIESZKAŃCÓW WSI JUHAS NIC NIE ROBI»

Z perspektywy mieszkańców wsi zawód juhasa jest znacznie mniej wymagający niż rolnika 47.

«BACA NADZORUJE PRACĘ JUHASA»

W pieśniach znajdujemy informację na temat organizacji wypasu – na hali zwierzchnikiem juhasów był baca 7, 27, 45, 53.

«BACA SKĄPI JUHASOWI POŻYWIEŃIA»

Na hali produkowano *syr* 7, 38–40, który był formą zapłaty za pracę juhasa (obok kierpców, odzieży i tytoniu), a także jego podstawowym pożywieniem. Do wykwintnych dodatków, których zwykle brakowało, należało masło 46. Warto dodać, że na kolację właściwie pito jedynie żętycę 18. Masło owcze rzadko przeznaczano do spożycia, najczęściej wykorzystywano je do nacierania kapeluszy, koszul juhaskich i kierpców, a także rzemieni, na których zawieszano owcom dzwonki (Jostowa 1967: 24).

Wymienionego pożywienia (sera, żętycy i masła), a także *gorzálecki* 8 baca zwykle skąpił juhasowi.

«DZIEWCZYNA KOCHA JUHASA»

Jednym z motywów pieśni miłosnych jest uczucie dziewczyny do juhasa 41, 49.

Pisana poezja góralska

W temacie pasterstwa, który był poruszany w poezji podhalańskiej (por. BK: 86–92), nie mogło zabraknąć odniesień do juhasa. W jego poetyckim wyobrażeniu akcentowano przede wszystkim ciężki los. Juhas musiał bowiem zmagać się z niebezpieczną przyrodą i trudami pobytu na hali (J. Bachledda-Żarski, *Dola juhasa*; S. Gąsienica-Byrcyn, *Juhasko pyrć* 65; *W Miętusiej*; *Życiorys juhasa*; A. Skupień-Florek, *Na hali* 67), stąd częstym motywem jest jego modlitwa np. o dobrą pogodę (J. Para-Hejka, *Modlenie juhasa* 66) lub boską opiekę (S. Gąsienica-Byrcyn, *Modlitwa juhasa*).

Do folkloru najpełniej nawiązuje T. Bukowski-Grosek (BukWrs), wykorzystując motywy i całe frazy z pieśni góralskich. Juhas w jego wierszach został pokazany w taki sposób, do jakiego przywykliśmy w folklorze: 1) na hali podczas wypasu owiec (ibid.: 84, 123, 187) oraz 2) w relacjach miłosnych z pasterką (ibid.: 86, 104, 186), a także 3) jako postać związana z odchodzącą w przeszłość kulturą pasterską (ibid.: 56, 83, 95).

Dokumentacja

Frazemy

1. Juhasicek biydny nie obłapi nigdy (HodPP: 79).
2. Kázdy juhas dobrze pasie, kiedy baca przy sałasie (ibid.: 96).
3. Ni ma jako juhasom, nic nie robiom, owce pasom (ibid.: 115).
4. Sumiom góry, sumi las, płace dziywce, ka juhas (ibid.: 163).

Pieśni

5. A mój Boze, juhasicý w ciyrnyk kosulak wyrubali, wyścinali bucki po horak (Kolb 45: 196).
6. Ani já nie juhas, anik se nie baca, sama mi kosulka (ciupazka) owiecek nawracá (ibid.: 198; Mot: 198).
7. Baca nas, baca nas, dobryk juhasów más, jasce byś lepsýk miál, kiebyś im syra dáł (Moczyd: 203).
8. Baca nas, baca nas, kaz más gorzátecke, pocynstuj juhasów i swom kochanecke (Sad: 65).
9. Byłek se juhasym, ej, byłek se i bacom, ej, teráz sie juz na mnie portcýska kołacom (Kolb 45: 183; Sad: 69; Moczyd: 194).
10. Bywátek i bacom, bywátek juhasym, a terázek juz nicým, bo juz ni ma przy cým (Kolb 45: 213; Sad: 69; Moczyd: 194).
11. Dziywceyno cýjasi lubiom cie juhasi, lubi cie baca nas, pudź z nami na sałas (Sad: 65; Moczyd: 208; ParŚG: 44).
12. Ej, doliny, doliny, wypás wás kto inny, ej, já wás płacić muse, juhasik niewinny (Sad: 63).

13. Ej, jaworze, jaworze, gdzieś podziął konarze? Ej, juhasi cie ściyni, na fujyrki cie wziyni (Kolb 45: 197).
14. Ej, juhasie, juhasie, juhaskiego rodu, ej, rád owiecki pase, cobym nie mar głodu (ibid.: 191).
15. He, juhasicek bydny nie obłapiął nigdy, he, owiecki paś musi, choć go dziywce kusi (zmusi) (Sad: 57; Płat: 140; ParŚG: 60).
16. Hej, juhasi, bacowie, hej, co po wás zostanie, hej, poza kosár kości, hej, po karc-mak pisanie (Sad: 70; ParŚG: 33).
17. Idom owce ubocom, zwónecki tyrkocom, juhas idzie za niemi, piórko mu sie ziele-ni (Sad: 57; Moczyd: 196).
18. Idom se owiecki do góry żyybikiym, niekze sie juhasi zyntycy napijom (Sad: 60).
19. Idom se owiecki, idom se barany, idzie se za nimi juhas porubany. Porubaná gło-wa, porubane plecy. Kaz go porubali? – Przy dziywcyńie (frajyrce) w nocý (Sad: 60; Płat: 140; ParŚG: 41).
20. Idom se owiecki, idom w góre pyrciom, juhasa nie widno, ino zwónki zbyrcom (Sad: 59).
21. Idom se owiecki kole polanecki, juhasa nie widać ani pastyrecki (owcarecki) (Mo-czyd: 199).
22. Idom se owiecki pod surowy las, idzie se za niemi porubany juhas (Kolb 45: 199).
23. Idom se owiecki stawiańskom (piyciostawskom/rusinowom) pyrciom, juhasa nie widać, ino zwónki zbyrcom (Zejsz: 134; Kolb 45: 186; Sad: 59; Moczyd: 196; ParŚG: 104).
24. Idzie polski juhas, niesie nóz za pasym, bedzie sie prógowął z luptowskim juha-sym (ParGŚ: 17).
25. Já se juhasicek, mám kiyrdel owiecek, já se im zbuduje kosár ze zyrdecek (Mo-czyd: 202).
26. Juhas ci já juhas kieby malowany, nie wezne Ursuli, já wole barany (Płat: 140).
27. Juhasi po zbóju, baca leży w haju, te nase owiecki smutno wyziyrajom (Sad: 63).
28. Juhasi, bacowie, co po wás ostanie? Koliba z gontami, owce ze zwóńkami (Mo-czyd: 196).
29. Juhasi, juhasi, kaście owce paśli? We dnie przy dolinie, w nocý przy dziywcyńie (ibid.: 197).
30. Juhasy, juhasy, dyć sie Boga bójcie, zgubiyłak wiánecek, dyć mi go powróćcie! (Kolb 45: 356; Moczyd: 27).
31. Juhasi, juhasi, gdzieście owce paśli? Já wiyniec straciyla, wyście mi go naśli (Kolb 45: 356; Moczyd: 26).
32. Juhasi, juhasi, jako juhasicie? Po jednyj owiecce na sałas nosicie (Kolb 45: 197).
33. Juhasi, juhasi, owiecki po lesie, owiecki sie pasom, juhas nie wiy, ka som (Sad: 61).
34. Juhasi, juhasi, Pán Bóg wás pokárze, za tote owiecki, co stojom w kosárze (Mo-czyd: 199; ParŚG: 25).

35. Juhasi, juhasi, skoda wasyj krasý, kie wás bedom wiysać za te ciyrne ocý (StopMat: 22; Kantor 1919/1920: 192).
36. Juhasicek z bacom oba owce pasom, siana mało majom, owiecki zdychajom (Moczyd: 195).
37. Juhasicek z bacom obydwá se płacom, bo im sie po górak owiecki potracom (Sad: 61).
38. Juhasicek z bacom sami na sie płacom, syra nie dostajom, bo go nic ni majom (Moczyd: 199).
39. Juhasicek z bacom sami na sie płacom, syra nie wydali, bo sie zalycali (Sad: 63; ParŚG: 27).
40. Juhasicek z bacom sami na sie płacom, syry pozjádali, ludziom nic nie dali (Sad: 64).
41. Juhasicek z Piynci serdusko me nynci, jego cárne ocý widze do północý (ibid.: 66).
42. Juhasicý, pajtasicý w ciyrnyk kosulak, wyrubali, wyścinali bucki po horak (Kolb 45: 140).
43. Juhasie, juhasie, owiecki na groniu, owiecki sie pasom, a ty lezýs z Kasiom (Moczyd: 197).
44. Juhasý, juhasý, zlá nowina o wás, owce poginely – powiadajom na wás (ibid.: 211).
45. Kazdy juhas dobrze pasie, kiedy baca przy sałasie, a jak baca przy dziedzinie, kazdy juhas przy dziywćynie (Sad: 63; Mot: 200).
46. Kulawy juhasie dobrze ci sie pasie? Dobrze by sie pasło, kieby beło masło (Moczyd: 194).
47. Ni ma tyz to jak juhasom, nic nie robiom, ino pasom, na groniki wybiygajom, za stryskami poziyrjajom (poziyrjajom do doliny, cý sie pasom te zdechliny) (Goszcz: 149; Kolb 45: 195; Sad: 58; Moczyd: 202).
48. Ni ma tyz to, ni ma jako juhasowi, siednie se na siedák i owiecki doji (Sad: 63; Moczyd: 202).
49. Nie sukáj mie doma, bo mie doma ni ma, já se pod zákosym z luptowskim juhasym (Moczyd: 85).
50. Nie śmie sie nic równać z muzykom góralskom, kiedy se mi zagra śpiwánke juhaskom (StopMat: 41).
51. Oj, Świnica, Świnica, na Świnicý śnizýca, a tam styrbnom drozýnom idzie juhas z dziywćynom (StopSab: 26; Moczyd: 211).
52. Osmutniały hále, osmutniál ciyrny las, zapłakało dziywce, a zaśpiywał juhas (Sad: 68).
53. Owiecki w kosárze, he, niedojone jesce, baca przy dziywćynie, he, juhasom sie nie kee (ibid.: 63).
54. Owiecki, owiecki, któz to wás podoji, kie se juhasicka prawá roncka boli (ibid.: 63; ParŚG: 31).

55. Owiecki, owiecki, ładnie kiej wás mocki, a kiedy malućko, juhasowi brzyćko (Zejsz: 133; Kantor 1919/1920: 191; Kolb 45: 192; Płat: 140; Moczyd: 198).
56. Pasom sie owiecki koło polanecki, nie widno juhasa ani juhasecki (Sad: 58).
57. Popod turnie, popod lasý, hań som same sałasý, tam sie pasom krowy, owce, tam sie bawiom juhasý (ibid.: 58).
58. Posmutniały hále (góry), kie juhasi paśli, pošli se pociesać kochanecki do wsi (ibid.: 65; Płat: 140).
59. Postaćńcie owiecki na Suchyj Dolinie, zakiel sie was juhas palenki napije (ParGŚ: 26).
60. Redykál se baca z upłaza na hory, ni miał co dać juhasowi – pluł do puciory (Moczyd: 207).
61. Redykál se baca z Uplaza na Kiry, ni miał co dać juhasom, na...ł [nasrál] do puciory (StopMat: 21).
62. Tatry sie nám ciesom, bo juhasi idom, kochanecki wiadom, pociesać ik bedom (Sad: 58).
63. W Niebieskiyj Dolinie sto owiecek płynie, za niemi se juhas i baca popłynie (ibid.: 60).
64. Zasumiały góry, zasumiál ciyrny las, zapłakało dziywce i tyn śwarny juhas (Sad: 133; Moczyd: 107).

Pisana poezja góralska

65. Bo dzisiok wtoz juhasa los / Oцени abo uzoli, / Kie ciało mu na wskroś do cna / Dzień po dniu nisy i poli. / Na prózno by wśród nocnej ćmy / Słonecka z nieba wzyroł, / Kiedy mu los na opak wloz, / Ze czci go nieroz obdzieroł. / Niegze sie pcho, kie tak być mo, / Nic juhas nie poradzi. / Bo przecie cas jak mglisto las / Wyrównó ból, wyglądzi (S. Gąsienica-Byrcyn, *Juhasko pyrć* (MlekGS: 190)).
66. Coby dyscem barz haw nie pluciło (J. Para-Hejka, *Modlenie juhasa* (BK: 89)).
67. Hej, idom se owiecki tom zielonom pyrciom, / Juhasa nie widno ino zwonki zbyrciom / Juhas kajsi poseł z nimi, / Dziywce go wołało siednąć pod jedlami. / Tam se oba siedli, tam sie obłapiali / co sie obłapili, to se gęby dali (...) (A. Skupień-Florek, *Na hali* (Skup: 61)).

5. ZBÓJNIK

*Já musem być zbójnik,
bo krzywdą wielika,
nieprawość u panów,
prawda u zbójnika*
(Sad: 46).

Zbójnik to bez wątpienia jedno z najważniejszych góralskich słów, które, odnosząc się do faktu historycznego, dziś funkcjonuje w sferze mitu bohaterskiego. Na wstępie warto dodać, że karpaccimi zbójnikami²⁶ zajmowano się z różnych perspektyw: historycznej, kulturowej, literackiej i malarskiej (zob. Kolb 44: 57–60; Szczotka 1952; Kroh 1971; Piasecki 1973; Janicka-Krzywdą 1986a; Jazowski 2002; Jagiełło 2003; *Mity i rzeczywistość*).

Mit dobrego i szlachetnego zbójnika znalazł oddźwięk we frazematyce, folklorze i ikonografii podhalańskiej. Od XIX w. w góralskim malarstwie na szkle wizerunki zbójników (zwłaszcza Janosika z towarzyszami²⁷) skutecznie konkurowały z tema-

²⁶ W podaniach podhalańskich (m.in. Śliz; ZD; BrzMP) pojawia się cała plejada zbójników: Gałajda z Jurgowa, Jasiek Nowobilski, Kaliś, Kerpiec, Kuba z Bukowiny Tatrzańskiej, Kubik z Czarnego Dunajca, Szymek Tatar-Myśliwiec, Wajda z Białki Tatrzańskiej, Wdowczyk, Wojtek Gał i Wojtek Mateja. Są to postaci historyczne. Najwięcej wiadomo o Matei, którego często wspominał Sabala (zob. StopMat: 87–89) i o którym pisał m.in. A. Wrześniowski (WrześTP: 52). Jego wizerunek w literaturze utrwalił Tadeusz Miciński w opowiadaniu *Wojtek Mateja* (zbiór *Ludzie gór*) i Józef Kapeniak w *Rodzie Gąsieniców*.

²⁷ O popularności tego typu obrazów świadczą relacje pierwszych badaczy góralszczyzny. Kazimierz W. Wójcicki (1841: 25) zanotował: „Obrazy, czyny Januszka przedstawiające, zdobył wszystkie gospody tak w Karpatach polskich, jak węgierskich, z tych dwa widziałem. Pierwszy: Januszko przybrany bogato w stroju węgierskim, stoi zadumany na siekierce, przed nim kociołek pełen złota. Towarzysze weseli otaczają go wokóło, z tych jeden przygrywa na gajdach (dudach), inni tańczą wolny *werbunek* lub prędkiego *friszke*, strzelając z pistoletów. Scena w lesie. Drugi: Januszko konno z kilku towarzyszami, zdobyte pędzi stado wołów białych węgierskich z ogromnymi rogami”.

Podobnie L. Zejszner (Zejsz: 16) zwrócił uwagę na ten typ sztuki ludowej: „Liczne obrazy niezgrabnie rysowane po całej góralszczyźnie polskiej i słowackiej, na ścianach wiszące, zwykle przedstawiają go [Janosika – przyp. M.R.] patrzącego, na siekierce opartego, gdy jeden z towarzyszy tańczy; elegie smutne śpiewają i narzekają”.

Obraz na szkle przedstawiający Janosika został też opisany przez S. Goszczyńskiego (Goszcz: 269–270): „W Družbakach, w domie kąpeli mineralnych, widziałem obraz rysowany, przedstawiający Janoszyka uczującego ze czterema towarzyszami. Jeden z nich gra na kobzie, drugi wyprawia napowietrzne skoki z siekierą, sam Janoszyk z dwoma drugimi pije. Malarz wystawił ich tam w stroju prawdziwych zbójców, ozdobionym wyszywaniem, w ogromnych kołpakach z gałązkami u góry: strój hajduków i huzarów. Pod każdym pisane było jego nazwisko. Żałuję, że ich sobie nie ponotowałem”.

tyką religijną (Stecki 1914/1921), umieszczano je więc w bezpośrednim sąsiedztwie wyobrażeń świętych patronów. Nie było w tym niestosowności czy świętokradztwa (Kozak 2007: 179), tym bardziej że Słowacy uważali Janosika za błogosławionego (Wójcicki 1841: 25).

Pozytywne konotacje *zbójnika* i *harnasia* sprawiły, że wyrazy te stały się podstawą kilku podhalańskich chrematonimów – m.in. nazw pensjonatów i domów wczasowych, np. „Zbójnik” w Zębie, „U zbójnika” w Murzasichlu, oraz zespołów folklorystycznych, np. „Zbójniczek” i „Mały zbójniczek” z Zębu, „Harnasie” i „Małe Harnasie” z Suchego.

Przymiotnik *zbójnicki* wchodzi też w skład kilku tatrzańskich i gorczańskich oronimów i speleonimów:

- Niżni Zbójnicki Przechód, Wyżni Zbójnicki Przechód – przełęcz w Tatrach Zachodnich na stokach Gubalca, którymi według podań szczególnie często mieli przechodzić zbójnicy, wyruszając na Liptów;
- Zbójnicka Igła – turnia w północno-zachodniej grzędzie Gubalca;
- Zbójnicka Turnia – turnia tworząca wschodnią ścianę Wyżniej Kościeliskiej Bramy w Dolinie Kościeliskiej;
- Zbójnicka Jama – jaskinia na zboczach Jaworzyny Kamienieckiej w Gorcach, w której, jak głosi podanie, zbójnicy ukryli skarby;
- Zbójnicki Plac – obniżenie na gorczańskiej polanie Średniak, według podań wytańcowane przez zbójników;
- Zbójnickie Dziury – niewielkie jaskinie w paśmie Lubania w Gorcach.

Etymologia

Według Zdzisława Stiebera (1974: 401) rzeczownik *zbójnik* jest zapożyczeniem słowackim, niestety badacz nie sprecyzował, co skłoniło go do sformułowania takiego wniosku. Najprawdopodobniej chodziło o zasięg geograficzny omawianego wyrazu, gdyż *zbójnik* jest notowany we wszystkich gwarach słowackich, a także na terenach, na które gwary te oddziaływały – Śląsk Cieszyński, południe Małopolski i Morawy.

Pod względem słowotwórczym *zbójnik* jest derywatem utworzonym za pomocą sufiksu *-nik* od podstawy *zboj-*. Z kolei *zboj-* pochodzi od czasownika *zbić – zbijać* (mamy tu do czynienia z alternacją rdzennego *i* do *o*). *Zbijać* (HodSG: 567; ZborSG: 458) w gwarze podhalańskiej znaczy ‘zbójować’.

Geografia

Słowo *zbójnik* nie zostało uwzględnione w Her I, II, nie znajdziemy go też w AJPP i w OKDA. Na podstawie SKarł (VI: 347–348) i kartoteki SGP można stwierdzić, że zasięg geograficzny tego wyrazu koncentruje się na południu Małopolski i na Ślą-

sku Cieszyńskim. Ponadto *zbójnik* był rzadko notowany na północ od tego obszaru – m.in. w południowej Wielkopolsce (okolice Wolsztyna) i w okolicach Sieradza, tu jednak w znaczeniu ‘bandyta’ (por. Reichan 2007: 358–359), czyli innym niż na pograniczu polsko-słowackim.

Jak podano wyżej, wyraz *zbojnik* jest powszechnie znany w gwarach słowackich, a także na pograniczu słowacko-czeskim. W gwarze huculskiej odpowiednikiem *zbojnika* jest *opryszok* (SH: 150; HS: 440–441).

Znaczenie

Na rdzeniu *zboj-* są oparte trzy rzeczowniki: *zbójnik*, *zbój* i *zbojecz*, nie są to jednak synonimy. *Zbojnik* (Dem: 101; HodSG: 568; ZborSG: 459) to określenie osoby szlachetnej, sprawiedliwej, która zabiera bogatym, by dać biednym, podczas gdy *zbój* (HodSG: 568; ZborSG: 459) i *zbojecz* (HodSG: 568; ZborSG: 459) są określeniami pospolitego rabusia i złoczyńcy. Różnica między tymi wyrazami dotyczy też nacechowania emocjonalnego – *zbójnik* jest pozytywnym określeniem, a *zbój* i *zbojecz* mogą funkcjonować jako przezwiska. Są jednak od tego pewne odstępstwa.

Podobieństwo brzmieniowe między omawianymi słowami sprawia, że w potocznej gwarze *zbojnik* upodabnia się znaczeniowo do *zboja* i *zbojca*. Współcześnie jest więc też określeniem niegrzecznego dziecka – *E, to zbojnik! Ni má go fto przykrócić* (Wr/2006, m/ok. 1940). Z kolei w XIX w. było to przede wszystkim przezwisko²⁸, por.:

Z przeglądu nowotarskich aktów sądowych wynika, że stateczni mieszcianie z Nowego Targu byli od dawna szczególnie wrażliwi na porównywanie ich ze *zbojnikami*. Nazwanie kogoś *zbojnikiem* było obrażą, nie mówiąc już o zarzucie bliższych stosunków z opryszkami (...). Zarysowuje się w tych aktach wyraźna różnica między *Górale* z Podhala i Nowotarszczyzny, tzn. mieszkańcem wsi, a sławetnym mieszcianinem z Nowego Targu. O ile więc z niezwykle rzadkimi wyjątkami niemal wyłącznie dostarcza kontyngentu do *zbojnickich towarzystw*, o ile z biegiem czasu dla *wsiaka* *zbojnik* staje się ideałem męskości, dzielności, swobody, wesołego życia, słowem przedmiotem marzeń, pieśni i legend, o tyle obywatel *miasta*, rzemieślnik, kupiec lub furman na drogach między Węgrami, Bielskiem, Krakowem i Wrocławiem, nie tylko nie może mieć kultu dla *zbojnickiego rzemiosła*, ale wprost je nienawidzi i z najwyższą traktuje pogardą i obawą.

Trudno było wymagać od sławetnych panów mieszczań, aby takie stosunki bezpieczeństwa wywołały kult dla Janosików i Baczyńskich (Zborowski 1932: 91).

²⁸ W potocznej gwarze podhalańskiej doszło też do apelatywizacji antroponimu *Janosik* – *janosik* ‘złodziej, złoczyńca’. Takie znaczenie przed stu laty zanotował w Białym Dunajcu J. Zborowski (1914b; ZborLP: 91), podając, że określenie jednego z mieszkańców wsi *janosikiem* stało się powodem skargi sądowej o obrazę czci – „bez to, co mu od janosika klini”.

Idealizacja zbójników w folklorze słownym, a co za tym idzie przypisanie *zbójnikowi* pozytywnego znaczenia prawdopodobnie dokonały się wraz z zanikiem zbójnictwa, czyli w XIX w. Dokumenty, do których dotarł J. Zborowski, dotyczą okresu, gdy zbójnictwo nie obrosło jeszcze legendą. Ślad tego znajdziemy też w antroponomii – według RymSN w Polsce nie ma nazwiska Zbójnik.

Podobieństwo brzmieniowe *zbója*, *zbójca* i *zbójnika* prowadziło niewątpliwie do krzyżowania się znaczeń tych wyrazów. Świadczy o tym *zbójectwo* (ZborSG: 459) ‘zbójnictwo’, które jest derywatem od *zbójec*. Aby uniknąć skojarzeń ze *zbójem* i *zbójcem*, rzeczownik *zbójnik* był eufemizowany.

Eufemizmy

Jako eufemizmy *zbójnika* w folklorze słownym Podhala funkcjonowały zdrobnienia: *chłopiec*, *zbójcecek*, *zbójniczek* i zestawienia, np.: *dobry chłopiec*, *wesoły chłopiec*, *dobry chłop*, *honorny chłop*, *śworny chłop* (zob. Okoniowa 2007; Reichan 2007). Stanisław Eljasz-Radzikowski (ERS: 272) sugerował nawet, że nazwy te pochodzą od samych zbójników: „Zbójnicy między sobą nazywają się *chłopcami*, też *wesołymi chłopcami* lub wprost *wesołymi*”. We współczesnej gwarze podhalańskiej jednostki te mają status folklektów.

Derywaty

Od rzeczownika *zbójnik* pochodzą następujące derywaty słowotwórcze:

- rzeczowniki: *zbójniczek* (HodSG: 568; ZborSG: 459) ‘z nacechowaniem emocjonalnym o zbójniku’; *zbójnikowanie* ‘forma rzeczownikowa czas. *zbójnikować*’; *zbójnicki* (HodSG: 568; ZborSG: 459) ‘rodzaj tańca podhalańskiego’;
- przymiotnik: *zbójnicki* (HodSG: 568; ZborSG: 459) ‘należący do zbójnika, właściwy zbójnikowi’;
- przysłówek: *po zbójnicku* ‘w sposób właściwy zbójnikowi’;
- czasownik: *zbójnikować* (HodSG: 568) ‘być zbójnikiem’.

Zestawienia

Przymiotnik *zbójnicki* wchodzi w skład czterech zestawień: *zbójnickie miyso* (ibid.: 568), *zbójnická tráva* (ibid.: 568), *zbójnicki nóz* i *zbójnicki tániec*. Pierwszym określa się dawny sposób przyrządzania baraniny, znany tylko z literatury (Goszcz: 14–15; Kl: 243, 250), polegający na tym, że oprawioną owcę wkładano do kotła i zalewano mlekiem z dodatkiem masła (Jostowa 1967: 25). Tak podobno żywili się zbójnicy.

Zbójnická tráwa to według podania roślina, która posiadała moc otwierania zamkniętych drzwi, por.:

Taká tráwa rosla haw kajsi, ino cinyzko jom było náńš i poznać, ino jak sie kosiyo, a trefyło sie na nie, to ftyj kosa z kosiska ino ráz sfyrkła – sýćko sie ozlyciało – pierzcienie i kosa, kázde we swojom strone. Potym sie wziyno klak tráwy z pokosa i trza jom cisonóc było na idoncom wode, tráwa ta odłoncała sie od tamtyk tráv i leciała do góry wodom, pod prond.

Drugim sposobym nályziyniá właściwyj tráwy był taki, ze trza było zatkać dziyn-ciołowi gniazdo z młodemi w dziupli drzewa kołkiym, to pote ón przýniesie w dzióbie tyn tráwe i otworzy ś niom gniazdo. A pote leci ś niom i suká watry, coby jom do niyj cisonóc i spálić. Trza go pilnować i w kwili, kie puści tráwe z dzióba, trza jom złapić, zakiel do ognia nie doleci i do rany zrobionyj w rynce zaprawić (Skup: 220–221).

Zbójnicki nóz to nóz z bogato zdobioną rękojeścią (Mosz I: 398). Rysunki takich noży znajdziemy w pracy W. Matlakowskiego (MatZS: 38). Z kolei *zbójnicki tániec* to rodzaj męskiego tańca. Od tego zestawienia pochodzi eliptyczna forma *zbójnicki* (zob. TÁNIEC).

Frazematyka

Odniesienia do zbójnika znajdziemy w kilkunastu podhalańskich frazematkach. Większość z nich (6 jednostek) to fragmenty pieśni zbójnickich, które łatwo zidentyfikować – 1 (por. 36), 2 (por. 18), 3 (por. 32), 4 (por. 117), 6 (por. 128), 11 (por. 53).

Na podstawie frazemów można wskazać 8 skryptów.

«PAN BÓG SPRZYJA ZBÓJNIKOWI»

W dwóch frazematkach 8, 9 utrwaliło się ludowe przekonanie, że zbójnikowi sprzyja nawet Pan Bóg, choć to, czym zajmują się zbójnicy, to raczej sfera działalności diabła. Można się w tych jednostkach doszukiwać przejawów religijności praktycznej, która charakteryzowała polską wieś.

«ZBÓJNICY WYRUSZAJĄ NA LIPTÓW»

Zbójnicy wyruszali na Górne Węgry, w szczególności na bogatszy od Podhala Liptów 1, 6.

«ZBÓJNIK POMAGA BIEDNYM»

Przekazywany w folklorze obraz sprawiedliwego zbójnika jest również obecny we frazematyce 10.

«ZBÓJNIK JEST HOJNY»

Zbójnik nie żałuje pieniędzy, zwłaszcza na gorzałkę 11.

«ZBÓJNIK JEST WESOŁY I SPRAWNY FIZYCZNIE»

We frazematyce, tak jak w folklorze słownym, zbójnikowi przypisano wesołe usposobienie i sprawność fizyczną 7.

«KOBIETA ZDRADZA ZBÓJNIKA»

Ten motyw znany m.in. z legendy o Janosiku pojawia się również we frazematyce 4.

«ZBÓJNIK KOŃCZY ŻYCIE NA HAKU»

Pojmanych zbójników najczęściej karano śmiercią przez powieszenie na haku 5 (w taki sposób zginął m.in. Janosik).

«DZIŚ JUŻ NIE MA ZBÓJNIKÓW»

W trzech frazematyce zbójnictwo zostało ujęte jako fakt historyczny 2, 3, 12. Na tej podstawie można wnioskować, że jednostka *Zbójników teraz ni más i Pán Jezus po świecie nie chádzá* 12 jest nowsza niż pozostałe i nie ma bezpośrednich związków z folklorem.

Folklor słowny – pieśni

Obraz zbójnika utrwalony w pieśniach polskiej części Karpat omówiła A. Tyrpa (2007). W przedstawionej niżej analizie uwzględniłem tylko pieśni podhalańskie, w zdecydowanej większości są to pieśni zbójnicze, dokładniej – śpiewane z perspektywy zbójników.

NAZWA

W pieśniach wyraz *zbójnik* często pojawia się w liczbie mnogiej 81, 149, 156, 168, 172, 173, 178, jest też zastępowany eufemizmami: *chłopiec* 18–23, 40, 57–60, 106, 109, 115, 126, 132, 133, 137, 151, 155, 161, 163, 167, *chłopák* 105, *chłopácek* 171, *chłop*

52, *dobry chłopiec* 30, 50, 88, 125, *dziarski chłopiec* 24, *horny chłopiec* 102, *śwarny chłopiec* 85, 100, 158, *śwarny chłopák* 162, *zbójniczek* 14, 25, 28, 35, 36, 53, 54, 66, 70, 71, 116, 129, 146, 170, 172, 173 i *zbójcecek* 76.

W kilku pieśniach *zbójnik* jest synonimem *zbója* 14, 117, 118 i *zbójcy* 178.

Nazwiska zbójników

Zbójnicy nie są całkiem anonimowi, często w pieśniach pojawiają się antropimimy – imię *Jan* w trzech formach: *Janicek* 36, 43–45, 48, 64–71, 83, 86, 96, 107, 110, 114, 154, 164–167, 169, 177, *Janek* 72 i *Jano* 154, oraz nazwiska: *Sablicek* 54, *Siecka* 20 i *Stachowiec* 145. W podhalańskim folklorze *Janosik* 73, 84 to imię, choć w przypadku autentycznego zbójnika Juraja Jánošíka było to jego nazwisko.

Biorąc pod uwagę frekwencję, można sądzić, że Jan nie był zwykłym zbójnikiem albo też że właśnie to imię było szczególnie popularne wśród zbójników. Drugą z interpretacji potwierdzili Franz Klein (Kl) i A. Skupień-Florek (Skup), zwracając uwagę na to, że język zbójników miał – jak inne socjolekty przestępcze – charakter języka tajnego:

Imion swoich chrestnych nie dochowywali, w miejsce tego otrzymywał każdy imię stosowanie do budowy ciała i skłonności. Silnego i grubego zwali zwykle Kubą, słabszego Maćkiem, wysokiego, wielkiego Bartkiem, małego Jędrkiem, średniego Józkiem, bojaźliwego Jackiem. Zdatnego i rozumnego zwali Jankiem; to imię też zazwyczaj nosił harnaś (Kl: 250).

Zbójnik otrzymał swoje zbójnickie miano, np. Jano, Juro czy Andrus, jako na przykład słynną zbójnicka zżá Sichły, Maryna, ftorom nazywano *Jano*, a ze była ospowatá – poki, jak nazywajom Górále, to nazywali jom *pokaty Jano*, a ze dziywkom – to jescce *cycorzýsty Jano*, bo miała piersi godne (Skup: 216).

POCHODZENIE ZBÓJNIKÓW

«ZBÓJNICY POCHODZĄ Z PODHALA»

Z pieśni dowiadujemy się, że zbójnicy pochodzili z Podhala. Nie zawsze jest to podane *explicite*, jednak jeśli jest mowa o tym, że udawali się na Liptów lub Węgry, przechodząc przez tatrzańskie granie, to musieli wyruszać z terenów położonych na północ od Tatr, czyli właśnie z Podhala.

Podhalańskie pochodzenie zbójników zdradzają też ich nazwiska, na których podstawie można wskazać historyczne postacie. *Sablicek* 54 to jeden z wariantów nazwiska Sabała. Jak wiadomo, Jan Krzeptowski-Sabała był nie tylko gawędziarzem i przewodnikiem tatrzańskim, ale w młodości także zbójnikiem (StopSab: 11–12; Wójcik 2009: 45–50). Z kolei *Siecka* 20 i *Stachowiec* 145 to popularne nazwiska podhalańskie (zwłaszcza w powiatach tatrzańskim i nowotarskim, por. RymSN:

10045, 10054). Przekazy historyczne potwierdzają, że M. Sieczka (1824–1897) podobnie jak Sabała trudnił się w młodości kłusownictwem i zbójnictwem.

Jedna z pieśni wprost określa rodzinną wieś Janiczka – *Miyndzý Cyrwone*²⁹ 166.

WYGLĄD

CECHY FIZYCZNE

O cechach fizycznych zbójników w pieśniach nie mamy zbyt wielu informacji, dowiadujemy się, że Janicek ma *ciyrne ocý* 71, a Stachowiec – *zólte włosý* 145, ponadto zbójnicy są *zgrabniutcy* 171.

UBRANIE

Strój zbójników podhalańskich opisywali S. Eljasz-Radzikowski (ERS: 272), A. Wrześniowski (WrześTP: 43) i A. Chramiec (Chram: 17–18).

«ZBÓJNIK NOSI KAPELUSZ»

Okrycie głowy zbójnika to *kapelusik* 44 i *klabucek* 161.

«ZBÓJNIK NOSI INNE OBUWIE NIŻ KIERPCE»

W odróżnieniu od innych Górali zbójnicy nie chodzili w kierpcach, lecz w *kapcach* 22, *boćkorach* 22 i *trzewickach z bukowego drzewa* 35.

Malarskie przedstawienia stroju zbójników mają dwa oblicza – realne i mityczne. Pierwsze znamy dzięki odnalezionym przypadkowo w 2004 r. przez Eugeniusza Wańka rysunkom Ignatza Görtlera de Blumenfelda, które przedstawiają dziewięciu zbójników i jedną dziewczynę w tańcu (Chowaniec-Lejczyk 2007; Krzyżanowski 2007; Trebunia-Staszal 2007: 22–23). Blumenfeld był urzędnikiem austriackim, leśniczym kamery nowotarskiej, świadkiem jednego z ostatnich napadów zbójnickich, który został zrelacjonowany przez F. Kleina (Kl: 242–246). Na rysunkach umieszczono datę 1809 r. Mniej realne przedstawienie wyglądu zbójników znajdziemy na obrazach malowanych na szkło. Zbójnicy mają tu złote parzenice i kierpce, nienaturalnie długie włosy (do ziemi) i dużo uzbrojenia: ciupagi, noże i pistolety, często też złotego koloru, a harnaś pali fajkę i trzyma puchar, stojąc obok kotlika wypełnionego dukatami.

²⁹ Dziś Czerwiennie, do 1965 r. Międzyzcerwiennie, wieś w powiecie nowotarskim, gmina Czarany Dunajec.

ZAJĘCIA

ZBÓJNIKOWANIE

Nazwy czynności

Podstawowe zajęcie zbójnika jest określone czasownikami: *zbójować* 24, 32, 64, 78, 79, 87, 99, 169, *zbijać* 77, 132, 134, 137, *ozbijać* 20, 93, *zabiyrać* 41, 52, 59, 125, *nazbiyrać* 109, *złović* 26, *przynieść* 27 i *kraść* 132, 134, a także zwrotami: *iść – pójść na zbój* 19, 26, 27, 59, 86, 98, 113, 121, *brać się na zbój* 19, 98 i *jechać na zbój* 148. Łatwo zauważyć, że eufemizacja dotyczy nie tylko nazw zbójnika, ale też nazw czynności kradzenia, stąd czasowniki *przynieść*, *zabiyrać*, *nazbiyrać* i *złović*.

Uzbrojenie

Na uzbrojenie zbójników składały się: *ciupazka* 45, *siykiyrka* 24, *siykiyrecka* 54, 112, *bucek opalony* 61, *kij dobry* 86 i *pistolec* 61. *Ciupazkę*, *siykiyrkę* i *siykiyreckę* można traktować jako synonimy, z kolei pod określeniami *bucek opalony* i *kij dobry* kryje się prawdopodobnie maczuga (słowac. *kyj, kyjak* ‘maczuga’).

Przyczyny zbójnikowania

Do zbójnikowania zmuszały Górali bieda 174, głód 133 oraz *nieprawość u panów* 63. Ponadto skłaniały ich do tego: chęć zdobycia pieniędzy na alkohol 137, udowodnienia męstwa 31 oraz zyskania poważania i sławy – *hyru* 67. W pieśni miłosnej wymieniono jeszcze inną przyczynę – *zawiedziona miłość* 144. Zbójnictwo to też czasem przeznaczenie Górala 131.

Alternatywą dla zbójnikowania były gazdowanie 111 i pasterstwo, zwłaszcza praca juhasa (z juhasów często rekrutowali się zbójnicy 50, 81, 121).

Czas zbójnikowania

Na zbój udawano się pod osłoną nocy 20, 26, 27, 56.

Miejsce zbójnikowania

Zbójnicy udawali się na *Luptów* 16, 34, 36, 41, 76, 97, 124, na *Węgry* 39, 162, pod *Tokaj* 60, *poza bucki*³⁰ 49, 132–134, *poza jedli* 133, *poza las* 134, *poza chraść* 132, *za hory* 126, 134 i *za Tatry* 55.

Piesze wyprawy przez góry

Zbójckie wyprawy na *Liptów* wymagały mocnych nóg 72, a także wiedzy o bezpiecznych przejściach górskimi ścieżkami – *chodnikami* 36, 68, 69, 72, 111, 146, *chodnickami* 28, 68, 90, 129, 146, 150, *chodzą* (rzecz.) 56, które wiodły *przez wiyrsycek* 36, 135, 138, *bez Turzec* 129, *po wiyrskak* 13, *wiyrchak* 72, *po wiyrzchak*

³⁰ Motywację tego wyrażenia przyimkowego można powiązać z warunkami geograficzno-przyrodniczymi w Tatrach – regiel dolny był niegdyś porośnięty lasami bukowymi (tzw. buczyna karpacka) i jodłowo-bukowymi.

69, *po horak* 146, *popod hále* 150, *po borak* 68, *drobnym jaferzyćkem* 161, *przez orawską grań* 107.

Organizacja grupy zbójników

W grupie zbójników panowała hierarchia i pewne zwyczaje. Przywódcę tytułowano *zbójcekim hetmanem* 66, pozostali byli równi sobie, nazywali siebie wzajemnie *braćmi* 17, 49, *braciskami* 103, *śwagiereckami* 147, *śwagrami* 147 i *towarzysami* 42, 92. Ta terminologia rodzinna nie jest tutaj przypadkowa, jedną z ogólnych nazw grup zbójników była *familia*.

Do obowiązków zbójników należało pochowanie zabitego towarzysza 42, porzucenie ciała uznawano za karygodne. By przystąpić do zbójników, należało przejść sprawdzian umiejętności fizycznych – do powtarzanych w folklorze motywów należy np. przeszkakiwanie drzew 48, 78, 116 (nawiązuje do tego malarstwo na szkłe).

Miejsce ukrywania się zbójników

Kryjówką zbójników były góry, które nie stanowiły jednak wygodnego schronienia 46, 97. Właściwie było to schronienie tylko na lato 110, 135. Na zimę zbójnicy wtapiali się w wiejską społeczność, żyli za zrabowane pieniądze albo szli na służbę do bogatych gazdów, nierzadko mszcząc się później za złe traktowanie. Na tym motywie oparte jest góralskie podanie o zbójniku Sobku (Sobanku), który z zemsty polewa brzuch gazdy Folfosa z Witowa gorącym sadłem (TetNSP: 260–261; BrzŻG: 150–151; ZD: 36–37; Skup: 218).

Łupy zbójników

Zbójnicy zabierali swoim ofiarom *pinionzki* 90, 104, 119, 125, 136, 161, 162, *dudki* 32, *dukaty* 75, 88, 95, *talary* 123, *talarki* 88, *talarecki* 81, *turácki* 53, 136, *turáski* 66, 161, *liptowskie talary* 126, *śrybło* 88, *śrybelne łańcuski* 24, *barańce* 33 i *liptowskie barany* 134. Zrabowanych pieniędzy było tak dużo, że odmierzano je *klabuckiem* 161 albo *kotlickiem* 90.

Pieniądze te zbójnicy przepijali 53 bądź ukrywali jako skarb³¹ w dziupli jaworu 75, pod jaworem 119, pod bukiem 104, 119 lub na stokach Krywania 95.

ROZRYWKA

«ZBÓJNICY TAŃCZĄ I PIJĄ ALKOHOŁ»

Według pieśni ulubione rozrywki zbójników to taniec i picie alkoholu – *palenki* 30 i *uherskiego wina* 91. Najczęściej jednak w pieśniach nie ma nazwy trunku, lecz pojawia się czasownik *pić* 53, 122–124, 137. Zbójnicy tańczą przy każdej okazji, przy ognisku na polanie 108, w karczmie 85, 156 i w piwnicy 149, 168.

³¹ Motyw zbójnickich skarbów omówiła Agnieszka Kruszyńska (2007).

PSYCHIKA

«ZBÓJNIK JEST BUTNY»

Nawet w więzieniu zbójnik zachowuje się butnie – *kázálek se nie ráz lizać rzyć staroście* 140. O bucie zbójnika przekonuje też motyw „wyzłacanej szubienicy”.

Religijność i moralność³²

W kilku pieśniach pojawiają się bezpośrednie zwroty do Boga, są to prośby o pomoc 16, zdrowie, szczęście 39 i dalszą opiekę 34. W jednym tekście pojawia się też podziękowanie 41. Oczywiście zarówno prośby, jak i podziękowania dotyczą wypraw na Liptów. Religijność, jaka się tutaj ujawnia, ma charakter praktyczny. Działalności zbójników nie postrzegano bowiem w kategorii grzechu, wręcz przeciwnie, uważano, że zbójnik ma zagwarantowane miejsce w niebie 53 (por. też *Nie wstyďte sie ludzie, mácie zbója w rodzie, zbójnik pudzie w niebo na samiućkim przodzie* (StopMat: 31)).

Dopełnieniem tego typu myślenia jest spowiedź zbójnika umieszczona w TetNSP (s. 195):

Kraś-ek krád, ale jek wse chudobnym dáł z rabunku. Niejednymu jek nogi wprawił, co dobrze sosrymbu głowom nie dopadnie. Teli zróś. Anik ta nigda we swoyj stro nie nie zbijał, ba ka inyndyj, po Wyngrak. Bić-ek biył, alek sie nigda na słabego nie zruwał. Ráz mie jedna wereda, takie to małe było, od wojska przýsło, w łeb wyciena, tok – przepytujem piyknie ik miłość duchownom – za brzuk i za kosule na garle ryncami ujon, obróciylek to nogami do góry, wstawiylek do smrecków głowom dołu i poselek. Nie tknonek sie! Dzwiryzynciu já nie wyrzondzał nigda, nie okalicyłek go, chyba na polowacce, ale to myśliwskie prawo. Nie pokłamálek nikogo, nie zdradziylek nikogo, wse jek wierność dotrzymował, cý my co ka ukradli i schowali, cý sie na bitke smówiyl, co cosi kajsi. Nigdy jek towarzýsów, cý przý dzielbie po rabunku, cý przý świstákak, nie ukrzywdziył, jescek ze swojego dołożył, jak to biydno było. Pić-ek piył, ale to z tego skody nijakiyj nie bywało, ba jesce karcmarz zarobiył. Zabić cłowieka, to jek zabiył, ale przez potrzeby nie, ba kónnym trza było, bo sie to do bitki brało, a tu, sami dobrze wycie, zbójnik ni má wíelo casu przý rabunku. I juz nie bácem, cý ta dwok, cý trzok, bo to było dáwno. Pote mi sie juz nie trefiýło kiela cas. Telo na mnie tyk grzychów, mało, nie duzo.

³² Temat moralności i religijności zbójników został omówiony przez Annę Brzozowską-Krajkę (2007).

ZBÓJNIK WOBEC INNYCH OSÓB

«ZBÓJNIK MA KOCHANKĘ»

Kochanka zbójnika obawia się o jego życie 113, pije z nim alkohol 123, a także chce oplakiwać jego śmierć 166 i odprowadza jego ciało 167. Cieszy się też, że *siumny* zbójnik okazywał jej względy 157.

Ofiary zbójnika

Zbójnicy napadali na panów 89, 112, 136, węgierską szlachtę 162, księży 112, podróżnych 39, mieszkańców Liptowa 124 i przede wszystkim Żydów 30, 55, 87, 125. Niechęć do tych ostatnich wynikała z ich profesji – lichwy i karczmarnstwa, które negatywnie postrzegano w społeczności wiejskiej. Niektóre ofiary napad zbójników przyplącały życiem 54, 81, jak gotowany w żętycy i smażony w smole *bacásek* 178. Do tej pieśni nawiązuje opowiadanie *O zbójnikach i o bacy* (ZD: 51).

INNE OSOBY WOBEC ZBÓJNIKA

«KOCHANKA ZDRADZA ZBÓJNIKA»

Zbójnika do zguby doprowadza zdrada kochanki 64, 94, 117, 141.

ZGUBA ZBÓJNIKA

Prześladowcy zbójnika

Rychtar 58, 101, *hajducy* 155, *wyngierscy strażnicy* 156 i panowie 175 dążą do złapania zbójnika 51, 70, 77, 80, 82, 94, 106, 107, 142, 143, 155. Jego życie jest więc marne 70, w ciągłym strachu 154 i ucieczce 45.

Uwięzienie zbójnika

Po schwytaniu zbójnik zostaje skuty kajdanami 142 i *okowany* 120, 153 *zelaznymi obryncami* 15, *zelaznymi bugańcami* 33 i *na krzyż łańcuskami* 29. Skrępowany zbójnik słyszy tylko odgłosy kajdan 47, 127 i łańcuchów – *zbyrcaly łańcuski* 175, 176, *zbyrcaly okowy* 176.

Miejsce przetrzymywania zbójnika

Uwięziony zbójnik przez *rocek* 120, *rok i cały tydzień* 139 jest przetrzymywany na Zamku Orawskim 105, 106, 114, 120, 153, 163, Liptowskim Zamku 114, w Nowym Sączu 140, 141, 158, w Nowym Targu 115 lub bez dokładniejszego wskazania – *w hereście* 139.

Śmierć zbójnika

Schwytany, *smutny* 142, 143 zbójnik jest przed śmiercią torturowany 83, 142. Śmierć następuje przez ścięcie 17 albo powieszenie na *siubienicy* 37, 151, 160, *siu-*

bienicce 96, 103, 147, 151, *luptowskiej siubienicy* 114, *na wyrzchu jodelki* 51, *za pośrednie ziobro* 169, *na zelazny hacyk* 79. W pozostałych przypadkach nie mówi się wprost o szubienicy, ale czasowniki: *wisieć* 38, 88, *obwiesić* 152 i *powiesić* 13 oraz rzeczownik *postonecek* 159 wskazują, że chodzi o ten właśnie rodzaj śmierci.

Mówiąc o szubienicy, zbójnicy są butni. Domagają się, żeby *siubienicka* była zrobiona z grubego drewna 151, powinna też być obita z *wyrzchu dukatami*, z *dołu talarkami*, a *na środku srybłym* 88.

Aktualizujący się w tej pieśni motyw „wyzłacanej szubienicy”³³ Sabała ujął następujący słowami, oddając specyfikę góralskiego pojmowania *honornyj śmierci*: „Ale na subienicy wisieć to ta honorná rzecz! Bo tam dziadów nie wiysajom ino chłopa! Tam dziada nie wołajom, ino co nátynzsy chłop to musi wisieć” (WitNP: 191). Od śmierci na szubienicy zbójników mogło uratować jedynie wstawiennictwo księży i jezuitów 37.

Uszczegółowienie *luptowska siubienica* 114 wskazuje, że zbójnicy byli sądzeni i traceni na Liptowie, w stolicy tego regionu – *Mikulaszu* (Liptowski Mikulasz – miejsce śmierci Janosika) 100, oraz na Węgrzech – *w Peście* i *Budzinie* 91.

W pieśniach znajdujemy wiele uwag o śmierci zbójnika, do której odsyłają czasowniki *zabić* 13, 43, 44, 138, 152, 164–167 i *porubać* 130. Zbójnik mógł łatwo stracić życie w starciu z liptowskim juhasem 61. Z folkloru pieśniowego dowiadujemy się o miejscu śmierci – *w zielonyj ubocy* 44, *miyndzy turnickami* 43, *na wiyrsycku* 138, i obrażeniach, jakie odniósł zbójnik – *ościli mu głowu* 164, *lala sie krewka trzoma potóckami* 43, *ciece mu krew zza rynkawa i z główecki* 62.

Zabitego podczas wyprawy zbójnika najczęściej nie chowano na cmentarzu, lecz tam, gdzie zginął – *pod zielonym dymbem* 42 i *pod Muraniem* 165.

Stosunek zbójników do śmierci był dość praktyczny – *cý umrzes, cý zginies, ciało w zymy zgnije* 174, zbójnicy wiedzieli przy tym, że będą ich *załować na calućkim świecie* 170.

Folklor słowny – podania

W pieśniach bezpośrednie odniesienia do Janosika pojawiają się sporadycznie, inaczej jest w podaniach góralskich. Mamy w nich odwołania także do innych zbójników (np. Kubika z Czarnego Dunajca (StopMat: 69–72), Tatara Myśliwca (Skup: 220–221) i Wojtka Matei (StopSab: 87–89)), są one jednak znacznie rzadsze i mniej oryginalne. Porównanie podań o Janosiku z podaniami dotyczącymi Matei lub Myśliwca ujawnia wyraźne różnice. Janosik jest wolny od wszelkich wad i słabostek, jest postacią idealną. Jego kreacja w folklorze wykorzystuje więc rekwiizyty bajkowe, ale utrzymane w góralskich realiach.

³³ Dokładniej o tym motywie pieśni góralskich pisał J. Krzyżanowski (1977: 683–691).

Słowackie podania o Janosiku (zwłaszcza odnoszące się do jego dzieciństwa i młodości) są podobne do bajki magicznej. W analizie literackiej potwierdziła to Joanna Goszczyńska (2001: 34–44). Czy opowiadania zanotowane po polskiej stronie Tatr też powielają ten schemat?³⁴

Odpowiedź na to pytanie można uzyskać jedynie poprzez zestawienie tekstów z Podhala, które dotyczą młodości zbójnika: (A) *Kilka wiadomości o Janosiku sławnym hetmanie* (StopMat: 72–74), (B) *O Janosiku* (KopGL: 2–6), (C) *Prawdziwe opowiadanie o Janosiku zbójniku* (ZD: 27–28). Teksty te łączą się z czterema funkcjami protagonistów (XI–XIV) z klasycznej monografii Władimira Ja. Proppa (1976: 85–104) o bajce magicznej:

XI – Bohater opuszcza dom.

Janosik ssie pierś matki przez siedem lat, przebywa w ukryciu (za piecem) i zataja swoją niezwykłą siłę (A). Jest studentem w Podolińcu (A) lub Krakowie (C), gdzie uczy się na księdza (B). Podczas wyjazdu na wakacje błądzi w lesie i dociera do chaty trzech siostr-czarownic (B, C), które mieszkają ze zbójnikami (C). Dostaje zgodę na przenocowanie (B, C).

XII – Bohater zostaje poddany próbie, jest wypytywany, staje się ofiarą napaści itp., co przygotowuje przekazanie mu magicznego środka albo pomocnika.

Powracający z wyprawy zbójnicy (C) lub czarownice (B) wyczuwają obecność Janosika. Planują go zabić, ale ostatecznie poddają próbie. Gdy śpi (C) lub udaje, że śpi (B), trzy czarownice sprawdzają jego wytrzymałości na ból – każda kładzie mu na pępek rozżarzony węgiel.

XIII – Reakcja bohatera na działanie przyszłego donatora.

Janosik wytrzymuje próbę rozżarzonego węgla (B, C).

XIV – Bohater wchodzi w posiadanie magicznego środka.

Trzy czarownice obdarowują Janosika magicznymi przedmiotami, gwarantującymi siłę i nieśmiertelność – koszulą, ciupagą i pasem (B, C). Janosik zostaje też poddany kolejnej próbie – musi obrabować swojego ojca, który wybiera się na jarmark, by kupić woły (B), albo wraca z jarmarku z pieniędzmi za woły (A).

Wymienione motywy są nasycone bajkowymi elementami fabularnymi. Szczególną rolę odgrywa tu magia liczb: 3 (trzy czarownice, które trzykrotnie spluwają; trzy magiczne przedmioty; trzy zaklęcia umożliwiające otwarcie Białej Skały; trzy mile jako dystans, który Janosik może swobodnie pokonać dzięki ciupadze; o trzeciej godzinie w nocy ciupaga traci moc) i 7 (Janosik siedem lat ssie pierś matki). Pojawiają się też skostniałe zwroty bajkowe, np: „Cýja tu dusa śmierdzi?” (B); „Tfe, tfe, tfe – tu ludzká dusa śmierdzi?” (C), i motywy, np. otwieranie skały zaklęciem (C).

³⁴ J. Krzyżanowski (PBL I: 230–232) w podaniach o Janosiku wyróżnił pięć głównych motywów: 1) dzieciństwo i pierwszy napad; 2) towarzysze i przygody; 3) pojedynek z rycerzem; 4) zdrada kochanki; 5) śmierć Janosika. Schemat bajki magicznej ujawnia się przede wszystkim w pierwszym motywie.

Wyjątkowość magicznych przedmiotów jest podkreślona ich pochodzeniem i właściwościami: 1) koszula, ciupaga i pas powstają w przeciągu dwóch godzin (C); 2) między zasiewem konopi a utkaniem koszuli mija zaledwie noc (B); 3) pas jest wykonany z cielęcych pępeków (C); 4) koszula chroni przed kulami (C) i daje wyjątkową siłę (B); 5) dzięki ciupadze Janosik skacze na odległość trzech mil (B); 6) ciupaga sama rąbie (C); 7) pas gwarantuje siłę (B, C).

Pojmanie Janosika (C) dokonuje się podstępem – kochanka rozsypuje pod jego nogi groch, żandarmi przecinają pas, a ciupaga nie jest w stanie przebić się przez sześcioro drzwi.

Obok elementów bajki magicznej w podaniach o Janosiku znajdujemy również nawiązania do Biblii (drużyna Janosika liczy dwunastu zbójników jak dwunastu apostołów (B)) oraz stałe motywy folklorystyczne znane też z pieśni (mierzenie sukna od buka do buka (A)).

Poza odniesieniami do Janosika podhalański folklor słowny obfituje też w inne motywy zbójnicze, np. zemsta na gaździe Folfosie z Witowa za złe obchodzenie się ze zbójnikiem Sobkiem (Sobankiem) (TetNSP: 260–261; BrzŻG: 150–151; ZD: 36–37; Skup: 218), obrabowanie karczmy przez W. Mateję i jego towarzyszy (WrześTP: 43–44; StopSab: 87–89; DorTL: 26–27; ZD: 34–35; Śliz: 25–26; Skup: 219–220; Kudł: 141–143) czy cała seria podań o zaklętych zbójniczych skarbach. W folklorze i literaturze podhalańskiej znajdujemy nawet dokładne opisy, jak zabezpieczano skarby, por.:

Harnaś spuszczał portki i nago przysiadł do trzeciego razu miejsce zakopania, mówiąc „Nik cie nie otworzy, pokiel cie samo tak nie odpiecyntuje, ani nicego tknoné nie śmie, ino my sýčka wráz, co my cie przýnieśli i tu schowali” (Skup: 217).

Według relacji Józefa Młynarczyka-Sulorza (ZD: 52) miejsce, w którym ukrywano skarb, było jednocześnie grobem jednego ze zbójników, zabijanego po to, by skutecznie zapieczętować kosztowności.

Pisana poezja góralska

Poeci podhalańscy rzadziej, niż można by się było tego spodziewać, sięgali po temat zbójnictwa. Można to wyjaśnić na dwa sposoby: albo mit zbójnictwa jest już tak wyeksploatowany, że dalsze nawiązania stają się jałowe, albo jest tak silnie spetryfikowany, że trudno go poetycko wykorzystać.

Motywy zbójnicze w poezji podhalańskiej po 1945 r. omówiła Anna Mlekođaj (2007). Badaczka ta zwróciła uwagę na dwa poetyckie ujęcia zbójnictwa: humorystyczne i apoteozujące. Nurt humorystyczny rozlicza mit (np. W. Czubernatowa, *Kino* 181; Zdzisław Barglik, *Na zbójnickom nute*; *Wartkie nózki*; *Dziesiyncioro Bozego przykozanie zbójnickiego* 182), z kolei nurt poważny utrwała go (Franciszek

Bachleđa-Księdzularz, *Był cas*; Jan Fudala, *Zbójnicki paciorek*; Andrzej Gąsienica-Makowski, *Hej, Bracie*).

Rozdział między prawdą historyczną o zbójnictwie a wyobrażeniem na jego temat widać zwłaszcza w wierszach drugiego nurtu. W *Śmierci Bartusia Obrochty* A. Pacha (MlekGS: 149–150) Wojtek Mateja idzie do nieba razem z Sabałą, Tytušem Chałubińskim i Karolem Szymanowskim, choć – jak podaje A. Wrześniowski (WrześTP: 52) – „nigdy nie budził sympatyj w Podhalańcach, a jego śmierć radosną była nowiną”.

Niektórzy poeci ujawnili swoje rozterki (Hanka Nowobielska, *Do Janosika* 179), inni widzieli w zbójnictwie świadectwo witalności (J. Fudala, *Zbójnicki paciorek* 183), jedni i drudzy sięgali jednak do języka folkloru zbójnickiego 180, 183.

Mit zbójnika

Mit dobrego zbójnika³⁵ jest ważnym składnikiem kultury podhalańskiej, na co zwrócili uwagę już pierwsi badacze góralszczyzny (np. Goszcz: 263–283; Kam: 149–150; WrześTP: 40–53). Literacko przetworzyli go i w pewnym stopniu również rozliczyli m.in. S. Witkiewicz w *Na przełęczy* i K. Przerwa-Tetmajer w *Janosiku Nędzy Litmanowskim*. Niektórzy Górale zdawali jednak sobie sprawę z tego, że opowieści i pieśni o zbójnikach nie są zgodne z prawdą, por.:

Literaci i artyści wyidealizowali legendę zbójnicką, dobre to jest w sztuce i literaturze, możliwe w zapiskach podań, bajek, pieśni, słowem w etnografii, ale w życiu jest niemożliwe i to osławione zbójnictwo inaczej się w życiu przedstawiało. Zbójnik był tym na Podhalu, czym lisowczyk w Polsce po skończonych jego wyprawach. Był niszczonej i wspólnie ścigany przez gazdów i mało się różnił w pojęciu gospodarza od zwykłego złodzieja (BrzŻG: 31).

Sławny Janosik, postać fantastyczna, należał nawet w legendzie do Słowaków. Zakopianie nie solidaryzowali się z ideą zbójnicką i jest wierutnym fałszem i fantazją poetycką, aby zakopianie uważali zbójników za rycerzy. Lud pomagał tropić zwykłych złodziei, najczęściej sam ich wyśledził i przypadkowy sąd z najbliższych sprawie gazdów sprawę osądził i karę wymierzył (...). Językiem zbójników był język słowacki, wszystkie pieśni zbójnickie mają wyrażenia o zbójnictwie słowackim (Chram: 18).

Jaka jest geneza mitu dobrego zbójnika? Niewątpliwie ukształtowali go sami Górale przy wsparciu przyjeżdżających na Podhale pisarzy i poetów. Można założyć,

³⁵ Mit zbójnicki wchłonął pokrewne motywy myśliwskie, chwalcące odwagę, siłę i sprawność fizyczną. W kulturze podhalańskiej profesje zbójnika i *polowaca* cieszyły się szacunkiem, były zajęciami godnymi prawdziwego mężczyzny (Janicka-Krzywdą 1995: 25).

że do petryfikacji mitu doszło w XIX w., gdy zbójnictwo znane było już nie z bezpośrednich doświadczeń, lecz z przekazów ustnych.

Warto nadmienić, że mit dobrego zbójnika jest realizacją mitu bohaterskiego. Na pewnym etapie rozwoju niektóre społeczności dążą do wykreowania bohatera, którego można następnie naśladować i który daje poczucie bezpieczeństwa i sprawiedliwości (w koncepcji psychologii analitycznej Carla G. Junga postać taka to realizacja archetypu wojownika). Kultura szlachecka w Polsce wykreowała rycerza, obrońcę granic i religii katolickiej, Ukraińcy w tej roli widzieli Kozaka, Anglicy – Robin Hooda, a Podhalanie, Spiszacy i Orawianie – właśnie zbójnika. Na sąsiedniej Słowacji bohaterem jest najważniejszy ze zbójników – Juraj Jánošík.

Mimo petryfikacji mit zbójnictwa wciąż jest żywy na Podtatrze. W czasie II wojny światowej i tuż po niej za sprawiedliwego zbójnika niektórzy poczytywali Józefa Kurasia „Ognia”. Od końca lat 60. XX w. Bukowinie Tatrzańskiej Sabałowym Bajaniom towarzyszy również pasowanie na zbójnika (kobięcym odpowiednikiem zbójnika jest Wyrchowá Orlica). Wybory zbójnika odbywają się w Chicago, a wybory Harnasia Roku w Białce Tatrzańskiej. Sformułowano nawet nowe *Zbójnickie postanowienie*:

Nigda i nijak nie wyzdradzić zbójnickiego zespolyniá i towarzýsiów swojik. Co dnia życie toczyć z náleznom cłekowi powagom i mirym, a krácać po pyrciak górnyk i prawyk. Dobro rozumnyj ślebody i rodnyk korzyni náleźnie gruntować. W ludziskak drugik dzieło Boga przestrzegać i wedle nikogo nie okazywać ni pysności, ni wzgardy. Przýjáźń rzetelnom i scyrom we nuku do świata nosić, zaś wedle towarzýsiów za prawo mieć przýkázanie: *Jedyn za sýćkik, sýćka za jednego* (HodDum: 60).

Dokumentacja

Frazemy

1. Byłby ś niego zbójnik, kieby se wyrombáł do Luptowa chodnik (HodPP: 23).
2. Dobrzy chłopcy byli, ale sie minyli (ibid.: 47).
3. Drzewiyj dobrze było, kie sie zbójowało, kielo dudków było, telo sie zbiyrało (ibid.: 48).
4. Dzywcyńna, dzywcyńna, óna zdradzić moze, wte zaś zbójnikowi pozálze sie Boze (ibid.: 51).
5. Janosik nie taki był, a na háku skóncył (ibid.: 76).
6. Kto zbójnikiyum budzie, samym wiyrskiym pudzie (ibid.: 61).
7. Na zbój trzeba kiyrpce i wesołe syrce (ibid.: 115).
8. Nie rzec Panu Bogu stáć zbójnikom na zdradzie (TetNSP: 327).
9. Pán Bóg nade zbójnikami, zaś djaboł przý nik (ibid.: 326).
10. Śwarni chłopcy, śwarni, zámki ozbijajom, cłekowi biydnymu pinionzki dawajom (HodPP: 167).

11. Zbójnik, kie pije, to tak płaci, co go janiółowie do nieba bierom (ibid.: 189).
12. Zbójników teraz ni más i Pán Jezus po świecie nie chádzá (ibid.: 189).

Pieśni zbójnickie

13. Abo mnie zabijom, abo mnie powiysom, abo mnie ptáskowie po wyrškak ozniesom (Skup: 214)
14. Ani já nie zbój, ani nie zbójnick, já se nad zbójami ino przewodnick (StopMat: 41; Sad: 48).
15. Bolały mie nózki, bolały mie rynce, kiedy mie skuwali w zelazne obrynce (Sad: 50).
16. Boze nám pómágáj i tym nasým nózkom, dzisiák powyndrujem ku luptowskim wyrškom (WrzešTP: 41; Sad: 48).
17. Bratowie wy moji, kochani bratowie, bedom wám šcinali głowicki katowie (StopMat: 25).
18. Byli chłopcý, byli, ale sie minyli i my sie miniemy po malučkij kwili (Zejsz: 78; StopMat: 26; ParšG: 75).
19. Byli chłopcý, byli, co sie na zbój brali, jesce nie porošli, juzci na zbój pošli (Zejsz: 154; Kolb 44: 150).
20. Byli ci to, byli, ci Sieckowie chłopcý, ozbyli zámecek po miesioncku w nocý (Zejsz: 151; Kolb 45: 143).
21. Chłopcý moji chłopcý, kieście juz skóńcyli, mozebyście karcmom fajke zakurzyli (Skup: 217).
22. Chłopcý nasi chłopcý, obuwájcie kapcý, na kapce bočkory, pudziemy na hore (Zejsz: 152).
23. Chłopiec ci já, chłopiec, wychowál mnie ociec, wychowali ludzie, zbójnik ze mnie budzie (Kolb 45: 146).
24. Ciesý mie siykiyrka, šrybelne řańcuski, pudem se zbójować, bok se chłopiec dziarski (StopMat: 30).
25. Ciesý sie zbójnick listecke zielonym, ino sie ni moze lickem obiyłonym (ibid.: 31).
26. Ciymná nocka była, kie my na zbój pošli, nic my nie złowyli, prózno my se przýšli (Sad: 49).
27. Ciymná nocka była, kiedy na zbój pošli, nie dáł Pán Bóg scynšciá, nic my nie przýniešli (WrzešTP: 41; StopMat: 27; Kolb 45: 142).
28. Co by já był za zbójnick, kieby nie znál, gdzie chodnick (Kolb 45: 139).
29. Coz mi z tego dziywce, zeš ty pod wstonzkami, kiedy já se skutý na krzýz řańcuskami (StopMat: 27; Sad: 50).
30. Daj palenki Zýdu, dobry chłopcý idom, jak nie dás palenki, to cie trapić budom (WrzešTP: 44).
31. Darmo wy mie darmo do skoły dajecie, ze mnie zbójnik budzie, darmo nakładacie (Kolb 45: 146).
32. Dobrze było drzewiyj, kie my zbójowali, kielo dudków było, telo my zabrali (StopMat: 31).

33. Dyć-ek nic nie ukrád ino dwa barańce, juz mie se okuli w zelazne bugańce (ibid.: 25).
34. Ej, Boze nas! Boze nas! Ej, nie rac nás opuścić, ej, coby my sie mogli, ej, z Luptowa powrócić (ibid.: 31).
35. Ej, já jes zbójnicek, niewiele mi trzeba, zrobiem se trzewicki z bukowego drzewa (ibid.: 28).
36. Ej, Janicku zbójnicku byłby z tobie zbójnik, ej, kiebyś se wyrombál do Luptowa (wiyrsycka) chodnik (ibid.: 27; Kolb 45: 149; Sad: 47).
37. Ej, kieby nie ci ksiyndzá, nie ci jezuici, ej, dáwno by já wisiál na tyj siubienicy (Sad: 50).
38. Ej, mamicko miylá, cemuś mie nie biyla, kie já bedem wisiál, bedzies sie hańbiyla (StopMat: 30).
39. Ej, na tyj polskiyj stronie, ej, na wyngierskiyj ceście, ej, dej nám Boze zdrowie, ej, dej nám Boze scynście (ibid.: 29; Sad: 48).
40. Ej, na zbój chłopcy, na zbój, ej, kto sie z nami cuje, ej, a kto sie nie cuje, ej, niek nie próguje (Płat: 136).
41. Ej, podziynkuje Bogu, ej, ze sie wám udało, ej, dyć-eście z Luptowa, ej, zabrali niemało (Sad: 49).
42. Ej, towarzýsiá moji, ej, dyć mnie nie niechájcie, ej, pod zielonym dymbym tam mnie pochowájcie (ibid.: 50).
43. Ej, zabiyli Janicka miyndzy turnickami, ej, lála sie tyz krewka trzóma potóckami (ibid.: 51; ParŚG: 90).
44. Ej, zabiyli Janicka w zielonyj ubocy, ej, ino sie od niego kapelusik tocy (StopMat: 27; Sad: 51).
45. Góniyli Janicka po zielonyk bukak, ale sie obróniył, miał ciupazke w rukak (Sad: 49).
46. Góry (hory) nase góry (hory), wy nase kómory, bukowe listecky nase podusecki (StopMat: 25; Sad: 47).
47. Grały mi gynsiálki, grały mi organy, ino mi nie grały na rućkak kajdany (Sad: 50).
48. He, dobrze Janickowi pokiela jes młody, przeskakuje bucki, jaworowe kłody (Zejsz: 44; StopMat: 26; Kolb 45: 144).
49. He, sýckie bracia moji, he, pošli poza bućki, he, já ś nimi nie poseł, he, bok se był malućki (Sad: 46).
50. Hej, baca nas, baca nas, dobryk chłopców na zbój más, jesce byś ik lepsýk miał, kiebyś syra końdek dáł (Kantor 1919/1920: 191).
51. Hej, i jak mnie złapiom, to já bede wisiál, na wyrzchu jodełki bede sie kołysál (Kolb 45: 149).
52. Hej, ni más takik chłopów, hej, jako my bywali, co my zabiyráli, kiedy nám nie dali (StopMat: 31).
53. Hej, pije se zbójnicek, turáckami płaci, wezmom [go] do nieba swiaci (sic!) (Kolb 45: 150).
54. Hej, Sablicek zbójnicek siykiyrecka ostrá, niejedna dusýcka bez niom w niebo pošła (Sad: 47).

55. Hej, za Tatry, za Tatry, jest tam Zýdek bogaty, náciynzjy sie ósmielić, budzie sie cým podzielić (StopMat: 28).
56. Hej, zaświyć mi miesioncku, ej, na syrokiyj drodze, ej, zebym sie naucył, ej, tyj zbójnickiyj chodze (ibid.: 24; Sad: 46).
57. Hore chłopcý, hore, kto sie w nózki cuje, a kto sie nie cuje, niecháj nie próguje (Zejsz: 50; StopMat: 25; Kolb 45: 133).
58. Hura, chłopcý hura, hura dolinami, bo nás bedzie góniył rychtar ze sýnami (Sad: 49).
59. Idom chłopcý na zbój i tak se padajom, bedziemy zabiyrac, kiedy nám nie dajom (StopMat: 28).
60. Idom chłopcý, idom juz som przý Tokaju, juz sie zabiyrjom do swojego kraju (ibid.: 28).
61. Idzie sobie zbójnik popod las zielony, niesie sobie w ruce bucek opálony. Bucek opálony, pistolec za pasym, bedzie sie prógowál z luptowskim juhasym. Luptowski juhasie budzie tobie bito, syraś nie narobiył, oscypków ani to (ibid.: 30).
62. Idzie zbójnik zzá Liptowa, ciece mu krew zzá rynkáwa, zzá rynkáwa i z główecki, sýčko bez zdrade dziywecki (WrześTP: 50).
63. Já musem być zbójnik, bo krzýwda wielika, nieprawość u panów, prawda u zbójnika (Sad: 46).
64. Janicek zbójowál dobrze mu slo z kónca, kieby go nie była zdradziyla spódnica (StopMat: 31).
65. Janickowe imie chodzi po dziedzinie, Janicek zaginon, imie nie zaginie (TetNSP: 60).
66. Janicku zbójnicku, zbójceki hetmanie, zabrałeś turáski, nie robiyleś na nie (StopMat: 26).
67. Janicku, Janicku sto hromów do tobie, po sýćkik dziedzinak idzie hyr o tobie (Zejsz: 69; StopMat: 26; Kolb 45: 143; Sad: 53).
68. Janicku, Janicku, śwarny pacholicku, hej, ty wiys po borak o kázdym chodnicku (Kolb 45: 144).
69. Janicku, Janicku, tyś jest zbójnik, zná[s] po wyrzchak kázdy chodnik (Kolb 45: 139).
70. Janicku, zbójnicku, marne twoje zýcie, kiebyś nie uciykál, nie łapaliyby cie (StopMat: 27).
71. Janicku, zbójnicku, z ciyrnymi ocýma, dyć-by já za tobom Dunaj przeskocyla (ibid.: 26).
72. Janku, Janku tyngís zbójnik, wiys po wyrchak kázdy chodnik (Zejsz: 171).
73. Janosika imie nigdy nie zaginie, ani na wiyrsycku, ani na dolinie (StopMat: 29).
74. Jaworu, jaworu (Jaworze, jaworze) syrokiego liściá, dejze Panie Boze zbójnikowi scynściá (WrześTP: 41; StopMat: 26; Kolb 45: 139).
75. Jaworze, jaworze, coś taki pynkaty? Ej, cý cie ozpucyły (świycom sie pod tobom) zbójnickie dukaty? (Zejsz: 93, 152; StopMat: 27; Kolb 45: 142; Sad: 48).
76. Jesce nás malučko, chłopcý zbójcekwie, coby sie za nami kurzyło w Luptowie (StopMat: 31).

77. Jesce nie zbijali, kiej ik połapali, dyć ik połapali w zákopiańskijsali (Kolb 45: 150).
78. Jescek nie zbójowwał, dopiurok prógowwał, z bucka na jedlicke w lesie przeska-kowwał (WrześTP: 42; Kantor 1919/1920: 192; Kolb 45: 146; Sad: 46).
79. Jescek nie zbójowwał, ino jedyn (dopiero tyn rocek), juz mnie kcom zawiyści na zelazny hácyk (WrześTP: 46; StopMat: 25).
80. Jescek se nie słysał tak dziyweyny płakać, jak wtencás płakała, kie mie przýšli łapać (StopMat: 26; Kolb 45: 142).
81. Juhasi, juhasi, hej, zbójnicý nie nasi, talarecki zabrali, bace na śmierć skázali (Płat: 138)
82. Juz mie ułapiyli jak ptáska do siyci, ej, juz nad mojom głowom, ej, słonko nie zašwiyci (StopMat: 25; Sad: 50).
83. Jyncom góry, jyncom, kie Janicka myncom, jesce barzyj bedom, kie go wiysać bedom (StopMat: 27).
84. Jyncom góry, jyncom i sumi osika, ej, ze nigdy nie zaginie imie Janosika (Sad: 52).
85. Karcmarécko nasa nie zagasáj ognia, przýjdom šwarne chłopcý, budu táncýć do dnia (StopMat: 26; Kolb 45: 150).
86. Kie se pudzies na zbój, weźze se kij dobry, by cie nie ubiyli Janicku chudobny (Sad: 46).
87. Kie Zýdka uwidzem, zzá bucka wyskocem, zbójować nie umiem, jesce ni mám o cem (StopMat: 30).
88. Kieby já se wiedziál, kany bedem wisiál, od wyrchu do dołu piyknie byk wybić [siubienicke] dáł. Z wyrchu dukatami, z dołu talarkami, a na šrodku šrybłým, bok jes chłopcym dobrym (StopMat: 29; ParŠG: 78).
89. Kiedy já skocem z bucka na pniáka, nie z jednego pana urobiem zebráka (Zejsz: 154; WrześTP: 43, StopMat: 25; Kantor 1919/1920: 192; Kolb 45: 147).
90. Kiedy my pudziemy popod las chodnickiym, bedziemy mierzali pinionzki kotli-ckiym (WrześTP: 44; StopMat: 26; Kolb 45: 146).
91. Kiedy nás pozynom z Peštu do Budzina, to sa napijemy uherskiego wina (StopMat: 25).
92. Kiedy se pudziemy bez tyn las miymiecki, to se wyjdzie ku nám towarzýs zbójec-ki (ibid.: 27).
93. Kiedy sie rusýmy z wyršku Marusýny, zámeck ozbijemy, zádyn nie zginiemy (Zejsz: 153; StopMat: 30; Sad: 47; Moczyd: 20; ParŠG: 92).
94. Kochanecko moja, jako se myśláła? Kiej mnie przýšli łapać, powróz-ześ podała (Kolb 45: 141).
95. Krywaniu, Krywaniu, cóś taki pynkaty? Cý cie ozpucyły zbójnickie dukaty? (StopMat: 39).
96. Krzesom siubienicki z ciyrniućkiego drzewa, nie takik siubienic na Janicka trzeba (ibid.: 25).
97. Luptowskie zahory, to nase kómory, bukowe listeckie nase podusecki (Kolb 45: 141).

98. Mali chłopcy, mali, kiej sie na zbój brali, jesce nie porośli, kiedy na zbój pošli (ibid.: 150).
99. Matuchna prosiyli, coby nie zbójować, kiebyk nie zbójował, ni miałbyk im jeś dać (StopMat: 31).
100. Mikułas, Mikułas, ty se bystre (piykne) miasto, do tobie przestronno, ale w tobie ciasno. Mikułas, Mikułas, mikułaskie mostki, tam sie potyrajom śwarnyk chłopców kostki (Zejsz: 81; WrześTP: 46; StopMat: 26).
101. Moja frejyrecka siym razy zemgłała, kie mie powianzali (sic!) u pana rychtara (kie mie uwidziała w wiyznak u rychtara) (StopMat: 30).
102. Na bucku, na bucku listecki biylejom, ka sie nasi horni chłopcy popodziejom (ibid.: 27).
103. Na dole, na dole siubienicek troje, wybiryj bracisku, które bedom twoje (ibid.: 25).
104. Na Łysyj Polanie bućka ścinać majom, tam pinionzki pod nim, ludzie powiadajom (Sad: 47).
105. Na Orawskim Zámku kaduk jakiś siedzi, co kuje chłopaków okowami z miedzi (StopMat: 30).
106. Na Orawskim Zámku wisi troje zeláz, dej se poziór chłopce, cobyś do nik nie wlaź (ibid.: 30; Sad: 49).
107. Na orawskij grani sieci zastawiyli, uwazuj Janicku, by cie nie złapiyli (Sad: 49).
108. Na trawnicku przy watrze táncowali zbójnicy, na trawnicku przy watrze, moze cie sie napatrzyć (Płat: 137).
109. Na zbój chłopcy, na zbój, ze zbója dó domu, co my nazbiyrali, nie dámy nikomu (StopMat: 31).
110. Na zielonym bucku listecek biyleje, kany sie na zime Janicek podzieje (ibid.: 30).
111. Nie bede gazdom, nie bede rolnikiym, ino bede chodzył zbójnickim chodnikiym (Kolb 45: 149).
112. Nie bojem sie pana ani jegomości, weznem siykiyrecke, porubám im kości (StopMat: 25).
113. Nie bój sie (Nie tráp sie) fryjyrko, choć já na zbój pude, ino próś u Boga, to já twojim bude (ibid.: 25; Kolb 45: 148).
114. Nie bój sie Janicku i to nic, i to nic, Luptowskiego (Orawskiego) Zámku, luptowskik siubienic (Kolb 45: 148; StopMat: 30).
115. Nie bójeie sie chłopcy, nie budziecie ginonć, nacyznyj nám bedzie Nowytár-zek minonć (Kolb 45: 141).
116. Nie byłek zbójnickiym, ale bude prógował, z bucka na jedlicke bude przeska-kował (ibid.: 140).
117. Nie kocháj dziywcyńny, bo cie zdradzić moze, a takiego zbója, to sie pozál Boze (StopMat: 36).
118. Nie wstyďteie sie ludzie, mácie zbója w rodzie, zbójnik pudzie w niebo, na samutkim przodzie (ibid.: 31).
119. Od bucka do bucka jaze do jawora, tam nase pinionzki, tam nasa kómora (ibid.: 25).

120. Orawski Zámecek tyngo murowany, siedziálek ta na nim rocek okowany (ibid.: 30).
121. Owce moje, owce, niek wás pasie, kto kce, já wás paś nie budziem, bo já na zbój pudziem (Kolb 45: 145; Płat: 138).
122. Pije zbójnik, pije na drugiy dziedzinie, jego frajyrecka ledwo nie zaginie (Goszcz: 272; StopMat: 26).
123. Pije zbójnik, pije za tyn talar bity, nie płac frajyrecko, napijes sie i ty, aby twoje ocka za mnom nie hladziły, jak mnie bedom wiysać na jawor zielony (Goszcz: 271).
124. Po Luptowie chodzem, po Luptowie pijem, w luptowskiy dziedzinie pinionzki wybiyrám (Sad: 47).
125. Pocekáj ty Zýdu, dobrzy chłopcy idu, zabirom pinionzki, ty wyjdiesz na biydu (StopMat: 28).
126. Pojdziem chłopcy za hory na liptowskie talary (Kolb 45: 147).
127. Pomału, pomału z cudzými zámkami, byś se nie pozbyrkál w mieście kajdankami (ibid.: 140).
128. Powiadali ludzie, ze mnie zbójnik budzie, jak budzie, to budzie, samym wiyrychym pudzie (ibid.: 149).
129. Powiadali na mnie, ize já zbójnicek, ize já przerobiył bez Turzec chodnicek (ibid.: 144).
130. Powiadali, powiadali, ze zbójnika porubali, porubali bucka w lesie, a zbójnika wiater niesie (Sad: 47).
131. Powiadała mama, powiadali ludzie, ize ze mnie zbójnik kanalijski budzie (StopMat: 28).
132. Poza bucki, poza chraść, pójdziem, chłopcy, zbijać, kraść (Kolb 45: 147).
133. Poza bucki, poza jedli, jesce chłopcy nic nie jedli (Zejsz: 77).
134. Poza bucki, poza las pójdzmy zbijać, pójdzmy kraść, a za hory, za hory na liptowskie barany (Kolb 45: 147)
135. Przýsła zima, ta nie śwyzá, na mnie cłeka jak na dźwyrza, bo dźwyrz chodzi dolinami, a já musem wiyrsyckami (Kantor 1919/1920: 194).
136. Pudzieme, pudzieme do pana jednego, bedziemy sie dzielić pinionzkami (turáckami) jego (Kolb 45: 145; Sad: 47).
137. Pudźmyz chłopcy zbijać, pudźmyz zbijać, bo ni mámy za co pijać, ej, bo sie nám zacýná bucýna ozwijąć, bucýna ozwijąć (Sad: 48; ParŚG: 116).
138. Pudźze, pudź, pudźze, pudź, pudź mie odprowadzić, hań na wiyrsycek, ka mie majom zabić (StopMat: 25).
139. Siedziálek w hereście rok i cały tydziyń i nigdyk nie widziál, kie nocka, kiedy dziyń (ibid.: 26).
140. Siedziálek w hereście, w Nowym Soncu, mieście, kázálek se nie ráz lizać rzýć staroście (ibid.: 27).
141. Siedziálek w hereście, w Nowym Soncu, mieście. Za jakom przýcýne? Za śwarnom dziywcyńe (ibid.: 27).

142. Smutny zbójnik, smutny, kie go ułapiyli, zakuli w kajdany, o turnicke biyli, hej, o turnicke biyli (Sad: 52).
143. Smutny zbójnik siedzi, kie jes ułapiony, ino sie obziyrá na wiyrsyk zielony (ParŚG: 23).
144. Spodobało mi sie dziywce u spółnika, jak mi go nie dadzom, pudem na zbójnika (StopMat: 27).
145. Stachowiec, Stachowiec, mácie zólte włosy, nie bedziecie trepać popod Tatry rosý (Zejsz: 153).
146. Śpiywał Jasiek, scyry zbójnik, zná po horak kázdy chodnik, cóz byk já był za zbójnicem, zebyk nie znáł, gdzie chodnicem (ibid.: 148).
147. Śwagierecku, śwagrze, jakze bedzie, jakze, siubienicki krzesom, pewnie nás powiysom (Sad: 50).
148. Świyc, miesioncku, świyc mi wysoko, nie nisko, bo já jade na zbój daleko, nie blisko (ibid.: 48).
149. Táńcowali zbójnicy w murowanyj piywnicy, kázali se piyknie grać, nie umieli táńcować (na nózecki poziyrać) (StopMat: 28; Kolb 45: 140–141).
150. Trubujom sie ludzie, kany moje pole – zbójnickie chodnicki popod same hále (Sad: 46; ParŚG: 51).
151. Trzescom siubienicki z cieniutkiego drzewa, nie takik siubienic na nás, chłopców trzeba (Sad: 49).
152. Turnicki, turnicki, mnie turnicki ciesom, kie mie nie zabiyli, to mie nie obwiysom (Kolb 45: 142).
153. Tyn Orawski Zámek ciyrci fundowali, inok se náń wyseł, to mie okowali (StopMat: 31).
154. Tyś Janicku, tyś i zbój, padnie listek, to sie bój, spadnie listek bukowy, Jano, Jano hotowy (Zejsz: 148; ParŚG: 76).
155. Uciekájcie chłopcy do lasa, do boru, bo wás idom łapać hajducy ze dworu (StopMat: 25).
156. W karcmie pod reglami táncyli zbójnicy, ej, z góry ik napadli, wyngierscy strážnicy (Sad: 48).
157. W mojim ogródecku majeranek bujny, niek ku mnie nie chodzi ino zbójnik siumny (Skup: 215).
158. W Soncu koło wody, ej, kryminały stojom, którzy chłopcy śwarni, ej, to sie ik nie bojom (Sad: 49).
159. Wiaterku od pola, wiaterku od turni, kie mie wiysać pudom, postronecek urwij (ibid.: 51).
160. Wiedom ci mie, wiedom, coz mi robić bedom, wiedom mie ulicom ku tym siubienicom (ibid.: 50).
161. Wiyrške chłopcy, wiyrške, drobnym jaferzyckem, bedziemy se dzielić turáski (pinionzki) kłabuckem (StopMat: 32; Sad: 49).
162. Wyngierská ślachta pinionzki má, my śwarne chłopáki to nám ik dá! (StopMat: 28).

163. Z Orawskiego Zámku (Z wyngierskiyj krajiny) chłopcy spoziyrajom, cý sie popod Tatry bucki ozwijajom (ibid.: 27, 28; Sad: 50).
164. Zabyyli Janicka, ościeli mu głowu, sprawiyli mu trumne, cárne malowanu (Zejsz: 157).
165. Zabyyli Janicka, pod Muranym leży, ino od niego Magurecka bieży (ibid.: 154).
166. Zabyyli Janicka z Miyndzy Cyrwonego, nie dali zapłakać fryjyrece jego (StopMat: 27).
167. Zabyyli Janicka, wieszom zabitego, a frejyrka jego bieży koło niego (ibid.: 27).
168. Zatańcmy se zbójnicy pod upłazym w piywnicy, zatańcmy se śwarnie, śwarnie, niek sie ku nám dziywce garnie (Sad: 48).
169. Zawiysom Janicka za pośrednie ziobro, juz tobie zbójować bedzie nie śleobodno (StopMat: 25).
170. Zbójniczek juz skonął, to go pogrzebiecie, bo jego załujom na caluńkim świecie (ibid.: 31).
171. Zbójnicke rzemiosło djaska by wártało, kieby se zgrabniutkik chłopácków ni miało (ibid.: 31).
172. Zbójnicy, zbojnicy spysnašmy sie mieli, kie sie o nás w hálak lotry (sic!) dowiedzieli (ibid.: 28).
173. Zbójnicy, zbójnicy, chłopcy my nie mali, jak nás tu kie nájdóm, to pudziemy dalyj (ibid.: 28).
174. Zbójować wesoło, choć nás biyda bije, cý umrzes, cý zginies, ciało w ziyimi zgnije (ibid.: 31).
175. Zbyrcaly łańcuski, kie je na nás kładli, panowie sie śmiáli, ize nás dopadli (ibid.: 27).
176. Zbyrcaly łańcuski, zbyrcaly okowy, kie nás prowadziyli na zámek, na nowy (ibid.: 27).
177. Zginies ty Janicku, zginies jako muska, zginies od siykiyrki, zginies od obuska (ibid.: 30).
178. Złapali, złapali, bacáska zbójnicy, bedom go warzyli na kotle w zyntycy. W zyntycy uwarzom i w smole usmazom, bo zbójcy w sałasie strasnom watre jarzom (Płat: 138).

Pisana poezja góralska

179. Cytałak roz w jednej godce, / Ześ sie nie nosił jak oreł, / Inoś był zwykłym bandziorem, / Co syćkim cyrwonom tocył (H. Nowobielska, *Do Janosika* (Mlekodaj 2007: 133)).
180. Hej, byli chłopcy, byli / mijanie to rzecz ludzka, więc się pominęli. / Lecz nie wszyscy. Zostało, mogę to rzecz śmieie, / na Podhalu góralskich dobrych chłopców wiele (S. Nędza-Kubiniec, *Obrazki na szkle* (Nędza: 154)).
181. Jeden jest ino w tym kinie / Zbój śwarny / Niewiny kieby dziecko / Janosik Nędza-Perepeczko (W. Czubernatowa, *Kino* (Mlekodaj 2007: 134)).
182. Nie zabijoj... nigda... bez potrzeby! (...)

Nie kradnij – fto kradnie / W piekle siedzi na dnie!

Nie dawoj fałszywego świadectwa / Naprzeciw bliźniemu swemu –

Ba go ukatrup po honorowemu! (Z. Barglik, *Dzisiyncioro Bozego przykoznanio zbójnickiego* (Mlekodaj 2007: 136)).

183. Śrybelny miesiacku / Do śwarnej frajerki pokoz drogę dobrom / Jabo se mie obieś za poślednie ziobro / Ze stretnięcia nasyk rącek przy ubocy / Mozes mi potoczek cyrwonej wytoczyć (J. Fudala, *Zbójnicki paciorek* (Mlekodaj 2007: 135)).

6. KSIONDZ

*Kto má ksiyndza w rodzie,
tego biyda nie ubodzie.*

Jak wiadomo, jednym z najważniejszych autorytetów osobowych na polskiej wsi jest ksiądz. Językowym przejawem szacunku, jakim ta osoba jest obdarzana, są formy *pluralis maiestaticus* (por. Sikora 2010: 44–57), używane także dziś, por.:

(...) – I to: gdzie idom? Jadom do miasta, to jest najwyższy sposób szacunku, bo jak ksiądz przychodzi do nas na kolędę, to księdzu mówimy przez „jegomościu”, to jest mały szacunek, ale jak idzie na kolędę, to mówią: *Przyśli ksiondz, oni przyśli, niek oni siedom*. To jest bardzo dobry stosunek, ja uważam, że jestem wyróżniona w społeczeństwie (Sien/2009,k/ok.1940).

Wyrazy bliskoznaczne

Rzeczownik *ksiondz*³⁶ należy do słownictwa współnoodmianowego i ogólnogwarowego (SKarł II: 500–501), jest też hiperonimem dla *fararza*, *probosca* i *plebana*. Podobnie jak w innych gwarach polskich również na Podhalu jako synonimiczne określenia księdza funkcjonują wyrazy: *jegomość* (ibid.: 249; HodSG: 151; ZborSG: 137; kartoteka SGP), *jegomościček* (HodSG: 151) i *dobrodziyj* (SKarł I: 332; SGP V: 599–600). Wymienione afektonimy powstały w wyniku elizji zestawień *ksiondz jegomość* oraz *ksiondz dobrodziyj*. Z kolei samo *jegomość* to skrót od wyrażenia *jego miłość*, którym tytułowano magnaterię, szlachtę i właśnie księży.

³⁶ O gwarowych nazwach księdza i sposobach zwracania się do niego szerzej pisze Kazimierz Sikora (2010: 254–268).

Derywaty

Od wyrazu *ksiondz* zostały utworzone następujące derywaty słowotwórcze:

- rzeczowniki: *ksiynzyćek* (StopSab: 64, 84) ‘z nacechowaniem emocjonalnym o księdzu’; *ksiynzulek* ‘to samo co *ksiynzyćek*’; *ksiynstwo* ‘bycie księdzem’ (notowane tylko w stylu artystycznym gwary 10, 30);
- przymiotniki: *ksiynzy* (HodSG: 182) ‘należący do księdza, właściwy księdzu’; *ksiyndzowy* (ibid.: 182; ZborSG: 168) ‘to samo co *ksiynzy*’; *ksiynzowski* ‘to samo co *ksiynzy*’.

Zestawienia

Pierwszy z wymienionych wyżej przymiotników wchodzi w skład fitonimu *ksiynze jájka* (*jaja*) oraz żartobliwego zestawienia *ksiynzy ogród* ‘cmentarz’ (HodSG: 182). *Ksiynze jájka* (*jaja*) są identyfikowane jako kokoryczka wielkokwiatowa (*Polygonatum multiflorum*) (RPSG: 42) albo drzączka średnia (*Briza media* L.) (HodSG: 182). Z kolei rzeczownik *ksiondz* jest składnikiem wymienionych wyżej zestawień *ksiondz jegomość* i *ksiondz dobrodziyj*.

Frazematyka

Odniesienia do księdza pojawiają się w 7 gwarowych frazematkach, na których podstawie można wydzielić dwa profile semantyczne: 1) ksiądz jako przedstawiciel Kościoła i 2) osoba bogata.

KSIĄDZ JAKO PRZEDSTAWICIEL KOŚCIOŁA

We frazematkach wyeksponowano to, że ksiądz zna pacierz i modlitwy lepiej niż inni 4, głosi kazania 3 i ubiera się w ornat 1. Znajdujemy tu też odniesienia do religijności ludowej naznaczonej praktycyzmem – należy mieć ograniczone zaufanie nawet do księdza 5. Inny frazem dotyczy hierarchii – duchowny jest ważniejszy od ministrantów 7. Wymienione jednostki frazeologiczne przekonują, że w społeczności wiejskiej ksiądz był osobą szanowaną.

KSIĄDZ JAKO OSOBA BOGATA

W aspekcie bytowym ksiądz jest pokazany jako osoba bogata, wspomagająca swoją rodzinę 6, ale jednocześnie wspierana przez parafian 2.

Folklor słowny – pieśni

W pieśniach podhalańskich (obrzędowych, junackich i zbójnickich) odnoszących się do *ksiyndza* (*plebana* 24 i *kleryka* 17) ujawniają się trzy perspektywy – 1) mężczyzny, który ma zamiar zostać księdzem (bycie księdzem jest określane rzeczownikiem *ksiyństwo* 10, 30); 2) parafian (ta perspektywa jest sygnalizowana zaimkiem *nas* (*ksiondz*) 27–29) i 3) zbójnika (pieśni zbójnickie). Na podstawie tych tekstów można wskazać kilka skryptów.

«KSIĄDZ WYKONUJE POSŁUGĘ KAPLAŃSKĄ»

Do głównych zajęć księdza należy mówienie pacierza 9 i udzielanie ślubów 12, 22, 24, 26 (tego aspektu dotyczą zwłaszcza pieśni weselne). Z kręgu religijnego pochodzą też *cerkwicka* 9 jako nazwa kościoła i *zákonnica* 13.

Cechą religijności ludowej jest włączenie wątków ludowych do obrzędowości kościelnej, co jest widoczne m.in. na przykładzie dożynek 20, 21, 27–29. Podczas tego obrzędu parafianie przynosili do kościoła 20 plony w postaci *wiánków* (wieńców dożynkowych) 21. Ponieważ dożynki to forma podziękowania Bogu za udane żniwa, księdza w pieśni porównywano do Pana Boga 27.

«KSIĄDZ MUSI ZACHOWAĆ WSTRZEMIEŻLIWOŚĆ SEKSUALNĄ»

Młodemu mężczyźnie na przeszkodzie w zostaniu księdzem stoi trudność w zachowaniu wstrzemięźliwości seksualnej – *rád przylygám cynsto* 10; (*ide*) *ku dziywce na stajnie* 11; *já za pannami jak kotek do mliyka* 17. W ludowym przekonaniu przyczynia się do tego diabeł 11. Młodego człowieka do zostania księdzem namawia matka 13, 17, widząc w takiej decyzji same korzyści i szczęście 25, jednak wymóg celibatu jest zbyt poważny. W pieśniach pojawiają się więc nazwy kobiet – *dziywce* 11, *dziywka* 15, *frajyrka* 30, *kurwa* 14, *gospodyni* 14 i *panna* 17, oraz formy czasowników w rodzaju żeńskim, które do nich odsyłają 18.

Wstrzemięźliwość seksualną trudno zachować nie tylko kandydatowi na księdza, ale też księdzu, który z ambony spogląda na *dziywki* 15 i ma z gospodynią dzieci 14.

«KSIĄDZ JEST BOGATY»

Parafianie uważają księdza za osobę bogatą, ma on bowiem *pinionzków korzec* 28, podobnie *plebanija* jest kojarzona z bogactwem 8.

«KSIĄDZ UPRAWIA ROLĘ»

Częściowa przynależność księdza do wspólnoty wiejskiej jest sygnalizowana m.in. tym, że podobnie jak gazdowie uprawia on zboże, dokładniej – pszenicę 16.

Odniesienia do pszenicy można jednak odczytać też w inny sposób – ksiądz, choć żyje we wspólnocie wiejskiej, wyróżnia się z niej (na Podhalu ze względu na chłodny klimat nie uprawiano tego zboża).

Pozostaje jeszcze przenośne odczytanie tej pieśni. W takim ujęciu ujawnia się metaforyka seksualna – wypuszczenie *cielisi* na księżą pszenicę to cudzołożenie z księdzem.

«KSIĄDZ PODOBNIIE JAK PAN NIE JEST GÓRALEM»

Ksiądz jako osoba prywatna jest umieszczany w jednym szeregu z *panem* 19, 23, dlatego z perspektywy zbójnika może stać się jego ofiarą 19 – zbójnik grozi, że porąbie księdzu (i panu) kości.

Folklor słowny – podania

W historii Podhala szczególną pozycję zajmuje pierwszy proboszcz Zakopanego – ks. J. Stolarczyk. Jego działalność, a zwłaszcza budowa kościoła w Zakopanem i próba zmiany góralskiej moralności zostały utrwalone w przekazach ustnych.

W zbiorze Jerzego Ślizińskiego (Śliz) znajdujemy trzy teksty, które odnoszą się do tego księdza. W podaniu *Jak umarł Sabała* (ibid.: 32–33) pojawia się informacja, często powtarzana, choć nieprawdziwa (por. Wójcik 2009: 129), o tym, że Sabała przed śmiercią nie wypowiedział się u ks. Stolarczyka³⁷ – *Gądął, że nie kce z pachotkami mówić, że sie z gospodarzem w niebie rozmówi* (Śliz: 33). Zdanie to w wariantcie z *gazdą* zamiast *gospodárza* weszło do literatury (np. znajdziemy je w opowiadaniu *Jak umarł Jakub Zych* (TetNSP) oraz w wierszu *Spowiedź* Jana Kasprowicza).

Z kolei w podaniu *Jak zbudowano nowy kościół w Zakopanem* (Śliz: 33) została powtórzona anegdota o tym, że kamienie na budowę pierwszego zakopiańskiego kościoła za pokutę wozili rodzice nieślubnych dzieci. Wiele szczegółów z życia i działalności ks. Stolarczyka znajdziemy też w *Żywocie górala poczciwego* Wojciecha Brzegi (BrzŻG: 190–193, 210–211, 218–221).

Pisana poezja góralska

W poezji góralskiej odniesienia do księdza pojawiają się rzadko, przede wszystkim jako element większej całości, jak w wierszu *Święty ujek* W. Czubernatowej, gdzie ksiądz jest jednym z autorytetów. Sprawa komplikuje się w przypadku twórczości Marcina Godawy, który sam jest księdzem. Nie jest on co prawda Góralem, pochodzi bowiem z Pcimia, jednak posługuje się gwarą podhalańską, w której wydał trzy

³⁷ Byłoby to niemożliwe, gdyż Sabała zmarł w 1894 r., rok po śmierci ks. Stolarczyka.

tomy poezji – *Cyś widziol potok* (GodCW), *Śrybny snopek zyta* (GodŚS) i *Idem se na Giewont* (GodIG). Podmiot liryczny tych wierszy czasem można identyfikować z księdzem, ale w tej postawie nie ma religijności ludowej, jest co najwyżej stylizacja.

Ksiądz w relacjach Górali

O szczególnej roli księdza przede wszystkim jako autorytetu religijnego i moralnego na polskiej wsi przekonują liczne świadectwa etnograficzne i socjologiczne, dawne i współczesne, por. dwa opisy z Podhala przygotowane przez Górali, pierwszy z początku XX, a drugi z początku XXI w.:

Ksiondz to sługa boży, poświoncany, kázdy go słuchać musi, a i sám cýsárz, bo przecie i cýsárz, choć je przecie taki strasny pán, a przecie nie pudzie na kázanie ani z monstrancýjom nie pudzie; a kces, zebyś umiyrął z Bogiym, dusý djabłu nie zaprzedał, sanuje ksiyndza, bo któz cie przed śmierziom pojedná z Panym Bogiym. Imponuje im także to, że ksiądz choćby był w lesie, to mu kázdy niesie, a kto má ksiyndza w rodzie, tego biyda nie dobodzie. Wciáz też płacą księdzu suto (...) (KanCzD: 162).

Ksiondz. Dobrze mu gádać, bo pojedzony (...). Ksiondz. Cýsty, mondry, daleki. Obcy wsi. Ale był tyz taki, co gádał z ludziami po góralsku i kurzył z gazdami fajke koło parkanu po sumie. Nie barz sie to widziało chudzinom, bo po piyrse z dziadami sie nie kumál, a po drugie nie pasuje, coby taki mondry cłek gádał jak wsiák! Ksiondz. Był taki, co góniył z láskom za parobkami i dziywkami (...). Ksiondz ni miał łatwego zýwota i na wsi. Baby go lubiały i bośkały po rynecak, nosiył w góre rynce, bo sie wrodziył tego śpikowaniá i ciapkaniá, i ślinieniá. Podpatrowały go, co robi ze swojom gosposiom. Obgadowały, ze utrzymuje rodzinie za skládkowe piniondze. Ze pasie krowy na cudzým. Służoncýk wyzyskuje bardziyj niz inksý gazda. Wadzi sie z dziedzicym, ale sádzá go przed ontárzým. Ksiondz był jedyn, a ludzi kupa. Báli sie go i ryceli ze strachu w kościele, zázdrościyli mu, podziwiali, ale byli i tacý, co sie stawiali (WzS: 66–67).

Dokumentacja

Frazemy

1. Chłop jak ksiyndzym ostál, to i w ornácie spál (StopMat: 86).
2. Ksiondz choćby był i w lesie, to mu kázdy doniesie (HodPP: 99).
3. Ksiondz kázaniá dwa razy nie gáda (ibid.: 99).
4. Ksiyndza pációrzy nie trza ucýć (ibid.: 99).
5. Ksiyndza słuchać, swoje dumać, kuferecek zapiyrać (ibid.: 99).
6. Kto má ksiyndza w rodzie, tego biyda nie ubodzie (m.w.).
7. Piyrse ksiondz, a potym ministranci (m.w.).

Pieśni

8. Choćbyś se ty dziywce plebanijom miała, tobyś [se] jom przepięła, przetańcowwała (Moczyd: 119).
9. Hej, ksiyndza dać, ksiyndza dać, ksiondz cie nie omówi. Hej, pójdzie do cerkwicki, páciorecek zmówi (Kolb 45: 98).
10. Hej, ksiyndzym być, ksiyndzym być, hej, trafiá sie mi ksiynstwo, ale to bestyjstwo, rád przýlygám cynsto (Sad: 88).
11. Juz-ek miał ksiyndzym być i brać poświoncanie, a djaból mie wywiód ku dziywce na stajnie (StopMat: 48).
12. Kochám cie mamusiu i rada cie widzem, ale przý Janicku musem stáć przed ksiyndzym (ibid.: 5).
13. Ksiyndzym być, ksiyndzym być, tak pedała mama, cemuz zákónnicom nie ostála sama (ibid.: 48).
14. Ksiynzom gospodyniom do hereštu wiadom, a ksiondz za niom leci, zabiyr kurwo dzieci (ibid.: 48).
15. Ksiyndzu dać, ksiyndzu dać bobowyj polywki, coby nie poziyráł z ambóny na dziywki (ibid.: 48).
16. Miałak já se miała cisawom cielusie, alek jom puściyla ksiyndzu na pszenisie (Moczyd: 250).
17. Mówiyla mi mama, idźze na kleryka, a já za pannami jak kotek do mliyka (Sad: 88).
18. Nie bedem, nie bedem, u ksiyndza słuzyła, by mi juz ostatniá biyda dokucyła (StopMat: 49).
19. Nie bojem sie pana ani jegomości, weznem siykiyrecke, porubám im kości (Zejsz: 53; StopMat: 25).
20. Nesiemy plon w jegomości dom, coby dobrze plonowało, po sto korcý z kopy dało (Moczyd: 261).
21. Niesiemy wiánecek, niesiemy, gdziez sie z wiánkiym podziejemy? Dyć go zaniemiemy w te ksiynze pokoje, dyć go połozýmy u ksiyndza na stole (ibid.: 185).
22. Piyknie dziynkujemy ksiyndzu jegomości, ze ón nám narobiyl tela wesołości (ibid.: 151)
23. Piyrywj mnie kochali ksiyndzá i panowie, skoro ku ostatku mizerni dziadowie (Kolb 44: 341).
24. Podziynkuj Marysiu panu plebanowi, ze ciebie juz oddáł młodymu panowi (Moczyd: 159).
25. Scynśliwá ta matka, co sýna ksiyndzym má, jesce ta scynśliwsá, co go na wojne dá (StopMat: 34; Kolb 45: 29; Moczyd: 224).
26. Siadła mucha na konopi, otrzepála kwiat, cemuś mi dziywcyño zawionzáła świat. Bo já go ci nie zawionzáł, zawionze ci ksiondz, bo ześ mi sie spodobała, to cie musem wzioné (Moczyd: 118).
27. U nasego ksiyndza zieloná podłoga, dyć hań ludzie idom jak do Pana Boga (ibid.: 186).

28. U nasego ksiyndza zielony podworzec, powiadajom ludzie – má pinionzków korzec (ibid.: 186)
29. U nasego probosca malowaná brama, jak do niyj idziemy, otwyrá sie sama (ibid.: 186).
30. Włosý mi sie kryncom, ksiynstwo sie mi znacy, ale mi frajyrka inacý tłumacy (StopMat: 48).

7. PÁN

*Oj, panowie, panowie,
oj, bedziecie panami,
ale nie bedziecie
przewodzić nad nami
(StopSab: 100).*

Wyrazami komplementarnymi do etnonimu *Góral* we współczesnej gwarze podhalańskiej są *ceper* i *pán*. Na wstępie należy uściślić, że *pán* – podobnie jak w polszczyźnie ogólnej – w gwarze jest wyrazem używanym w kilku znaczeniach. Jego użycie adresatywne (*pan* – forma grzecznościowa funkcjonująca w oficjalnym typie komunikacji jako określenie osoby dorosłej, do której nie wypada mówić po imieniu, bo jest starsza od rozmówcy albo nie jest mu znana) zostało już szczegółowo omówione nie tylko na materiale polszczyzny historycznej (Łoś 1916; Klemensiewicz 1946) i współczesnej (np. Marcjanik 2007: 44–50), ale również gwar³⁸ (Sikora 1993; 1994; 2010: 221–254, por. też zebraną w tych publikacjach bogatą literaturę).

Znaczenie

W tym podrozdziale dokładniej zostanie omówione następujące znaczenie wyrazu *pán* ‘mężczyzna, który językiem, ubiorem i stylem życia reprezentuje kulturę niewiejską, najczęściej przybysz z miasta, spoza Podhala, osoba o wyższym statusie społecznym, nie-Góral’. Dodatkowo *pán* oznacza również: 1. ‘wczasowicza’, 2. ‘nauczyciela’ i 3. ‘z przekąsem: mężczyznę, który nie pracuje fizycznie’.

³⁸ Górale w relacjach z osobami z tej samej miejscowości albo też identyfikowanymi z kulturą podhalańską jako form grzecznościowych używają niektórych nazw stopni pokrewieństwa i powinowactwa – do starszej kobiety zwracają się, używając określeń: *ciotka* (HodSG: 53; ZborSG: 36), *krzesná* (HodSG: 181) i *stryná* (ibid.: 441), a do starszych mężczyzn: *krzesny* (ibid.: 181), *stryk* i *swák* (ibid.: 446).

W drugim z wymienionych znaczeń *pán* jest powszechnie używany w gwarach (SKarł IV: 23) i polszczyźnie ogólnej (SJPD; SJPSz; SWJP; USJP). Z kolei w folklorze i frazematyce podhalańskiej *pán* to m.in. ‘bogaty posiadacz majątku ziemskiego, szlachcic’. To znaczenie, nieco archaiczne i dlatego nieobecne w potocznej gwarze, jest wspólne dla gwar polskich (por. SKarł IV: 23–24) i wpisuje się w opozycję pan – chłop, kultura pańska (szlachecka) – kultura chłopska.

Derywaty

Od rzeczownika *pán* pochodzą następujące derywaty słowotwórcze:

- rzeczowniki: *panek* (HodSG: 307) ‘z nacechowaniem emocjonalnym o mężczyźnie, który nie należy do kultury wiejskiej’; *panáček* (ibid.: 307; ZborSG: 252) ‘to samo co *panek*’; *panásek* (HodSG: 307; ZborSG: 252) ‘to samo co *panek*’; *państwo* (HodSG: 307) 1. ‘z znaczeniu ogólnopolskim, np. państwo polskie’, 2. ‘para: pan i pani’; *pani* (ibid.: 307; ZborSG: 252) 1. ‘kobieta pochodząca z miasta’; 2. ‘wczasowiczka’, 3. ‘nauczycielka’, 4. ‘z przekąsem: kobieta, która nie pracuje fizycznie, udająca panią z miasta’; *panicka* (HodSG: 307; ZborSG: 252) ‘to samo co *pani* 2 i 4’; *paniusia* (HodSG: 307) ‘to samo co *panicka*’;
- przymiotniki: *panowy* (ibid.: 307) ‘należący do pana, właściwy panu’; *panów* (ibid.: 307) ‘to samo co *panowy*’; *pański* (ibid.: 307; ZborSG: 252) 1. ‘właściwy kulturze niewiejskiej, miastowy’, 2. ‘państwowy’; *popaniaty* ‘udający pana’;
- przysłówek: *po pańsku* ‘w sposób typowy dla kultury niewiejskiej’;
- czasowniki: *panoszyć* (*sie*) (HodSG: 307) ‘być wyniosłym, narzucać komuś swoje rządy’; *panować* (ibid.: 307) ‘rządzić, górować nad kimś’; *popaniać sie* ‘udawać pana’; *popaniaciac* ‘złośliwie: udawać pana’.

Rzeczownik *panek* jest dodatkowo eufemistycznym określeniem diabła (w gwarze podhalańskiej w takim znaczeniu jest ponadto używany *grzyk*, por. *grzysi nadali* (ibid.: 126) ‘ogpol. diabli nadali’).

Zestawienia

Pán występuje w tautologicznej konstrukcji *pański pán*, która wyraża intensyfikację (Pluta 1974), por.:

Bryjkom sie Józek ostál bez to, ze razu jednego przýseł ku niemu pán ze zámku z Niedzicy. **A był to straśnie pański pán**. Kie uwidziál takiego biydáka, to chciał go cýmsi obdarować, ale nie barz wiedziál, cego Józkowi trza. To rada w rade i sie pytá Józka: „Cego byś chciał?”. A ón: „Jednego, cobyście mi panie słonka nie zasłániál”. Ale pán jesce prógowál. Posłál ku niemu dworzanina. A dworzanin widzi, ze Józek warzý na ogniu bryjke, takom doś mizernom, to mu padá: „Kiebyś ty Józek umiál troche karku

zginać, tobyś ty na zámku w Niedzicy móg nie takie jedzynie mieć”. A Józek mu na to: „Kiebyś ty umiał takom bryjke warzyć, tobyś nie musiał przed panami kark gionć” (TischHF: 22–23).

Frazematyka

Odniesienia do *pana* pojawiają się w czterech frazematkach. Na ich podstawie można sformułować cztery skrypty.

«PAN JEST WYNIOSŁY»

We frazemie *Nágorsý z dziada (chama) pán* 1 (który ma odpowiednik w polszczyźnie potocznej – *Najgorzej jak się z dziada robi pan*) w znaczeniu wyrazu *pán* został uaktualniony komponent konotacyjny ‘osoba wyniosła, wywyższająca się’.

«Z PANA NIE MA ŻADNEJ KORZYŚCI»

Swoista pogarda Górali dla panów znalazła oddźwięk we frazemie *Pán pól rzyći prózne* 2. Nie wiadomo dokładnie, czy chodzi tu o znaczenie *pán* ‘turysta’ czy ‘nie-Góral’, niewątpliwie jednak wspólnym komponentem konotacyjnym pozostaje ‘osoba podejmująca działania, które nie przynoszą korzyści’ (oczywiście z perspektywy góralskiej).

«PAN MA WYŻSZY STATUS SPOŁECZNY»

W kolejnym frazemie 3 *pán* jako osoba o wyższym statusie społecznym został przeciwstawiony *chłopu*. Można przyjąć, że *chłop* jest tu hiperonimem dla wyrazu *Góral*, a samo przeciwstawienie jest niepodważalne. Łączy się ono z przekonaniem, że przynależność do konkretnej grupy społecznej jest niezbywalna.

«PAN JEST BOGATY»

W jednym frazemie 4 rzeczownik *pán* jest używany w znaczeniu ‘osoba bogata’. Z góralskiej perspektywy bogactwo można osiągnąć m.in. pracą na roli, która jest efektywna zwłaszcza wtedy, gdy się ją podejmuje od wczesnego ranka.

Folklor słowny – pieśni

Liczniesze niż we frazematyce odwołania do *pana* znajdziemy w pieśniach społecznych i zbójnickich. Utrwaliły się w nich trzy perspektywy: Góralki, Górala i zbójni-

ka. W większości przypadków pieśni służą wyeksponowaniu różnic między panem a Góralelem.

POCHODZENIE

«PANOWIE POCHODZĄ SPOZA PODHALA»

W pieśni o Janosiku znajdujemy odwołania do panów z Liptowa (*liptowscy panowie* 21), w innych pieśniach jest mowa o Węgrzech (*wyngierscy panowie* 6) i Zakopanem (*zakopiańscy panowie* 23). Zakopane oczywiście znajduje się na Podhalu, ale *zakopiańscy panowie* to przyjezdni turyści.

WYGLĄD

«PAN NOSI BRODĘ» 20

Być może ten szczegół odnosi się do mody z przełomu XIX i XX w. na krótko przystrzyżoną brodę. Przyjeżdżający do Zakopanego turyści m.in. w ten sposób odróżniali się od Górali.

PSYCHIKA

«PAN JEST NIEUCZCIWY»

Z pieśni zbójnickiej dowiadujemy się, że panowie są nieuczciwi 13, dlatego też Górale przystępują do zbójników.

«PAN MA DUŻE WYMAGANIA»

Do dużych wymagań pana metaforycznie odnosi się przeciwstawienie: pan potrzebuje *puchowych podusek*, a Góralowi wystarczy pod głowę tylko *fartusek* 8.

STATUS MATERIALNY

«PAN JEST BOGATY»

We frazematy (por. 4) i pieśniach jest mowa o tym, że pan jest bogaty 16, 19, ma więc *pinionzki* 7, 28, 31 i *turácki* 31.

«W MIESZKANIU PANA SĄ POKOJE»

Przekazana w pieśni informacja, że pan chodzi po pokoju 17, służy wartościowaniu. Części składowe góralskiej chałupy nazywano izbami (odpowiednio *białą*

i *cárną izbą*), pokój postrzegano więc jako coś lepszego, o czym Górale mogli tylko pomarzyć.

ZAJĘCIA

«PAN ZWIEDZA PODHALE»

W pieśniach pojawiają się informacje, że panowie zdobywają szczyty górskie 6 oraz sprawdzają, czy Morskie Oko jest głębokie 15. Z perspektywy Górala obydwie działania są bezcelowe, a nawet bezsensowne.

«PAN PIJE WINO»

Wtedy, gdy Góral pracuje, pan za gotówkę 28 pije wino z pucharu lub kieliszka 9. Wino nie pojawia się tu przypadkowo – to alkohol *pański*, sprowadzany z zagranicy, w odróżnieniu od *gorzałki*, produkowanej na miejscu i powszechnie dostępnej. Także naczynia, z których panowie piją, nie należały do wyposażenia góralskiej chałupy. Wreszcie szczegół dotyczący picia za gotówkę odróżnia panów od Górali – można bowiem wnioskować, że Górale najczęściej kupowali alkohol na kredyt.

PAN WOBEC INNYCH OSÓB

«PANOWIE CHCĄ RZĄDZIĆ GÓRALAMI»

Strofa umieszczona jako motto niniejszego podrozdziału należy do najpopularniejszych pieśni góralskich. Jest to wykładania góralskiego honoru – Górale zdają sobie sprawę z tego, że pod pewnymi względami są gorsi od panów, ale i tak nigdy im się nie podporządkują 29.

«PAN PRZEŚLADUJE GÓRALA I ZBÓJNIKÓW»

W pieśni Góral żali się, że nie sprzyjają mu ani aura, ani panowie, którzy wręcz *bijom na niego* 5. Z kolei zbójnicy odgrażają się, że za prześladowania odwiedzają się panom tym samym 30.

«PAN WYSYŁA GÓRALI NA WOJNĘ»

Z pieśni *wojeńskich* (żołnierskich) dowiadujemy się, że Górale wbrew swojej woli są wysyłani na wojnę przez panów 25, 26.

«PAN DYSTANSUJE SIĘ OD GÓRALI»

Pan nie pozwala Góralce, by się w nim zakochała 20, nie chce też tańczyć z kobietą, która nie ma trzewików 32. Uściślenie dotyczące obuwia jest wyraźną aluzją do Góralek, które chodziły w kierpcach.

«PAN POZBAWIA GÓRALKĘ DZIEWICTWA»

Symbolem czystości i niewinności kobiecej jest lilia, a symbolem dziewictwa – wianek. Wyrwanie lilii przez panów można więc odczytać jako metaforyczny opis odebrania dziewictwa 22, podobnie jak znalezienie przez nich *Marysinego wiyńca* 14.

INNE OSOBY WOBEC PANA

GÓRAL

«GÓRAL UWAŻA, ŻE LEPIEJ BYĆ PANEM NIŻ GÓRALEM»

Pan z perspektywy Górala to osoba lepsza 11, 34, która zasługuje na szacunek 35. Językowym przejawem szacunku było używanie w rozmowach z panem form *pluralis maiestaticus*.

«GÓRAL PRACUJE NA PANA»

Z perspektywy góralskiej panowie nie zajmują się niczym konstruktywnym. Górale natomiast są zmuszani do pracy 9, 12, za którą nie otrzymują wynagrodzenia. Jest to praca bardzo ciężka 12 i niebezpieczna 28.

«GÓRAL ŹLE OCENIA PANA»

Utrwalone w pieśniach zestawienia *panowie dziady* 5 i *panowie złodzieje* 27 oraz przekleństwo *psiákrew* (*pán – psiákrew* 10), a także bezpośrednie wskazanie, że właściwym miejscem dla pana jest piekło 10, wyraźnie wskazują, że niektórzy Górale negatywnie postrzegali panów.

GÓRALKA

«GÓRALKA MARZY, ŻE ZOSTANIE KOCHANKĄ PANA»

Gdyby Góralka została kochanką pana, nie musiałaby wykonywać typowych zajęć rolniczych 17.

«GÓRALKA WCHODZI W RELACJE EROTYCZNE Z PANEM»

Z pieśni społecznych można się dowiedzieć, że Góralki wchodziły w relacje erotyczne z panami, uwodząc ich 33 i oferując swoje ciało za pieniądze. Przebiegłość Góralek polegała jednak na tym, że po zainkasowaniu pieniędzy *wyspały sie same* 7.

«GÓRALKA NIE CHCE PANA ZA MĘŻA»

W pieśniach weselnych Góralka deklaruje, że nie chce pana za męża 18, zdecydowanie woli Górala 8 lub Cygana 24. Góral jest bowiem mniej wymagający od Pana, a Cygan zadba o jej ładne ubranie. Góralka poniża również pana, mówiąc, że do ślubu z nim założyłaby wianek z siana 18. Jak wiadomo, wianek upleciony z kwiatów to bardzo ważny element stroju pani młodej, symbolizujący dziewictwo.

ZBÓJNIK

«ZBÓJNIK CHCE OKRAŚĆ PANA»

Zbójnicy, poruszeni nieprawością panów 13, zapowiadają, że ich okradną 19, 31.

Pan w relacjach Górali

O tym, że pan to przeciwieństwo Górala, przekonują liczne relacje z Podhala od dawniejszych po współczesne, por.:

Pierwsi obserwatorzy góralszczyzny podkreślali wyjątkowe – jak na polskie warunki – podejście Górali, czyli chłopów, do **Panów, czyli osób przyjezdnych**. Górali cechowało rozwinięte poczucie własnej godności oraz przywiązanie do swobody i niezależności (WrześTP: 25).

„Pán” u nich [Górali – przyp. M.R.] **to urzędnik państwowy, adwokat, lekarz, a reszta to „latasy”, „ślapyki”**, chociaż nieraz te przydomki dostają się i urzędnikom. Góral pana nie lubi, nie dowierza mu, chociażby i najlepiej mu radził, ale natomiast pan, który z nimi czasem się napije na weselu lub jako radny zapłaci im piwa beczułkę, taki ma poważanie, lubią go, chociażby i nie zawsze po ludzku z nimi postępował, a jeśli za poradę prawną każe sobie dobrze zapłacić i przypadkiem sprawę wygra, to mimo to nie pożali się nań Góral (...). Przed innymi panami Góral się nie ukloni (...) (KanCzD: 161).

Góral miał dwa zasadnicze sposoby zdobywania środków do życia: pasterstwo i rolnictwo (...). **Do tego przybyło nowe pole pod uprawę: Pan, Gość**. Pole wdzięczne i urodzajne, zwłaszcza w pierwszych czasach (...) (WitPL: 33).

Nigda panowi nie uwierzemy, pokiel krwi ś niego nie utocymy az do ostatka. Pana trza nienawidzić. **Panu wiyrz, ale go nie kocháj, bo je wróg chłopski. Panowi sie klaniaj, ale go do ostatka w noge gryż** (BazWP: 79).

W mowie bukowińskiej słowo „ludzie” znaczyło: miejscowi, tutejsi, zasiedziali, utrzymujący się z gazdówki. Przeciwnością ludzi byli *panowie* – czyli letnicy, ale z tych bogatszych, godniejszych. Turyści w ogóle to *goście*, a gdy się chciało wyrazić wobec nich pogardę, mówiło się *cepry* albo *stonka*. Słowem *panowie* oznaczano także nie-Górali, mieszkających w Bukowinie. Każdy dzień przynosił niezbitę dowody, że **pán to człowiek gorszego gatunku**, a jedynie Góral jest coś wart. Sami panowie to przyznawali, bo przecież na każdym kroku nadszkakiwali Góralom; zaś Górale traktowali panów pobłaźliwie, z wyższością. Panom najwyraźniej to odpowiadało. Lubili, żeby ich lekceważył (KrohSPK: 221, 229).

Dokumentacja

Frazemy

1. Nágorsý z dziada (chama) pán (HodPP: 133).
2. Pán pól rzýci prózne (StopMat: 88).
3. Pán jest pán, chłop jest chłop (HodPP: 145).
4. Wyńdzie tyn na pana, co sie dźwigá z rania (ibid.: 184).

Pieśni

5. Bijom na mnie dysce, bijom na mnie grady, bijom na mnie, bijom ci panowie dziady (Sad: 40).
6. Byłek, byłek, schodziylek, sýćkie wioski (wyrski) zwiedziylek, schodziylek świat krajami z wyngierskimi panami (Kolb 45: 475–476; Moczyd: 74).
7. Dana ino dana, okłamałak pana, pinionzki zabrałak, wyspałak sie sama (StopMat: 44).
8. Dana, moja dana, nie pudem za pana, tylko za takiego, jako i já sama, bo panu potrzeba puchowyk podusek, a já chłopcu ze wsi pościele fartusek (Moczyd: 166).
9. Dobrze wám panowie z kieliska (puchara) wino pić, ale nám niedobrze, bo musimy robić (Sad: 39; Moczyd: 243).
10. Ej, dyć se ino dana, hej, wziyni djabli pana, ej, wziyni go do piekła, to psiákrew uciekła (Sad: 40).
11. Góral já se Góral, żyje w Zákopane, choć-em já nieładny, ale já se pane (ibid.: 71).
12. Hej, robimy, robimy jak te wołki w jarmie, doś sie narobimy naszym panom darne (Kolb 45: 93).
13. Já musem być zbójnik, bo krzywda wielika, nieprawość u panów, prawda u zbójnika (Sad: 46).
14. Jechali panowie cýsárskim gościńcym, naleźli pudełko z Marysynym wiyńcym (Moczyd: 33).
15. Jechali panowie do Morskiego Oka, zazyrać na wode, cý je ta głymboká (ibid.: 257).

16. Jedzie wojsko od Ciorstyna, matko moja poznáj sýna. Jakze já go poznać mám, kie já biydná, a ón pán (ibid.: 224).
17. Kiebyk já miała kochanecka pana, tobyk já se nie sła z grabcami do siana, tobyk já se nie sła z widłami do gnoju, bobyk se chodzyła z panem po pokoju (ibid.: 53).
18. Kiebyk já wiedziała, ze pudem za pana, tobyk se uwiyla wiánecek ze siana (ibid.: 29).
19. Kiedy já skoce z bucka na pniáka, nie z jednego pana urobiem zebráka (Zejsz: 154; WrześTP: 43; StopMat: 25; Kantor 1919/1920: 192; Kolb 45: 147).
20. Kochałabyk pana, kieby pán podzwoliył, jesce byk go barzyj, kieby brode zgoliył (Moczyd: 67).
21. Luptowscy pankowie prosem wás drugi ráz – dejciez mi mój opásek opásac jesce ráz (Sad: 52).
22. Miałak já se miała w ogródku lelujom, jechali panowie, wytargali mi jom (Moczyd: 89).
23. Nie bedem sie klániál zákopiańskim panom, doś hań jes owiecek za luptowskom graniom (Sad: 57).
24. Nie pudem za pana, pudem za Cýgana, bo Cýgán ukradnie, odziejem sie ładnie (ibid.: 105).
25. Oj, wy se panowie, bedziecie panami, kiedy my is musimy pod karabinami (Kolb 45: 24).
26. Panowie se radzom, na wojne (do wojska) nás dadzom. Panowie, panowie! Niek Pán Bóg dá zdrowie (Kolb 45: 463; Moczyd: 222).
27. Panowie złodzieje któz wás przýdzieje, siykiyrka, obusek, cyrwony kozusek (Sad: 40).
28. Panowie, panowie za pinionzki pijom, juhas owce pasie, choć pierony bijom (ibid.: 39).
29. Panowie, panowie, bedziecie panami, ale nie bedziecie przewodzić nad nami (StopSab: 100; StopMat: 26; Kolb 45: 94).
30. Panowie, panowie, wyście nás trápiyli i my wás bedzieme, ino powstanieme (Sad: 40).
31. Pudzieme, pudzieme na pana jednego, bedzieme sie dzielić turáckami (pinionzka-mi) jego (Kolb 45: 145; Sad: 47).
32. Táńcowálby pán, ale je tu sám, trzeba by mu panicki, cobyk miała trzewicki (Moczyd: 180).
33. Wyńdem se na pole, bo jadam panowie, mám sie cem przedstawić, mám wiánek na głowie (ibid.: 31).
34. Wziyni mie do wojska na ułana, ciesy sie dziywcýna, bedzie miała pana (ibid.: 216).
35. Zeno moja, zeno, zeno ukochana, sanujze mnie, sanuj jak jakiego pana (Kolb 45: 409).

8. CEPER

*Páli mi sie páli stonzka u koráli,
ale nie skrós ceprów, ino skrós Górali*
(Sad: 99).

Wyrazy *Góral* i *ceper* łączy relacja komplementarności, no co wskazują nie tylko bezpośrednie wypowiedzi Górali (*ceper to nie człowiek*) i teksty pieśni (por. motto podrozdziału), ale też np. takie inicjatywy, jak *Słowniczek góralsko-ceprowski*³⁹. Historycznie (przekonują o tym przede wszystkim teksty folkloru) *Góral* pozostawał w relacji komplementarności z *Lachem*.

Etymologia

Zestawienie etymologii *cepra* znajdziemy w artykule *Słownictwo podhalańskie* w Etymologicznym słowniku języka polskiego *Andrzeja Bańkowskiego* (Rak 2014b: 102). W słownikach etymologicznych pojawiają się dwa objaśnienia tego wyrazu, wskazujące na jego obce pochodzenie. Według SWOSob (s. 163) i SEBań (I: 114) mamy tu do czynienia z pożyczką z gwar słowackich – *čepyr* ‘kuglarz wędrowny objeżdżający jarmarki’, co jest skróceniem węgierskiego – *csepürago* ‘kuglarz’. Z kolei SWOKop (s. 91) objaśnia, że *ceper* pochodzi od wyrazu *teper* ‘teraz’ z gwar wschodniosłowackich. Podobnego zdania był Z. Stieber (1974: 403), por. zemplińskie *ceper* ‘teraz’ (Gerb: 38).

Słowo to doczekało się kilku etymologii ludowych. Według najpowszechniejszej *ceper* to nazwisko inżyniera, który budował kolej do Zakopanego (por. GuttGG: 19; WS: 27). W WET (s. 136) czytamy, że *ceper* to zniekształcona postać wyrazu *saper* (być może na takie objaśnienie wpłynął Dem (s. 240), w którym znajdujemy formę *caper*). Z kolei Władysław Orkan (1970: 31–32) wyprowadził *cepra* od *cepa*.

Dyskusja na temat etymologii *cepra* przeniosła się też do Internetu. Na portalu *Gazeta.pl*⁴⁰ w grudniu 2005 r. niemal w pięćdziesięciu postach rozważano kwestię *Skąd się wzięło słowo „ceper”?* Uczestnicy dyskusji sięgali zarówno do obiegowych opinii, jak i wymienionych wyżej słowników.

³⁹ *Słowniczek góralsko-ceprowski*, Hau! Blog Owczarka Podhalańskiego 6 XII 2007, [online], <http://owczarek.blog.polityka.pl/2007/12/06/slowniczek-goralsko-ceprowski>, 1 I 2015. Innego rodzaju inicjatywą internetową jest *Słowniczek dla cepra*, [online], <http://www.interklasa.pl/portal/dokumenty/f1034/polska/slowniczek.html>, 1 I 2015.

⁴⁰ *Re: Skąd się wzięło słowo „ceper”?*, *Gazeta.pl – Forum. Zakopane*, [online], http://forum.gazeta.pl/forum/w,170,34112550,34160591,Re_Skad_sie_wzielo_slowo_ceper_.html, 1 I 2015.

Datowanie *cepra* również jest przedmiotem dyskusji. W SEBań (I: 114) znajdujemy uwagę, że słowo to pojawiło się około 1930 r. Niewątpliwie datowanie Bańkowskiego nie jest dokładne, gdyż *ceper* (w nieco zmienionej formie) został zanotowany w Dem (s. 240) w końcu XIX w.

Geografia

Ceper nie został uwzględniony w Her I, II, nie znajdziemy go też w AJPP i OKDA. Na podstawie słowników można jednak stwierdzić, że zasięg geograficzny omawianego wyrazu obejmuje gwary góralskie: podhalańską (SGP III: 392–393; HodSG: 44; ZborSG: 31), orawską (KąśSGO I: 81), spiską (SGP III: 392–393) i żywiecką (GąsJur: 19), w których jest to określenie osoby pochodzącej z terenów nizinnych. Jako przezwisko *ceper* został także zanotowany na Spiszu Słowackim (SSN I: 202) i – w postaci derywatu *cepericha* ‘przezwisko kobiety’ – na Szaryszu (SŚN: 37). Z tego zestawienia wynika, że omawiany wyraz występuje na pograniczu polsko-słowackim.

Znaczenie

W gwarze podhalańskiej *ceper* (SGP III: 392–393; HodSG: 44; ZborSG: 31) ma cztery znaczenia: 1. ‘przybysz spoza terenów górskich, zwłaszcza osoba z miasta’⁴¹; 2. ‘przybysz z terenów górskich, które sąsiadują z Podhalem, nie-Góral’; 3. ‘turysta nieprzygotowany do wysokogórskiej wspinaczki’; 4. ‘osoba niezaradna, niezdarna’. Na określenie osoby o mieszanym pochodzeniu czasem używa się określenia *pólceper* (PitNŚ: 22).

W pierwszym z podanych znaczeń słowo *ceper* ma negatywne nacechowanie emocjonalne, które tekstowo ujawnia się m.in. przez:

- 1) wykluczenie *cepra* z pola semantycznego CZŁOWIEK, por.: „Ceper to nie człowiek”; „Skar-zył się ociec: *Przespalo sie mi dziywce i kieby to choć z clekiym, ale z ceprym*” (GuttGG: 19–20);
- 2) umieszczenie w jednym szeregu z gwarowymi wyzwiskami, por.:

Sýčka wkoło cepry, psiawiary, weredy, beskurcýje, a na środku Górale, najsprawiedliwsi, musis to ceprze wiedzieć, bo hawák był Ociec Świnynty, ociec Knabit, ociec Rydzýk i ociec narodu tyz (Bies).

⁴¹ Warto w tym kontekście zacytować W. Orkana (1970: 31): „Mylnie też sądzą, bywający pod Tatrami, że wszyscy obcy, spoza Podhala, w opinii Górala to cepry. Nie nazwie Góral ceprem pana prawdziwego, inteligenta. Inaczej ma się rzecz z głupim, choćby po pańsku ubranym filistrem”.

Przez wzgląd na to, że wyraz *ceper* funkcjonuje jako przezwisko, ani razu nie pojawiło się w TischHF i HodDum. Obie publikacje były adresowane także do nie-Górali. Prawdopodobnie, aby ci czytelnicy nie poczuli się urażeni, autorzy, zdający sobie sprawę z obelżywego znaczenia omawianego słowa, pominęli je.

Drugie ze znaczeń (mniej obraźliwe, na co wskazuje użycie słowa *ceper* i pochodzących od niego derywatów jako samookreśleń) ujawnia się w następujących wypowiedziach (z Orawy i okolic Rabki):

Óni byli z Podhála Góralami, a já jes Orawka, taki ceper orawski (KąśSGO I: 81).

My w sumie, to jesteśmy y, y, y w Gorcak, bo tu som Gorce, to nie jes Podhále, bo Podhále to tak, jak já gádál, ta droga co jes, jak sie jom minie, tam sie zacyńá Podhále. Tam som te práwdziwe Górále. A my to som tacy juz troske sceprze..., sceprzeni Górále. No, my som Górále, jak my wdziejemy portki góralskie, cuche, kapelus, to my som wtedy Górále, wtedy... (RP/20404, m/1956).

W trzecim, węższym znaczeniu ('turysta') słowo *ceper* jest używane co najwyżej ironicznie. Złagodzenie nacechowania emocjonalnego sprawiło, że *ceper* stał się podstawą dwóch chrematonimów – „Ceper-Ski” (oficjalna nazwa szlaku turystycznego w Zakopanem) i „Ceper Rajd” (oficjalna nazwa atrakcji turystycznej w postaci przejażdżki quadami po podhalańskich trasach).

Czwarte, przezwiskowe znaczenie *cepra* 'człowiek niezaradny i niezdarny' (używane też w odniesieniu do Górala) zostało odnotowane w HodSG (s. 44). Mamy w tym przypadku do czynienia z przesunięciem semantycznym – to, co należało do konotacji znaczeń pierwszego i drugiego, zostało tu wyniesione do roli znaczenia podstawowego. Tego typu zmiany nie są zjawiskiem wyjątkowym.

Derywaty

Od rzeczownika *ceper* pochodzą następujące derywaty słowotwórcze:

- rzeczowniki: *ceperek* 1. 'młody chłopiec spoza Podhála, nie-Góral', 2. 'z nacechowaniem emocjonalnym o ceprze'; *ceprzýsko* (HodSG: 44) 'z negatywnym nacechowaniem o ceprze'; *ceperka* (ibid.: 44) 'kobieta spoza Podhála, nie-Góralka'; *ceprula* (ibid.: 44; ZborSG: 31) 'to samo co *ceperka*'; *ceperstwo* (Bies) 'ogół ceprów';
- przymiotniki: *ceperski* (HodSG: 44; ZborSG: 31) 'należący do cepra, właściwy ceprowi'; *ceprowski* 'to samo co *ceperski*';
- przysłówek: *po cepersku* 'w sposób właściwy ceprowi';
- czasowniki: *ceprzyć (sie)* – *poceprzyć (sie)* (PitNŚ: 22), *sceprzyć (sie)* 'upodobnić się do cepra, stać się ceprem'.

Wyrażenie przyimkowe *po cepersku* (komplementarne do *po góralsku*) odnosi się zwłaszcza do stroju – *wydzajać sie, wyubiyrać sie, ubrać sie po cepersku*, por.:

Wchodzieli, wychodzieli, stáli przy grobak. Sýčka juz wyubiyrani po cepersku. Poneiftórzý z wielkimi koślawemi literami na wiatrówkak i cąpkak z długimi daskami jak dziób bociani. A przecie sýčka nascý i przýšli tu ku swoim. Na całym smyntárzu ino ón jedyn był w odziyniu góralskim, bo cuł, ze tak trza (PitZS: 110);

i mowy – *gádać po cepersku*, por.:

Kielo lepiyj były wywyndzone, no to były lepsze, bo były, mogły wytrzymać dłuzyj, to tak jakby dziś pedzieli po pańsku, po cepersku, ze pasteryzowane (Zak/2011, k/1937).

Przymiotnik *ceperski* także szczególnie często dotyczy stroju, zwłaszcza portek, które są jednym z najważniejszych elementów stroju góralskiego, por.:

Młodzi tyz sie poprzebiyrali. Óna w jakiesi sukieniontko, ón w portki ceperskie i kobile. Pedziálbyś, ze to jakiesi pomocniki z kuchnie, a nie młodzi (PitLR: 36).

Frazematyka i pieśni

We frazematyce i folklorze pieśniowym odniesienia do cepra pojawiają się bardzo rzadko: *Uwázaj ceprze, bo ci dupa (przýpór) zeprze* (frazem) i *Páli mi sie páli ston-zka u koráli, ale nie skrós ceprów, ino skrós Góráli* (pieśń) (Sad: 99).

Można to wyjaśnić na dwa sposoby: 1) *ceper* to jeden z trzech obok *Lacha* i *pana* wyrazów przeciwstawnych (dokładniej rzecz ujmując, komplementarnych) do *Górála*; 2) dodatkowo jest wyrazem stosunkowo nowym, nie zdążył więc utrwalić się w tekstach kliszowanych i frazemach.

Podana wyżej pieśń była śpiewana przez Góralki, które w ten sposób wskazywały, że wolą (jako partnera, męża lub kochanka) Górála, a nie cepra. Z kolei frazem funkcjonuje w obscenicznym znaczeniu, czasownik *zeprzeć* jest bowiem odpowiednikiem ogólnopolskich wyrazów *zwiądnąć* i *zwiątzczyć*. Rzeczownik *przýpór* należy natomiast odczytać metaforycznie jako określenie penisa.

Komentarze internautów

O tym, jak Górale rozumieją słowo *ceper* i w jakich kontekstach go używają, przekonuje publicystyczny artykuł Moniki Pary *Mój mąż ceper* (Para), opublikowany w „Tygodniku Podhalańskim”. Wybór takiego tematu nie był oczywiście przypadkowy, relacje Góral (Góralka) – ceper (ceperka) są bowiem komentowane w społeczności góralskiej. Warto zacytować niektóre z zebranych w artykule wypowiedzi:

Ceper to był kiedyś „pon” albo „niepilec” i przeważnie był zamożniejszy, ładniejszy od juhasa, czysty i grzeczny. Jak się ożenił z Górolicom, to ją szanował i, choć nawet była pyskata, to nie musiała nosić ostrepek na grape. Były kłopoty z jeźdzeniem, bo pon nie mógł strawić tych wszystkich kapust, zurów, grochów i bobu. Wymagał też (delikatnie) częstego mycia (nawet od spodu!) – twierdzi Wanda Czubernat, poetka z Raby Wyżnej, znawczyni nie tylko duszy góralskiej (...).

Małżeństwo z ceprem to jedna wielka pomyłka – twierdzi Góralka z Gronia, która ma za sobą taki nieudany związek. – Ceper to człowiek o innej mentalności. Ma dwie lewe ręce do ciężkiej pracy, **nie życzyłabym żadnej z moich córek za męża cepra** – mówi stanowczo.

Ceper jest tu objaśniany jako synonim *pana* i *niepilca*. Drugim z wymienionych rzeczowników (derywowanym od przymiotnika *niepili* ‘obcy’) nazywano osobę obcą, wtórnie również nie-Górala (HodSG: 252; ZborSG: 215).

Artykuł *Mój mąż cepera* został jednocześnie opublikowany w tradycyjnej wersji „Tygodnika Podhalańskiego” oraz na stronie internetowej. Pod publikacją internetową czytelnicy z Podhala (albo mający współmałżonka z Podhala) umieścili komentarze (niektóre z nich cytuję w oryginalnej pisowni), por.:

Ale brednie. Ja jestem Góralka z dziada pradziada, a mąż z Nowego Sącza. I to najlepsze, co się mi w życiu przytrafiło, że go poznałam. **Teraz większość Górali to chamy od pluga oderwane, którzy nie szanują kobiet** (aga99).

Ja w zupełności zgadzam się z Podhalanami – **niechby był byle jaki byle swój – taka stara prawda, że lepszy jakikolwiek swój niż najlepszy obcy** – taka zasada była od wieków i był porządek i ład i tak to powinno zostać – **a kto szuka kwadratowych jaj** i mu nie pasują zwyczajnie to powinien spieprzać z kraju! (tolday)

Ej, a którzy to mają kwadratowe? Z województwa poznańskiego czy jeszcze inni? (Cargo Pants).

Ja uważam, że ludzie, którzy mówią, że **ceper to nie człowiek** są po prostu ułomni... Denerwuje mnie takie uogólnianie, w każdym środowisku są czarne owce. Akurat w tym temacie mogę się wypowiadać, bo mam męża cepra, do tego z dolnośląskiego i uważam, że dobrze trafiłam, znamy się 10 lat, małżeństwem jesteśmy od 3, mamy rocznego synka, więc to, co pisze Jurajczyk, się troszkę nie sprawdza... A zresztą uważam, że takie małżeństwa tylko w obrębie jednej wsi, toby była patologia – w końcu ślub brałaby rodzina, a wiemy, czym to grozi. Jeden mądry Pan mi kiedyś powiedział, że dobrze, że odważyłam się odświeżyć geny... I nasze dziecko ma pełną, szczęśliwą rodzinę góralsko-ceperską (Andzia2).

Witam, moją żonę poznałem na Podhalu 15 lat temu, jesteśmy małżeństwem 10 lat i mogę wam powiedzieć, że był to najlepszy krok w moim życiu. Jej przywiązanie **do tradycji i stosunek do rodziny powinno się brać za przykład**. Na razie mieszkamy na Podlasiu, ale ze względu na jej tęsknotę do gór już się tworzy nasz podhalański dom. Wyjechała ze mną nie dla kasy, bo gdy się poznaliśmy pracowałem jako instruktor snowboardowy:). Chciałbym, żeby nasze dzieci wychowywały się właśnie na Podhalu, bo uważamy, że tu lepiej ukształtują niektóre swoje cechy (Mazur).

Przypisanie ceprowi nienaturalnych cech, jak w drugim komentarzu, wpisuje się w wartościowanie typowe dla opozycji *swój – obcy*. Na przykład o Mazurach mówiono, że rodzą się ślepi jak szczenięta i zaczynają widzieć dopiero po dziewięciu dniach, mają także (jak zły pies) czarne podniebienie (Bystrzeń 1935/1995: 51). O cepkach z komentarza *toldaya* dowiadujemy się, że *mają kwadratowe jaja*. Pewne uwagi na temat rzekomych nienormalnych cech narządów płciowych znajdziemy również w wypowiedziach Górali w odniesieniu do nie-Góralek – Spiszaczek i Orawianek: *A wiys, cým sie różni Śpisácka i Orawianka od Górálki? Śpisácka má w poprzek, a Orawianka má krzywo, wiys co? Prawda?* (NT/2014, m/1946). Ten powtarzany na Podhalu obsceniczny żart także wpisuje się w opozycję *swój – obcy*.

ROZDZIAŁ IV

WARTOŚCI

Zagadnienia aksjolingwistyczne były tematem prac Jadwigi Puzyniny (np. 1991, 1992, 1997, 2003, 2014) oraz Jerzego Bartmińskiego (1991, 2003a, 2003b, 2006a, 2014) i jego współpracowników (Abramowicz, Bartmiński, Bielińska-Gardziel 2012; Bartmiński, Bielińska-Gardziel, Niebrzegowska-Bartmińska 2014; Bielińska-Gardziel, Niebrzegowska-Bartmińska, Szadura 2014; Adamowski, Wójcicka 2015). Wartościowanie ujmowano albo bardzo szeroko (Laskowska 1992; Krzeszowski 1999), albo też ograniczano je do nazw wartości i nośników wartości, skupiano się przy tym bądź na materiale potocznym (Laskowska 1992), bądź ogólnopolskim (J. Puzynina, J. Bartmiński), mało miejsca poświęcając gwarom (por. Rak 2010, 2012b; Buława 2014; Pelcowa 2014 i umieszczoną w tych artykułach literaturę).

Niniejszy rozdział dotyczy 11 nazw wartości i tych ich nośników, które funkcjonują jako podhalańskie kulturemy. Są w tej grupie zarówno wartości pozytywne, jak i negatywne. Warto przypomnieć, że język (w tym oczywiście gwara) jednocześnie służy wartościowaniu, informuje o wartościach i jest ich nosicielem (Bartmiński 1991: 198), dlatego są one stałym składnikiem językowego obrazu świata (Bartmiński 2003b).

Słowo *wartość* w polszczyźnie ogólnej jest wieloznaczne i nieostre, jednak nawet w potocznym ujęciu konotuje coś dobrego (zaprzeczeniem *wartości* jest *antywartość* lub *wartość negatywna*). Na tej podstawie J. Puzynina zdefiniowała *wartość* w następujący sposób: „X jest wartością: X jest tym, co (ludzie w ogóle, grupa ludzka i) nadawca (odczuwa(ją) jako dobre i) uznaje(ją) za dobre” (Puzynina 1991: 130). Tak też termin ten jest rozumiany w niniejszej pracy.

4.1. WARTOŚCI POZYTYWNE

Do góralskich wartości (i nośników wartości¹) pozytywnych, czyli do tego, co się ceniło i ceni na Podhalu, należą: *Pámbocek*, *Pániezus*, *Gaździná Podhála*, *krzyż*, *śleboda*, *honór*, *robotá*, *ziym* i *dudki*. Jak widać, nie jest to grupa jednorodna, wyraźnie wyodrębniają się w niej wartości sakralne (transcendentalne)². Na czym więc polega specyfika religijności ludowej?

Badania nad religijnością ludu polskiego zwykle są ujmowane przez pryzmat czterech opracowań, które składają się na swego rodzaju dyskurs antropologiczno-socjologiczny nad *homo religiosus* polskiej wsi³. Są to teksty socjologów, Williama Thomasa i Floriana Znanieckiego (1976), oraz etnologów – Stefana Czarnowskiego (1956), Ludwika Stommy (1986) i Ryszarda Tomickiego (1981). Wymienieni etnologzy, choć dzieli ich 50 lat badań⁴ i sposób definiowania kultury ludowej⁵, w odniesieniu do religijności polskiej wsi byli zgodni zwłaszcza w dwóch punktach. Sformułował je S. Czarnowski (1956: 88–89):

- 1) Kultura religijna danej zbiorowości nie jest tym samym, co wyznawana przez nią religia;
- 2) [Zbiorowość] wprowadza do religii obce jej pierwiastki wierzeniowe i obrzędowe, łączy jej praktykę z wartościami społecznymi, niemającymi z nią nic wspólnego. Przekształca ją na swój użytek, na swój obraz i podobieństwo.

Z kolei w pracy Thomasa i Znanieckiego (1976: 175) została przedstawiona ewolucjonistyczna typologia postaw religijnych i magicznych, ujęta w cztery częściowo niezależne typy wierzeń: kult przyrody ożywionej, dwa typy animizmu oraz mistycyzm i osobisty kontakt z bóstwem. Przypisanie polskiemu chłopu postawy magicznej i braku mistycyzmu zostało poddane krytyce przez późniejszych badaczy tematu (np. Zowczak 2000: 27–28). Uzupełnieniem powyższych rozważań zwłaszcza w aspekcie socjologicznym są prace Józefa Styka (1988: 245–258; 1999: 123–131) i ks. Władysława Piwowarskiego (1983; 1983/1984).

W pracach ludoznawczych i etnologicznych początkowo poszukiwano przede wszystkim śladów wierzeń przedchrześcijańskich (słowiańskich). W takim ujęciu

¹ Nazwy rzeczy (*dudki*, *ziym*) są nośnikami tak silnie odczuwanych wartości, że w pojęciu ogółu stają się wartościami (ekonomicznymi).

² Nieprzypadkowo w wielkim łańcuchu bytu omówionym przez Tomasza P. Krzeszowskiego (1999: 31) nadrzędną wartością jest Bóg.

³ Por. też: (Niedźwiedź 2006).

⁴ Tekst Czarnowskiego powstał w latach 30., a przywoływana praca Stommy i artykuł Tomickiego w latach 80. XX w.

⁵ Przełom ten dokonał się za sprawą książki *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku* (Stomma 1986).

zjawiska religijne były traktowane np. przez Kazimierza Moszyńskiego (Mosz II) i Juliana Krzyżanowskiego (SFP⁶). Późniejsi badacze typ religijności specyficzny dla polskiej wsi widzieli już całościowo, synkretycznie jako połączenie katolicyzmu z wątkami ludowymi, które są nieświadomą kontynuacją dawniejszych wierzeń (por. np. Zowczak 2000).

L. Stomma, charakteryzując religijność ludu polskiego, wskazał następujące jej cechy: 1) rytualizm (przywiązanie do praktyk rytualnych – odpustów i pielgrzymek); 2) specyficzny typ moralności (usprawiedliwianie niechęci do Żydów tym, że przyczynili się do ukrzyżowania Chrystusa) i wrażliwości religijnej; 3) sensualizm (szczególna rola świętych obrazów i przekonanie, że historia biblijna miała miejsce na ziemiach polskich) oraz 4) przeżycie głębi (Stomma 1986: 204–232). Do podobnych wniosków doszedł wcześniej ks. W. Piwowarski (1983: 5–19), dodatkowo różnicując religijność mężczyzn, kobiet i dzieci, która streszcza się w następujących frazematkach: *Baba piyrśá do kościoła*, *chłop piyrśý z kościoła* (HodPP: 188), *Rzec babská pchać sie do fary* (ibid.: 154). Temat sacrum był także podejmowany w perspektywie folklorystycznej (Bartmiński, Jasińska-Wojtkowska 1995).

Przywiązanie do religii Górale manifestowali na różne sposoby. Służyła temu m.in. inicjatywa przekładu Biblii na gwarał podhalańską (ostatecznie został przetłumaczony Nowy Testament (MatNT)), opera F. Łojasa-Kośli *Ojciec Święty Jan Paweł II na Podhalu* oraz uroczyste msze z udziałem wielu tysięcy wiernych podczas dwóch papieskich pielgrzymek: do Nowego Targu (1979 r.) i Zakopanego (1997 r.).

O szczególnym miejscu religijności w życiu Górali przekonują m.in. słowa Adama Bachledy-Curusia (burmistrza Zakopanego) do Jana Pawła II z 6 VI 1997 r.:

Dziękujemy, Ojciec Święty, żeś nas wy dostał z czerwonej niewoli, a teraz chcesz i uczysz, jak dom ojczysty, polski wysprzątać z tego, co hańbi, rujnuje, zniewala, gubi (...), przyrzekamy – jak ten krzyż na Giewoncie – mocno trwać w wierze i tradycji chlubnej przodków naszych.

Jan Paweł II odpowiedział krótko: „Dziękuję za ten wymowny hołd Podhalan, zawsze wiernych Kościołowi i ojczyźnie. Na Was zawsze można liczyć”. Ostatnie zdanie funkcjonuje w publicystyce, zwłaszcza katolickiej, jako skrzydlate słowo.

Po uwzględnieniu bezpośrednich wypowiedzi Górali oraz tekstów folkloru i pisanej poezji góralskiej można przyjąć, że religijność mieszkańców Podhala streszcza się w kilku leksemach, którym można przypisać status kulturomów – PÁMBÓCEK, PÁNIEZUS, GAŹDZINÁ PODHÁLA i KRZYŹ. Jak widać, znalazły się w tej grupie symbol chrześcijaństwa oraz gwarowe określenia Pana Boga, Jezusa i Matki Bożej (Ludźmierskiej). Bliższe przyjrzenie się tym kulturom wskazuje na specyfikę podhalańskiej religijności. Zasadza się ona na skojarzeniu z podstawowym symbolem, sensualizmie, podejściu praktycznym, a także na myśleniu mitycznym.

⁶ W tym opracowaniu nie znajdziemy haseł *Bóg*, *Matka Boża*, *Jezus* i *krzyż*.

Sensualizm, czyli szczególne przywiązanie do ikonografii trynitarnej (wyobrażeń Pana Boga, Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego), mariologicznej (Matka Boża) i hagiograficznej (postacie świętych), a także utożsamienie wyobrażanych postaci z konkretnymi obrazami i – znacznie rzadziej – rzeźbami, jest widoczny zwłaszcza w kulcie Matki Boskiej Ludźmierskiej. Podhalańskie wyobrażenie Matki Bożej pokrywa się z opisem rzeźby z bazyliki mniejszej w Ludźmierzu (por. Janicka-Krzywda 2012). Sensualizmem można też wyjaśnić to, że ustawiona w Chochołowie figura św. Jana Nepomucena, która upamiętnia *poruseństwo* (powstanie chochołowskie z 1846 r.), jest odwrócona plecami w stronę Czarnego Dunajca. Czarnodunajczanie brali bowiem udział w tłumieniu powstania.

Podejście praktyczne było widoczne m.in. w modlitwach zbójnickich, por.:

Zbójnicy zbudowali kaplicke w Dolinie Kościeliskij i koło kaplicki posadzili dwa świyrki. Jak chodzili na zbój do Luptowa bez Pysnom Przelync, tak sie tam modliyli. A modliyli sie tak: Panie Boze, dej scynście, bo jak nie, to dasek z tyj kaplicki zdejmiemy (Śliz: 27).

Z kolei myślenie mityczne pozwala łatwiej zrozumieć rzeczywistość. Konsekwencją tego typu myślenia opisywaną przez Mirceę Eliadego (1993) jest w religijności ludowej „imperializm” głównych postaci. Jedną z nich jest Pámbocek, w którego cieniu pozostaje Pániezus (bywa też tak – zwłaszcza w legendach ajtiologicznych – że postacie Pámbocka i Pániezusa ulegają kontaminacji, co jest konsekwencją odczytywania Starego i Nowego Testamentu jako jednego, paralelnego tekstu). Także Matka Boska Ludźmierska jest postacią ekspansywną.

Historia zinstytucjonalizowanego katolicyzmu na Podhalu w skrócie przedstawia się następująco. Pierwszy kościół wybudowano w Ludźmierzu w latach 1234–1238, jednak początkowo wszystkie wsie Skalnego Podhala należały do parafii nowotarskiej, utworzonej w 1327 r. Pierwszą parafię w Zakopanem erygowano w 1845 r., jej proboszczem był ks. J. Stolarczyk. Według S. Witkiewicza (WitNP) dopiero ten duszpasterz uczynił Górali katolikami. Wcześniej na Podhalu istniała religijność synkretyczna, sceptyczna wobec dogmatów Kościoła. Mało dbano o ceremonie i obrzędy, odnoszono się do nich z lekceważeniem, szyderstwem, a nawet pogardą. Tak samo było traktowane duchowieństwo. Górale w kościołach zapalali fajki od świec i lampek święconych (StopSab: 47), a w „sadle [świstaczym] widzieli daleko więcej mocy tajemniczej niż w mszach i koronkach” (WitNP: 179).

Katolicyzm na Podhalu przez wieki współistniał z wierzeniami animistycznymi. Wiara w święte drzewa przyjęła pod Tatrami postać czczenia *świyntych smreków*. Jeden z nich jeszcze w XVIII w. rósł pod Zakopanem – przynoszono pod to drzewo jedzenie i przedmioty wotywno, modlono się do niego, obchodzono pień na kłęczkach i wiązano na gałęziach części odzieży osób chorych (BazWP: 160).

Pogłos dawnych wierzeń związanych ze świerkami odnajdziemy w magii pasterkiej (por. CzG: 163–165). Baca zatykał gałązkę świerkową za pas, by w ten sposób ochronić siebie, juhasów i owce przed działaniem złych mocy, często też szafas pa-

sterski budowano pod świerkiem (do dziś Górale dbają o to, by przy ich domach rosły właśnie świerki). Mleko cedzono przez położone na *powonczce* gałązki świerkowe ułożone na krzyż (gałązki te powinny pochodzić z takiej części drzewa, na którą nie pada słońce). By świerk był przychylny, obowiązywał zakaz łamania jego gałęzi, ponadto tylko baca miał prawo rąbać świerkowe drewno (Janicka-Krzywda 2005).

Także obrzędowość dotycząca rytów przejścia (dokładniej scharakteryzował je Arnold van Genne (2006)) jest naznaczona zwyczajami powiązanych z dawnymi wierzeniami (por. Fischer 1921; SkupWLP; Kwaśniewicz 1981; Brencz 1987). Jeśli idzie o przedchrześcijańską symbolikę, jej śladem na Podhalu jest *krzyżyk niespodziany* (zob. KRZÝZ), który przybierał m.in. postać swastyki i jako znak apotropaiczny był umieszczany na sosrębie albo na belkach w szałasach pasterskich. Jak przekonują współczesne badania terenowe, rozbudowana obrzędowość rodzinna nadal jest praktykowana na Podhalu.

Różne typologie wartości (np. Puzynina 1991: 136; Laskowska 1992: 13–19; Krzeszowski 1999: 31), dane językowe i tekstowe oraz wyniki badań socjologów wsi (Styk 1988, 1993, 1999), a także specyfika kultury ludowej Podhala wpłynęły na przyjęcie następującej kolejności:

- a) wartości sakralne (transcendentalne): *Pám bócek*, *Pániezus*, *Gaździná Podhála* i *krzyż*;
- b) wartości moralne: *honór*;
- c) wartości społeczne: *śleboda*⁷ i *roboty*;
- d) wartości ekonomiczne: *ziym* i *dudki*.

⁷ Według słowników gwarowych ogólnopolskim odpowiednikiem *ślebody* jest *wolność* (zob. ŚLEBODA). Wolność jest klasyfikowana jako wartość polityczna lub społeczno-polityczna, jednak śleboda to wartość społeczna, nie dotyczy bowiem aspektu narodowowyzwoleńczego, lecz osobistego, ujmowanego na szerszym tle wiejskiej wspólnoty.

1. PÁMBÓCEK

W Boga wiyurz, no dyc mu nie wiyurz
(HodPP: 176).

Określenia

Rzeczownik *Bóg* i zestawienie *Pán Bóg* jako jednostki współnoodmianowe dominują w potocznej gwarze. Boga zamiennie (eufemistycznie) nazywa się też zdrobnieniami: *Pámbócek* i *Bozicek* 78. Również w innych częściach Polski zanotowano pierwszą z tych nazw – na Śląsku Cieszyńskim (BystrPD: 291), Śląsku (MSGP: 182), w Małopolsce (kartoteka SGP) i na Kujawach (SKarł IV: 24). Ponadto w folklorze słownym pojawia się określenie *Syrocki*, którym diabeł nazywa Boga (analogicznie Matka Boża jest nazywana *Syroką*). Z kolei w pisanej poezji góralskiej 153, 154 (podobnie jak w kazaniach ks. J. Stolarczyka) Bóg jest przenośnie określanymi *Gazdą*.

Użycia określeń

Rzeczownik *Bóg* i zestawienie *Pán Bóg* często pojawiają się w wykrzyknieniach – *Panie Boze!*; *miły, mocny Boze!*, o czym pisała m.in. A. Krawczyk-Tyrpa (2001: 33–34). Wykrzyknienie czasem staje się przekleństwem, stąd słowacka forma tego rzeczownika jest podstawą słowotwórczą dla czasownika *bohować* ‘przeklinać’⁸ (HodSG: 30; PitNŚ: 18), jak również wprost pojawia się m.in. w przekleństwach⁹: *do sta bohów* (HodSG: 70), *sto bohów* (ZborSG: 365), *sto bohów do niego* (ibid.: 365), *niek cie sto bohów zabije* (WnGS: 68), *trzysta bohów do maciery* (ZD: 52) (w tych przykładach *boh* czasem jest zastępowany *djablem*).

Inne konstrukcje z rzeczownikiem *Bóg/Boh*:

- są formułami używanymi podczas zaklinania się¹⁰: *priam (prysam) Bogu / przysam Bohu* (StopMat: 72; Skup: 216; ZborSG: 302, 304, 319);
- oznaczają pomyślne zakończenie sprawy: *kwała Bogu* (HodSG: 30), *sława Bohu* (ibid.: 30);
- wyrażają zdumienie, zaskoczenie albo oburzenie: *bój sie Boga, miły, mocny Boze, pre Boha* (ZborSG: 301), *pre Pana Boha* (ibid.: 301), *prze Pana Boga* (ibid.: 304), *prze Boga zýwego* (ibid.: 304);

⁸ Użycia wyrazu *Boh/boh* również jako przekleństwa w słowacczyźnie zostały omówione przez Jana Kačalę (2014).

⁹ W rosyjskich badaniach etnolingwistycznych przekleństwa wykorzystujące imię Boga są określane jako *bożba* (SD I: 219).

¹⁰ Chodzi tu o zapewnienie pod klątwą (por. Engelking 2010: 128–134).

- wyrażają troskę, zakłopotanie: *miły, mocny Boże, mój Boże (kochany/jedyny)*;
- są używane w formułach grzecznościowych. W standardowym przywitaniu przy pracy nie mogło zabraknąć – *Scynść Boże!* i odpowiedzi – *Dej (Panie) Boże!* Z kolei podczas powitania w domu, gdy domownicy jedli, zwracano się do nich – *Rac (Pán) Bóg zegnać*¹¹, padała wówczas odpowiedź, którą należy traktować w kategorii *nukacki* (zob. GŁÓD) – *Podźcie z nami śniadać (obiadować, wieczerzać)*. Jako podziękowania używano formuły – *Bóg zapłać*, a przy pożegnaniu – *Boże ta prowadź* (do odchodzącego), *Ostáńcie z (Panym) Bogiym* (kierowane przez odchodzącego do osób, które zostają), *Z Bogiym* (używane zarówno przez odchodzącego, jak i przez pozostających) (StopMat: 93).

Derywaty

Od wyrazu *bóg/boh* pochodzą następujące derywaty słowotwórcze:

- rzeczowniki: *boginka* (HodSG: 30; ZborSG: 20; KaśILG I: 313–318) ‘demon żeński wrogi ludziom, zamieszkujący bagna, jeziora i rzeki’; *boginiarz/boginićarz* (HodSG: 30; ZborSG: 20; KaśILG I: 313) 1. ‘demon męski wrogi ludziom, zamieszkujący bagna, jeziora i rzeki’, 2. ‘syn boginki’; *bohowac* (ibid. I: 320) ‘z niechęcią o osobie, która przeklina’;
- przymiotnik: *boski*. Wyraz ten często jest używany jako składnik wykrzyknienia *Rany boskie (świynte)!*, eufemizowanego np. do *Raty boskie!* (TetNSP: 222) i *Rany Julek!* (m.w.) (por. Krawczyk-Tyrpa 2001: 39);
- czasownik: *bohować* (HodSG: 30; PitNS: 18) ‘przeklinać’.

Frazematyka

W HodPP oraz StopMat (s. 158–163) łącznie znalazło się ponad 70 jednostek z komponentami *Bóg* i *Pámbócek*.

We frazematyce Bóg jest pokazany w trzech ujęciach, które nierzadko się przeplatają: 1) wizja Boga wyznaczona naukami Kościoła; 2) chłopskie (ludowe) ujęcie Boga naznaczone praktycyzmem; 3) Bóg z perspektywy zbójników.

WIZJA BOGA WYZNACZONA NAUKAMI KOŚCIOŁA

NATURA BOGA

Duża część frazemów dotyczy natury Boga. Na podstawie tych jednostek można wskazać, że Bóg znajduje się daleko 42, wysoko (w niebie) 59, ale ujawnia się

¹¹ Jest to skrót dłuższego zwrotu *Niek Pán Bóg racý przezegnać* (‘pobłogosławić’) *to, co bedziemy jedli* (GuttGG: 58).

wszędzie 10, również w człowieku 12. Do Jego cech należą: sprawiedliwość (jest sędzią sprawiedliwym) 9, 56, dobroć 11 i wielkość 35. Bóg się nie spieszy 9, 36, 56, bo jest wieczny 58, ale – jeśli chce – może działać bardzo szybko 54. Ma do czynienia z grzechami 15, 41, grzesznikami oraz biedakami 21. W trzech frazematkach ujawnia się wizja Boga mogącego wszystko 14, 64, 66.

Bóg zgodnie z naukami Kościoła jest nadzieją 26, 34, a także stwórcą całego świata, nie tylko tego, co dobre – *woda świnyconá*, ale też tego, co złe – *gorzálka* 57.

BÓG WOBEC CZŁOWIEKA

Nie są znane wyroki boskie 23, 52, ale wiadomo, że Bóg kocha ludzi 16, 73 i nie chce ich zagłady 25, 31, 70, gdyż jest ich stwórcą 29. Decyduje o losie człowieka 60, 62 i jest właściwie niezbędny w jego życiu 1, 2.

Bóg nagradza ludzi pracowitych 33, ostrożnych 43, zapobiegliwych 63, pobożnych 32 i dobrych 19, 20, wymaga od nich pokory 4, a karze za lenistwo 63, zuchwałość 43, sprzeciwianie się 37, 45 i interesowne wykorzystywanie boskiej dobroci 55. Aby pomóc człowiekowi, wymusza na nim aktywność 27.

CZŁOWIEK WOBEC BOGA

Człowiek jest wybrańcem Boga, gdyż jest jedyną istotą, z którą Bóg może się porozumieć 24, 73, został też obdarzony przez Niego rozumem 50, 51. Choć frazemy przekazują nakaz wiary w Boga 32, 39, 71, 72, to w praktyce nie zawsze jest to realizowane 40 (przestrzeganie nauk Kościoła nie jest bowiem łatwe 5, 6). Ludzie zwracają się do Boga najczęściej tylko w potrzebie 28.

Zapłatą za wiarę w Boga jest niebo 67 i powodzenie w doczesnym życiu 32, 65. Dwa frazemy 22, 48 bezpośrednio odwołują się też do drugiego przykazania.

BÓG W UJĘCIU LUDOWYM

W ludowe ujęcie Boga wpisuje się trzy skrypty.

«BÓG JEST JAK CZŁOWIEK»

Odnosi się do tego żartobliwy frazem, w którym Bóg jest ujęty w sposób antropomorficzny jako gospodarz 44, z ludzkimi cechami, jak np. skłonność do unoszenia się gniewem i złością 61. Z innej jednostki wynika, że Górale zdawali sobie sprawę z tego, iż mają własne, oryginalne wyobrażenie Boga 30.

«NALEŻY MIEĆ OGRANICZONE ZAUFANIE DO BOGA»

Chłopski praktycyzm nakazywał, by wierzyć w Boga, ale i tak myśleć o sobie 68, 69 (nie tylko od Boga zależy los człowieka 46). Świat ma bowiem dwa bieguny, w dużej mierze niezależne – boski i ludzki 7, 8.

«BÓG OKREŚLA RELACJE MIĘDZY MĘŻEM I ŻONĄ»

W dwóch frazematyzacjach znajdujemy odniesienia do Boga jako instancji, która ma wpływ na relacje *chłopa z babą* – Bóg jest mniej straszny niż *baba* 13, stworzył ją, by pomagała mężowi 49. Kolejny ożenek jest sankcjonowany opinią, że pierwsza żona pochodzi od Boga, druga od ludzi, a trzecia od diabła 47.

Ponadto przysłowia odnoszą się do wiejskiego konwenansu 3 i utrwalają perspektywę Górala-rolnika 18.

BÓG Z PERSPEKTYWY ZBÓJNIKÓW

«BÓG SPRZYJA ZBÓJNIKOM»

Z folkloru zbójnickiego (zob. ZBÓJNIK) wyłania się specyficzny typ religijności praktycznej – zbójnicy przed wyprawą *poza bucki* modlili się, a po szczęśliwym powrocie fundowali kościoły i obrazy religijne. Byli też przekonani, że Bóg im sprzyja 38. Proceder zbójnicki oceniano jednak mimo wszystko negatywnie – Pan Bóg jest nad zbójnikami, ale towarzyszy im diabeł 53.

Folklor słowny – pieśni

OKREŚLENIA BOGA

W folklorze pieśniowym wyraz *Bóg* pojawia się m.in. jako składnik skonwencjonalizowanych zwrotów i wyrażeń. Rzeczownik ten najczęściej występuje w postaci kanonicznej, w zestawieniu *Pán Bóg* 83, 92, 93, 101–103, 109, 110, 113, 121, 124, 125, 127, 132, 134, 138, 139, 142, 143, 145, a także w połączeniu z zaimkiem *mój* (w wyrażeniu *mój Boże*) 74–76, 87, 91, 100, 112, 116. W jednym przykładzie notujemy zdrobnienie *Bozicek* 78. Adresatywność zwrotów do Boga jest wyrażana formami wołacza *Boże* 77, 81, 141, *Bozicku* 78, *Panie Boże* bądź mianownika 98 realizującymi funkcję imperatywną (formy wołacza dodatkowo są używane jako westchnienia). Takie bezpośrednie zwroty, choć nieczęste, są jednak charakterystyczne dla modlitw.

Konwencjonalne formuły

Znane z potocznej gwary skonwencjonalizowane formuły powitań – *Niek będzie Pán Bóg pokwáloný* 125, pożegnań – *Boże cie ta prowadź* 126 i podziękowań – *Bóg zapláć* 79 pojawiają się zwłaszcza w pieśniach weselnych, którymi młodzi małżonkowie dziękowali rodzicom za wychowanie i opiekę. Również zbójnicy wyrażali wdzięczność Bogu za szczęśliwy powrót z Liptowa 95. Kolejną konwencjonalną konstrukcją obecną w pieśniach jest *pozál sie Boże* 80, 89, 99.

Wymienione wyżej wyrażenia (*mocny Boże*) i zwroty (*jak Bóg dá*) są także ujmowane w formie rymowanej – *Mocny Boże nie pómoże* 137, *Pan Bóg dáł, jak kciál* 127.

NATURA BOGA

Bóg często jest określany przymiotnikami, które wskazują na Jego cechy – *drogi* 100, *jedyny* 116, *kochany* 91, 112, *miły* 97, 119, 120, 128, 138, *mocny* 97, 119, 120, 128, 137 (dwa ostatnie wyrazy zwykle współwystępują – *miły, mocny Boże*), *wielki* 133 i *żydowski* 146. Wymienione tu określenia (poza *żydowski*) należą do typowych wyrażań, powszechnych również w potocznej gwarze – *Boże drogi*; *Boże kochany*; *Boże jedyny*; *miły, mocny Boże*.

Przymiotnik *żydowski* pojawia się w pieśni komicznej jako określenie *Boga*, można jednak przypuszczać, że podobnie jak w podaniach i tu doszło do skontaminowania postaci Pana Boga i Pana Jezusa. Wyraz *żydowski* był bowiem jednym z folklorystycznych określeń Jezusa (zob. PÁNIEZUS).

Do cech Boga należą ponadto wyrozumiałość 101 i sprawiedliwość 88. Zgodnie z przekazem Kościoła Bóg patrzy na ziemię z nieba 121, które – jak wiadomo – jest miejscem Jego przebywania 88.

BÓG WOBEC CZŁOWIEKA

Bóg opiekuje się ludźmi 102, decyduje o ich losie 136, chroni przed złem 106, daruje grzechy 112, pociesza 122, pomaga 77, 129, szczęści 130, obdarowuje 90, 93, 117, nie zdradza 123, błogosławi 133, 134, 144, sprawia, że dokonują się pozytywne zmiany 135 i zezwala na nie 82–85, 104, 114–115. Czasem dary od Boga są konkretyzowane – zdrowie 94, 109, 132, szczęście 94, 103, 108, 111, deszcz 96, dziecko 107 albo kawaler 113. Poza korzystnymi z perspektywy człowieka działaniami Bóg również może karać za przewinienia 92, 110, 131, 139, 140 i skąpić szczęścia 86.

CZŁOWIEK WOBEC BOGA

Ludzie wielbią Boga, ale też boją się Go (albo bać się powinni) 105, 124.

Folklor słowny – oracje weselne

W oracjach weselnych 147–150 Bóg jest pokazany zgodnie z wizją Kościoła. Osoba wygłaszająca mowę zwraca się do Niego z prośbą o błogosławieństwo dla państwa młodych.

Folklor słowny – podania

W podaniach góralskich Bóg jest ujmowany antropomorficznie. Górale widzieli w Nim „starego, doświadczonego gazdę, który ma pola i lasów *mnohenko*, więc

też hojnie rozdaje ludziom dobrym, stara się o nich, *bo má z cego*” (StopSab: 47). Sabala wzbogacił obraz Boga o różne szczegóły – jest On ubrany po góralsku, nosi torbę góralską (a w niej składany nóż) i ma piękną chałupę z okazałym sosrębem i rzeźbionymi ławami ustawionymi pod oknami. Gazdówka Boga jest duża, dlatego pomagają mu aniołowie (ibid.: 48).

W folklorze pasterskim wyobrażenie Boga niewiele miało wspólnego z naukami Kościoła, por.:

Bóg to je cłek strasnie bydny, ale ślebodny, wyndrowny – co w niego włąz duk. Ón cłek, co má ducha, sýčko moze, co kce i kázdymu cłekowi, kie trza, ón spómoze. Ón ta sie zná, kie trza paspómagać. Kie ón swojom rynkom chleba tknon, to duk włąz w chlyb i cýsto piyknie sám porábiál, co go nosowali, coby spómagał, i pocyni go pozýwać, i pote zdrowieli i uzyndniki go kwáliły i świyncyły, i pobudowali mu wselnijakie kaplice i kościoły, i kłástory wselnijakie, i ksiyndzá sie porobyły te, co tego ducha pilnujom, i tak to je (BazWP: 80).

Pisana poezja góralska

W poezji góralskiej Bóg jest ujmowany inaczej niż w folklorze słownym. W pieśniach i podaniach relacje Boga z człowiekiem są pozbawione głębi, są proste, wpiślane w relację opiekun – podopieczni. Co prawda w poezji góralskiej pojawia się przejęte z folkloru określenie *Gazda* 150, 151, ale relacje Boga i człowieka są bardziej złożone. Dominuje w nich postawa uwielbienia (W. Czubernatowa, *Pocierz; Szukam Cię, Panie*; wiersze T. Bukowskiego-Groska ze zbioru *Wiérse z zycio wziyn-te* (BukWrs)) dla Stwórcy świata i człowieka (A. Skupień-Florek, *Do nasyk łqk; Haniok w tyk Tatrak*), który zaplanował życie każdego (I. Zającówna, *Władza; Baccowski pacierz; Serce; Boskie dary; Organy; Wiara*). W ten sposób góralska poezja religijna dotycząca Boga zbliża się do szeroko pojętej poezji religijnej. Tematu zbyt podniosłego nie można bowiem ujmować na ludowo, działa tu swoista autocenzura.

Dokumentacja

Frazemy

1. Bez Boga choćby i bogác wse chudoby bedzies (HodPP: 15).
2. Bez Boga ni do proga (ibid.: 15).
3. Bez Pana Boga rozumny cłek nie przýdzie (ibid.: 16).
4. Bier Michale, co Bóg daje (ibid.: 17).
5. Boga bodaś kto nie náńdzie (ibid.: 20).
6. Boga trza wiedzieć sukać (ibid.: 20).
7. Bogu dusa, ludziom dudki (ibid.: 21).
8. Boski oskáz, chłopská służba (ibid.: 21).

9. Boskie młyny nierychliwe, dyc sprawiedliwe (ibid.: 21).
10. Boskiś cłece, bo Bóg wsyndy (ibid.: 21).
11. Bóg dobry to i świat takowy (ibid.: 21).
12. Bóg wsyndy to i w cłeku siedzi (ibid.: 21).
13. Chłopu bąc sie nie Boga, ba baby (ibid.: 27).
14. Choćbyś siedział w zelezie, to cie Pán Bóg nálezie (ibid.: 30).
15. Cłece grzychy to rzec Boga (ibid.: 31).
16. Cłek zýje, by jeś i Panu Bogu sie widzieć (ibid.: 34).
17. Co Bóg postanowił, tego wiater nie oztrzebie (ibid.: 35).
18. Cyrwiec pokazuje, co nám Bóg daruje (ibid.: 42).
19. Dobre ucynienie Bogu podchlybienie (ibid.: 45).
20. Dobre życie toczyć, by sie z Bogiym złoncýć (ibid.: 45).
21. Grzyśnik i dziád Panu Bogu nie dziwni (ibid.: 66).
22. Imiyniá Pana Boga po próźnicý nie trza wołac (ibid.: 69).
23. Ino Bóg jedyn wiý, jakie Jego wyroki (ibid.: 69).
24. Ino cłek moze sie ku Bogu otworzýć (ibid.: 70).
25. Jak sie z Boga nie spuścis, to nie przepadnies (ibid.: 72).
26. Kie cłekowi dujawice wiejom, wte mu Pán Bóg rzetelnom nádziejom (ibid.: 83).
27. Kie se nie pómozes, to i Pán Bóg cie nie skrzepi (ibid.: 86).
28. Kie trwoga, to do Boga (ibid.: 88).
29. Kie wiys, ześ z Boga, krzepko sie go chytáj (ibid.: 89).
30. Kieby koty Pana Boga miały, toby go na kociom modłe wyzdajały (ibid.: 90).
31. Kogo Pán Bóg stworzý, tego nie umorzý (StopMat: 86; HodPP: 92).
32. Kto z Bogem, Bóg z nim (StopMat: 86).
33. Kto rano wstaje, tymu Pán Bóg daje (StopMat: 86; HodPP: 57).
34. Ludzie kie zawiedom, nádzieja w Bogu (HodPP: 104).
35. Malučki przed Bogiym, mocarny w zýciu (ibid.: 106).
36. Moc boská nie dziś, to jutro (ibid.: 110).
37. Ni ma jako ludziom z Bogiym sukać waśni, bo tyz kieby nie Ón, nika by nie zašli (ibid.:116).
38. Nie rzec Panu Bogu stác zbójnikom na zdradzie (ibid.: 124).
39. Nie tamák trza śpiesýć, kany dobrá dróga, ino tamák krácać, ka blizyj do Boga (ibid.: 125).
40. Nie wse cłek wierzý w Boga, no dyc Bóg wierzý w cłeka (ibid.: 128).
41. Niekze Pán Bóg odpuscuje, mnie zaś tego nie kazuje (ibid.: 130).
42. Nijak sie z Panym Bogiym spárzýć, choć lepij być od Niego dalekawo (ibid.: 131).
43. Ostroznego Pán Bóg strzeze, zaś śmiałego kijym rzeze (ibid.: 138).
44. Panu Bogu do kómory sie nie záziyrá (ibid.: 138).
45. Panu Bogu nijak sie prociwić (ibid.: 138).
46. Panu Bogu świycke, djabłu zaś ogarek (ibid.: 139).
47. Piyrsá baba od Boga, drugá od ludzi, zaś trzeciá od djabła (ibid.: 141).
48. Po próźnicý Pana Boga nie wołáj (ibid.: 143).

49. Pán Bóg babe stworzył, by cłekowi pomocná była (ibid.: 144).
50. Pán Bóg dál rozum cłekowi, by se radziyl (ibid.: 144).
51. Pán Bóg, kie kce pokárać, rozum biere (ibid.: 144).
52. Pán Bóg, kie zakce, to przýdzie (ibid.: 144).
53. Pán Bóg nade zbójnikami, zaś djaboł przý nik (ibid.: 144).
54. Pán Bóg nie jeździ na kóniu, dyć cłęka dogóni (ibid.: 144).
55. Pán Bóg nie pozwoli, by używać Go do woli (ibid.: 145).
56. Pán Bóg nierychliwy, dyć sprawiedliwy (ibid.: 145).
57. Pán Bóg tak stworzył gorzálke jako i świnyconom wode (ibid.: 145).
58. Pán Bóg wiecny, to má cas (ibid.: 145).
59. Pán Bóg wysoko, cłek zaś nie oreł (ibid.: 145).
60. Pán Bóg zawdy złoncý powolnego z roncým (ibid.: 145).
61. Ráz na cas i Pana Boga złość chyci (ibid.: 153).
62. Starość pokazuje, co Bóg nakazuje (ibid.: 161).
63. Strzezonego Pán Bóg strzeze, lyniwego kijym rzeze (StopMat: 87; HodPP: 162).
64. Sýtko w boskiyj mocy (HodPP 165).
65. Tam sie sýčko darzý, ka Bóg gospodarzý (ibid.: 170).
66. U Pana Boga o nic nie ciynzko (ibid.: 175).
67. W Boga wiyrz, Jego sie trzým, zaś záplata ceká w niebie (ibid.: 176).
68. W Boga wiyrz, no dyć mu nie wiyrz (ibid.: 176).
69. W Bogu nádzieja, w tórbce syr (StopMat: 86; HodPP: 176).
70. W dopuście i bydzie Pán Bóg nie zawiedzie (HodPP: 177).
71. Z Bogiym nie trza sie spárzýć, ba w Niego wierzýć (ibid.: 185).
72. Z Bogiym sie kamracić, by sie nie zatracić (ibid.: 185).
73. Ze sýćkik stworzonek Bóg nábardziyj miyłuje ludzi, bo sie moze ś nimi dogádać (ibid.: 190).

Pieśni

74. Boze mój, Boze mój, Boze mój i Panie, po coś postanowił na świecie kochanie (Sad: 151).
75. Boze mój, Boze mój, cóz já tymu winna, tego chłopca kochám, com go nie po-winna (ibid.: 129).
76. Boze mój, Boze mój, zasmucony świat mój, któz mi go zasmuciył, bodaj sie nie wróciyl (ibid.: 149).
77. Boze nám pómágáj i tym nasým nózkom, dziysiák powyndrujem ku luptowskim wiyrskom (WrześTP: 41; Sad: 48).
78. Bozicku, Bozicku, dejze mi ziynicku, coby mie wodziyla z karcmy do domicku (Zejsz: 101; StopMat: 45).
79. Bóg wám zapláć ojce, matko, robiylak wám sýčko wartko, teráz nie bede, bo juz pojade (m.w.).
80. Bystrycanie jadom, kónie woda topi, Bóg-ze ik sie pozál, to som dobre chlōpi (Kolb 45: 111).

81. Cemuz mnie ty Boze na tem świecie trzymás, kiedy se ty dlá mnie kochanecka ni más (Sad: 150).
82. Chłopácý hultájé dobrze wám Bóg daje, hulácie, pijecie i pinionzki mácie (ibid.: 74).
83. Chłópáki hultaje dobrze Pán Bóg daje, pinionzki w kiesyni, świat sie nám rumiyni (Moczyd: 77).
84. Chłopcý hultaje dobrze nám Bóg daje, we dnie gorzálecki, w nocý kochanecki (Sad: 75).
85. Chociáj my hultaje, ale nám Bóg daje, abo gorzálecka, abo frejyrecka (StopMat: 43).
86. Ciymná nocka była, kie my na zbój pošli, nie dól nám Bóg scynściá, nic my nie przýniešli (Kolb 45: 142).
87. Co já sie nachodziyl po świecie, mój Boze, zádne sie mi dziywce spodoać ni moze (Sad: 118).
88. Cý nie wiys chłopcýno, ze jes Bóg na niebie? Udzieli majontku dlá mnie i dlá ciebie (Kolb 44: 294).
89. Dunajcane jadom, kónie woda topi, Bóg-ze sie ik pozál, dyj to dobrzy chłopi (StopMat: 40).
90. Dyć já sie napijem, cóz mi to zaskodzi, pude z owieckami, to mi Bóg nagodzi (Sad: 57).
91. Dyć-ek sie ozyniyl, mój Boze kochany, teloz by mie przybiyl gwoździami do ściany (ibid.: 166).
92. Dziewiynć godzinecek bije na zýgárze, pockájze ty chłopce, bo cie Pán Bóg skárze (Moczyd: 61).
93. Edyć, já se pijem i to mi nie skodzi, pude dołu drogom, Pán Bóg mi nagodzi (ibid.: 243).
94. Ej, na tyj polskijj stronie, ej, na wyngierskijj ceście, ej, dáj nám Boze zdrowie, ej, dáj nám Boze scynście (Sad: 48).
95. Ej, podziynkujciez Bogu, ej, ze sie wám udało, ej, dyć-eście z Luptowa, ej, zabrali niemało (ibid.: 49).
96. Ej, spałyby ocýcka, dej Boze dyscýcka, ej, spałyby oboje, dziywceýny i moje (ibid.: 131).
97. Ej, zasła se nás nocka, ej, miyndzy turnickami, ej, miyły, mocny Boze, ej, cóz sie stanie z nami (ibid.: 61).
98. Gorzała lipka, gorzała, panienska pod niom lezała, Bóg sie pozałuj tyj sosny, był to wiánecek rozkosny (Kolb 44: 362).
99. Inok cie uwidziál, zarázek cie poznál, ześ juz nie dziywecka, Bóg-ze ci sie pozál (Sad: 143).
100. Já sie ponywiyrám popod ludzkie progi, wy o tem nie wycie, o mój Boze drogi (ibid.: 158).
101. Já táncowál, a nie umiál, mnie tyz Pán Bóg wyrozumiál (Kolb 45: 74).

102. Jak hore woda mutná miyndzý nami – niek ciebie moja miylá Pán Bóg chrani. Niek ciebie Pán Bóg opatruje, jak moje serce wiernie tak miyluje (Kolb 44: 278).
103. Jaworze, jaworze syrokiego liściá, dejze Panie Boze młodyj párze scynściá (m.w.).
104. Jedyn mówył: to moja, drugi mówył: jak Bóg dá, trzeci mówi: hoja, serdeniu moja, dlácegoś mi tak smutná? (Kolb 44: 293).
105. Jedzies chłopce, jedzies, nie bojis sie Boga, by sie nie stargála pod kónickiym noga (Moczyd: 62).
106. Jedziemy, jedziemy, ej, do ślubu bozego, zachowáj nás Boze, ej, od sýckiego złego (m.w.).
107. Jedźcie se ostroźnie, nie przebijcie gummy, jak Bóg nie poskompi, zaproście nás w kummy (m.w.).
108. Jescek nie táncowál, ej, dopiyro zacynám, dajze Boze scynściá, ej, z tom śwarnom dziyweýnom (Sad: 77).
109. Jezeli bedzie stary spál, bodaj rana nie dostał. A jeśli młody, piyknyj urody, niek mu dá Pán Bóg zdrowie (Kolb 44: 293).
110. Juhasi, juhasi Pán Bóg wás pokárze za tote owiecki, co stojom w kosárze (Moczyd: 199; ParŠG: 25).
111. Juz-ek se nie táncył od Zielonyk Świontek, dej mie Boze scynście na piyrśy pocontek (Sad: 76).
112. Kie mie ułapiyli i skuli w kajdany, daruje mi sýcko mój Boze kochany, hej, mój Boze kochany (ibid.: 52).
113. Kieby mi Pán Bóg dáł takiego chłopcyka, co ma siwe ocka, ciyrnego wonsika (Kolb 44: 203).
114. Kieby mi to Bóg dáł tyn rocek wysluzýć, to pudem do domu, jaz sie bedzie kurzýć (Moczyd: 245).
115. Kieby to tak Bóg dáł, coby já sie wróciyl, wójtami byk orał, przýsiynznymi młóciyl (StopMat: 49).
116. Lecom moje lata jak liście z olsýny – weź mnie z tego świata mój Boze jedyny (Sad: 35).
117. Michale, Michale, co ci Bóg daje? – Siykiyrecke scyrbatom, babe wolowatom (Moczyd: 166).
118. Mijałak cie chłopce, ni mogłak cie minionć, nie dajze mi Boze przý tobie zagonć (Sad: 135).
119. Miylыз, mocny Boze, ni ma Jasia doma, osiyrociála mi na pościeli słoma (ibid.: 134).
120. Miylыз, mocny Boze, za cóz já mám ginonć, kiedy já nie ukrád paluska owinonć, hej, paluska owinonć (ibid.: 52).
121. Na śródku pola stoi topola, pobiyrájcie sie nájmiylsi, bo nám niedola, bo wám niedola – widzi Pán Bóg z nieba, bedziecie sie dorábiali kawálka chleba (Moczyd: 149).

122. Ni mám pociesyniá, w polu go nie siejem, pocies-ze mnie Boze, skond sie nie spodziejem (Sad: 33; Moczyd: 97).
123. Nie bój sie Hanicko zdradzyniá mojego, jakby já cie zdradziył, mnie by Bóg samego (Moczyd: 96).
124. Nie jydź chłopce, nie jydź, bój sie Pana Boga, by sie nie zlámała pod kónickiym noga (ibid.: 61).
125. Niek-ze tyz tu bedzie Pán Bóg pokwálony, coby nas pán młody nie był pohańbiony (ibid.: 153).
126. Nieráz se ty dziywce zapłaces se nieráz, kie ci mama powie – Boze cie ta prowadź (Sad: 163).
127. Nózki moje, nózki na wojenke rosły, Pán Bóg dáł, jako kciál, co na wojne nie posły (Kolb 45: 33).
128. Ojca, matki ni mám, siostry, brata ni mám, miylyz, mocny Boze, ka já sie podziác mám (Sad: 158).
129. Oráj, chłopce, oráj, Boze ci pómágáj, jak sie ściymni nocka, ku mnie sie ponágláj (ibid.: 107).
130. Ostáńcie tu zdrowi, wase progi mijom, niek wám tu Bóg scynści z całom fami-lijom (Moczyd: 146).
131. Owcárze, owcárze, za co wás Bóg kárze? Za ludzkie owiecki, co chodzm po harze (Kolb 45: 188).
132. Panowie se radzm, na wojne (do wojska) nás dadzm. Panowie, panowie! Niek Pán Bóg dá zdrowie (Kolb 45: 463; Moczyd: 222).
133. Pobłogosłáw wielki Boze bez cie zádyn cłek ni moze, pobłogosłáw z tego nieba, coby mieli duzo chleba (m.w.).
134. Pobłogosłáw Panie Boze młodyj párze, pómóz w sopie, na sałasie i w kómorze. Niek im jasne słonko świyci, na ty drodze miyłujcie sie moje dzieci (m.w.).
135. Poniecháł mie w kiyrcak, chodzi Kubuś w butak, jesce mi tak Bóg dá, ze bedzie w trzewikak (Moczyd: 129).
136. Przez te lasý i przez te doline, co Bóg przeznacý, to mie nie minie (ibid.: 133).
137. Siedym razý przýsiyngała, ze nie bedzie z chłopcym spała, mocny Boze nie pómoze, bo bez chłopca spać ni moze (Sad: 121).
138. Siyrotecka cichá, sama sobom rzondze, moze dá miyły Pán Bóg, to já nie pobłondze (Moczyd: 244).
139. Skárál Pán Bóg dziywki za nase oscypki, a nase mozele śpiywały w kościele (ibid.: 240).
140. Skáráleś mnie Boze, skáráleś mnie marnie, tego, co nie kochám, to sie do mnie garnie (Sad: 145).
141. Skoda, Boze, ciebie, skoda, Boze, i mnie, ze my sie kochali sýćko nadarymnie (ibid.: 147).
142. Spodobały mi sie u Janicka stroje, zeby to mi Pán Bóg dáł, izby były moje (Moczyd: 35).

143. Táńcujze mi, táncuj moje pipidelko, cý to mi dáł Pán Bóg, cý mi z nieba spadło? (ibid.: 176).
144. Wypiylimy krzciny nasymu krześniynciu, pobłogosław Boze, zeby było piynciu (Sad: 170).
145. Zeby to Pán Bóg dáł, cobyk já sie wróciył, ryktarym byk orał, husarami mlóciył (ibid.: 222).
146. Zýdowskiego Boga dopadli w kapuście, Zýdzi za nim lecom, puściez go nám puściez. – My go nie puścimy ani za dwa dudki, bo nám powybiyráł nápiykniejse główki (ibid.: 245).

Oracje weselne (fragmenty)

147. Kie Jadam z Jewom w raju pogrzyzeli, to tym wielgim grzychym národ zarazieli. Ale Bóg nálepsý jesce sie zlutował, dróge do wiečności národom zgotował. I my kázdy o tym zawse pamiyntájmy, ze Bóg zondá od nás swyj náswiyntsyj kwały, by my go kwáliyli i jemu sluzyli i przýsłym národom o tym spomináli. I wy młode państwo, co sie zabiyrácie, o tyk páre słowak nie zapominájcie. Nie po to biyrcie, byście źle przezyli, ale zebyście Boga wiyncyj wykwaáliyli (...) (J. Gąsienica (Gąs: 186)).
148. Niekze Bóg sprawi, coby wám nie zabrakło chleba na tym poletku zýciá małzyńskiego, byście jako dzisiák miyłowali jedyn drugiego (...). Tyj walki o byt, wtoryj na świecie zádna społeczność ominonć nie zdoła, wto jom kce wygrać niek wzrok w błynkit dźwigá i do Stwórćy woła. Ón nie opuści w próbnyk zýciá kwilak i spiekłym syrcom udzieli radości, niekze wás dzisiák biyre pod opieke do kwili w grobie położeniá kości. Wiync imie Boga kryśle wám na cołak, to znamie wielkik krystusowyk trudów i zýce scynściá náwiyncyj, zwyczajm sýćkik náscynśliwýk ludów. Bydźcie weseli, radośni, scynśliwi, z ludźmi w pozýciu pogodni i prawi, niek zýcie wase, jakie długie bedzie, zlotom literom ród Siedlárzów sławi (S. Gąsienica-Byrcyn).
149. W imie Ojca i Sýna, i Ducha Świyntego. Niek sie to małzyństwo zacnie od Słowa Bozego. Witám Wás tu sýćkik, goście nájmilsi, coście na wesele przýšli, bo my sie tu poschodzyli, coby my sie razym wspólnie z młodymi ciesyli. Jedźcie młodzi drógom, niek Wás Bóg prowadzi, niek Wám zádyn zły cłowiek w zýciu nie zaskodzi. Jedźcie do kościoła, przed ołtárz klynknijcie i tam se wzajemnom miyłość przýsiyngnijcie (BiałT/2010, m/ok.1940).
150. Bees robiył w pocie coła, bo tak przýkázáł stary Bóg Ociec. Nie bedzies poziyráł za dziywkami, bo to nie przýstoji zyniatymu cłekowi. Wiorny bedzies tyj, wtóryj dziś przýsiyngnies. Ty młoda bácuć se vse jedno, ze co chłop do chałupy przýwiezie syrokimi wrotami – płoná gażdziná powynosi kontami! Trzý wyngły w chałupie trzýmie baba, a cwórty dopiyro chłop (...). Niek wám Bóg błogosławi, zaś ojców wasýk pytám o błogosławieństwo (PachGZ: 36).

Pisana poezja góralska

151. Haniok w tyk Tatrak cudów doznajem / kie sie Bóg-Gazda świata ozdaje – / Hań widzem Boga wsekbudownicym / a siebie – prochem, i więcej nicym! (A. Skupień-Florek, *Haniok w tyk Tatrak* (Skup: 36)).
152. Tatry – (...) pokazują miłość / Ku Nom / Przedwiecnego Gazdy (A. Gąsienica-Makowski, *Tatry* (HodPM: 68)).

2. PÁNIEZUS

*Zýdowski Pán Jezus,
niemały, nieduży,
usiád se na przýpiecku,
fajecke se kurzyć.
Matka Boská táńcý,
Pieter z Pawłym śpiywá,
Duk Świynty podskocyl,
a Pán Bóg pozyiwá
(ParŚG: 81).*

Imię

W gwarze podhalańskiej imię *Jezus* najczęściej pojawia się w zestawieniach *Pán Jezus*, *Pán Jezusicek* i zrostach *Pániezus*, *Pániezusicek*. Widać w tym analogie do gwarowych określeń Boga – *Pán Bóg*, *Pámbócek*.

Pełne imię Jezusa brzmi *Jezus Chrystus*. Drugi człon jest interpretowany jako eufemizm imienia *Jezus* (Krawczyk-Tyrpa 2001: 38), imię własne bądź zaszczytny tytuł (gr. *χριστός* ‘pomazaniec, wybraniec’). Rzeczownik *Chrystus* przyjmuje w gwarze postać *Krystus/Kryst/Kryść*.

Użycia imienia

Imię *Jezus Chrystus* pojawia się w ogólnogwarowym powitaniu – *Niek bedzie powkwálony Jezus (Krystus)*. W gwarze podhalańskiej, podobnie jak w polszczyźnie ogólnej, imię *Jezus* często funkcjonuje jako wykrzyknienie *Jezu!!Jezus!*, też w połączeniu z imieniem *Maria/Maryja*, a także w obudowie przymiotnikowej – *Jezu słodki!!nájsłodsý!* Tego typu użyciom i przekształceniom imienia *Jezus* osobny artykuł poświęciła A. Wierzbicka (1996).

- Skrócone formy *Kryst* i *Kryść* pojawiają się w konstrukcjach używanych jako:
- wykrzyknienia: *Kryście hrań!* (HodSG: 180; ZborSG: 165) ‘Chryste chroń!’, *Kryście broń!* (HodSG: 180), *Kryść Boże!* (ibid.: 180; ZborSG: 165), *Kryście Panie (Boże)!* (HodSG: 180; ZborSG: 165), *pre Krysta Pana!* (ZborSG: 301). Ostatnia forma wyraża zdumienie, zaskoczenie lub oburzenie. Słowackie elementy językowe (*hrań, pre*) wskazują, że mamy tu do czynienia z zapożyczeniami być może całej konstrukcji;
 - przekleństwo – *basam Kristus Maryja* (m.w.);
 - formuły zaklinania się – *Kryść Pana Boga* (HodSG: 180; ZborSG: 165) ‘jak mi Bóg miły’.

Derywaty

Od imienia *Jezus* pochodzą dwie nacechowane emocjonalnie formy – *Jezusicek* i *Jezusik*. Pierwsza z nich jest używana jako wykrzyknienie – *Jezusicku!* (BubTGZ 24; HodSG: 151), *Panie Jezusicku nazareński!* (ZborSG: 252), a także pojawia się w podaniach jako wariant podstawowego imienia (por. StopSab: 36, 45, 94, 122). Z kolei *Jezusik* to przede wszystkim określenie Dzieciątka Jezus (HodSG: 151, por. też BukMŚ: 360).

Frazematyka

Imię *Jezus* (*Chrystus*) pojawia się w siedmiu gwarowych frazemach – w porównaniu z frazematyką odnoszącą się do Pana Boga to dziesięć razy mniej jednostek (jeszcze większa dysproporcja jest widoczna w materiale ogólnopolskim, w którym frazemów z komponentem (*Pan*) Bóg jest 550 (NKPP I: 143–189), a (*Pan*) *Jezus* – 37 (ibid.: 860–862)).

Mamy w tym zbiorze bezpośrednie odniesienie do ewangelicznego przekazu (Mt 4,1–10) o kuszeniu Jezusa przez Szatana 1 (Szatan jest tu eufemistycznie nazywany *grzychem*). Jezus został pokazany jako stwórca świata 3 i odpowiedzialny za świętych 2 dawca wszystkiego 4, w szczególności sprzyjający myśliwym i muzykantom 5. W aspekcie eschatologicznym jest On przewodnikiem do świata zmarłych 6 (ten frazem nawiązuje do pieśni 21).

Powszechny motyw w folklorze słownym to wędrówka Jezusa (por. Zowczak 2000: 304–323) geograficznie aktualizowana do polskich realiów (por. 30). Jeden z frazemów 7 wskazuje jednak, że współcześnie Pan Jezus już nie chodzi po ziemi. Można tę jednostkę zinterpretować w kontekście przekształceń tradycyjnej religijności ludowej. Nawiązuje do nich również kolejny frazem 8, w którym znajdujemy podpowiedź, że warto mieć ograniczone zaufanie do *Pániezusa*.

Folklor słowny – pieśni

W pieśniach podhalańskich Jezus jest pokazany w dwóch ujęciach, które czasem się przeplatają: 1) zgodnie z naukami Kościoła i 2) w sposób *stricte* ludowy (komiczny i dosadny).

WIZJA JEZUSA WYZNACZONA NAUKAMI KOŚCIOŁA

W tym ujęciu miejscem przebywania Jezusa jest niebo 10, 11, 12, w otoczeniu wszystkich świętych 9, 17 i aniołów 11. Jezus wpływa na życie ludzi 10, błogosławi im 13, współczuje (razem z nimi smuci się 19), a także opiekuje się sierotami 12 i skrzywdzonymi 23.

JEZUS W UJĘCIU LUDOWYM

W ujęciu *stricte* ludowym mamy do czynienia z antropomorfizacją postaci Jezusa, który jest przedstawiany jako nieporadny i śmieszny mężczyzna¹². W takiej kreacji zupełnie brakuje sakralności, pojawia się za to komizm i dosadność. Językowym wykładnikiem dystansowania się od wizerunku Jezusa określonego naukami Kościoła jest konstrukcja *Zydowski Pán Jezus* 25–29, która sugeruje, że chodzi tu o jakiegoś innego Pana Jezusa, gorszego, bo żydowskiego.

W żartobliwej pieśni pijackiej Jezus kupuje beczkę wina i upija siebie oraz towarzyszących mu świętych 18. W innych pieśniach siada na przypiecku 26, 27, pali fajkę 25, 27, daje Góralowi pieniądze na *porteki* 25 albo też zajmuje się orką 28 i wędruje po Podhalu 29 (w każdym z tych tekstów mamy do czynienia z komizmem). Niebo jest tu wystylizowane na góralską chałupę, w której świętość nie przysługuje nikomu – ani Matce Bożej, ani nawet Panu Bogu 27.

Odniesienia do Jezusa pojawiają się również w pieśniach obrzędowych. Podczas oczepin śpiewano młodej mężatce, że niedługo będzie matką – za przyczyną Jezusa na świecie pojawiają się dzieci 15. W kolejnej pieśni weselnej znajdujemy bezpośrednio odwołanie do cudu w Kanie Galilejskiej (J 2,1–11) jako żartobliwą uwagę na temat braku alkoholu 22.

W pieśni śpiewanej podczas chodzenia ze *śmierztecką* Pan Jezus podąża do miasta, z którego wychodzi *śmierztecka*, prosi ją również o to, by dała mu *jájceck* 20. Zwyczaj ten ma rodowód przedchrześcijański, a jego ogólnopolskim odpowiednikiem jest topienie Marzanny. Na Podhalu, Orawie i Spiszu chodzono ze *śmierztecką* w tzw. białą niedzielę (gw. *śmierztnom*), czyli w czwartą niedzielę Wielkiego Postu (KanCzD: 112; Jostowa 1987: 69; Kam: 134–135; Kwaśniewicz 1996: 81–83; Kwaśniewicz 1998: 61; CzG: 162). Dziewczęta, które niosły kukłę wyobrażającą

¹² Strofa *Hej, maluški, maluški, maluški, Pán Jezus nieduży* funkcjonuje jako fragment popularnej pastoralki.

śmierzteckę, prosiły gospodarzy o *kolyndę*, na którą składały się jajka (symbol życia) albo drobne pieniądze.

W kilku innych pieśniach imię *Jezus* jest używane jako wykrzyknienie 14, 24 oraz składnik konwencjonalnego pozdrowienia *Niek będzie pokwálony Jezus Krystus* 16, 18. Odniesienia do Pana Jezusa znajdziemy ponadto w kołysance 21.

Folklor słowny – oracje weselne

W oracjach weselnych pojawiają się ogólnogwarowe powitanie – *Niek będzie pokwálony Jezus Krystus* 30, 31, a także (znane m.in. z podań) wyobrażenie Jezusa jako stwórcy świata 32.

Folklor słowny – legendy

W podhalańskich legendach ajtiologicznych Jezus jest stwórcą świata, pierwszych rodziców oraz zwierząt (StopSab: 55–60). O tym, że doszło tu do kontaminacji postaci Pana Jezusa i Pana Boga, może przekonywać określenie – *stary (Pániezus stary)*, którym w apokryfach i folklorze najczęściej opisuje się Boga. Zwykle też Bóg pod postacią dziada (staruszka) prosi o jałmużnę i w ten sposób sprawdza, kto zasługuje na karę lub poprawę losu – w opowieści Sabały jest to jednak Pan Jezus (ibid.: 103–105).

W innej legendzie pojawia się podział funkcji Boga i Jezusa: „Já [Bóg – przyp. M.R.] ludzi stwórzám, ale ik nie zabiyrám ze świata. W tyk rzecak to Pániezus gazda” (ibid.: 94). W folklorze słownym Pan Jezus jest kojarzony ze śmiercią (por. ibid.: 94; 6, 21) przez wzgląd na to, że umarł jako jedyny z wąskiego grona postaci najważniejszych w religii katolickiej (Bóg, Jezus Chrystus, Matka Boża).

Antropomorficzne wyobrażenia Jezusa ujawniają się m.in. w zdaniu „Dáwniyj, jak jesce nieboscyk Pániezus zył, to ludzie wiedzieli, co będzie – haj” (ibid.: 44). Jezus, jak typowy Góral w czasach Sabały, nosi też torebkę góralską, a w niej nożyk (*składák*) (ibid.: 59). Jest również przedstawiany jako urzędnik (być może z nadania Boga), który sprawuje władzę nad ludźmi i zwierzętami (ibid.: 61–63).

W legendzie apokryficznej objaśniającej pochodzenie grzybów Pániezus wędruje po świecie w asyście świętych Piotra i Pawła (ibid.: 44–45) albo też samego św. Piotra (StopMat: 79; Pau: 128). Jedna z legend dotyczy także pochodzenia Górali, Lachów i Rusinów – wszystkich ich miał nieść w worku Piotr, wędrujący razem z Panem Jezusem. Po drodze kolejno wysypywał Górali, Rusinów i Lachów, dlatego Rusini oddzielają w Jaworkach Lachów od Górali (Młynek 1903: 257–258).

Pisana poezja góralska

Poeci góralscy odnieśli się do postaci Jezusa na trzy sposoby. Dominuje ujęcie typowe dla polskiej kultury ludowej – Jezus jako uosobienie żebraka i symbolu uciśnionych (BK: 202). Najpełniejszą realizację ten topos znajduje w poezji H. Nowobieleckiej, w cyklu *Mój świątek*. W poszczególnych wierszach Syn Boży jest pokazany (jak w folklorze) jako dziadek-wieśniak (*Spotkanie ze świątkiem*), strudzony wędrowiec (*Miasteckiem...*) albo tajemniczy starzec-żebrak, który przed kościołem prosi o jałmużnę (*Świątkowy odpust; Szli ludzie po odpuście...*). Często też Jezus jest utożsamiany z figurą wiejskiego świątka (H. Nowobielecka, *Mój świątek; Świątkowa nauka; Litośny świątek; Świątkowa matka*; A. Doleżuchowicz, *Świątek*; R. Dzioboń, *Frasobliwy*).

Drugi sposób poetyckiego odniesienia do Jezusa to konwencja pastoralna (por. *Hej, maluśki, maluśki...*) – typowa dla kultury podhalańskiej. W poezji góralskiej Syn Boży rodzi się w szałasie pasterskim na hali pod Giewontem (Z. Graca, *Kolęda*; S. Gąsienica-Byrcyn, *Kolynda sołtysio*; H. Waligóra, *Boże Narodzenie*; F. Łojas-Kośla, *Pasterka w Holach*). Podhalańskie zdarzenia biblijne jest połączone z obrazowaniem utożsamiającym ubóstwo Matki Bożej z biedą na Podhalu, biblijnych pasterzy z Góralami, a małego Jezusa z psotnym góralskim chłopcem (W. Czubernatowa, *Mały góralski Jezusik ze starego obrazka*). Takie potraktowanie opowieści ewangelicznej dawało Góralom poczucie nobilitacji (BK: 85–87).

Trzecie ujęcie postaci Jezusa jest zbieżne z ogólnopolską liryką religijną, dominuje w nim bowiem deklaracja uwielbienia Syna Bożego (I. Zajączkówna, *Góralsko modlitwa*).

Dokumentacja

Frazemy

1. Grzyk Pana Jezusa trzy razy kusił (HodPP: 66).
2. Pán Jezus na śwyntego nie wryktował byle dziada (ibid.: 145).
3. Pán Jezus stworzył sýčko dlá sýčkik (ibid.: 145).
4. Pán Jezus telo dá, co wiy (ibid.: 145).
5. Strzelcowi i muzykantowi Pán Jezus rád nagodzi (ibid.: 162).
6. Śmiertecka wychodzi, Pán Jezus przýchodzi (ibid.: 166).
7. Zbójników teraz ni más i Pán Jezus po świecie nie chádzá (ibid.: 189).
8. Z Pániezusa sie nie spuscáj, a rób, co ci káze stary obycáj (StopMat: 91).

Pieśni

9. Był Pán Jezus, był Pán Jezus, był i já, był i já, táncowali sýčka śwynci, bedem já, bedem já (Sad: 77).

10. Chyba cie dziywčno djabli malowali, co do twojik licek takom krase dali. Ej, dyć mie malował sám Pán Jezus z nieba, bo do mojik licek takiyj krasý trzeba (Kolb 44: 210; Moczyd: 38).
11. Ciesý sie Pán Jezus w niebie z janiołami i my sie uciesmy z dobremi ludziami (Kolb 45: 68).
12. Já chudobná siyrotecka – ni torbecki, ni worecka, mnie Pán Jezus nie opuści, torbecke mi z nieba spuści (Zejsz: 81; Kolb 44: 429).
13. Ka pudem, tam pudem, wsyndy dobre ludzie, wsyndy mie Pán Jezus błogosławił bedzie (Moczyd: 245).
14. Kazujom sie zynić, kazujom brzyćkom brać, Jezusie, Maryjá, jakoz bedzie ś niom spać (Sad: 95).
15. Zapłaces dziywčno, zapłaces se nieráz, ino ci przyniesie kolybecke stolárz. Kolybecke stolárz, a dziecie Pán Jezus, zapłaces se nieráz, o Jezus, o Jezus (ibid.: 163).
16. Niek bedzie pokwálony Jezus Krystus nas, a na wieki wieków, amen – piyrský tániec nas (Moczyd: 161).
17. Pán Jezus sie ozweseliyli, becke wina kupiół, sýćkik świyntyk pocynstowál i sám sie tyz upiół! (ibid.: 66).
18. Pochwálony Jezus Krystus nasa muzýka, bo sie nasa młoda pani wiánka wyrzyká (Kolb 44: 113; Moczyd: 168).
19. Rekruci, rekruci, Pán Jezus sie smuci i my sie smucimy, ze sie nie wrócimy (Moczyd: 219).
20. Sła śmiertecka z miasta, Pán Jezus do miasta, Pán Jezus gosposi o jájecko prosi. Tak rzeknie: dziywecko, dejze mi jájecko, lec śmiertecka mała jájecka nie dała (Kolb 44: 91).
21. Uśnijze mi, uśnij, Pán Jezus cie uśpi, aniołek obudzi – wstaj Jasiu do ludzi (Sad: 168).
22. Wesele to tu piyknie sprawione, Pana Jezusa nán zaprosono, sýćkiego dośc mámy, dyć winka cekámy z Kany Galilejskiyj (Kolb 44: 110).
23. W kyrpcak mie poniecháł, w butkak ku mnie chodzi, jesce mi Pán Jezus trzewicki nagodzi (Kolb 44: 293; Moczyd: 129).
24. Za starego pude, sanować go muse, Jezusie zmiłuj sie, zabiyr ś niego duse (Sad: 176).
25. Zýdowski Pán Jezus dáł mi na portecku, za tom mu podawál ognia do fajECKi (Moczyd: 245).
26. Zýdowski Pán Jezus na przýpiecku kucál, jaja mu zwisały, pies na niego skucál (ParŚG: 82).
27. Zýdowski Pán Jezus niemały, nieduzý, usiád se na przýpiecku, fajECKe se kurzý. Matka Boská táńcý, Pieter z Pawłym śpiywá, Duk Świynty podskocył, a Pán Bóg poziiwá (ParŚG: 81).
28. Zýdowski Pán Jezus pod kapuste orál i tak sie zmordowál, ze az gwałtu orál (KopPG: 179).

29. Zýdowski Pán Jezus po świcie wyndrował, przýsel na Leńnice, grule ozgarnował (Moczyd: 245).

Oracje weselne (fragmenty)

30. Niek bedzie pokwáloný Jezus Krýstus i Maryja Matka Jego. Witájcie: młodzi państwo – ty Jadamie i ty Jagniyś, ojcowie młodyj pani i młodego pana, starościny i starostowie, noji sýčka goście, coście sie tu zebrali. Wy młodzi – Jadamie i Jagniyś mácie być dziś poślubieni. Kie wyńdziecie z kościoła, to ty Jagniyś bedzies na zawse zonom Jadama, a ty Jadám na zawse mynzym Jagniyysi (...). Dej wám Boze scynście i pociesynie na sýckie lata wasego małzyństwa, a wy ojcowie dejcie im tyz swoje błogosławiństwo. Niek wám Pán Bóg błogosławi, co byście byli scynśliwi i dozyli razym godnyj starości, niek sie wám darzom dzieci i gazdówka – jamen¹³.
31. Niek bedzie pokwáloný Jezus Krýstus. Do wás państwo młodzi przemáwiam tym głosym, aby słowa moje wiály pod niebiosý. Do wás głos swój zwracám o przeczacni goście, o błogosławiństwo wspólnie Boga proście. Patrzýs pani młodá na wiánek w koronie. Omało ci z zálu syrce nie utonie. Ale co máś zrobić. Odłóz zál na strone i ofiaruj Bogu wiánek w koronie. Daje ci Bóg za to młodziénca zacnego. Pamiyntáj, byś była wiernom zonom jego (m.w.).
32. Wstompiylimy do domu wasego, ubogiego, lec chyndogiego. Posłali nás tu pani matka i pán ojciec na wesele prosić, byście go przýšli przýozdobić, jako Pán Jezus przýozdobił świat i zizymie kwiáteczkami, niebo gwiazdeckami, a morze piáseckiy i rybeckami (Moczyd: 144).

¹³ *Zwycaje – wesele góralskie*, Nowe Bystre, [online] http://www.nowebystre.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=601&Itemid=380&limitstart=5, 1 I 2015.

3. GAŹDZINÁ PODHÁLA¹⁴

Matka Boska Ludźmierska (...) od niepamiętnych czasów przez Górali jako cudowna jest uważana. Jest to największa i najdroższa świętość całej góralszczyzny, która Ją czci jako Patronkę swoją
(TetNSP: 482–483).

Sanktuarium Matki Bożej Ludźmierskiej jest najważniejszym i najstarszym miejscem kultu religijnego na Podhalu, oddziałującym również na Orawę, Spisz, Zagórze i północną Słowację. W święta maryjne – na Matki Boskiej Szkaplerznej (16 VII), Matki Boskiej Siewnej (8 IX), a zwłaszcza na Matki Boskiej Zielnej (15 VIII) – mieszkańcy Podtatrza tłumnie przybywają z pielgrzymkami do Ludźmierza do figury, o której już w 1765 r. mówiono, że „wielkimi od niepamiętnych czasów łaskami słynie”. Dziś opiece Gaździny Podhala są polecane kobiety ciężarne i dzieci (Skoczeń-Marchewka 1995: 11, 18). Także pasterze owiec uczynili z Niej swoją patronkę – od lat 90. XX w. w niedzielę przed lub po uroczystości św. Wojciecha (23 IV) w Ludźmierzu odbywa się Święto Bacowskie, podczas którego kapłan święci wodę, oscypki i smolne szczepy na watrę rozpalaną na hali (Janicka-Krzywdą 2012: 88–89).

Nazwa

Najczęstsze ludowe określenie Matki Boskiej Ludźmierskiej to *Gaździna Podhála*. Publicznie po raz pierwszy użył go kardynał Stefan Wyszyński podczas uroczystej koronacji figury w 1963 r. Nazwa *Gaździna Podhála* łączy się z przenośnym określeniem Boga w gwarze podhalańskiej – *Gazda* (zob. GAZDA i PÁMBÓCEK). Analogiczną sytuację obrazuje para *Syrokí* ‘Bóg’ i *Syroká* ‘Matka Boża’ (w folklorze słownym w taki sposób diabeł określa Boga i Matkę Bożą).

Użycia imienia Matki Boskiej Ludźmierskiej

W potocznej gwarze jako wykrzyknienie wyrażające obawę i zgrozę jest używane zestawienie – *Maryjo Ludźmierská!* Forma okrzyku może odpowiadać nasileniu emocji: *Jezu, Jezu, Maryjo Ludźmierská Panienko!* Tego typu jednoczesne wezwania Jezusa i Maryi pojawiają się też w polszczyźnie ogólnej (zagadnienie to omówiły Łucja M. Szewczyk (1990) i A. Wierzbicka (1996)).

¹⁴ O Matce Boskiej w polskiej tradycji ludowej pisał J. Bartmiński (2007a).

Frazematyka

We frazematyce podhalańskiej nie ma odniesień do Matki Boskiej Ludźmierskiej. Stało się tak prawdopodobnie dlatego, że kult Gaździny Podhala nie jest związany z konkretną datą (jak Matka Boska Gromniczna (2 II), Matka Boska Roztworna (25 III), Matka Boska Jagodna (2 VII), Matka Boska Szkaplerzna (16 VII), Matka Boska Anielska (2 VIII), Matka Boska Zielna (15 VIII) i Matka Boska Siewna (8 IX)).

Stałe daty wspomniania Matki Bożej sprawiły, że te święta są podstawą kalendarza rolniczego i znalazły odbicie w przysłowiach. W NKPP (II: 410–417) znajdziemy 75 frazemów (bez wariantów), które zawierają imię Matki Bożej. Najczęściej, bo aż w 36 przypadkach, jest to Matka Boska Gromniczna. Także na Podhalu data 2 II utrwaliła się w przysłowiu *Jak na Matke Boskom Gromnicnom kałuzki, to zbiyráj wygryzki, a jak mróz, to do gnoja ik włóz* oraz nazwie miesiąca *gromnicnik* ‘luty’. Więcej na temat obecności imion Matki Bożej i świętych we frazematyce podhalańskiej można przeczytać w artykule *Święci w podhalańskich przysłowiach* (Rak 2009b).

Folklor słowny – pieśni

W pieśniach podhalańskich nie ma odniesień do Matki Boskiej Ludźmierskiej i bardzo rzadko jest mowa ogólnie o Matce Bożej. Jak już wcześniej wspomniano, typowe dla religijności ludowej jest ujęcie Pana Boga, Maryi i Jezusa w wiejskiej, swojskiej scenerii. W komicznej pieśni niebo zostało więc przedstawione na podobieństwo góralskiej chałupy, w której Matka Boża tańczy jak zwykła kobieta ¹.

Folklor słowny – legendy

Liczne odniesienia do Gaździny Podhala znajdziemy w legendach góralskich. Temat ten szczegółowo omówiła U. Janicka-Krzywda (2012; 2013).

Apokryficzny rodowód ma legenda o odwiedzinach Matki Boskiej Ludźmierskiej u matki, czyli św. Anny (dokładniej rzecz ujmując, figura Gaździny Podhala odwiedza obraz św. Anny w przycementarnym kościele w Nowym Targu) (Janicka-Krzywda 2013: 112–113). Z apokryficznych legend (odnoszących się do Matki Bożej, a nie do Matki Boskiej Ludźmierskiej) wywodzą się również niektóre podhalańskie nazwy roślin¹⁵, np.: *łzy Matki Boskiyj* (koniczyna polna, *Trifolium arvense* L.), *włoski Matki Boskiyj* (zanokcica, *Asplenium* L. lub płonnik, *Polytrichum* Hedw.),

¹⁵ W gwarowych nazwach roślin ujawnia się charakterystyczny dla ludowego postrzegania Maryi topos flory (Grąbczewski 1984: 158–160).

osetek Matki Boskiej (dziewięciślı pospolity, *Carlina vulgaris* L.), *paprotka Matki Boskiej* (paprotka zwyczajna, *Polypodium vulgare* L.), *trzewicki/pantofelki Matki Boskiej* (tojad mocny, *Aconitum firmum* L.) i in. Więcej informacji o tego typu fitonimach znajdziemy w artykule *Kwiatki Matki Boskiej* (Rak 2009a). Warto dodać, że wymienione rośliny święci się w kościele podczas obchodów Matki Boskiej Zielnej.

Do legend o słynących łaskami wizerunkach należy tekst, w którym ludźmierska figurka jest opisana jako wierne wyobrażenie Matki Bożej. Zgodnie z podhalańskim przekazem figurę ufundował uratowany przed utonięciem węgierski kupiec, któremu pomocną dłoń podała Maryja (Bukowski 1991: 25; Janicka-Krzywda 2013: 112). Łatwo tu zauważyć obecność znanego w folklorze europejskim motywu ocalonego podróżnika, któremu groziło utonięcie w bagnie (por. np. legendę o zbój Madeju).

Legendą edukacyjną jest tekst opisujący interwencję Matki Boskiej Ludźmierskiej, która pod postacią Góralki przybywa do sierot, karmi je i myje, a na koniec objawia swoje niebiańskie oblicze, napominając złą macochę (Janicka-Krzywda 2013: 118–119). Według ludowego przekazu Gaździna Podhala ratuje również duszę zbójnika przed piekłem (ibid.: 120–124)¹⁶. Legendy maryjne z motywami zbójnickimi i pasterskimi należą do najoryginalniejszych. Nie są co prawda liczne (U. Janicka-Krzywda (ibid.) zebrała tylko pięć takich tekstów), ale za to nie zna ich folklor innych części Polski.

W legendach Gaździna Podhala jest przedstawiana pod postacią Góralki, przypisano jej przy tym następujące cechy: pracowitość, opiekuńczość, zwłaszcza w stosunku do dzieci, pobożność i posłuszeństwo¹⁷. Jeśli objawia Ona swoją prawdziwą postać, to obowiązkowo „jak na figurze”, czyli jest odziana w złotą szatę, na rękę niesie Dzieciątko, w ręce trzyma berło, a głowę Jej i Dziecka zdobią korony. O takim wyobrażeniu Matki Bożej mówił też Jan Paweł II podczas pielgrzymki na Podhale (Nowy Targ, 8 VI 1979 r.): „Matka Boska zawsze jest podobna do ludzi ze swojego domu. Kiedy teraz patrzyłem w Meksyku na Matkę Boską z Guadalupe, Matkę Boską Indian, przychodziła mi na myśl najbardziej Matka Boska Ludźmierska, bo to taka prawdziwa Gaździna podhalańska”.

Literatura podhalańska

Odwołania do Matki Boskiej Ludźmierskiej znajdujemy w literaturze inspirowanej m.in. folklorem podhalańskim, np. w twórczości K. Przerwy-Tetmajera (opowiadania *O Zosi Walcakówniej* i *Ku niebu* ze zbioru *Na Skalnym Podhalu*) i W. Orkana (*W roztokach*).

¹⁶ Podhalańskie legendy o Matce Boskiej Ludźmierskiej realizują dwa topoty utrwalone w ludowych przekazach – topos Marii Wstawienniczki i Marii Wspomożycielki (ibid.: 157–158).

¹⁷ W ten sposób jest realizowana matczyność typowa dla ludowych przedstawień Matki Bożej (o innych ludowych wyobrażeniach czytaj w artykule Zofii Sokolewicz (1988)).

Pisana poezja góralska¹⁸

Odniesienia do Gaździny Podhala są częstym tematem poezji góralskiej (np. Anna Waluś, *Ludźmiersko Pani*; Bogdan Weron, *Ludźmierskie paciorki*). Sposoby konstruowania literackiego obrazu Matki Boskiej Ludźmierskiej przez góralskich poetów zostały omówione przez Marię Madejową (2005) i Annę Mlekođaj (2013).

Wspólną cechą wierszy poświęconych Gaździnie Podhala jest modlitewny charakter, a głównymi motywami są: 1) królowanie na Podhalu; 2) matkowanie Góralom; 3) gazdowanie; 4) obecność w ludźmierskim sanktuarium i 5) opieka nad pasterzami owiec. Najczęściej Matka Boska Ludźmierska jest więc nazywana: *Królową Podhala* 3, 7, *Mamą* 3, *Matką* 3, 4, *Matusią* 3, 8 albo – przez połączenie obu motywów – *Matusią Królową Ludźmierską* 2, 8, *Matką – Królową Podhala* 3, 4, 7, 8, *Gaździną Podhala* 9, *Ludźmierską Panienką/Panią* 5, 8 oraz *Pastyrką* 6.

Przejawy kultu

Powstanie figury Matki Boskiej Ludźmierskiej datuje się na ok. 1400 r. Od początku kult Gaździny Podhala jest manifestowany na różne sposoby, m.in.:

1. W podhalańskich przydrożnych kapliczkach często znajdują się kopie cudownej figury.
2. Repliki figury uroczyście peregrynują po podhalańskich parafiach (ostatnio w 2013 r., w 50. rocznicę koronacji).
3. Ziemia Nowotarska została zawierzona Matce Boskiej Ludźmierskiej, dlatego Jej berło widnieje w herbie Starostwa Powiatowego w Nowym Targu obok wizerunku korony Kazimierza Wielkiego.
4. Gaździna Podhala patronuje Strzelcom Podhalańskim. Na sztandarze pułku umieszczono Jej podobiznę i podpis „Matko Boska Ludźmierska miej nas w swej opiece”. W 2000 r. Strzelcy Podhalańscy oficjalnie odnowili w Ludźmierzu śluby zawierzenia:

Opiekuj się nami i prowadź nas pod Twoim Berłem, abyśmy zawsze wierni byli Bogu i Tobie oraz naszej Ojczyźnie – służąc jej za przykładem Jana Pawła II i tych, którzy bronili jej wolności (Surmacz, Jastrzębski 2013: 175).

Zawsze też zabierają replikę figury na misje.

5. Sanktuarium w Ludźmierzu zainspirowało Jana Kantego Pawluśkiewicza do napisania w 1992 r. oratorium *Nieszpory ludźmierskie* do słów Leszka A. Mo-

¹⁸ Po złożeniu pracy do druku ukazała się książka A. Mlekođaj *Kwietno Pani. O gwarowej poezji Podhala w ujęciu kulturowym* (2015). Ważne miejsce w tym opracowaniu zajmuje temat religijności ludowej, zwłaszcza wiersze dotyczące Matki Boskiej Ludźmierskiej.

czulskiego. Pierwsza część *Nieszporów...* nosi tytuł *Matka Boska Ludźmierska*.

6. We wstępnej części listów góralskich (struktura tych listów i ich tematyka służąca na osobne opracowanie) często pojawiała się inwokacja do Gaździny Podhala, np.: „W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Niech będzie pochwalona Najświętsza Panienska Ludźmierska i patron mój, święty Franciszek z Asyżu” (Wań: 106).
7. Do tradycji góralskiej należało umieszczanie w testamencie zapisów dla sanktuarium w Ludźmierzu (por. Dobrowolski 1933).
8. W wielu góralskich domach na Podhalu i na emigracji na eksponowanym miejscu znajduje się kopia figury. Gaździna Podhala jest również patronką ludźmierskiego oddziału Związku Podhalan w Ameryce Północnej. W Stanach Zjednoczonych i Kanadzie powstały nawet sanktuaria maryjne wzorowane na ludźmierskim – w Munster (Indiana, USA) i w Brampton (Ontario, Kanada) (szerzej o tym pisze o. Tadeusz Praškiewicz (2013)).

O trwałości kultu Matki Boskiej Ludźmierskiej na emigracji przekonują relacje zebrane przez Melchiora Wańkowicza (Wań) w beletryzowanych reportażach z Kanady:

Najświętsza Panienska nie da ukrzywdzić dziecka – podnosiła zrozpaczoną twarz do Matki Boskiej Ludźmierskiej, wiszącej na ścianie (s. 16).

Ale baba, jak to baba. Nic jej nie imponuje: ani niemiecki, ani długa faja, ani gruba dewizka na panareimerowym brzuchu. Plasnęła w dłonie i zawiódła:

– Oj! Jezusiczku, oj! Matkoż Boża Ludźmierska, oj zginąć przyjdzie w tym lesie pośród wilków... Oj! Czarna moja godzina, w której zachciało się jechać... (s. 33–34). Ze stołu nakrytego najlepszą chustką, bo ani obrusa, ani prześcieradła w żadnej z czterech rodzin by nie uświadczyl – zrobiono ołtarz, za którym na ścianie wisiała właśnie Matka Boska Bolesna. Matka Boska Ludźmierska musiała na tę okazję ustąpić miejsca Matce Boskiej Częstochowskiej, bo jużci, że ta jest główna i Ludźmierskiej rozkazać może (s. 75).

Tak duże przywiązanie Górali do kultu Gaździny Podhala wiąże się z jedną z ważniejszych cech religijności ludowej – sensualizmem¹⁹, który jest objaśniany jako utożsamienie wizerunku z postacią (można to wytłumaczyć „naskórkowością” chłopskiego katolicyzmu (Stomma 1986: 215–219)). W szczególności sensualizm ujawnia się w trzecim z powyższych fragmentów, w którym widać hierarchię obrazów. Wszystkie trzy przedstawiają Matkę Bożą, ale w ludowym ujęciu Matka Boska Częstochowska jest najważniejsza.

¹⁹ Zagadnienie sensualizmu, utożsamienia obrazu i postaci w odniesieniu do kultu wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej omówiła Anna Niedźwiedz (2005), a szerszej jako zjawisko niemal uniwersalne w kulcie wyobrażeń – Joanna Tokarska-Bakir (2000).

Dokumentacja

Pieśni

1. Zydowski Pán Jezus niemały, nieduzý, usiád se na przýpiecku, fajecke se kurzý. Matka Boská táncý, Pieter z Pawłem špiywá, Duk Šwinynty podskocył, a Pán Bóg poziiwá (ParŠG: 81).

Pisana poezja góralska

2. Hej! Matusiu Królowo Ludźmiersko / Trzydzieści roków przesło tak wartko / Twoje słodkie dło nos królowanie / Niek na wieki wó górak ostanie (A. Gąsienica-Makowski, *Paciorek* (MlekGS: 129)).
3. Mamo, Matusiu, / Matko, Mamusiu / Wołajom tyz do Tobie Królowo Podhala (...) / Ale Ty nie ino królujes i gazdujes / Ba nade syćko dzieci swoje miłujes (J. Różański, *Matko Bosko Ludźmiersko* (MlekGS: 129)).
4. Na wiyrchowom nute Ci Pani zašpiywom, na wiyrchowom nute ułożonom w rymy. Na zielonom nute Ci Pani zašpiywom, na zielonom nute ułożonom w hymny. Na te naskie nutki Ci Pani zašpiywom, na te naskie nutki, bo jo jest cłek dumny. Dło Tobie Królowo, coś nom Matkom, Paniom, dło Tobie Królowo składom rymy w hymny (A. Gąsienica-Czubernat, *Matce* (Mot: 247)).
5. Panienska Ludźmierska jasna / Podhalańska, Spiska i Orawska – / Naska (J.M. Kiersztyn, *Ludźmierska kołędziółka* (MlekGS: 87)).
6. Po niebieskik Holak chodzi Panna nasa / Pasęcy owiecki jak śwarno juhaska. / Chodzi se Pastyryka złocisto i bioło / Słuchó, jak Jej ślicnie gro stary Sabala (H. Nowobielska, *Na uroczystość w Ludźmierzu* (Mlekodaj 2013: 135)).
7. Święta Mario, Ludźmierska Panienko, / Pierwszej świątyni Podhala Mieszkancko / Osiadłaś tu między Góralami, / Królowo Podhala, módl się za nami (A. Skupień-Florek, *Hold Najświętszej Paniencie Ludźmierskiej, Królowej Podhala* (Mlekodaj 2013: 128)).
8. Ty naso Królowo, Ty Ludźmiersko Pani, / Ostoń tu na zawse z Górolami. / Kwiotki w holak dzwoniom dzwoneckami, / Matusiu Ludźmiersko, ostoń z nami (...). / Matusiu Ludźmiersko, Ty nasa Królowo, / Matusiu Góralsko, ostoń z nami (Z. Roj-Mrozicka, *Do Matki Boskiej Góralskiej* (MlekGS: 155)).
9. W Ludźmierzu przy wodzie, pomiyndzy drzewami / Jest hań kościół z Matkom Bosko słyńacy cudami (...). / Nowięcyj narodu bywo w tym kościele / Piyntnostego sierpnia, kie sie święci ziele. / Idom procesyje, pobożnie špiywajom, / Gaździ nom Podhola prosom, wykwołajom (W. Szepelak, *Gaździna Podhala* (Mlekodaj 2013: 133)).
10. W ludźmierskiej dziedzinie / Bazylika Mniyjso, / A w niyj Matusiyńka / Nasa Nomilejso / Nasa Drogo, Nodrogso, / Z Dzieciątkiem przy sobie, / Co nos wspomogos / W koździutkiej dobie. / Dziękuję Ci, Matuś, / Za ręce synka te, / Za włosy siwe, / Za ladace zdrowie, / Za syćko, Matuś, / Dziękuję Tobie! Pudym do kościoła / Z bukiecikiym kwiotków, / Kcem Ci podziękować, / Jezusowa Matko (L. Jarząbek, *Dziękuję* (MlekNP: 107)).

4. KRZYŻ²⁰

*Ciesy ci mnie,
ciesy Sabalową górą,
krzyżyk na Giewoncie
i góralską mową
(Sad: 29).*

W przypadku krzyża jako symbolu chrześcijańskiego mamy do czynienia z inkulturacją. Wraz z przejściem chrześcijaństwa ten ogólnokulturowy, ale też znany w Słowiańszczyźnie symbol solarny²¹ (zob. SD II: 651–658) zaczęto utożsamiać z nową religią. Wprowadzenie katolicyzmu w Polsce było wspomaganie obcą terminologią. Z tego powodu rodzime (słowiańskie) słownictwo albo zachowało się w gwarach i folklorze (tak się stało np. z nazwami złego ducha – *bies, czart*, ich miejsce w polszczyźnie ogólnej zajął *diabeł* < gr. *diabolos*), albo zupełnie wyszło z użycia (jak nazwy większości bóstw religii dawnych Słowian).

O przywiązaniu Górali do religijnej symboliki krzyża może świadczyć umieszczenie przez nich wysokiego na 17,5 m żelaznego krzyża na Giewoncie – szczyt górującym nad Zakopanem i widocznym z wielu miejsc Podhala, por.: „Ojciec Świnty gadał, bróńcie krzyża. Musiałoby Górali nie być, musiałyby nie żyć, co by se dali krzyż z Giewontu zrucic” (Zak/2014, k/1924). Odniesienia do tego właśnie krzyża pojawiają się w folklorze pieśniowym i pisanej poezji góralskiej.

Znaczenie

Wyraz *krzyż* należy do słownictwa wspólnoodmianowego, dlatego jego znaczenie w gwarze podhalańskiej (HodSG: 182; ZborSG: 167) jest tożsame ze znaczeniem ogólnopolskim: 1. ‘wielowymiarowy symbol chrześcijański, np. męki Chrystusa albo śmierci’, 2. ‘obrzędowy ruch ręką w czasie błogosławieństwa lub modlitwy wykonywany prawą ręką²²’, 3. ‘każdy przedmiot o kształcie krzyża’, 4. ‘część

²⁰ O *krzyżu* jako o góralskim kulturemie por. też: (Rak 2014a).

²¹ Utożsamienie krzyża z Jezusem było możliwe m.in. dzięki temu, że w Biblii Jezus jest metaforycznie przedstawiany jako słońce, por: *Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi* (J 1,9); *A oto znów przemówił do nich Jezus tymi słowami: «Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia»* (J 8,12); Światło na oświecenie pogan i chwałę ludu Twego, Izraela (Ł 2,32); *Powstań! Świeć, bo przyszło twe światło i chwala Pańska rozblyska nad tobą. Bo oto ciemność okrywa ziemię i gęsty mrok spowija ludy, a ponad tobą jaśnieje Pan, i Jego chwala jawi się nad tobą. I pójdą narody do twojego światła, królowie do blasku twojego wschodu* (Iz 60,1–3) (cytaty pochodzą z Biblii Tysiąclecia, [online], <http://www.biblia.deon.pl>, 1 I 2015).

²² Prawa ręka jest tu ważna (zgodnie z opozycją prawy – lewy, w której prawy to boski, a lewy – diabelski), na co wskazuje m.in. definicja przymiotnika *prawy* z KąsSGO (II: 168) – ‘znajdujący się po stronie ręki, którą się żegnamy’.

kręgosłupa w okolicach miednicy, dolna część pleców nad pośladkami’ i 5. ‘udręka, zmartwienie, cierpienie, ciężkie doświadczenie życiowe’.

Derywaty

Od rzeczownika *krzyż* w znaczeniu religijnym pochodzą dwa derywaty słowotwórcze: *krzyżyk* 1. ‘zdrobienie od *krzyż*’, 2. ‘mały krzyż noszony na piersiach’, 3. ‘każdy dziesiątek lat’, 4. ‘krzyżownica górską (*Polygala amara* L.)’, oraz *krzyżycek* 1. ‘z nacechowaniem emocjonalnym o krzyżu’, 2. ‘to samo co *krzyżyk* 2.’.

Zestawienie

Rzeczownik *krzyż* wchodzi w skład zestawienia *krzyż pański* ‘zmartwienie’.

Kolokacje

Do gestu krzyża wykonywanego podczas modlitwy lub błogosławieństwa odnoszą się następujące konstrukcje składniowe: 1) *{ktosi} robi – zrobi krzyż*, 2) *{ktosi} znaczy krzyż*, 3) *{ktosi} przezegná {kogosi, cosi} krzyżym*. Warto dodać, że w stylu potocznym gwary są to najczęstsze zwroty z omawianym rzeczownikiem.

Frazematyka

Do przerośnego znaczenia rzeczownika *krzyż* ‘udręka, zmartwienie, ciężkie doświadczenie życiowe’ odnoszą się cztery frazemy (wszystkie są znane w polszczyźnie potocznej): 1, 2, 3, 4.

Folklor słowny – pieśni o krzyżu na Giewoncie

W folklorze pieśniowym nie ma odniesień do krzyża jako symbolu chrześcijaństwa, pojawia się za to motyw krzyża na Giewoncie.

Krzyż(yk) na Giewoncie współwystępuje z gwarą góralską i górami (konkretyzowanymi do jednego ze szczytów – Krywania) 5, 8. Takie zestawienie ujawnia, co dla Górali przedstawia szczególną wartość. Podobnie jak sam Giewont, znajdujący się na nim krzyż symbolizuje trwałość 6, jest to także najważniejszy punkt orientacyjny na mentalnej mapie Górali 7.

Folklor słowny – podania

W podaniach góralskich pojawia się motyw krzyża, który wystaje z ziemi, jako pozostałości po zapadniętym kościele. Doszło tu oczywiście do aktualizacji geograficznej, dlatego według przekazów ustnych kościół ten znajdował się niedaleko Czarnego Dunajca na śródleśnej polanie nazywanej Karcmarką (Śliz: 97). I. Zającówna, referując legendę w wierszu *Tam, ka sie kościół zapodł...* (MlekGS: 109), wskazała, że wydarzenie to miało miejsce pod Rabą Wyżną. Jako przejaw ludowego mistycyzmu historię odkopywania legendarnego zapadniętego kościoła przez wiernych z okolicy Zakroczymia opisał S. Czarnowski (1956: 98–99).

Folklor słowny – modlitewki

Odniesienia do krzyża pojawiają się też m.in. w podhalańskim folklorze magicznym. Należą do niego modlitewki ludowe (por. Brzozowska-Krajka 1995), w których *krzyż(yk)* i *Świyntá Ewangielijka / Wanilijka* to apotropeiki 9, 10. Krzyżyk zawieszony na piersiach jest tu traktowany jako okrycie, zaś księgi Ewangelii jako posłanie. Obydwa elementy służą odgrodzeniu od złego – *satana* 10, co łączy się z okolicznościami, w których te modlitewki były odmawiane. Pierwszy tekst to modlitwa za zmarłych, a drugi – wieczorna (nocą – jak wiadomo – zło wykazuje szczególną aktywność).

Folklor słowny – zagadki

W zagadkach ludowych znajdujemy odniesienia do świętości krzyża – *Świynty a bez piynty?* – *Krzyż świynty* (SmZŁ: 84) i zwyczaju kłaniania się przed krzyżem, por.: *Stoji przý drodze na jednyj nodze, kto idzie, to mu sie kłaniá?* – *Krzyż przý drodze* (ibid.: 82).

Pisana poezja góralska

W poezji góralskiej, która inspiruje się folklorem, pojawia się motyw *krzyża na Giewoncie* (Z. Graca, *Krzyżu na Giewoncie*) jako symbolu góralskości i góralskiego przywiązania do religii 11, 12.

***Krucyfiks* – eufemizacja**

W kulturze ludowej krzyż jest najczęściej kojarzony z krucyfiksem. Górale, aby potwierdzić prawdziwość swoich słów, przysięgali na krucyfiks i zaklinali się zażyczonymi z gwar słowackich wyrażeniami: *na mój dusiu / na mój sto dusiu / na mój prawdu*. Rzeczownik *krucyfiks* był w gwarze używany m.in. jako przekleństwo, być może dlatego, że słowiański rytuał rzucania klątwy wymagał całowania krzyża (SD II: 652). Wiara w magię słowa sprawiła, że działanie zastąpiono słowem – zamiast całować krucyfiks, wymawiano jego nazwę, w zamierzeniu skutek miał być jednakowy. Jednak przez wzgląd na to, że krucyfiks to symbol religii katolickiej, słowo *krucyfiks* jako przekleństwo było tabuizowane²³, i to na kilka sposobów:

- 1) wprowadzono w złożeniu inny element scalający, *-a-* zamiast *-y-*: *krucafiks* (HodSG: 179);
- 2) wymieniono drugi człon: *krucyfiks* (m.w.);
- 3) wprowadzono inny element scalający (*-a-*) oraz wymieniono drugi człon: *krucabanda*, *krucafuks*, *krucahimel*, *krucapysk*, *krucatyrk*, *krucazeks(a)* (HodSG: 179), *krucabomba* (m.w.), *krucadziád* (m.w.), *krucyfindel* (m.w.);
- 4) wymieniono obydwa człony: *krótki śpic* (HodSG: 179);
- 5) skrócono wyraz złożony do jednego elementu: *fiks* (na tym rzeczowniku są oparte dwa kolejne przekleństwa – *fiks pomada* i *fiks popucy*) (ibid.: 105), *kruca* (m.w.) i *krucy* (m.w.).

Od rzeczowników *krucafiks* i *fiks* pochodzą czasowniki *krucafiksować* (HodSG: 179) i *fiksować* ‘przeklinać’ (ibid.: 105) oraz zwroty *sypać/rucać fiksami* (ibid.: 105), a także quasi-przysłówek *jak fiks* ‘bardzo’. O tym, że Górale zatracili poczucie motywacji wymienionych eufemizmów, przekonuje m.in. to, że rzeczownik *krucafuks* (w pisowni rozdzielnej – *kruca fuks*) znalazł się w tytule książki Bartłomieja Kurasia i Pawła Smoleńskiego (KurSmol). W tym opracowaniu znajdujemy błędne objaśnienie, że hasło *kruca fuks* (s. 141–143) jest obce gwarze podhalańskiej, a rozpowszechniło się dzięki wypowiedzi Kwiczola z serialu *Janosik* w reżyserii Jerzego Passendorfera.

Obrzędowość

O szczególnej roli krzyża w życiu polskich chłopów przekonuje fragment książki L. Stommy (1986: 223):

Znak krzyża czyni się wtedy, kiedy się wstaje i kiedy idzie się spać, przed każdym posiłkiem, jak wchodzi się do domu sąsiada, jak jedzie się w podróż, jeżeli jedzie się

²³ O tabuizacji tego rzeczownika w gwarach polskich pisała też A. Krawczyk-Tyrpa (2001: 39–40).

autobusem – to w drodze, jeżeli furmanką – to przed wyjechaniem rysuje się przed koniem krzyż, żegna się zapalką ogień, a nożem chleb przed pokrojeniem. Trzeba się przeżegnać przy figurach i przed kościołem, a także przed grobami na cmentarzu (...).

We wszystkich opisanych powyżej okolicznościach również Górale kreślili znak krzyża. Służył on ponadto odpędzaniu złego i zażegnaniu niebezpieczeństw, np. burzy (Skup: 119).

Krzyż stał się także ważnym elementem podhalańskiej (i szerzej – ludowej) obrzędowości, zwłaszcza rytów przejścia, orki i siewu oraz początku i końca. Znak krzyża kreślony ręką należy interpretować jako sakramentale, czyli czynność, którą Kościół posługuje się, naśladując sakramenty. Ręką kreślono znak krzyża nad noworodkiem, gromnicą znak ten odtwarzano nad konającym, a gałązkami mirtu – nad głowami państwa młodych; młodzi też, zanim wyruszyli do kościoła, całowali krzyż. Znak krzyża kreślono przed pierwszą orką i siewem (Rdz/2004, k/ok.1940; por. też Niewiadomski 1995), a także zanim udano się w dłuższą podróż. Krzyżyki z gałązek palmy wielkanocnej wbijano na środku pola i na jego rogach (Rdz/2004, k/ok.1940). Na sąsiadującej z Podhalem Orawie gospodarz w Wielki Post w każdy piątek robił małe krzyżyki z drewna lub gałązek, a po ich poświęceniu sześć umieszczał za powalą, a siódmy dodawał do pierwszego siewu (Jostowa 1986: 52).

Krzyżyk, wodę święconą oraz monety umieszczano również pod pierwszym węglem nowo budowanego domu. Te trzy rekwizyty miały znaczenie apotropaiczne (krzyżyk, woda) oraz gwarantowały powodzenie i dostatek (moneta).

Krojenie chleba było poprzedzane znakiem krzyża, który wykonywano nożem (Ząb/2005, k/1949). Starano się też, by bożonarodzeniowa *podłaźniczka* (poprzedniczka choinki) przypominała kształtem krzyż (Zak/2005, m/1932; Por/2006, m/1935). Z gałązek podłaźniczki gospodarz odcinał końce, by przygotować z nich krzyżyki, które następnie umieszczał w stajni, chlewie i stodole (BubTGZ 51).

Baca kreślił ciupagą znak krzyża przed owcami wypędzanymi na redyk (ibid.: 27). Krzyż koniecznie pojawiał się również w tym miejscu w szalasio, w którym miała płonąć watra. Ciupagą robiono w ziemi rowki w kształcie krzyża, by zakopać w nich zioła, które zostały z okadzania owiec (ibid.: 50). Obecność krzyża w magii pasterkiej dowodzi, jak mocno motywy i symbolika chrześcijańska splótły się z kulturą góralską.

Krzyż był ponadto obecny w zwyczajach i folklorze zbójnickim. Podczas składania przysięgi na wierność harnasiowi adept zbójnictwa miał palce serdeczne złożone na krzyż, powtarzał przy tym słowa *Pri sam Bohu!* (Skup: 216). Z kolei w podaniach dotyczących zbójnickich skarbów powtarza się opis znaku rozpoznawczego miejsc ukrycia łupu – są to trzy krzyże (WnGS: 229).

Krzyżyk niespodziany

Słowiańskie wierzenia związane z krzyżem w okrojonej formie przetrwały w kulturze podhalańskiej w postaci tzw. *krzyżyka niespodzianego* (HodSG: 182; ZborSG: 217; CzG: 86). Był on wyobrażany na kilka sposobów, m.in. jako swastyka. Znak ten Górale umieszczali na sosrębie albo na belkach w szałasie pasterskim, także czasem w miejscach niewidocznych, wierząc w jego magiczną siłę, por.:

Tyn krzyżycek to swiyntá rzec. Jego to drzewiuj nosowali juhasi na spinkak przy kosuli. W takim spinke to wpieli cyrwonom snurecke, zielá kawálecce i malućkie jakiesi kostecki i beł to krzyżyk, to do niego nikto waloru ni miał. Teraz sie śmiejom z tego. Dáwniuj to sýtka to nosowali i owcom sprzoncki tako samo ryktowali (BazWP: 143).

Jako znak apotropaiczny krzyżyk niespodziany gwarantował ochronę przed niebezpieczeństwem i działaniem złych mocy, por.:

Niespodziany krzyżyk to na háli walór, ino trza, coby beł na pucyrze, na warzonche i feruli – to mlyko zawdy dobre je. Pilniejsy baca to i na psie pod pucyire krzyżyk urobiył. Niepili baca sýtkiego zaniedbá i pomstuje, co mu sie nie darzy, a to ón sám winowaty.

Przy przybijaniu pierwszej deski do gonta na nowym domu zacina się na nim krzyżyk niespodziany. Jakby się kto powiesił, należy tym gontem bić – to przyjdzie do przytomności – jak się go wczas zdejmie ze sznura (ibid.: 143).

Krzyżyk niespodziany został też wykuty na „Kamieniu Karłowicza” u podnóża Małego Kościelca w Tatrach Wysokich, gdzie zginął w lawinie Mieczysław Karłowicz. W okresie międzywojennym był to także emblemat 21. i 22. Dywizji Piechoty Górskiej oraz Pułku Strzelców Podhalańskich.

Krzyż na Giewoncie w relacjach Górali

Oburzenie wśród Górali wywołał, wykonany na zlecenie Ministerstwa Spraw Zagranicznych, film z 2014 r., promujący Polskę, w którym z ujęć przedstawiających Giewont usunięto krzyż²⁴. Głos w tej sprawie zabrały różne osoby, w tym prezes Związku Podhalańców Andrzej Skupień²⁵ i burmistrz Zakopanego Janusz Majcher (por.

²⁴ *Polska – where the unbelievable happens*, YouTube 1 XI 2014, [online], <https://www.youtube.com/watch?v=sJ6lW9UfDg>, 1 I 2015.

²⁵ B. Szkaradzińska, *Związek Podhalańców protestuje przeciwko usunięciu krzyża w spocie reklamowym*, Podhale Region 4 XI 2014, [online], <http://podhaleregion.pl/index.php/wiadomosc5%9Bci/powiat-tatrzanski/10963-zwi%C4%85zek-podhalańców-protestuje-przeciwko-usuni%C4%99ciu-krzy%C5%BCa-w-spocie-reklamowym>, 1 I 2015.

oświadczenie²⁶). Pod artykułami, które ukazały się w Internecie, znalazły się również komentarze Górali pełne emocjonalnych tonów, por. dwa z nich:

Doczekaliśmy się polskich obozów koncentracyjnych, doczekaliśmy się zniknięcia krzyża, ciekawe co następane... ten szczyt jest rozpoznawalny przez ten krzyż... paranoja... (Polaniorka)²⁷.

Giewont bez krzyża to jak Godło Polski bez Orła. Twórcy tego spotu powinni oddać te 1,4 mln złotych, które dostali za to badziewie (Góral)²⁸.

W 2002 r. podobną dyskusję wywołał plakat XXXIV Festiwalu Folkloru Ziemi Górskich, na którym umieszczono artystyczną wizję Giewontu z ciupagą zamiast krzyża, por.:

Krzyż ten to nie tylko symbol, ale częśćka nas samych, ludzi tu żyjących, przybywających i szukających w majestacie gór drogi do najwyższych wartości. W wartości te godzi haniebnie „artystyczna wizja”, przedstawiająca Giewont z wbitą ciupagą w miejsce wspomnianego Krzyża. Nasi Ojcowie na przełomie wieku wprowadzili nas w XX wiek, upamiętniając to wydarzenie budową Krzyża na Giewoncie. Pan [burmistrz – przyp. M.R.] wraz z Zarządem Miasta [Zakopanego – przyp. M.R.] wprowadza nas w trzecie tysiąclecie, zastępując Krzyż – ciupagą. Ciupaga to także symbol, naszej ślebody, tożsamości, groźby – lecz na pewno nie na tyle ważny, aby zastąpić miał z jakiegokolwiek powodu Krzyż z Giewontu (Przedstawiciele Zakopiańskiego Forum Samorządowego)²⁹.

Dokumentacja

Frazemy

1. {ktosi} dźwigá krzyż (m.w.).
2. Kázdy má krzyże wedle swoyj miary (m.w.).
3. {ktosi} má {z kimsi} krzyż (m.w.).
4. Ni ma koncika bez krzyżyka (m.w.).

²⁶ *Oświadczenie Burmistrza Miasta Zakopane*, Urząd Miasta Zakopane, [online] <http://www.zakopane.eu/aktualnosci/listopad-2014/oswiadczenie-burmistrza-miasta-zakopane>, 1 I 2015.

²⁷ *Gdzie się podział krzyż na Giewoncie? Oświadczenie burmistrza Zakopanego*, „Tygodnik Podhalański” 3 XI 2014, [online], <http://www.tygodnikpodhalanski.pl/?mod=news&strona=1&id=24988>, 1 I 2015.

²⁸ *Nowy spot promujący Polskę. Fantastyczny obraz ma skusić turystów*, WP.pl – Wiadomości 3 XI 2014, [online], <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1329,title,Nowy-spot-promujacy-Polske-Fantastyczny-obraz-ma-skusic-turystow,wid,17004638,wiadomosc.html#opinie>, 1 I 2015.

²⁹ *Archiwum serwisu kulturalnego*, Podhalański Serwis Informacyjny Watra, [online], <http://www.archiwum.watra.pl/archiwum/kultura/archiwum2.html>, 1 I 2015.

Pieśni

5. Ciesy ci mnie, ciesy Sabałowá góra, krzýzyk na Giewoncie i góralská mowa (Sad: 29).
6. Ej, grájze mi muzyku, ej, grájze z całyj dusy, ej, jaz sie na Giewoncie zielazny krzýz rusy (ibid.: 77; Mot: 216).
7. Ej, krzýzu na Giewoncie, ej, nie zapomnym o cie, ej, kie umiyrál bede, ej, to se spojrzem na cie (Sad: 29).
8. Zagrájcie mi chłopcy wiyrski Sabałowe i krzýz na Giewoncie, i góralskom mowe (ibid.: 29).

Modlitewki ludowe

9. Pokładám sie na wieki spać, ni mám co posłać, Świyntom Ewangielijke pościylám, krzýzyckem sie odziywám. Ide pod Pana Jezusowom mynke, krzýz bierem w rynke. Pániezus mie okrzciel, Matka Boská piastowała, Świyntá Anna dlá mnie kwiátecki zbiyrała. Moje świynte moce strzeciez mie, kie życie skónce, od północy ku świtaniu ty Jezusie przy skónaniu. Same zwóny zazwóniły, do nieba sie otworzyły, otworzył sie boży gród, ukázál sie miły Bóg. Cego zondás grzysny cłece? Z mojik grzychów obmyć sie kcem, nie swojom ino mocom, ze sýćkik świyntyk pomocom. Smiyłuj sie nade mnom Panie i dej mi lekkie skónanie. Przyjmij mie cłeka grzysnego do Twego grodu świyntego. Na wieki wieków jamen (PitZS: 111).
10. Ide spać, ni mám co posłać, pościele sobie Wanilijke, krzýzykiym sie odzieje, a ty satanie nie stój nade mnom, bo ci sie nie bojym, mám tom krew, co z Pana Jezusa kapála, to moja obrona. Scynśc Boze³⁰.

Pisana poezja góralska

11. Hej, góry moje, Tatry / Kochom wos nad zycie / I krzyzyk, co błyska / Na Giewontu scyacie. / I krzyzyk, co błysko / Na Giewontu grani, / Kiedy mi markotno, / Obziyrom się za nim (Z. Graca, *Hej góry, nase góry* (MlekGS: 84)).
12. Choć do świata – uciekają / Tatry w sercu se chowają / Kie sie zywot juz ik końcy / Giewont w krzyzu nos połoncy / Hej! (GM: 84).

³⁰ Ta modlitewka pojawiła się w Internecie na stronie: *Moje kroki do Pana Boga*, Katolik. pl, [online], <http://www.dyskusje.katolik.pl/viewtopic.php?f=2&t=19762&start=45>, 1 I 2015. Autorka wpisu przyjęła nick *Podhale*, co wskazuje na jej góralskie pochodzenie i identyfikację z kulturą góralską.

5. ŚLEBODA

*Zatonie, zatonie piórecko na wodzi,
dyć se nie zaginie nuta o ślebodzie*
(TischSS: 12).

Śleboda należy do najważniejszych podhalańskich kulturowców. Przemawiają za tym wyniki badań ankietowych (*śleboda* zajęła 1. miejsce, zob. omówione wcześniej badania ankietowe (s. 28)), tematyka kazań wygłoszonych pod Turbaczem przez ks. J. Tischnera i wydanych pod wspólnym tytułem *Słowo o ślebodzie* (TischSS), pisana poezja góralska, przykłady chrematonimów (zespół „Ślebodni” z Gronia, zajazd „Śleboda” w Zębie i dom czasowy „Śleboda” w Bukowinie Tatrzańskej), a także bezpośrednie deklaracje Górali, por.:

Musimy pamiętać, że jesteśmy ludem, któremu Śleboda była i jest droga nade wszystko i Ślebody swojej będziemy bronić do ostatka (z odezwy S. Nędzy-Kubińca wygłoszonej w Kościelisku 12.08.1939 r. na XXIII Zjeździe Podhalan (WnNG: 45)).

JEGO GÓRALSKOŚĆ. O góralskości Ojca Świętego Jana Pawła II
Wyrchowwał nam przesło ćwierć wieka. Gazda Świata! Sын Gór, jako my nazýwali pod Krokwiom. Sын Gór! Górál! Cýmze znaconá ta Jego góralskość? Przecie nie parzenicami i gwarom. To cým? Nasomprzód, Kochani, Ślebodom (HodDum: 225–227).

Góralskie przywiązanie do wolności objaśniano na różne sposoby. A. Wrześniowski (WrześTP), w duchu popularnej w jego czasach idei łączącej cechy charakteru z miejscem zamieszkania, wskazywał, że

Podhalanin, zwłaszcza bliżej Tatr zrodzony, będąc wychowany pośród niedostępnych gór, gdzie się czuje zupełnie swobodnym i zależnym tylko od własnego sumienia, namiętnie jest przywiązany do swobody i niezależności (ibid.: 25).

Z kolei S. Witkiewicz (WitNP: 58) góralską *ślebođę* wyjaśniał tym, że Podhalanie nie byli chłopami pańszczyźnianymi – „[Góral – M.R.] rósł wolny i dziki i przy wszystkich formach uniżoności zachowywał godność osobistą i hardość ducha”. Jeszcze inaczej o *ślebodzie* pisał Roman Reinfuss (1988: 14), por.:

Większe znaczenie miało niewątpliwie pograniczne położenie Podhala, które w razie ostrego konfliktu z władzami i ich funkcjonariuszami dawało Góralom możliwość ucieczki na Węgry i zapewnienie sobie tym sposobem bezkarności.

Ogólnopolskim bliskoznacznikiem *ślebody* jest *wolność*, którą A. Wierzbicka (2007) uznała za jedno z polskich słów kluczy. Górale używają obydwu wyrazów³¹, jednak podhalańskim kulturemem jest *śleboda*.

Najważniejszym opracowaniem językoznawczym dotyczącym semantyki słowa *wolność* jest wspomniana książka A. Wierzbickiej (ibid.), w której znalazło się porównanie polskiej *wolności* z łacińskim *libertas*, angielskimi *freedom* i *liberty*, a także rosyjskimi *swoboda* i *wola*. Poprzez zestawienie tych wyrazów autorka wykazała, że w leksemie *wolność* dominuje znaczenie suwerenności narodowej, co jest wynikiem polskich doświadczeń historycznych. Podobny wniosek sformułował W. Pisarek (1994), którego jednak o narodowej specyfice *wolności* przekonały wyniki ankiety. Badania ankietowe dotyczące m.in. *wolności* (Lappo 2006) zostały także omówione w tomie *Język – wartości – polityka* (BartJWP).

O *ślebobdzie* z perspektywy językoznawczej przeczytamy w artykułach Jadwigi Wronicz (2005) i Macieja Raka (2011b). Wronicz zajęła się znaczeniem *ślebody* w zbiorze *Słowo o ślebobdzie* (TischSS). Jak wykazała, w umieszczonych tam kazaniach mamy do czynienia z reinterpretacją kluczowego słowa, gdyż inne materiały gwarowe z Podhala (opracowania słownikowe i teksty) nie potwierdzają znaczeń, które akcentował Tischner. Przytoczmy fragment, który był podstawą materiałową tej analizy:

„Zatonie, zatonie piórecko na wodzie, ale nie zaginie piosnka o ślebobdzie”. Nie zaginie piosnka o ślebobdzie! Moi drodzy! Kiedy się tutaj jest, to tu się widzi, co znaczy to słowo *śleboda* i jak *śleboda* łączy się z prawością. W języku literackim to jest *swoboda* – ale [śleboda] to nie jest to samo, co *swoboda*. Śleboda, moi drodzy, to jest coś takiego, co czuje gospodarz w swoim gospodarstwie. To jest coś różnego od swawoli. Swawola niszczy, swawola depcze. Nie patrzy: trawa nie trawa, zboże nie zboże... Swawola niszczy. Śleboda jest mądra. Śleboda umie po gospodarsku zadbać, po gospodarsku umie tę ziemię uprawiać. Las chroni, żeby był lasem. A z człowieka ta śleboda potrafi wydobyć to, co w człowieku najlepsze (ibid.: 12).

W artykule *Podhalańska śleboda a polska wolność* (Rak 2011b), jak sam tytuł wskazuje, omówiono znaczenie *ślebody* poprzez porównanie z ogólnopolską *wolnością*. W tej części monografii wykorzystano przemyślenia, które znalazły się w wymienionym opracowaniu. Określając zakres materiałowy, pominięto teksty utrudniające charakterystykę *ślebody* przez sugerowanie znaczeń przypisanych jej przypadkowo albo ideologicznie, zrezygnowano więc ze szczegółowej analizy *Słowa o ślebobdzie*. W tym zbiorze kazań *śleboda* jest pretekstem do rozważań nad miejscem wolności w życiu człowieka; ks. Tischner głosił je w szczególnym czasie – w dwóch ostatnich dekadach PRL-u.

³¹ W gwarze podhalańskiej *wolność* pojawia się w znaczeniu ogólnopolskim, zwłaszcza odnoszącym się do walki o niepodległość.

Etymologia

Śleboda należy do słownictwa dyferencyjnego, co w przypadku gwarowych nazw abstrakcyjnych nie jest częste³². Prawdopodobnie jest to pożyczka wschodniosłowacka (Stieber 1974: 401), na co wskazuje postać tego wyrazu (por. z Szarysza *śle-boda*, *śleobodno* (SŠN: 268)), a także zasięg geograficzny ograniczony do terenów południowej Małopolski przylegających do Słowacji (por. SKarł V: 344). Etymologicznie *śleboda* jest powiązana ze *swobodą* (obydwa wyrazy zawierają prasłowiański rdzeń *sv-* (alternujący do *sl-*) obecny w zaimku *swój* (por. SEBr: 528; SEBor: 589–590)).

Geografia

Z opracowań leksykograficznych wynika, że *śleboda* ma zasięg ograniczony do terenów pogranicza polsko-słowackiego – Orawa (KąśSGO II: 437), Podhale (SKarł V: 344; kartoteka SGP), Spisz (Kret: 123; kartoteka SGP) oraz Liptów i Szarysz (SŠN: 268).

Znaczenie

W słownikach gwary podhalańskiej *śleboda* jest najczęściej umieszczana w jednym szeregu z polskimi wyrazami *swoboda* i *wolność*, por.: *śleboda* – ‘swoboda’ (Dem: 311), ‘wolność, swoboda’ (BukGP: 108; HodSG: 452; ZborSG: 376–377). Takie objaśnienie niewiele wnosi do rozumienia *ślebody* w gwarze podhalańskiej, może natomiast sugerować, że znaczenie tego słowa jest sumą znaczeń ogólnopolskich wyrazów *swoboda* i *wolność* (jak wiadomo, nie są to pełne synonimy).

Derywaty

Na temacie *ślebod-* (poza *ślebodą*) utworzono następujące derywaty słotwórcze:

- rzeczowniki: *ślebodność* (HodPP: 194) ‘to samo co *śleboda*’; *ślebodny* ‘przen. kawaler’;
- przymiotnik: *ślebodny* (HodSG: 452) 1. ‘to samo co ogpol. *swobodny*’, 2. ‘bezpieczny, niezagrożony’³³;

³² Słownictwo abstrakcyjne jest w większości współnoodmianowe (np. *dobro*, *zło*), wywodzi się bowiem z języka prasłowiańskiego.

³³ Por.: „Prasnonek pote dziadowi konsecek syra, cok go jád, a ón łapiył i poseł jedzyncý. Był ślebodny, bok owcárka łapiył, za kudły przýtrýmál i nie sarpál go juz, ino scekál – hej. Dziád poseł ślebodny” (StopSab: 106).

- przysłowki: *ślebodnie* 1. ‘łatwo, bez problemu’, 2. ‘bez ograniczeń’; *ślebodno* ‘to samo co *ślebodnie*’.

W gwarze podhalańskiej przymiotniki *wolny* i *ślebodny* nie są synonimami, przekonuje o tym ich współwystępowanie, które wyklucza tautologię, por.:

Hej, wolny i ślebodny Janosik! Orawskie pany dawały za jego głowę ćwierć srybła scyrego, a ón im wzion wyyncyl i nie pytał sie, za co biere (WS: 355).

– Nie podpisem. Róbcie ze mnom, co kcecie. **Já cłek wolny i ślebodny** i wám służył nie bede (PitZS: 107).

Zestawienia

Rzeczownik *śleboda* pojawia w dwóch zestawieniach – *śleboda góralská* i *śleboda zbójnická*. Pierwsze z nich precyzuje, że *śleboda* jest cechą Górali, mieszkańców Podhala. Z kolei *śleboda zbójnická* to element folkloru zbójnickiego i ludowego wizerunku *ślebodnego zbójnika*.

Kolokacje

Pod względem składniowym *śleboda* jako nazwa wartości nie dopuszcza przydawek negatywnych (*śleboda od...*) lub pozytywnych (*śleboda do...*). Podobne ograniczenia w polszczyźnie ogólnej wykazuje *wolność*.

W zanotowanych tekstach gwarowych *śleboda* często pojawia się w konstrukcji – *{ktosi} má ślebode*, np. *Miał ślebode i ciesył sie niom*. Analogiczny zwrot *{ktoś} ma wolność* nie jest używany, *wolność* łączy się z czasownikami *odzyskać* i *stracić*, co wskazuje na jej nietrwałość (m.in. na tej podstawie A. Wierzbicka wskazała na „narodowowyzwolenicze” znaczenie polskiej *wolności*).

Kolejna konstrukcja *była śleboda / nie było ślebody*, por.: *Drzewiej była śleboda na kozý polować*, dowodzi, że *śleboda* ma też następujące znaczenie ‘przyzwolenie na jakieś działania’, które otrzymuje się od innych osób. Ponadto *śleboda* pojawia się w połączeniach ze zwrotem *{ktosi} rád widzi {kogosi, cosi}*, por.: „Ale, widzisz, kto tak jak Sabała Jasiek za zyciá rád widziáł ślebode i tyn nápiykniejszy cud Tatry, a ś nimi sýćko, cok stworzył, wárt być tego strózem i po śmierci” (WnGS: 280), oraz z czasownikami *cuć*, *ciesýć sie* i *kochać* (por. fragmenty poezji podhalańskiej 18).

W wyróżnionych związkach orzeczeniowo-podmiotowych ujawnia się to, że *śleboda* oprócz znaczenia idei zawiera również komponent znaczeniowy ‘przyjemny stan’. Tego typu konstrukcje wskazują na aspekty pozytywny i pozytywno-postulatywny – *ślebodę* chwali się, dąży się do niej i chce się ją mieć.

Frazematyka

Śleboda, podobnie jak honor, jest ideą złożoną, na co wskazuje frazem pozornie zawierający sprzeczność – *Ślebode sie má i ni má* 5. Na jego podstawie można wnioskować, że *śleboda* dotyczy różnych aspektów życia – w jednym człowiek jest *śleobodny*, w innym nie. W aspekcie materialnym *śleobodę* gwarantują pieniądze 1. Jako idea różni się ona od swobody 4, jest od niej ważniejsza, „lepsza”, do tego obłożona pewnymi obowiązkami, wymaga rozważań i rozsądku³⁴ 3, które nie są konieczne w swobodzie, a tym bardziej w swawoli. Ten aspekt znaczenia *śleobody* był akcentowany przez ks. J. Tischnera (TischSS: 12).

Śleboda jest ideą zawsze ocenianą pozytywnie, na co wskazuje frazem 6 motywowany pieśnią (zob. 13). Widać tu różnice w porównaniu z *honorem*, który obok pozytywnych konotacji ma również negatywne, bliskie pychy.

Śleboda, ujmowana jako cecha młodości 2, jest pożądana przez całe życie 7. Stereotypowo przysługuje dzikim zwierzętom, zwłaszcza orłowi – *śleobodny jako orel* i rybie – *śleobodny jako rybka* (por. również pieśń 8).

Folklor słowny – pieśni

Odniesienia do *śleobody* pojawiają się przede wszystkim w pieśniach zbójnickich, społecznych, miłosnych i refleksyjnych. Na ich podstawie można wskazać cztery skrypty.

«ŚLEBODA JEST WARTOŚCIĄ PONADCZASOWĄ»

Pieśń *Zatonie, zatonie piórecko na wodzie, dyc se nie zaginie nuta o śleobodzie* 13, która została umieszczona jako motto niniejszego podrozdziału, należy do najpopularniejszych pieśni górskich. Można ją odczytać jako tekst metajęzykowy – jest to pieśń o pieśni. Jak się bowiem okazuje, *nuta o śleobodzie* jest najtrwalsza, ponadczasowa, co dowodzi, jak bardzo ceniono tę ideę.

«ŚLEBODA NIE ZALEŻY OD PIENIĘDZY»

Z pieśni społecznej dowiadujemy się, że brak pieniędzy nie jest równoznaczny z utratą *śleobody* 8. W innej pieśni *śleboda* jest kojarzona z rodzinnymi stronami 9, pojawia się tu bowiem hydronim *Dunaj*. Prawdę mówiąc, właściwie nie sposób rozstrzygnąć, czy chodzi o Dunaj, Dunajec czy jeszcze inną rzekę. Każda z interpretacji jest możliwa, jeśli weźmie się pod uwagę to, że w XIX w. Górale zatrudniali się do

³⁴ J. Wronicz (2005), analizując *Słowo o śleobodzie*, pochopnie uznała powiązanie *śleobody* z rozważaniem i rozsądkiem za reinterpretację ks. J. Tischnera.

prac polowych zarówno na Węgrzech (nad Dunajem), jak i na północ od Tatr (czyli w stronę, w którą płynie Dunajec). Dodatkowo – jak wiadomo – w folklorze słowiańskim *Dunaj* to określenie każdej większej rzeki (SSiSL I–2: 254–265).

«ŚLEBODA TO DECYDOWANIE O SWOIM LOSIE»

W pieśni miłosnej *śleboda* została użyta w znaczeniu przysłówkowym 10, w konstrukcji *nie śleboda* ‘nie wolno’. W kolejnej śpiewce 12 dziewczyna cieszy się, że jest *ślebodná*, w znaczeniu ‘nie ma kawalera’, może bowiem sama decydować o swoim losie.

«ZBÓJNIK JEST UOSOBNIEM ŚLEBODY»

Śleboda była wpisana w wizerunek zbójnika. W pieśni o pojmanym Janosiku 11, który jest prowadzony do Lewoczy na stracenie, odniesienia do *ślebody* pojawiają się więc aż 5 razy. Janicek (imię to jest używane w folklorze słownym wymiennie z imieniem *Janosik*) jest nawet określany jako *ostatni blask ślebody*.

Folklor słowny – podania

Odniesienia do *ślebody* często pojawiają się w podaniach zbójnickich (zob. np. ZD), które – analizowane z dalszej perspektywy – stanowią apoteozę góralskiego ujęcia wolności. Zbójnik był przecież niezależny, mógł robić i robił to, co chciał.

Bezpośrednie odniesienia do *ślebody* znajdujemy w opisach przysięgi zbójnickiej, w której pojawiają się zestawienia *zbójnická śleboda* i *zbójnicki hyr*, por.:

– Na tyn śwynty ogiyn i wode przýsiyngám, ze na śmierzc i życie bedem wiernym towarzysyym, ze bedem bróniył **zbójnickiyj ślebody** i strzóg **zbójnickiego hyru**. Ze nie przeleje ani jednyj kropelki ludzki krwie na popróznice (WnGS: 291).

Pisana poezja góralska

Śleboda jest jednym z częstszych tematów pisanej poezji góralskiej. Niemal każdy z liczących się podhalańskich poetów napisał wiersz o *ślebodzie* bądź do *ślebody*, np. A. Gąsienica-Makowski, *Hej, Śleboda*; Z. Graca, *Śleboda*; F. Hodorowicz, *Śleboda*; J. Koszarek, *Śleboda*; *Śleboda niek bedzie s nami*; A. Łacek, *Śleboda* (z tomu *Góralstwo śleboda* (Łac)); H. Nowobielska, *Śleboda* i A. Suski, *Śleboda*.

Poezja, która dotyczy sfery góralskiego etosu, odnosi się do niego na dwa sposoby. W nurcie idealizującym *śleboję* uznaje się za najważniejszą pozytywną cechę góralską (stąd m.in. określenia *góralská 16* i *naská śleboda 16* ‘nasza’ oraz czasowniki nazywające pozytywne uczucia *kochać*, *cieszyć się 18*). W tych wierszach *śleboda*

jest personifikowana jako *MATKA 20* (pisane wersalikami) (J. Koszarek, *Śleboda*), *Księżna Pani 14* (A. Gąsienica-Makowski, *Hej, Śleboda*) i *Pani Tatr 19* (H. Nowobielska, *Śleboda*). Wymienione nazwy wskazują na szacunek i przywołują dwie relacje – rodzinną oraz podrzędności, w przypadku matki jedną i drugą jednocześnie.

Wspólne dla nurtu idealizującego jest również przywoływanie symboliki orła (por. *ślebodny jako orł*, F. Hodorowicz, *Śleboda*; J. Koszarek, *Śleboda*; H. Nowobielska, *Śleboda*) i Tatr (zob. *GÓRY*) jako miejsca, gdzie narodziła się *śleboda* (H. Nowobielska, *Śleboda*; F. Hodorowicz, *Śleboda*; *Zol mi wos*).

W nurcie krytyczno-satyrycznym (jego reprezentantką jest W. Czubernatowa) znajdujemy uwagi o upadku góralskiego etosu. W wierszu *Porządki w sopie 17* pojawiają się sformułowania *śleboda przepadła* (2 razy) i *śleboda umarła*. Przyczynami takiego stanu rzeczy są *dudki* i ludzka zawiść. O upadku *ślebod*y traktuje też wiersz Z. Gracy *15*.

* * *

Jak wygląda relacja między podhalańską *ślebodą* a ogólnopolskimi słowami *wolność* i *swoboda*? *Śleboda* to nie *swoboda*, ale też nie *wolność*. *Śleboda* jest pośrodku, jako idea zbliża się do *wolności*; akcentowanie czynnika osobistego i brak komponentu narodowowyzwoleńczego³⁵ zbliżają ją z kolei do *swobody*.

Pod względem nacechowania stylistycznego góralską *ślebodę* i ogólnopolską *wolność* łączy podniosły charakter. *Wolność* należy do słów sztandarowych (por. Pisarek 2002), *śleboda* nie była, co prawda, wypisywana na sztandarach, ale dziś jest elementem góralskiego dyskursu tożsamościowego (np. HodDum: 46, 47, 52, 62, 97, 181), por.:

Kany jes honór, dumny Góról, ślebodny juhas? Orle pióra, gynśle z jawora, muzyka, wyrchowe śpiywki? Obrázek Góróla honornego gazdy bez wieki utrwalanego w słowie i cynie, w prawdziwie wolnyj Polsce jawi sie jako koślawá karykatura. Nieobycajná. Boze, odpuść. „Cóz warte prawa bez obycajów?” (CzubUC: 62).

Podstawową różnicę między *ślebodą*, która jest osobista, a *wolnością*, która ma charakter bardziej ogólny, można powiązać z różnym postrzeganiem wolności z jednej strony przez chłopów, a z drugiej – szlachtę i mieszczaństwo. Dla pierwszych wolność miała charakter jednostkowy, dla drugich – narodowy.

³⁵ *Śleboda* może być używana w takim znaczeniu, ale nie jest to użycie typowe, por. np. cytowany wyżej fragment odezwy S. Nędzy-Kubińca wygłoszonej dwa tygodnie przed wybuchem II wojny światowej.

Dokumentacja

Frazemy

1. Dudki przycyniajom ślebody (HodPP: 49).
2. Kto nie cuł ślebody, tyn nie bywał młody (ibid.: 56).
3. Śleboda bez prawa, głuptaków zábawa (ibid.: 165).
4. Śleboda to nie swoboda (ibid.: 165).
5. Ślebode sie má i ni má (ibid.: 165).
6. Zatonie, zatonie piórecko na wodzie, dyć se nie zatonie nuta o ślebodzie (ibid.: 189).
7. Życie w ślebodności miyłe do starości (ibid.: 194).

Pieśni

8. Chociáz já chudobná, alek se ślebodná, chodzem po ślebodzie jak rybka we wodzie (Sad: 104; Moczyd: 133).
9. Dunaju, Dunaju, przywydź mie ku kraju. Ku kraju, ku wodzie, ku mojjj ślebodzie (Moczyd: 244).
10. Ej, zażrem do wiaderka, we wiaderku woda, ej, jako ząjś ku tobie, kie mie nie śleboda (Kolb 44: 189).
11. Kie Janicka wiedli od Lewoce, zapłakały turnie i uboce. Janicku! Kóná po borak śleboda, hyr za tobom nie udźwignie woda. O dolo! O dolo! Niesiemy cie, Janicku kochany, pochowamy u turni, u łona. Utuli cie tyn las zasłuchany, las ślebodny, o Janicku złoty. Tyj ślebody ostatni blask kóná. O dolo! O dolo! Niesiemy cie, Janicku, na scýty, wyniesiemy pod same blynkity, wykujemy granitowe łoze, gdzie ślebody, o Janicku złoty, gdzie ślebody wiecne kwitnom zorze. O dolo! O dolo! Janicku! Janicku! Gaśnie po wyyrśkak śleboda, a za tobom płynom lżyj jak woda. Hej, płynom lżyj jak woda (BD/2009, k/ok.1950).
12. Kochanecka ni mám ani go mieć nie kcem, terázek ślebodná, obróce sie, gdzie kcem (Sad: 104).
13. Zatonie, zatonie piórecko na wodzie, dyć se nie zaginie nuta o ślebodzie (TischSS: 12).

Pisana poezja góralska

14. Hej Śleboda – Księżno Pani / Poziero Nom w ocy / Ozpaluje / Dźwigo / Przypino skrzydła / Coby nom / Uroda serc i myśli / Nie zbrzydła / Hej! (A. Gąsienica-Makowski, *Hej, Śleboda* (GM: 16)).
15. Narzykajom ludziska / Cy to starsy cy młody, / Ze dziś smutno na świecie, / Bo brakuje ślebody. / A jak zońdzies do kogo, / Piyse patrzom na nogi, / Baba wlece smacisko, / Bo jej skoda podłogi. / No i co cłek pomyśli, / Jak go kto tak przywito, / Do drugiego nie pudzie, / Chyba ze go popyto (Z. Graca, *Śleboda* (GG: 36)).
16. Poleciała jak źrenic woda, / Ta nasko! / Ta nasko! / Góralsko śleboda (F. Hodorowicz, *Śleboda* (NS: 95)).

17. Śleboda przepadła / Mamona jom zjadła. Śleboda przepadła, / Mamona jom zjadła, / Świstocku, nieborocku, / Dej sadła, dej sadła. / Jest piórko, kapelus, / A honoru ni ma. / Spodnicka, gorsecik, / A w serdusku zima. / Śleboda umarła, / Zowiść jom zezarła, / Świstocku, nieborocku, / Dej sadła, dej sadła (W. Czubernatowa, *Porządki w sopie* (CzubUC: 41)).
18. Watre se choćkie ozpole, / Na bruńnice pude w hole, / Na Cyrwonym Wyrchu stanne, / Winecko juz pić przestane. / Na juhasów krzykać bede, / Bo jo kochoom se ślebode. Stojym dalyj w miejscu, / Rusyć sie ni móge, / Kie slysem śpiywanie, / To cujym ślebode (BukWrs 128, 195).
19. Wierch – wierchowi hyr o Tobie pado – / limba z limbą styrmia sie ku grani, / kany w chodnik zastygł błysk rąbanic – / ka chadzujes – Pani Tatr – Ślebodo... (H. Nowobielska, *Śleboda* (NS: 141)).
20. Wytrysła tu z granitowyj skały / Jak lelujka, kie jom korzyń przygniato, / Na skrzydłak orlik przesła świat cały / I znów w hole wraco. / Na hole! / Ka sie redykajom owce zvonkami, / Ka juhas se śpiywkom zycie umilo / Sła śleboda hyrnje wyrchami – / Z ludym, ludowi lzy ociyro. / Za niom rosiyla krew zielone upłazy, / A oreł tatrzański plót jej wionki z górskiego kwiotka / Przebiyla ciymnoty twarde głazy / Wyrchami sła Śleboda – MATKA! / Oreł jom przynioś na swoim grzbiecie / Choć w locie piórka mocyla mu krew i woda, / Dziś kozdy okrzyk wzniesie / Orły to my – / TATRY – / ŚLEBODA (J. Koszarek, *Śleboda* (PKSBukN: 11)).

6. HONÓR

Honór telo znacý, co honor
(HodPP: 67).

Dewiza *Bóg – honor – ojczyzna* zestawia to, co jest (lub powinno być) najważniejsze dla każdego Polaka (zob. też wyniki ankiety omówionej przez J. Bartmińskiego (2006c)). Wśród odpowiedzi na pytanie *Co jest najważniejsze dla prawdziwego Górala? honor* również znalazł się bardzo wysoko (zob. badania ankietowe (s. 26)). Niewątpliwie jest to podhalański kulturom, na co wskazuje m.in. góralski dyskurs tożsamościowy, który przebiega na łamach prasy i w Internecie. Wystarczy przytoczyć kilka tytułów: 1) *Czy w naszych czasach na Podhalu honor najlepiej mierzy się w dolarach?*³⁶; 2) *Góral to człowiek honoru*³⁷; 3) *Góralski honor*³⁸; 4) *Góralski honor*³⁹; 5) *Honor przecie nie kapota* (HodDum: 159).

W polskim językoznawstwie leksem *honor* był omawiany przez Krystynę Pi-sarkową (1978), Jadwigę Puzyninę (1999), Monikę Wileczek (2012) oraz Monikę Grzeszczak (2013, 2014). Pierwsza z badaczek zestawiła wypowiedzi studentów (filologia polska, UJ, rok akademicki 1976/77) na temat *honoru* z uwagami zawartymi w *Polskim kodeksie honorowym* Władysława Boziewicza (1919), wskazując na znaczne różnice w ujęciu omawianego pojęcia. J. Puzynina poddała analizie znaczenie wyrazu *honor* na podstawie słowników oraz korpusu tekstów Redakcji Słownika Języka Polskiego PWN, zajęła się także pochodzeniem tego hasła. M. Wileczek, odwołując się do polisemii, derywacji słowotwórczej i frazeologii, podjęła pełną rekonstrukcję znaczenia leksemu *honor* w polszczyźnie XIX w. Z kolei M. Grzeszczak scharakteryzowała znaczenie *honoru* w świetle danych słownikowych, ankietowych i tekstowych.

Można zadać pytanie, dlaczego Górale tak wysoko cenią honor. Z jakiego powodu jest to jedna z najważniejszych góralskich cech? Prawdopodobnie (tak jak w przypadku ŚLEBODY) zaważyły na tym zaszłości historyczne. Jak już wspomniano, na charakter Górali i ich kulturę znaczny wpływ miała przynależność Podhala do dóbr królewskich. Góral „zachowywał godność osobistą i hardość ducha,

³⁶ *Czy w naszych czasach na Podhalu honor mierzy się w dolarach?*, WP.pl – Wiadomości 13 I 2006, [online], <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1342,title,Czy-w-naszycz-czasach-na-Podhalu-honor-najlepiej-mierzy-sie-w-dolarach,wid,8151806,wiadomosc.html?icaid=11278e,1I2015>.

³⁷ *Góral to człowiek honoru*, z ks. J. Gackiem rozm. ks. P. Bączek, „Niedziela” (edycja bielsko-żywiecka) 2008, nr 41, [online], <http://www.niedziela.pl/arttykul/54589/nd/Goral-to-czlowiek-honoru,1I2015>.

³⁸ R. Lemański, *Góralski honor*, „Niebieska Linia” 2004, nr 5, [online], <http://www.niebieska.linia.pl/pismo/wydania/dostepne-artykuly/4486-goralski-honor,1I2015>.

³⁹ [online], <http://tygodnikpodhalanski.newton.pl/default.asp?cache=4482,1I2015>.

szanował się i kazał się szanować” (WitNP: 58), „nie umiał przed panem kłaniać się ani czapkować, był grzeczny, ale pewny siebie, pełen osobistej godności, dumy i honoru” (A. Galica za: HodPM: 62). Czuł się równy osobom wysoko urodzonym, traktował je z pewną wyższością, byli to bowiem ludzie *ploni i nie warci gwary*. Coś z tej postawy pozostało do dziś.

Inaczej góralskie przywiązanie do honoru i *ślebody* objaśnił R. Reinfuss (1988: 13–14). Według tego badacza decydujące znaczenie miała nie tylko przynależność Podhala do królewskich ziem, lecz także – lub przede wszystkim – pograniczne położenie, które gwarantowało w pewnym stopniu bezkarność. W konsekwencji

Podczas gdy na równinach chłop przed „surdutowcem” kłaniał się nisko, odkrywał głowę i kornie podejmował pod kolana, Góral podhalański, witając się z „panem”, unosił nieznacznie jednym palcem krawędź kapelusza, a w rozmowie pykał nieskrępowany krótką fajeczkę na esowatym cybuszku (ibid.: 14).

Znaczenie

W słownikach gwary podhalańskiej hasło *honór* jako przykład słownictwa wspólnodmianowego najczęściej jest pomijane (WrześSW; Dem; BukGP; ZborSG) albo co najwyżej definiowane przez odniesienia do polszczyzny ogólnej (przy wykorzystaniu definicji synonimicznej, np.: *honór* ‘honor, duma, godność, zaszczyt’ (HodSG: 137)). Takie ujęcia leksykograficzne właściwie nic nie wnoszą do rozumienia *honoru* w gwarze.

Znaczenia omawianego hasła można oczywiście określić na podstawie tekstów gwarowych:

1) *honór* ‘duma, poczucie własnej wartości, cieszenie się dobrą opinią’, por.:

Wojtek pyta sie: kielo za to, co mám na włóckak. Je ze nic! Jakbyś ni miał, cým byd-lont dochować, przyjedź, nawyrtnij jesce ráz. Wojtek widzi, ze ni ma źle, żywycm kciał dudki ostawić, ale śwagier nie kciał. Jymu tyz był wáźniejsy honór (WS: 52).

W tym ujęciu *honór* ma bliskoznacznik w postaci *hyru*, wyrazu, który odsyła do etosu zbójnickiego (zob. ZBÓJNIK). *Hyr* (z węg. *hir* ‘pogłoska, wiadomość’) oznacza przede wszystkim ‘sławę’, ale chodzi tu o dobrą sławę, która nie przemija (por. *Ludzie przemijajom, hyr i śpiywka ostajom* (HodPP: 104); *Sýćko ta przeminie, ino hyr nie zginie* (ibid.: 164)).

2) *honór* ‘wygórowane mniemanie o sobie’, por.:

Galice jaz honór pucý, telo wyicie paradny chodzi i sám do sobie mrućy: Hm, mógbysie Pán Bóg dobrze przýpatrzeć i zauwázýć se, kiedy i jakijy pogody trza (Skup: 129).

3) *honór* ‘zaszczyt, powód do dumy’, por.:

Wtedy dał się słyszeć taki głos: Dáwnij ludzie mieli honór. Honór to był honór. Honorowo jest dobrze drugiemu zrobić. Honorowo jest na słabsego się nie rucać. Honorowo jest danego słowa dotrzymać. I honorowo jest rzondzić tak, coby kázdemu dawać po sprawiedliwości. Honór nikomu nie ublizy. Od nikogo nie ukradnie. Honór nikogo nie okłamie. Honór kosztuje piniondze, ale jak kto má honór, to piniondz dlá niego to je nic! (TischHF: 84).

Derywaty

Od rzeczownika *honór* pochodzą następujące derywaty słowotwórcze:

- rzeczowniki: *honornica* (HodSG: 137; ZborSG: 123) ‘z niechęcią o kobiecie zarozumiałej, pysznej’ (bliskoznacznikiem tego wyrazu jest derywat od rzeczownika *hyr* – *hyrnica* (HodSG 140)); *honornik* (ibid.: 138; ZborSG: 123) ‘z niechęcią o człowieku zarozumiałym, pysznym’ (osoba taka jest również określana ekspresywizmem *hyrnik* (HodSG: 140)); *honorność* (ibid.: 137) ‘to samo co *honór*’; *honorzenie* (*sie*) ‘forma rzeczownikowa czas. *honorzyć się*’;
- przymiotniki: *honorny* (WrześSW: 197; Dem: 253; HodSG: 137; ZborSG: 121) ‘o człowieku: zarozumiały, pyszny’; *honorowy* ‘w znaczeniu ogpol.’ Ponieważ zarozumiałstwo jest kojarzone z unikaniem kontaktu i lekceważeniem innych w Dem (s. 253) i WrześSW (s. 197) *honorny* to ‘małomówny’. Jako wyrazy bliskoznaczne można tu podać przymiotniki *hyrecny* (HodSG: 140) i *hyrny* (ibid.: 140). W gwarze przymiotnik *honorowy* podlega stopniowaniu syntetycznemu: *honorowy* – *honorowsy* – *náhonorowsy*;
- przysłówki: *honornie* (ibid.: 137) ‘godnie, honorowo, zarozumiale’ (podobne znaczenie ma wyraz *hyrno* ‘dumnie, wyniośle, zarozumiale’ (ibid.: 140)); *honorowo* ‘w znaczeniu ogpol.’; *po honorowymu* ‘w sposób honorowy’;
- czasowniki: *honorzyć* – *uhonorzyć* ‘docenić, dowartościować’; *honorować* ‘to samo co *honorzyć się*’; *honorzyć się* (ZborSG: 121) ‘chwalić się, pysznić się, być zarozumiałym, dumnym’. Bliskoznacznikami tego wyrazu są *hyrzyć się* i *hyrnić się* (HodSG: 140).

Zestawienia

Rzeczownik *honór* i utworzone od niego derywaty wchodzą w skład kilku zestawień. Do najczęściej używanych należą: *honorny* chłopiec ‘zbójnik’ (zob. ZBÓJNIK) i *dziád honorowy*. Drugi z przykładów wskazuje, że honor przysługuje każdemu, niezależnie od zamożności i stanu społecznego. W folklorze zbójnickim pojawiło się również zestawienie *honór zbójnicki/zbójcki*.

Kolokacje

W gwarze podhalańskiej podobnie jak w polszczyźnie ogólnej *honór* najczęściej pojawia się w konstrukcjach *{ktosi} má honór – {ktosi} ni má honoru*.

Wyrazy i wyrażenia bliskoznaczne

W gwarach leksem *honór* jest zapożyczeniem z polszczyzny ogólnej. Ze względu na niedostatki w zakresie historycznych poświadczeń materiału gwarowego nie sposób precyzyjnie określić czasu zapożyczenia, było to jednak najwcześniej w XVII w.⁴⁰ Wyrazami i wyrażeniami bliskoznacznymi do *honoru* w dawnej polszczyźnie były: *cześć*, *dobre imię* i *dobra sława*. Utrzymały się one też oczywiście w późniejszych okresach i przetrwały do dziś w stylu podniosłym. Jak się okazuje, gwary góralskie również przechowały dwa z wymienionych bliskoznaczników.

Wspólne z dawną polszczyzną pod względem formy i znaczenia jest *dobre imię* ‘sława’ poświadczone we frazemie – *Dobre imię wsyndy słynie* (HodPP: 45). Kolejne wyrażenie – *dobra sława* w gwarach góralskich nie jest notowane (i nie wiadomo, czy było), podhalańskim odpowiednikiem *sławy* jest bowiem *hyr*. Z kolei *ceść* jest poświadczona w zwrocie *nie zostawić {na kimsi} ćci*, który może być objaśniony definicją ‘obrazić kogoś, pozbawić kogoś honoru’.

Frazematyka

Na podstawie frazemów zawierających rzeczownik *honór* i pochodzące od niego derywaty można sformułować kilka skryptów.

«HONOR JEST PODSTAWOWĄ WARTOŚCIĄ»

Tautologiczne objaśnienie *Honór telo znaczy, co honór* 6 przekonuje, że każdy wiedział, jakie są wyróżniki honorowej postawy.

⁴⁰ W polszczyźnie ogólnej *honor* jest pożyczką z języka łacińskiego (*honos/honor*), datowaną na przełom XVI i XVII w. Inne języki słowiańskie kontynuują prasłowiańską formę *čestь*, por. czes. *čest*, słow. *čest'*, ros. i ukr. *czest'*. Także w polszczyźnie jest znany rzeczownik *cześć* jako formuła używana przy powitaniu lub pożegnaniu osób, które się znają i pozostają najczęściej w relacjach nieformalnych.

«HONOR MOŻNA ŁATWO STRACIĆ»

W przysłowiaach honor jest ujmowany jako cnota 9 (czyli zdecydowanie pozytywna cecha moralna), którą łatwo utracić i trudno (a być może jest to nawet niemożliwe) odzyskać 4. Niehonorowe postępowanie jest zestawiane z błotem 4, 9 – we frazematkach pojawia się obraz „zabrudzonego błotem” honoru. Honor jest więc traktowany nie tylko jako cnota, ale także jako postawa, która zależy od postępowania człowieka.

«HONOR JEST JAK TWARZ CZŁOWIEKA»

We frazematyce honor jest ujmowany w kategorii metafory ontologicznej wspólnej dla słownictwa wartościującego. Jest konceptualizowany jako wystawiona na widok część ludzkiego ciała, którą może łatwo skalać błotem 4, 9. Ogólnopolski frazeologizm *{ktoś} straci twarz* wskazuje, o który somatyzm chodzi⁴¹.

«HONOR JEST WAŻNIEJSZY OD PIENIĘDZY»

We frazematkach znajdujemy wskazania, jak postępować, by nie stracić honoru – nie można go *poniwywierać* 8 ani zestawiać z pieniędzmi lub zastępować nimi 7, 10. W życiu wielu osób bardzo ważne są *dudki*, jednak honor nie idzie z nimi w parze, dla osoby honorowej pieniądze są bowiem nieistotne 10 (por. też *dziąd honorowy*).

«SĄ RÓŻNE SYTUACJE NIEHONOROWE»

Z tradycji rycerskiej i żołnierskiej, a być może także ze zbójnictwa wynika przekonanie, że *chłop* ‘mężczyzna’ powinien umrzeć nie w łóżku, lecz – i to akurat nie zostało dopowiedziane – podczas walki 11, 13, 14.

Zaprzeczenie *niehonor* określa postępowanie niezgodne z honorem, jest również bliskoznacznikiem *wstydu*. Góralowi *niehonor* pokazać się bez kapelusza 12, a także poskąpić pieniędzy 1. Frazem *Choć bijda bije, niehonor nie dać* 1 można zestawiać z ogólnopolskim i odwołującym się do tradycji szlacheckiej *Zastaw się, a postaw się*.

«OSOBA PRZESADNIE HONOROWA WYWYŻSZA SIĘ»

Zwrot *{ktoś} utrzymuje honor* 16 odnosi się do osoby, która zachowuje dystans i wynosi się nad innych.

⁴¹ Obrazowanie to nie jest typowo polskie, por. np. ang. *lost face*, ros. *potieriat' lico*, wł. *perdere la faccia*.

«NALEŻY KRYTYKOWAĆ OSOBY WYWYŻSAJĄCE SIĘ»

Wyrażenie *honór do dupy* 3 jest używane w sytuacji, w której ktoś z dumą i pychą odnosi się do innych, nie mając do tego podstaw. Podobne znaczenie mają dwa przysłowia 2, 15 oraz zwrot *honór {kogosi} pucy* 5.

Warto się zatrzymać nad ostatnią jednostką – obecny w niej czasownik *pucyć* ma dwa znaczenia, poza podstawowym ‘gnieść’ również ‘rozdymać’. Zwrot *honór {kogosi} pucy* i bliski mu znaczeniowo rzeczownik *pycha* mają bardzo podobną motywację, właściwie odwołują się do tego samego obrazowania – człowieka nadętego. Jak podają słowniki etymologiczne (SEBr: 449; SEBo: 506), *pycha* jest bowiem derywatem od czasownika **pychati* ‘dyszeć, sapać, dmuchać, ale też nadmuchiwać, nadymać, rozdymać’.

Folklor słowny – pieśni

W folklorze pieśniowym leksem *honór* nie pojawia się ani razu. Zaledwie w trzech tekstach mamy do czynienia z przymiotnikami *honorowy* i *honorny* jako określeniami panny 17, kawalera 18, 19 lub jego rodziny 18.

Dlaczego w pieśniach nie ma odniesień do honoru? Takie tematy są poruszane przede wszystkim w stylu podniosłym, który jest rzadki w folklorze pieśniowym.

Folklor słowny – podania

W podaniach góralskich *honor* jest przypisany przede wszystkim zbójnikom, por. zbójnicką przysięgę:

Na *honór* zbójceki, na głowe matki, na mlyko, kotórek cýcál, ślubujem na tyj ziymicce, ze bez spólników, co wej tu do niyj zložoná, nie rusem – pod obrazom ziymicki matki nasyj, pod znakiem rzniynciá abo dupom, abo cupniynciá nogom, kie sýtka towarzýsiá w około stojom i ani jednego ik nie brak (BazWP: 79).

Pisana poezja góralska

Poezja podhalańska, która często porusza tematy pomijane przez folklor słowny, do *honoru* odnosi się jednak rzadko (por. np. S. Szewczyk, *Honor*). Częściej *honor* jest ujmowany jako cecha góralska, definiująca góralszczyznę (S. Nędza-Kubiniec, *Gazda Tatr* 20; A. Waluś, *Honorni*; B. Weron, *Honorny gazda*).

Wspólnoodmianowość słownictwa – jak w przypadku *honoru* – nie gwarantuje jego pełnej tożsamości znaczeniowej w gwarze i polszczyźnie ogólnej. Różnice można uwypuklić, wykorzystując koncepcję profili semantycznych. Ze znaczenia ogólnego (wspólnego dla różnych odmian polszczyzny) w gwarach jest profilowane to, co z jakiegoś względu było istotne dla wiejskiej społeczności.

We frazematyce gwarowej zostało utrwalone znaczenie *honoru* jako postawy moralnej. Można założyć, że przysłowia odnoszą się do podstawowego znaczenia omawianego leksemu. We frazematyce *honór* pojawia się bez uściślenia przymiotnikowego, jest to niejako uniwersalny honor, a nie tylko góralski. W *Historii filozofii po góralsku* J. Tischnera (TischHF) jest mowa o honorowym postępowaniu, czyli takim, które można uznać za zgodne z normami. Pochodną takiego ujęcia *honoru* jest przypisanie temu leksemowi znaczeń: 1) ‘dobra opinia’ i 2) ‘przekonanie o własnej wartości’. Z kolei wygórowane mniemanie o sobie przeistacza się w wywyższanie się, dążenie do sławy, dumę i pychę, por. derywaty, np. *honornik*, *honornica*, *honorny*, oraz frazeologizmy, np. *honór {kogosi} pucy*.

Z powyższego akapitu wynika, że *honór* poza pozytywnymi konotacjami ma również konotacje negatywne. Ta rozbieżność oczywiście nie jest przypadkowa. Przesyt jakiejś wartości często prowadzi do antywartości, co widać chociażby na przykładzie skromności, która może przeistoczyć się w pychę. W przypadku *honoru* do pychy prowadzi nadmierna duma.

Które z wymienionych elementów znaczenia rzeczownika *honór* składają się na honor góralski? Jest to przede wszystkim dbałość o dobre imię, a w dalszej kolejności wysokie mniemanie o sobie, które, patrząc z boku, jest bliskie dumie. Drugi z komponentów *honoru* góralskiego odpowiada za góralską megalomanię, przekonanie, że *ludzie dólscy* są gorsi.

Dokumentacja

Frazemy

1. Choć biyda bije, niehonór nie dać (HodPP: 28).
2. Co ci po honorze, kie pusto w kómorze (ibid.: 36).
3. Honór do dupy (HodSG: 137)
4. Honór przecie nie kapota, ś niego nijak spluknonć błota (ibid.: 159).
5. Honór {kogosi} pucy (Skup: 129).
6. Honór telo znacy, co honór (HodPP: 67).
7. Honora na dudki nie przelozys (ibid.: 67).
8. Honora sie nie ponywiyra (ibid.: 67).
9. Honorność to cnota, co nie kochá błota (ibid.: 67).
10. Kto má honór, za nic má piniondze (HodPP: 55).
11. Niehonór chłopu w pościyli umiyrać (ibid.: 120).
12. Przez kapelusa niehonór chodźć (ibid.: 149).

13. Rzec niehonorną chłopu w pościyli skapieć (ibid.: 155).
14. Strzylaną śmierć honorną (ibid.: 162).
15. Sын i dziywka w honorze, pusto za to w kómorze (ibid.: 164).
16. {ktosi} utrzymuje honór (StopSab: 99).

Pieśni

17. Co se mi jes z tobie dziywce honorowe, kie já se mám innom zawróconom głowe (Sad: 145).
18. Já se chłopek honorowy, honorowyj rodziny, mama kupcý kohutami, ociec wozi trociny (ibid.: 172).
19. W Sobickowyj Jyndrus z cárnymi wonsami, teraz je honorny, wdaje sie z pannami (StopMat: 12).

Pisana poezja góralska

20. Myślem, ze jest honor, od którego z dudkami prec! (S. Nędza-Kubiniec, *Gazda Tatr* (Nędza: 63)).

7. ROBOTA

*Dzieci moje dzieci,
drobneście jak śmieci,
kiedy podrośnięcie,
robić pomożecie
(Sad: 152).*

Praca fizyczna należy do najważniejszych wartości w góralskim systemie aksjo-normatywnym. Podobnie pracowitość znajduje się bardzo wysoko w hierarchii po-żądanych cech osobniczych. Dotyczy to nie tylko Podhalan, ale także – ujmując szerzej – polskich chłopów czy chłopów w ogóle. Kultura chłopska jest bowiem kulturą pracy (Burszta 1982: 489), z tego powodu *robota* należy do podhalańskich kulturomów (nieprzypadkowo w I Rzeczypospolitej chłopów nazywano *laboriosus* (Styk 1988: 77)).

Etnografowie, opisując Podhale, skupiali się na pieśniach i gawędach góralskich, a także na tym, co różni Górali od innych mieszkańców polskiej wsi. Znacznie rza-dziej w tych opracowaniach zajmowano się tematem pracy. Wzorem dla wielu ba-daczy był bowiem *Lud* Oskara Kolberga. Zawartość treściowa dwóch tomów *Ludu*, które dotycząca Podhala i sąsiednich terenów – *Góry i Podgórze* (Kolb 44; Kolb 45 – razem 998 stron tekstu), przedstawia się następująco (por. tab. 4).

Tabela 4. Zawartość tematyczna Kolb 44 i Kolb 45

	Tematyka	Liczba stron	Udział procentowy
1.	Opis krajoznawczy – <i>Kraj</i>	16	1,6%
2.	Dane socjoetniczne – <i>Lud</i>	44	4,5%
3.	Zwyczaje doroczne	39	4%
4.	Obrzędy rodzinne	84	8,5%
5.	Pieśni powszechnie	598	60%
6.	Tańce	93	9,4%
7.	Melodie	46	4,6%
8.	Świat nadzmysłowy	30	3%
9.	Opowieści ludowe	33	3,3%
10.	Gry i zabawy	3	0,3%
11.	Język	8	0,8%

Źródło: opracowanie własne.

Zajęcia związane z czasem wolnym (poz. 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10) to 90,1% tekstu *Gór i Podgórze*. Nie dziwi więc, że takie tematy, jak praca, głód i bieda, które stanowiły wyznaczniki kultury ludowej, były marginalizowane w wielu opracowaniach etnograficznych i etnologicznych. Na tę wybiórczość opisu zwrócił uwagę dopiero L. Stomma (1986: 233–247).

Inaczej było w socjologii wsi, dla której praca była jednym z najważniejszych tematów. W książkach i artykułach J. Styka (1986, 1988, 1993, 1999) znajdziemy szczegółowe analizy wiejskiego systemu aksjonormatywnego, którego podstawowymi komponentami są właśnie praca i związany z nią kult ziemi. Jednak szczególnie dużo miejsca zagadnieniu pracy poświęciła Danuta Dobrowolska⁴² (1974, 1980).

Znaczenie

W gwarach (także podhalańskiej) *roboty* jest określeniem dotyczącym wyłącznie pracy fizycznej. Na wsi trudno bowiem o pracę umysłową, która zresztą z wiejskiej perspektywy nie jest pracą, gdyż nie wymaga wysiłku fizycznego. Z tego też powodu w kulturze ludowej z niechęcią podchodzono do handlarzy, podejrzewając ich o nieuczciwość i przede wszystkim lenistwo. Według mieszkańców wsi tylko złodziej bądź sprzedawca mógł bowiem dojść do majątku bez pracy. Co prawda, również na Podhalu jest znane przysłowie *Lepse deko handlu niz kilo roboty* 14, ale niewątpliwie jest to jednostka obca.

⁴² Przeglądu dorobku naukowego tej badaczki dokonał J. Styk (1988), zob. również umieszczoną tam bibliografię (s. 291–292).

Robota w gwarze – w odróżnieniu od użyc w polszczyźnie ogólnej – nie ma negatywnych konotacji, które zwykle są objaśniane pochodzeniem tego wyrazu (Brzozowska 2009: 74–82; zob. też SEBr: 459; SEBor: 515, w których *robić* < psł. **orbiti* ‘wykonywać obowiązki niewolnika’ zawiera rdzeń **orbъ* ‘niewolnik’).

Derywaty

Od czasownika *robić* zostały utworzone (poza *robotą*) następujące derywaty słowotwórcze:

- rzeczowniki: *odrobek* (HodSG: 275; ZborSG: 235) ‘praca odwzajemniana u kogoś, kto wcześniej pracował niezarobkowo u danej osoby’; *odrábiac* (HodSG: 275) ‘osoba, która odpracowuje zobowiązania’; *robociárz* (ibid.: 399) ‘to samo co *robotnik*’; *robocizna* (ibid.: 399) ‘w znaczeniu ogpol.’; *robotność* ‘to samo co ogpol. *pracowitość*’; *robotnica* 1. ‘w znaczeniu ogpol.’, 2. ‘bezpłodna samica u pszczoł’; *robotnik* ‘w znaczeniu ogpol.’; *urobek* ‘w znaczeniu ogpol.’; *záróbek* ‘w znaczeniu ogpol.’;
- przymiotniki: *odrábiany* ‘to samo co ogpol. *odpracowywany*’; *orobiony* (ibid.: 288) ‘zmęczony pracą’; *robotny* (ZborSG: 329) ‘pracowity’; *urobiony* (HodSG: 488) ‘to samo co *orobiony*’; *zarobiony* (ibid.: 560; ZborSG: 453) ‘to samo co *orobiony*’;
- czasowniki: *obrobić* (HodSG: 288) ‘przygotować pole pod uprawę’; *odrobić* (ibid.: 275; ZborSG: 235) ‘odpracować, odwzajemnić się pracą komuś, kto wcześniej pracował niezarobkowo u danej osoby’; *orobić sie* (HodSG: 288) ‘mocno się napracować’; *urobić sie* (ibid.: 488) ‘to samo co *orobić sie*’; *zarobić* ‘w znaczeniu ogpol.’.

Wiejskie realia są oddawane przede wszystkim wyrazami *odrobić*, *odrábiac* i *odrobiony*. Leksemy te odnoszą się do systemu pracy, który polegał na tym, że zaprzyjaźnieni gospodarze (i ich rodziny) razem pracowali na polu jednego z nich, a następnie w ramach rewanżu wspólnie na polu drugiego. Było to usankcjonowane ustną umową.

Zestawienia

Przymiotnik *robotny* wchodzi w skład zestawienia *robotny dzień* ‘dzień nieświęteczny’.

Wyrazy bliskoznaczne

W polszczyźnie ogólnej pole pojęciowe ‘praca’ jest wyrażane dwoma leksemami – *praca* i *robotą*, traktowanymi jako bliskoznaczniki, różniące się jednak zakresem i nacechowaniem. *Praca* to najczęściej określenie pracy umysłowej, z kolei *robotą* to praca fizyczna (dodatkowo rzeczownik ten – jak już wspomniano – wnosi negatywne konotacje).

W gwarze podhalańskiej (podobnie jak w innych gwarach) jest używany przede wszystkim leksem *robotą* (MSGP, KąśSGO i słowniki z Podhala nie notują *pracy*). Dysproporcję w użyciach *pracy* i *roboty* widać np. w SKarł, w którym pierwsze hasło (SKarł IV: 336) jest pozbawione derywatów i ma tylko jedno znaczenie, podczas gdy drugie (ibid. V: 28) jest zarówno produktywnie słowotwórczo, jak i wieloznaczne.

Wyrazami bliskoznacznymi do *roboty* są derywaty odczasownikowe *harówka* (HodSG: 134) i *hákowanie* (ibid.: 137), które określają pracę wymagającą bardzo dużego wysiłku. Z kolei wyrazami bliskoznacznymi do czasownika *robić* są: *harować* (ibid.: 134; ZborSG: 115), *hákować* (HodSG: 137), *tyrać* (ibid.: 474; ZborSG: 396) i *uzaskakować się* (HodSG: 493); łączy je wspólne znaczenie ‘ciężko pracować’.

Przymiotnik *robotny* ma trzy bliskoznaczniki: *pracowity* (jest używany najczęściej), *sýblawy*⁴³ i *chlebowy* (ibid.: 46). Ostatni z przykładów jest derywatem od *chlyb*, co wskazuje, że podstawowy cel roboty z wiejskiej perspektywy to zapewnienie pożywienia. Przymiotnik *chlebowy* jest też notowany w znaczeniu rzeczownikowym – ‘osoba, której zagwarantowano dożywotnie utrzymanie, dożywotnik’ (SKarł I: 182; SGP II: 530).

Słownictwo ekspresywne

Obecność w gwarze podhalańskiej (i innych gwarach) dużej liczby ekspresywnych określeń niestaranego wykonywania pracy albo wymigiwania się od niej, a także ekspresywizmów krytykujących osoby źle pracujące i leniwe potwierdza, że praca i pracowitość były bardzo cenione w kulturze ludowej.

Przyjrzyjmy się trzem grupom wyrazów (różni je stopień nacechowania emocjonalnego), wychodząc od ich znaczenia:

- ‘nie pracować’, np.: *bimbać* (HodSG: 26; KąśILG I: 257); *bomblować* (HodSG: 31); *bździongać się* (ibid.: 40; ZborSG: 27; KąśILG I: 478); *darymnikować* (ZborSG: 52); *lechmankować* (HodSG: 191); *lejbusiować* (m.w.); *lynić się* (HodSG: 196); *objać się* (ibid.: 263); *ochylać się* (ibid.: 270); *próźniacyć* (ZborSG: 304); *próźniakować* (ibid.: 304) i in.;

⁴³ Formy tej nie notuje SKarł, w kartotece SGP *sýblawy* jest poświadczony z opracowania Jana Sadownika (Sad: 104), na tej podstawie można mu przypisać status folklektu.

- ‘mężczyzna leniwy, uchylający się od pracy’, np.: *bimbac* (HodSG: 26; KaśILG I: 256–157); *bimbás/bimbás* (HodSG: 26; KaśILG I: 257); *bździongac* (HodSG: 40; KaśILG I: 478); *darymnik* (m.w.); *darymbiak* (HodSG: 67), *darymniak* (ibid.: 67); *lejbuś* (ibid.: 191); *lejzý bogier* (ibid.: 191); *lezuk* (ibid.: 192); *lyngás* (ibid.: 196); *lyniuk* (ibid.: 196); *lyń* (ibid.: 197); *nierobiś* (ibid.: 252; ZborSG: 216); *nieroba* (HodSG: 252; ZborSG: 216); *nieroboń* (HodSG: 252); *nierób* (ibid.: 253); *obál* (ibid.: 262); *obiják* (ibid.: 263); *próżniak* i in.;
- ‘kobieta leniwa, uchylająca się od pracy’, np.: *bździongwa* (KaśILG I: 478); *ciacianica* (HodSG: 50).

Zestawienie ekspresywizmów osobowych ujawnia wyraźną dysproporcję, która dowodzi, że pracowitości oczekiwano przede wszystkim od mężczyzn. Warto się też zatrzymać nad motywacją niektórych jednostek. Część z nich to derywaty odczasownikowe: *bimbac*, *bimbás*, *bimbás* < *bimbać*; *lezuk* < *lezeć*; *obiják* < *objać się*; *nierób*, *nieroba*, *nieroboń*, *nierobiś* < *nie robić*. Określenia *bździongac* i *bździongwa*⁴⁴ są powiązane z czasownikiem *bździć* ‘głośno wypuszczać gazy’, który, odnosząc się do fizjologicznej, intymnej czynności obłożonej tabu, wnosi negatywne konotacje. Jako formacje odprzymiotnikowe można wskazać następujące ekspresywizmy osobowe: *darymniak*, *darymnik* < *darymny*; *próżniak* < *próżny* i *ciacianica* < *ciaciany*.

Wśród wymienionych określeń pojawiają się żydowskie imię *lejbuś* (jid. *Leib* < niem. *Loeb*, odpowiednik hebrajskiego *Jehuda*) i zapożyczenie z języka angielskiego – *lejzý bogier* < *lazy bugger* ‘leniwy drań’.

Oprócz wymienionych wyżej ekspresywnych rzeczowników i czasowników w gwarze podhalańskiej notujemy również kilka przymiotników, które realizują znaczenie ‘leniwy’ – *ciaciany* (HodSG: 50); *ciynzki* (ibid.: 55); *lejbusiowaty* (m.w.); *lezuchowaty*⁴⁵ (m.w.); *nierobliwy* (ZborSG: 216); *nierobotny* (HodSG: 252) i *obálowaty* (ibid.: 265).

Dwie pierwsze jednostki mają następujące znaczenia: *ciaciany* (*cacany*) 1. ‘ładny’, 2. ‘grzeczny’, *ciynzki* ‘w znaczeniu ogpól.’. Pojawienie się dodatkowego semu w tych przymiotnikach łączy się z potocznym ujęciem lenistwa i osoby leniwej. Pracowitość zakłada szybkie wykonywanie czynności (stąd pozytywne wartościowanie przymiotnika *roncý*), w czym z pewnością przeszkadza ociężałość i otyłość (*ciynzki*). Podobny schemat onomazjologiczny ujawnia się w ekspresywizmie *lezuk*. Bezruch i powolny ruch traktowano więc jako przejawy lenistwa. Potwierdzenie tego znajdziemy np. w przypisywaniu pracowitości mrówce i pszczole. Językowy obraz tych owadów został ukształtowany na podstawie obserwacji ich zachowania – niemal zawsze są one w ruchu, czyli są pracowite.

⁴⁴ Wyraz ten jest opisywany jako regionalne poznańskie określenie pluskwy domowej (*Cimex lectularis*). *Bździągwa* w tym znaczeniu też jest powiązana z czasownikiem *bździć*, gdyż z rozgniecionej pluskwy roznosi się nieprzyjemny zapach.

⁴⁵ Sufiks *-owaty* wnosi osłabienie cechy, która jest oznaczana przez podstawę słowotwórczą.

W przymiotniku *ciaciany* (podstawowo ‘urodziwy’) pojawienie się dodatkowego znaczenia – ‘leniwy’ było motywowane tym, że na wsi ładnie ubierano się tylko od święta bądź na wyjazd do miasta. Na co dzień przesadna dbałość o wygląd była i nadal jest odbierana jako zachowanie niestosowne, krytykowane uwagami: *kce być jak pani / kce być jak pán*.

Frazematyka

Podstawowe zajęcie chłopów to praca na roli, która była uzależniona od warunków pogodowych i pory roku, dlatego też w kulturze ludowej (także na Podhalu) obowiązywał kalendarz rolniczy, odnoszący się do świąt kościelnych. Potwierdzenie tego znajdziemy m.in. w dużej liczbie przysłów kalendarzowych, niektóre z nich dotyczą świąt, pogody albo też jednocześnie jednego i drugiego, np.:

1. Jak na święntego Józefa pogoda, będzie w polu uroda.
2. Jak na święntom Agnieske jasno, to o lyn ciasno, a jak pochmurno, to o lyn trudno.
3. Psota na święntego Wita, niesie płóne zýta.
4. Jak nie wysýpie owies na święnty Wawrzýniec, to nie pudzie juz w tym roku na mýlniec.
5. Na święntego Bartłomieja chmury jako huby, potráw hruby.
6. Na święntego Józefa płynom wody, na święntego Wojciecha rznij tráwe dlá trzody.
7. Nie zasadzis bobu do święntego Marka, to go włóz do gárka.
8. Jak hále mniyjse, to będzie pogoda.
9. Jak miesioncek zachmurzony, to bee na trzeci dziyń disc.
10. Na Cyrwonym Wyrchu mgła, jazda bozá dyscu dá (m.w.).

Wymienione przysłowia są wskazówką, kiedy rozpoczynać prace polowe i jak je organizować, pośrednio odnoszą się więc do konceptu, który kryje się za leksemem *robota*. Dotyczy tego także niemal 40 kolejnych frazemów. W tej grupie zostały umieszczone zarówno jednostki z komponentami *robota/praca* i *robotność/pracowitość*, jak i frazemy mówiące o lenistwie 8, a także o konkretnych zajęciach – orce i siewie 4, uprawie ziemi 8 i ciesielce 7. Na ich podstawie można wskazać kilka skryptów.

«PRACA JEST JAK MODLITWA»

Wczesne wstawanie 11 i pracowitość są nagradzane przez Pana Boga, co wynika z ludowego połączenia pracowitości ze sferą sakralną. Nieprzypadkowo *praca* i *modlitwa* pojawiają się w zestawieniu 16, a osoba leniwa jest karana przez Boga 29. W planie Boga względem ludzi osoba pracowita zostaje współmałżonkiem leniwej 33.

«PRACA NIE PRZYNOŚI WSTYDU»

W kilku jednostkach 19, 26, 34 znajdujemy informację, że *rzetelna robota* nie przynosi wstydu.

«PRACA GWARANTUJE POŻYWIENIE I BOGACTWO»

Frazeologizmy i przysłowia precyzują, że ludzie pracują przede wszystkim po to, żeby mieć co jeść 5, 12. Celem pracy jest też zysk (*hasynt*) 26, bogactwo 16 oraz *pinionzki* 17 (zbyt niska zapłata zniechęca do pracy najemnej 20). Nad pracą najemnika jest przedkładana własna praca 15, gdyż jak można wnioskować, najemnik pracuje niedokładnie i bez zaangażowania, a przy tym musi dostać wynagrodzenie.

«PRACA FIZYCZNA TO NAJLEPSZY RODZAJ PRACY»

We frazematyce jest chwalona praca fizyczna 17 (nazywana nawet *znojem* 24), na którą wskazują somatyzmy *rynca* 25 i *rynćyska* 17. To właśnie po rękach (jak bardzo są zniszczone) można poznać, czy ktoś jest pracowity 25. Do ciężkiej pracy odsyła typowe obrazowanie – *coło złáte potym* 2 i stereotypowe porównanie – *{ktosi} robuje niby wól* 10. Jednocześnie znajdujemy pouczenie, że nawet najcięższa praca staje się lekka, gdy jest wykonywana z ochotą 13. Pozytywne wartościowanie roboty odpowiada za zakaz krytykowania wysiłku fizycznego 2. O zmianach w mentalności i oddziaływaniu kultury miejskiej przekonuje frazem mówiący o tym, że wykształcenie pozwala uniknąć pracy fizycznej 10.

«DZIEŃ TO CZAS PRACY, A NOC – CZAS ODPOCZYNKU»

Dwa frazemy zawierają krytykę późnego wstawania 1, 35. W podział doby na noc i dzień był wpisany następujący porządek – dzień jest od pracy, a noc od odpoczynku, wtedy też przyzwalano na rozrywkę 3.

«SZCZEGÓLNICIE DUŻO PRACY MA ROLNIK»

We frazematyce znajdujemy uwagi na temat pracy rolnika 8. Lato jest określone jako pora roku o szczególnym natężeniu pracy 24.

«MEŻCZYZNA MA INNE OBOWIĄZKI NIŻ KOBIETA»

Odniesienie do ludowego pojmowania roboty znajdujemy zwłaszcza we frazematyce, które mówią o podziale prac na kobiece i męskie 18, 32 (pierwsza jednostka ujawnia męską perspektywę).

«JEDNI PRACUJE, DRUDZY PRÓŻNUJĄ»

Z frazemów wynika, że naturę ludzką cechuje dychotomia – jedni pracują i oszczędzają, inni próżnują (siedzą i popijają, w domyśle *gorzalkę*) 6. Równowaga w świecie wymaga, żeby osoba oszczędna (*ściskac*) pracowała na rozrzutną (*kieltosia*) 22 bądź dbającą jedynie o jedzenie (*zjadaca*) 23. W kulturze ludowej dominował priorytet wartości produkcyjnych nad konsumpcyjnymi, co wzmagało negatywny wydźwięk frazemu *Robi ściskac na zjadaca* 23.

Pracowitość i obzarstwo były traktowane jako cechy, które nie szły w parze 36. Aby zostać gazdą, należało nie tylko dokładnie wykonywać prace rolnicze, ale też oszczędzać wydatki na jedzenie 4, zgodnie z przekonaniem, że samo nic nie przychodzi 27.

«PO UBRANIU MOŻNA ROZPOZNAĆ OSOBĘ LENIWĄ»

O pracowitości danej osoby można się przekonać na podstawie jej ubrania (była już o tym mowa w odniesieniu do ekspresywizmu *ciacianica*). Jeden z frazemów 21, który genetycznie jest fragmentem pieśni zalotnej (por. 56), przeciwstawia kobietę *wylizaną oskuzdranej*, pierwsza stoi w oknie, druga pracuje – doi krowy.

«LENISTWO TO BARDZO ZŁA CECHA»

We frazematy poza bezpośrednimi odniesieniami do pracy pojawiają się również uwagi o lenistwie 28, 30, 31, którego przyczyną – w przypadku mężczyzn – jest m.in. zamięłowanie do kobiet 9.

Folklor słowny – pieśni

Odniesienia do roboty i robotności odnajdujemy w pieśniach zalotnych, junackich i weselnych. Wspólną ich cechą jest to, że zachwalają bądź ganią cechy kawalera i panny, a także – dotyczy to zwłaszcza pieśni weselnych – stanowią zapowiedź przyszłego życia w małżeństwie.

«NAJLEPSZĄ CECHĄ PRZYSZŁEGO WSPÓLMALŻONKA JEST PRACOWITOŚĆ»

Cechą dobrej kandydatki na żonę jest pracowitość 45, a nie uroda i zadbane wygląd 53, 56. Panna chwali się więc, że jest *robotná* 59, 63, ma przy tym świadomość, że nie jest urodziwa 43, 65. W innych pieśniach nalega, żeby wybranek zwrócił uwagę na jej *mokrą kosuleckę* 63 i spracowane ręce 53. Z kolei złą kandydatką na żonę jest stara panna, która jest *lichá do roboty* 54.

Jeśli chodzi o kawalera, chwali się on, że umie zrobić wszystko 44. Wyśmiewa lenistwo i niezdarność młodej kobiety, porównując ją do niedźwiedzia i zarzucając miejskie pochodzenie 50, albo też namawia ją, żeby została jego żoną. Deklaruje przy tym, że nie ma pola, więc nie będzie jej zmuszał do roboty 52.

«RODZINA TO WSPÓLNOTA PRACY»

W pieśni weselnej ujawnia się specyfika funkcjonowania rodziny w aspekcie wspólnej pracy – każda para rąk była pożądana. Panna młoda ironizuje więc pod adresem ojca, że jej ożenek przyczynił się do tego, że będzie on musiał więcej pracować 66.

«PRACA GÓRALA JEST ZRÓZNICOWANA»

We frazematyce mamy uwagi o następujących zajęciach – koszenie 39, 48, orka i bronowanie (*skrudlenie*) 55, młocka 58, kowalstwo 40 oraz przędzenie 67 (jak widać, przeważają zajęcia męskie). Nie dziwi więc, że w pieśniach pojawiają się takie rekwizyty, jak cepy 58, kowadło 40 oraz *kondziolecka* 67⁴⁶.

«GÓRALE PRACUJĄ ZA DARMO»

Uwagi o robocie pojawiają się także w pieśniach społecznych. W dwóch z nich znajdujemy skargę na niesprawiedliwość, w której wyniku Górale pracują za darmo jak *wółki w jarmie* 46, podczas gdy panowie piją wino 41.

«GÓRALE WYRUSZAJĄ ZA PRACĄ POZA PODHAŁE»

Pieśni społeczne mówią również o wyprawach Górali za pracą⁴⁷ na Węgry, gdzie najmowali się jako kosiarze 39, bądź na Orawę, gdzie pracowali przy młocce 58. O tym, że była to praca zarobkowa, przekonują odniesienia do *pinionzków* 57 i *talarów* 57.

«LENISTWO I NIEPRODUKTYWNE ZAJĘCIA PODLEGAJĄ KRYTYCE»

Celem pracy jest m.in. zarobienie pieniędzy 57, nie dziwi więc, że w pieśni pojawia się stwierdzenie na prawach truizmu – lenistwo prowadzi do biedy 38. Niektórzy zamiast pracy wolą śpiewanie 67, 69, granie 67 i taniec 69 bądź stanie

⁴⁶ Nazwa narzędzia w wyniku metonimii staje się czasem określeniem pracy, por. *kierát* – ‘nawał pracy’ (HodSG: 163).

⁴⁷ O. Kolber tematowi góralskich wędrówek za pracą poświęcił osobny podrozdział (Kolb 44: 53–57).

w oknie 64 (te krytyczne uwagi odnoszą się przede wszystkim do kobiet, sugerując, że są one bardziej skłonne do lenistwa), a zamiast oszczędzania – picie i jedzenie 60 (jak wspomniano wcześniej, konsumpcja ponad potrzeby była krytykowana, podobnie jak pijaństwo). Dwie pieśni 61, 63 wprost mówią o tym, że społeczność wiejska kontrolowała i krytykowała niestosowne postępowanie poszczególnych jej członków.

«PO WYGLĄDZIE MOŻNA ROZPOZNAĆ OSOBĘ LENIWA»

Roncki ciaciane 37, 62 i *biylućkie* 62 są zaprzeczeniem pracowitości, podobnie jak *białe nózki* 49. Biały kolor rąk i nóg świadczy o lenistwie, gdyż osoby pracujące w polu były zwykle mocno opalone. Ta obserwacja motywuje ogólnopolskie wyrażenie *blękitna krew*⁴⁸, którym określano arystokrację i szlachtę.

«DZIEŃ TO CZAS PRACY, A NOC – CZAS ODPOCZYNKU»

W folklorze pieśniowym, podobnie jak we frazematy, również mamy podział doby na dzień, podczas którego należy pracować, i noc, która jest przeznaczona na odpoczynek. Jedna pieśń 68 jest więc apostrofą do słońca, by szybciej zachodziło, bo pracujących w polu bolą ręce i nogi. Noc to – poza odpoczynkiem – także czas przeznaczony na inne działania. W żartobliwej śpiewce 40 praca kowala przywołuje metaforykę erotyczną.

«PRZY PRACY NAJWAŻNIEJSZE SĄ RĘCE»

Częste odniesienia do rąk 37, 47, 48, 53, 57, 59, 62, 68 i rzadziej nóg 49, 68, obecne nie tylko w pieśniach, ale też we frazematy 17, 25, łączą się z ludowym pojmowaniem pracy. Jak już to zostało wspomniane, w kulturze wiejskiej robota to koniecznie praca fizyczna wykonywana rękami. Z tego też powodu pasterstwo nie było uznawane za robotę 42, 51, gdyż nie wymagało takiego wysiłku jak obowiązki rolnika (w jednej z pieśni z tym poglądem polemizuje juhas 42). Z określeń rąk warto wymienić przymiotnik *sýblawy* – *roncki sýblawe* 47, czyli ‘rączki pracowite’.

Folklor słowny – podania

Bohaterowie wielu podań góralskich są ujęci podczas pracy. Motywem, który ujawnia się zarówno we frazematy, jak i w folklorze słownym, jest przekonanie, że Bóg łączy w parę małżeńską osoby o przeciwstawnych cechach – leniwą i pracowitą.

⁴⁸ Jest to internacjonalizm znany poza polszczyzną m.in. w językach: bułg. *sinja kryw*, niem. *Blaues Blut*, *Blaublut* i szw. *Blått blod*.

tą. Odnosi się do tego przysłowie – *Zawse Pán Bóg złoncy leniwego (powolnego) z roncyńm* 33 oraz jedno z podhalańskich podań o Pániezusie wędrującym z Piterpawłem z Białego Dunajca do Gliczarowa. Uczynna i pracowita dziewczyna zostaje „nagrodzona” przez Pana Jezusa leniwym mężem zgodnie z wyrażoną wyżej formułą (por. WnGS: 165–166; Skup: 122).

Pisana poezja góralska

W pisanej poezji góralskiej temat roboty i robotności pojawia się przede wszystkim jako uzupełnienie ogólnej charakterystyki Górali (np. F. Łojas-Kośla, *Mój tata*; A. Skupień-Florek, *Podhalańskie my syny*). Większa grupa wierszy dotyczy pasterstwa i pracy na roli – sianokosów (F. Bachleda-Księdzularz, *Kosorze*; S. Gąsienica-Byrcyn, *Kośba*; H. Nowobielska, *Jazda*; A. Pach, *Sianokosy*; J. Para-Hejka, *Kosorz*; A. Skupień-Florek, *Przy koszeniu*), orki i siewu (F. Łojas-Kośla, *Za pługem*; S. Nędzza-Kubinić, *Orka, W polu*; J. Para-Hejka, *Orka*), a także wykopków (A. Pach, *Piecone grule*; A. Skupień-Florek, *Przy kopaniu*). Wymienione wiersze wpisują się w inny, wspólny dla polskich chłopów kulturowy – ZIYM.

Robota w relacjach Górali

Polscy chłopcy traktowali pracę jako obowiązek religijny, a jej trud jako karę za grzech pierworodny, robota na wsi miała więc wymiar sakralny. Kto mógł, ten pracował, kto nie mógł, bo był chory bądź stary, modlił się za pracujących (Czarnowski 1956: 104), por.:

Nie znał nas świat góralski nudy. Kázdy cosik cýniył, grule skrobała babka, dziadek robiył mietły, bez zime baby przyndły lyn i wełne, dzieci słuchały opowieści starsýk, a i piórka były do darciá, ojcowie mlóciyli cepami zýto na powrósla, pote kryncyli powrósla, a kie przýsła wolno chwilka – siádali na ławie i odpocýwali godnie. Przýsła wiesna, roboty moc dlá sýćkik. I lato, i jesiýń. Cłek zył tym, co urosło, co zasiál i wykopál. Odpocýwał w kościele i przý modlitwie przý piecu (CzubUC: 134).

Dla mieszkańców wsi robota była też jednocześnie wartością autoteliczną, ogólnospołeczną i rodzinną (Styk 1988: 104), była czynnikiem więziotwórczym łączącym rodzinę z jej gospodarstwem rolnym i domowym. Między innymi z tego powodu robota nie podlegała krytyce. Osoba krytykująca mogła się bowiem spotkać z poważnym zarzutem, że *nie kce sie jyj robić* (ibid.: 148).

Chłopcy identyfikowali się z pracą na roli zgodnie z formułą *chłop jest od roboty*. Sytuacja Górali była jednak inna niż chłopów w pozostałych częściach Polski. Jak wiadomo, Górale w większości nie podlegali powinnościom pańszczyźnianym, co

wynikało z przynależności starostwa nowotarskiego do dóbr królewskich. Ta sytuacja warunkowała specyficzne jak na XIX w. nastawienie Górali do pracy, co zauważył i opisał S. Witkiewicz:

Ludzie, którzy tu przychodzą z innych stron Polski, są przekonani, że Góral jest leniwy, że nie umie pracować i nie chce. Jest to zdanie całkiem fałszywe. Góral umie być potwornie pracowitym, ale on pracuje na swój sposób. On nie może pracować jak maszyna, równomiernie, automatycznie, bez wkładania w pracę swojego usposobienia, podniecenia lub depresji psychicznej. On jeszcze pracuje jak *człowiek wolny*, który nie przywykł odrabiać dnia roboczego dla kogoś, z uczuciem niewolniczego przymusu, który robi z pracy mękę i nudę, wleczoną apatycznie (WitLP: 71).

Miarą pracy na wsi była przede wszystkim skala wysiłku, dlatego od mężczyzn oczekiwano pewnych cech fizycznych – zwłaszcza siły i wzrostu, a od kobiet – tuszy (por. *Ta mi sie podobá, co syrokje krzyże má, a nie takie fífidło, co má dupe jak sýdło* (Mrs/2006, m/ok.1950)). Nie zważano na trudy pracy, gdyż był to moralny obowiązek i powinność. Dla starych gazdów praca była równoznaczna z życiem. Wiązało się to ze specyfiką relacji rodzinnych – praca i prawo do niej gwarantowały ojcu rodziny autorytet (Lehr 2001: 49).

Udział w pracy decydował również o dostępie do pożywienia poszczególnych członków rodziny. Zwykle najlepiej jadał ojciec, gorzej żywiono małe dzieci, starców i osoby lżej chore (Styk 1988: 164; BukT/2015, k/ok.1950).

Robota w *gazdówce* i w *chałupie* była podzielona na zajęcia męskie i kobiece. Czasem jednak kobiety zmuszone warunkami (owdowienie, niezaradny albo nadużywający alkoholu mąż) przejmowały męskie obowiązki (mówi o tym m.in. jeden frazem 32).

Zwyczaje

Pracowitość była najważniejszą pożądaną cechą panny i kawalera (na równi ze statusem materialnym). Nieprzypadkowo więc odniesienia do roboty najczęściej pojawiają się w tzw. pieśniach zalotnych, junackich i weselnych. Ocena pracowitości kawalera były jednym z celów tzw. *przeziorów*, które poprzedzały zaręczyny. Po powrocie ze ślubu niektóre teściowe sprawdzały też pracowitość synowej, rzucając pod jej nogi miotłę, jeśli ją podniosła, wrócono, że będzie pracowita, jeśli nie – leniwa (BazBT: 84–85). Wierzo również, że pracowitość w rodzinie można zagwarantować wczesną pobudką w Wigilię i przystąpieniem do wykonywania obowiązków w dobrym nastroju (Kwaśniewicz 1998: 20). Te i inne zwyczaje dowodzą, jak bardzo ceniono pracę i pracowitość.

Warto dodać, że formuły używane podczas powitania wykazywały różnicę w zależności od tego, czy witano się w domu, czy przy pracy w polu. Pracującym należało *poscynścić* formułą *Scynść Boze!*, na co otrzymywano odpowiedź *Bóg zapłaci!*

lub *Dej (Panie) Boze!* (StopMat: 93). Zarówno w tych formułach, jak i w przysłowiaach kalendarzowych mamy do czynienia z połączeniem pracy i religijności.

Dokumentacja

Frazemy

1. Biyda, kto wstaje, kie dziád juz z trzecijj wsi idzie (ibid.: 86).
2. Choć más coło złáte potym, nie narzykáj na robote (HodPP: 29).
3. Do roboty dziyń, do figli noc (ibid.: 44).
4. Drobno orz, gynsto siyj, rzádko jydz, a bees gazdom (StopMat: 88).
5. Głód lynistwo tympi (HodPP: 63).
6. Jedni robiom i zbijajom, drudzý siedzom, popijajom (ibid.: 76).
7. Kieby nie klin, a nie mek, toby budárz zdek (StopMat: 88).
8. Komu sie nie lyni, tymu sie zielyni (ibid.: 88).
9. Komu páchnom dziywki, tymu robota śmierdzi (HodPP: 93).
10. Kto ni má skól, robuje niby wól (ibid.: 55).
11. Kto rano wstaje, tymu Pán Bóg daje (m.w.).
12. Kto za młodu lejbusiuje, to na starość głód pocuje (HodPP: 61).
13. Lekučká robota, kie ku niyj ochota (ibid.: 101).
14. Lepse deko handlu jak kilo roboty (ibid.: 103).
15. Ludzká pracá nie popłacá (StopMat: 87; HodPP: 105).
16. Modlitwom i pracom ludzie sie bogacom (HodPP: 110).
17. Nálepse pinionzki zarobione ryncýskami (ibid.: 133).
18. Nie trza sie wrázać babom do roboty (ibid.: 126).
19. Nijaká robota ujmy nie niesie (ibid.: 132).
20. Nijaká robota, kie lichá záplata (ibid.: 132).
21. Oskuzdraná krowy doji, wylizaná w oknie stoi (ibid.: 138).
22. Robi ściskac na kieltosia (ibid.: 152).
23. Robi ściskac na zjádaca (StopMat: 90).
24. Robota siostrom, znój bratym, to porzondek latym (HodPP: 152).
25. Rynce pokazujom, cý robote cujom (ibid.: 154).
26. Rzetelná robota káždymu pasuje, z rzetelnyj roboty káždy hasynt cuje (ibid.: 155).
27. Samo z rynkáwa nic nie wyskocý (ibid.: 155).
28. Skory jak somar do roboty (StopMat: 88).
29. Strzezonego Pán Bóg strzeze, lyniwego kijym rzeze (StopMat: 87; HodPP: 162).
30. U skompego po obiedzie, u lyniwego po robocie (StopMat: 86).
31. U skompego wse po połedninie, u lyniwego zaś po robocie (HodPP: 175).
32. W chałupie kie chłop nie robuje, to sie baba roboty ucý (ibid.: 178).
33. Zawse Pán Bóg złoncý leniwego (powolnego) z roncým (m.w.).
34. Zádna robota gańby nie niesie (HodPP: 192).
35. Ze spaniá worka nie usýje (ibid.: 190).
36. Zyrność i robotność nie párzom sie (ibid.: 194).

Pieśni

37. A cóz mi po tobie dziywce ozmazane, nie umies nic robić, roncki más ciaciane (ZborPP II: 519).
38. Biyla mie biydzicka sýčko od malučka, jakoz mnie ni má bić, mnie sie nie kce robić (Sad: 36).
39. Braciá moji, braciá, coście tacy zrošli, coście do jednego se na Uhry pošli. Oj, idziemy, idziemy i kosý nosiemy, co se nie wykosim, to sobie wyprosim (Kolb 45: 89).
40. Chudobnyj matki sýn ciynzko robić muse, we dnie na kowadle, w nocý jak popadnie (Sad: 91; Płat: 144).
41. Dobrze wám panowie z kieliska (puchara) wino pić, ale nám niedobrze, bo musimy robić (Sad: 39; Moczyd: 243).
42. Ej, powiadajom na mnie, ze nie umiem robić, ej, cý to nie robota z owieckami chodzić? (Sad: 59).
43. Górálecka já se, Górálecka bitá, choziáz já nieładná, ale pracowitá (ibid.: 98).
44. Górálicek já se w małym kapelusku, sýčko umiem robić ino pomalučka (ibid.: 71).
45. Hej, mamučko ma miyła, ej, cemuś mie nie biyła, ej, cemuś mie za młodu, ej, robić nie ucyła (ibid.: 156).
46. Hej, robimy, robimy jak te wołki w jarmie, doś sie narobimy nasým panom dar-me (Kolb 45: 93).
47. Kieby já se była sama jedynica, ej, byłyby korále, jedwabná spódnica. Ej, kiedy já se ni mám tyk jedwabnyk spódnic, ej, mám roncki sýbławe, ej, bedom se mi robić (Sad: 104).
48. Kieby moje roncki nie kosiyły łoncki, umiałyby piyknie grać; kieby moje nózki nie chodzyły w nocki, umiałyby táńcować (ibid.: 36).
49. Kumoski, kumoski mácie biále nózki. Jábym takie miewał, kiebym nie robiewał (Zejsz: 94; Kolb 45: 99).
50. Musis ty dziywčno z pośrodka miasta być, do táńca wiewiórka, do roboty niedź-wydz (StopMat: 46; PitNS: 36).
51. Ni ma tyz to jak juhasom, nic nie robiom, ino pasom, na groniki wybiygajom, za stryskami poziyrjom (poziyrjom do doliny, cý sie pasom te zdechliny) (Goszcz: 149; Kolb 45: 195; Sad: 58; Moczyd: 202).
52. Ni mám ci já pola ino stajenecko, nie bój sie roboty moja frajyrecko (kochanecko) (Kolb 44: 296; Sad: 132; Moczyd: 58).
53. Nie poziyráj na mnie, na mojom urode, poziyráj na roncki, jak já rada robie (Kolb 44: 296).
54. O mój ty bracisku nie sukáj ucisku, nie zalycáj ty sie starymu dziywčysku. Bo stare dziywčysko liche do roboty, jesce lichse do ludzkijj ochoty (ibid.: 308).
55. Orali, skrudliyli, já na piecu lezál, do miski wołali, já nápiyrśy biezál (Zejsz: 79, 130; Sad: 71).
56. Ozkuzdraná krowy doji, wylizaná w oknie stoi, ozkuzdraná bedzie moja, wylizaná bedzie stála (Sad: 109).

57. Piniondze, talary skond-ze by sie brały, kieby nase rucki na nie nie rábiały (Zejsz: 53; KopPG: 123; Kolb 45: 98; Moczyd: 241).
58. Posed ci já posed, na Orawe młócić, cepy mi sie potargały, musiátek sie wrócić (Kolb 45: 90).0
59. Powiadajom na mnie, ze já nie rábiała, od cego sie moja roncka posiadała (Sad: 115).
60. Przýsła jesień, przýjdzie zima, kosula zlá, gaci ni ma, przepiyło sie, przejadło sie, a robić nie kciało sie (Kolb 45: 262).
61. Robiem já se robiem, jak nálepij mogem, ale i tak ludziom wygodzić ni mogem (StopMat: 49).
62. Totom mi zwyrtájcie, co przý ławie stoi, má roncki biylućkie (ciaciane), roboty sie boji (Łojas: 201).
63. Trubujom sie ludzie, ze já nierobotná, a od cegóz na mnie kosulecka mokrá (Sad: 116).
64. U swojyj matusie nicek nie robiyla, w okienecku stála, z chłopcami krzep miała (Zejsz: 50; Kolb 44: 423).
65. Wróblowianki my se, wróblowianki bite, choć my se nieładne, ale pracowite (m.w.).
66. Wygrál tatuś, wygrál, co mie z domu wygnál, wygnál, dobrze zrobiól, bedzie se sám robiól (Sad: 157).
67. Śpiywanie i granie to dziywcynta lubiom, ale kondziolecki to nierade skubiom (ibid.: 109).
68. Zachódźze slonecko, zachódźze ku boru, bo moje nózki bolom chodzić po tym polu. Nózki bolom chodzić, roncki bolom robić, zachódźze slonecko, kiedy más zachodzić (StopMat: 20).
69. Zaśpiywać, zatańcýć, to ta jesce, jesce, ale do roboty, to sie nie kce, nie kce (ibid.: 73).

8. ZIYM

*Dajesz mi życie ziemia
zanurzam głodne dłonie
w złocistych łuskach twego chleba.
Daję ci życie ziemia
karmię twe gliniaste brzuchy
fosforem moich kości.
Tak przenikając
żyjemy wiecznie
co tam szum rakiet*

(W. Czubernatowa, *Wieś III* (BK: 179–180)).

W socjologii wsi (zob. prace J. Styka (1986, 1988, 1993, 1999)) podkreśla się, że ziemia jest jednym z najważniejszych komponentów chłopskiego systemu wartości:

Ziemia jest podstawową kategorią aksjologiczną każdego agrocentrycznego systemu społeczno-kulturowego. Stanowi nie tylko własność rodzinną, ale również jest miejscem zamieszkania i przestrzenią geograficzną oraz społeczną, warsztatem pracy, podstawą utrzymania oraz źródłem prestiżu społecznego (Styk 1988: 122).

Przywiązanie chłopów do ziemi⁴⁹ zaważyło również na ich łacińskim określeniu – *glebae adscripti*, używano go przede wszystkim w odniesieniu do chłopów pańszczyźnianych. Jak wiadomo, Górale jako mieszkańcy królewskiej przeciwstawiali się pańszczyźnie, do tego oprócz rolnictwa trudnili się pasterstwem owiec (a pewna ich część również zbójnictwem), jednak szacunek i przywiązanie do ziemi mieli rozwinięte w równym stopniu jak chłopcy z innych części Polski (por. omówione wcześniej badania ankietowe). Agrocentryzm kultury ludowej, który przejawia się na wiele sposobów, pozwala zaliczyć ZIYM do podhalańskich kulturowców.

O tym, że ziemia to jeden z podstawowych komponentów ludowego postrzegania rzeczywistości, przekonuje zawartość i kompozycja SSiSL. W 2. części I tomu tego słownika umieszczono obszerne hasło *ziemia* (autorstwa J. Bartmińskiego i Donata Niewiadomskiego (SSiSL I–2: 17–57)), uwzględniające dwa aspekty definiowanego pojęcia: 1) ‘substancja’ i 2) ‘świat’. Hasło *zemlja* znalazło się również w SD (II: 315–321).

⁴⁹ Przywiązanie to rozpatrywano na kilku płaszczyznach: 1) prawnej (chłopcy mieli ograniczoną wolność osobistą); 2) ekonomicznej (chłopska rodzina utrzymywała się tylko z uprawy ziemi); 3) społecznej (możliwość awansu społecznego w przypadku chłopów była bardzo ograniczona); 4) politycznej (klasy panujące dbały o to, by mobilność chłopstwa była jak najmniejsza) i 5) antropologiczno-kulturowej (odejście od chłopstwa oznaczało odejście od własnego systemu kulturowego) (Styk 1988: 104).

Geografia

AJPP (m. 318) oraz SKarł (VI: 382) precyzują, że rzeczownik *ziym* jest używany w polskiej części Karpat (od Śląska Cieszyńskiego po Spisz). Jeśli idzie o Podhale – na Skalnym Podhalu notujemy *ziym*, a w okolicach Rabki postać morfologiczną tożsamą z ogpol. – *ziymia*. Potwierdzenie takiego rozkładu omawianych wyrazów znajdziemy w HodSG i ZborSG. Obydwa słowniki uwzględniają słownictwo ze Skalnego Podhala, nie ma w nich więc hasła *ziymia*.

Znaczenie

Słowniki z Podhala (HodSG: 577; ZborSG: 466, 467) podają, że *ziym* jest gwarowym odpowiednikiem ogólnopolskiej *ziemi*, w szczegółach (na podstawie tekstów gwarowych) można jednak wskazać, że omawiany rzeczownik ma trzy główne znaczenia⁵⁰: 1. ‘świat’, 2. ‘substancja materialna, która jest gruntem uprawnym, rolą’ i 3. ‘kraj, jednostka terytorialna zajęta przez grupę ludzi’. Najczęściej *ziym* jest używana w drugim znaczeniu.

Derywaty

Od wyrazu *ziym* pochodzi zdrobnienie *ziymicka* (HodSG: 578). Jak się okazuje, jest ono używane nie tylko w stylu artystycznym gwary, w którym zdrobnienia pojawiają się często, lecz także w stylu potocznym.

Zestawienia

Ziym wchodzi w skład dwóch zestawień – *rodná ziym* i *skálná ziym*, które są metaforycznymi określeniami Podhala (zob. PODHÁLE) i wpisują się w trzecie ze znaczeń *ziymi* (zob. wyżej).

Wyrazy bliskoznaczne

W gwarze podhalańskiej pojęcie ‘ziemia’ jest oddawane za pomocą wyrazów różniących się postacią morfologiczną i zasięgiem geograficznym – *ziym* i *ziymia*. Leksemami bliskoznacznymi do *ziymi* w drugim, rolniczym znaczeniu są: *pole* (HodSG: 336; ZborSG: 279) ‘w znaczeniu ogpol.’; *rolá* (HodSG: 400; ZborSG: 331) 1.

⁵⁰ Taki opis znaczenia *ziemi* został przejęty z SSiSL (I–2: 18).

‘w znaczeniu ogpol.’, 2. ‘pas ziemi o szerokości kilkuset metrów, ciągnący się równoległe z innymi od granicy z jedną wsią do granicy z drugą’; *ojcowizna* (HodSG: 280; ZborSG: 237) ‘w znaczeniu ogpol.’ i *morgi* ‘w znaczeniu *pole*’. Niektóre z wymienionych wyrazów (*morga, rolá*) mają dodatkowe znaczenia miar gruntu, por. też np. *prynt* (ZborSG: 302) ‘miara gruntu równa $\frac{1}{12}$ roli’; *stajanie* (HodSG: 436) ‘miara gruntu równa $\frac{2}{3}$ morgi’.

Frazematyka

Większość frazemów odnosi się do *pola* 1, 3, 6, *roli* 4 albo *morgów* 8, czyli gruntu uprawnego, na co wskazuje również *miedza* 11. Na podstawie frazemów można wskazać kilka skryptów kulturowych.

ZIEMIA JAKO SUBSTANCJA MATERIALNA, GRUNT UPRAWNY (ROLA)

«Z PERSPEKTYWY CZŁOWIEKA ZIEMIA JEST NISKO»

Dwa frazemy 2, 9 dotyczą niskości ziemi (z perspektywy człowieka patrzącego w stronę swoich stóp). Ziemia jest tu traktowana jako poziom graniczny, do którego człowiek zwykle się nie zniża – tylko w wyjątkowych okolicznościach, np. w stanie upojenia alkoholowego 2. Frazem *Smrek ku górze wierchowcem, cłek ku ziymie piyntami* 9 aktualizuje nie tylko komponent znaczeniowy niskości (jest on przywołany użyciem nazwy dolnej części nogi), ale też – przez metaforyczne odczytanie tej jednostki – podziemie, czyli miejsce, gdzie spocznie ciało człowieka po śmierci.

«ZIEMIA JEST DOSTARCZYCIELKĄ PŁONÓW»

Z perspektywy rolnika ziemia została ujęta w przysłowiu, które odnosi się do meteorologii 4.

«ZIEMIĘ NALEŻY SZANOWAĆ»

Do wierzeń związanych z ziemią, które nakazują ją szanować, bezpośrednio odnosi się przysłowie – *Nie bij świnytyj ziymie, boby cie nie przyjyna* 7.

«ZIEMIA JEST MIARĄ BOGACTWA»

O zależnościach między frazematyką i folklorem pieśniowym przekonuje m.in. to, że niektóre frazemy są z pochodzenia fragmentami pieśni. Tak jest w przypadku trzech jednostek 3, 6, 8. W pierwszej z nich 3 kawaler informuje *kochaneckę* o tym,

ile ma ziemi. Kolejny frazem 6 to żartobliwe zestawienie dziewczyny i pola, z którego wynika, że dziewczyna jest cenniejsza, gdyż można z nią spędzić życie, podczas gdy w przypadku pola istnieje pokusa, by je sprzedać, a pieniądze przepić. W trzeciej jednostce z tej grupy 8 ziemia (dokładniej morgi) została zestawiona ze złotem (można na tej podstawie wnioskować, jak ważny dla Górali był grunt uprawny), by wykazać, że nawet te dobra nie wystarczą, jeśli zabraknie zapału do miłości. Także w innym frazemie pole współwystępuje z *pinionzkami* 1.

Wymienione wyżej jednostki, choć zawierają rzeczownik *pole*, nie odnoszą się bezpośrednio do ziemi uprawnej, lecz do ziemi jako dobra materialnego, które można otrzymać w spadku bądź komuś przekazać. Nie znaczy to, że w takim ujęciu ziemia jest deprecjonowana, wręcz przeciwnie – *Dziedzina i ojcowizna som sýćkim* 5 (tu *ojcowiznę* można potraktować jako ziemię po ojcu i jednocześnie ziemię uprawną).

«POSIADANIE ZIEMI PRZESADZA O WYBORZE WSPÓLMALŻONKA»

Jak wiadomo, zawieranie małżeństw na wsi często było uzależnione od stanu majątkowego panny i kawalera, czyli przede wszystkim od tego, ile mieli pola. Zwykle też dążono, by pobierać się w sąsiedztwie, co miało praktyczny wymiar – łatwiej było takie pole obrobić, nie traciło się bowiem czasu np. na dojazd. Bezpośrednio do tych praktyk w kojarzeniu małżeństw odnosi się jeden frazem 11.

ZIEMIA JAKO KRAJ, JEDNOSTKA TERYTORIALNA ZAJĘTA PRZEZ GRUPĘ LUDZI

«RODNÁ ZIYM TO PODHALE»

We frazemat (i w pisanej poezji góralskiej) zestawienie *rodná ziyim* oznacza ‘terytorium’ 10. W szerszym ujęciu jest to zamienna nazwa Podhala, a w węższym – bliskoznacznik *ojcowizny*. Wybór zakresu znaczeniowego jest uzależniony od kontekstu.

Folklor słowny – pieśni

Zdecydowana większość pieśni odnosi się do ziemi jako pola uprawnego, są to bowiem teksty dotyczące pracy i śpiewane przy pracy w polu albo też dotyczące posagu, w którego skład wchodziła ziemia. Jeśli idzie o klasyfikację tematyczną, najczęściej są to pieśni społeczne lub refleksyjne.

«ZIEMIA JEST POLEM UPRAWNYM»

Ziemia w folklorze pieśniowym najczęściej jest nazywana terminologią rolniczą – *pole* 12, 13, 17, 18, 21, 28–30, 32, 34–36, 39, 41, 42, 44, *rolá* 16, 22, 24, 37, 45 i *ziym* 26, 31. W funkcji określania (poza przymiotnikiem *cárná* 26, 31, 45 wskazującym na kolor ziemi i jej urodzajność) pojawiają się też zaimek *nasa* (*ziymia*) 43 oraz derywaty od nazw wsi – *maniowskie* (od Maniowy) 13, *kluskowskie* (Kluskowce) 13 i *rabcańskie* (Rabka) *pole* 41. *Rolá* pojawia się również jako *comparans* w porównaniu *drogi* (‘cenny’) *jak rolá* 24 (zanotowane tylko w pieśni).

Odniesienia do rolnictwa i do pracy na roli są albo bezpośrednie 12, albo też wskazują na nie nazwy czynności rolniczych – orka 13, 20, 23, 27, 31, 33, siew 15, 20, 33 i koszenie 38. Pojawiają się ponadto nazwy zbóż – *owiesek* 15, *pszenicka* 43, oraz słownictwo dotyczące orki – *skibka* 30 i *stajanie orne* 29.

«BRAK POLA JEST DUŻYM PROBLEMEM»

Częstym motywem pieśniowym jest skarga na brak pola 29, 35, 36, 42 albo na to, że jest go za mało 17, 28, 30. Ziemia uprawna jest bowiem bardzo cenna 46.

«POZBYCIE SIĘ POLA TO KARYGODNY POSTĘPEK»

W pieśniach jest mowa o sprzedaży pola 18, 37 albo jego przepiciu 44. Obydwa działania z perspektywy wiejskiej społeczności były karygodne, dlatego pieśni te funkcjonowały jako żartobliwe przestrogi.

«POSIADANIE POLA PRZESADZA O WYBORZE WSPÓLMALŻONKA»

Jak wspomniano wyżej, wybór przyszłych małżonków był uzależniony od możliwości ich rodzin. Potwierdzenie tego znajdziemy również w trzech pieśniach 21, 32, 34. W jednej z nich *pole* współwystępuje z *pinionzkami* 21. W dwóch kolejnych wprost jest mowa o tym, że zamążpójście było uwarunkowane tym, czy panna miała odpowiedni posąg w postaci ziemi uprawnej.

Te i inne tekstowe oraz leksykalne świadectwa (np. przysłowie *Łatwiyj słomianymu Jasiowi jak złotyj Kasi*) przekonują, że trudniej w związek małżeński było wstąpić kobietom. Społeczność wiejska dla panien, które nie wyszły za mąż, była bezlitosna, już nawet w wieku dwudziestu kilku lat uznawano je za stare panny. Nie cieszyły się one też takim szacunkiem jak kobiety zamężne.

«LEPSZE OD ROLNICTWA JEST PASTERSTWO LUB ZBÓJNICTWO»

W pieśniach młodzi Górale deklarują, że wolą zostać pasterzami 31 lub zbójnikami 42 niż rolnikami. Praca na roli w porównaniu z pobytem na hali lub wyprawami *poza bucki* nie daje bowiem możliwości wykazania się męstwem.

«W OBLICZU ŚMIERCI NIE JEST WAŻNE, CZY KTOŚ MA POLE»

W pieśni refleksyjnej 35 brak pola jest uznawany za okoliczność mało istotną w obliczu śmierci, każdemu na cmentarzu przysługuje bowiem mniej więcej taka sama przestrzeń.

«ZIEMIA TO MIEJSCE GRZEBANIA CIAŁA»

W trzech pieśniach sierocych 14, 25, 40 rzeczownik *ziymia* stanowi zamienną nazwę grobu.

Folklor słowny – podania

W podaniach góralskich pojawia się motyw zapadniętego miasta grzeszników, znany także z innych regionów Polski (por. Udz). W jednym tekście jest mowa o Kozim Targu, na którego miejscu wybudowano Nowy Targ (KosME: 70), a w innym – o mieście bez nazwy, po którym pozostałością są Tatry (ibid.: 68–69). Oprócz miasta grzeszników ziemia według przekazów folklorystycznych pochłonęła również kościół (Śliz: 97).

Folklor słowny – zagadki

W zagadkach podhalańskich zostały uaktualnione dwa toposy: Matki Ziemi – *Który świnynty spął ze swojom matkom, a grzychu ni miał?* – *Jadam, kie spął na ziyimi* (SmZŁ: 78) oraz Świętej Ziemi – *Świnyntom była, świnyntom jes, a w niebie nie była i nie bedzie* – *Ziemia* (KopZŁ: 125).

Pisana poezja góralska

Ziemia w poezji góralskiej jest ujmowana w trzech perspektywach: 1) matki, rodzicielki i karmicielki, 2) świętej (aspekt sakralny) i 3) miejsca trudu Górala rolnika (podział ten przyjąłem za A. Brzozowską-Krajką (BK: 179–181)). Dwie pierwsze perspektywy są uniwersalne, ujawniają się też w wierzeniach i przesądach ludowych.

Topos Matki Ziemi jako podstawa wierzeń kultur agrarnych przejawia się personifikacjami. Rok rolniczy jest ujmowany jako jeden dzień z życia ziemi. Zima to noc, a więc czas odpoczynku (ziemia wówczas śpi pod pierzyną śniegu – J. Para-Hejka, *Jako wypedzieć mom...*), wiosną ziemia jest brzemienna, a latem i jesienią rodzi, wydaje plony (jesienny obraz pól to jej połów – F. Łojas-Kośla, *Przenikanie*

w *wjesieni*). Cykliczność roku rolniczego współgra z odradzaniem się ziemi i jej płodnością (W. Czubernatowa, *Modli się ziemia*).

Ziemia jest jak kobieta – zimą (czyli nocą) odpoczywa, wiosną jest młoda i piękna, a jesienią przybiera szaty w kolorach złota i czerwieni (J. Para-Hejka, *Jako wypędzić mom...*). Trawa jest jej włosami, halna śpiewka – kołysanką, dolina – kołyską, a kwiaty – snami (J. Para-Hejka, *Ziem*).

Ziemia jako matka jest jednocześnie rodzicielką (W. Czubernatowa, *Wieś III*; J. Para-Hejka, *Ziem*) i karmicielką (W. Czubernatowa, *Orzom*; *Wieś III*; F. Łojas-Kośla, *Przenikanie w jesieni*; A. Waluś, *Ziymiecko*). Ludzie pozostają z nią w trwałym (wiecznym) i współzależnym związku – ziemia daje życie i karmi, a po śmierci przyjmuje ciało człowieka (W. Czubernatowa, *Wieś III*; *Na wiesne*).

Topos Świętej Ziemi jest mniej wyeksponowany niż poprzedni, łączy się z sakralizacją gór (zob. GÓRY), a także z kolejnym tematem poetyckim – ziemi jako miejsca trudu Górala rolnika. Jej świętość sprawia, że jest czczona nie tylko przez ludzi, lecz także przez wszystkie istoty (J. Para-Hejka, *Wiers o ziemi*). Szczególne miejsce w poetyckim ujęciu ziemi zajmują orka i siew jako działania zapładniające. Wraz z kultem Matki Boskiej Siewnej (H. Nowobielska, *Siewna*) dokonana się kontaminacja dwóch obrazów – Matki Ziemi i Matki Bożej (w rosyjskim prawosławiu kult ziemi splótł się z kultem Bogurodzicy (SSiSL I-2: 18)). W wierszach Z. Gracy (*Wiesna*), F. Łojasa-Kośli (*Mój Tata*), J. Pary-Hejki (*Rytuał*) i A. Zachemskiego (*Wiesna*) siewowi towarzyszy kreślenie znaku krzyża, wkładanie wielkanocnej palmy pod pierwszą skibę oraz dodawanie wierzbowych bazi do siewnego zboża (wszystkie te działania są potwierdzone przekazami etnograficznymi (zob. niżej)).

Topos ziemi jako miejsca pracy Górala rolnika z jednej strony łączy się z toposami Matki Ziemi i Świętej Ziemi, a z drugiej – przez sprowadzenie do ciężkiej pracy na mało urodzajnym gruncie – jest zupełnie pozbawiany patosu. Zbieżność z omówionymi wyżej toposami sprawia, że zarówno ziemia, jak i całe Podhale (często nie ma tu rozróżnienia na znaczenie ‘grunt’ i ‘region’) są gloryfikowane (S. Gąsienica-Byrcyn, *Juhasko miyłość*; W. Czubernatowa, *Moja Dolino Nowotarsko*). Podhalańska ziemia, choć jest skalista (określenie *skálná ziy* to stała konstrukcja poetycka, często używana jako synonim choronimu *Podhale*), w poezji jest przedstawiana jako ziemia bogata (J. Para-Hejka, *Ziem podholańsko*; A. Skupień-Florek, *Pieśń o ziemi nasej*).

W drugim ujęciu (pozbawionym patosu) najważniejsza jest troska rolnika o dobre plony, są to wiersze opisujące trud pracy na roli (zob. ROBOTY). Podsumowanie poetyckich przedstawień ziemi znajdziemy w wierszu Z. Bukowskiej (*Porzucono ziemia*), która krytykuje zapuszczanie ugorów na ziemi uprawnej (godzi to jednocześnie w ujęcie ziemi jako matki i świętej).

Ziemia w relacjach Górali

W kulturze ludowej ZIYM i ROBOTA tworzą parę (nieprzypadkowo redakcja SSiSL podjęła decyzję o omówieniu profilu *ziemi* jako pola uprawnego w planowanym haśle *Praca (na roli)*). Podstawowym dobrem rodziny był bowiem grunt uprawny, na którym wspólnie pracowano. Ziemia była wartością autoteliczną, szanowano ją jako odwieczny i podstawowy składnik świata (dotyczy tego również umieszczony jako motto podrozdziału wiersz W. Czubernatowej). W kulturach agrocentrycznych, a do nich należy polska kultura ludowa, sprzedaż ziemi spotykała się więc z krytyką. Góral, który spieniżył ojcowiznę, tracił poważanie i honor, co współcześnie jest kwitowane stwierdzeniem *to juz nie jes Góral*. Być może z tego powodu Podhalanie, którzy emigrowali na stałe, nie sprzedawali rodzinnych gospodarstw (dziś są to zwykle zrujnowane zabudowania i ugory), często też zabierali ze sobą woreczki z ziemią z rodzinnego pola.

Świadectwem zmian w góralskim systemie aksjonormatywnym jest m.in. to, że coraz częściej ziemię traktuje się już jako towar, który można łatwo sprzedać i kupić. Dotyczy to zwłaszcza Górali młodszego pokolenia mieszkających w miejscowościach o dużym potencjale turystycznym i narciarskim (Leśnicki 2006). Starzy Górale zdecydowanie nie akceptują takich postaw.

Częstym, nierzadko niezamierzonym przez badacza tematem wywiadów dialektologicznych jest uprawa ziemi i szacunek dla niej. Zwykle wypowiedzi te mają wykazać, że dziś jest inaczej. Lepiej, gdyż ludzie mniej się napracują, i jednocześnie gorzej, bo nie szanują ziemi.

W wywiadach dialektologicznych zwłaszcza ze starszymi osobami pojawiają się więc trzy tematy (poza opisem pracy na roli):

1) „głód ziemi” spowodowany wielodzietnością rodzin⁵¹, por.:

A wzdłuż zágónów były miedze, bo pomiyndzy sonsiadami, zeby nie było kłótni, ze jedyn drugiyemu zaorze, to była miedza abo sonsiadowá, abo nasa, no to jak sie z tyk krów nie wypasło, to tata sed z kosom i tom miedze wykasował, a my musiały robić ugrabki i nosić, ráz na jedyn kóniec, a z jednego kónca, a zaś z drugiego kónca znowu, nie zmarniyło sie zádnyj miedze, sýčko sie wykasowało popod lasý, po lasak (BN/2006, m/1935).

2) spór o miedzę, o zaorany kawałek pola (np. Zalot-Tomalik 2010), por.:

No wiync já tom miedze kciała wypaś, bo to była nasa. A drugie, no krowy by były głodne. No to zálezý, który zostawiál. Który nie doorál. Jesce wzion i zorál nieswoje. Noji co, beecie sie bić? No bo to jes taká mynda, co nie popuści, coby mu nawlywał, ón nie popuści, ón musi to odorać i zrobić na despekt. To jes taki charakter juz i do widzenia. A tak sie nie powinno robić (Gr/2008, k/1952).

⁵¹ O ojcu takiej wielodzietnej rodziny mówiono, że *má wiyncyj dzieci jako morgów*.

3) aranżowanie małżeństw ze względu na ziemię, por.:

– A já ci tu powiem, jak było dawno, wiys? Jeździyło sie bez wieś, jechało sie nie, to ino jechál ociec z sýnym na przykłąd tak na jarmak, cý gdzie, to ino patrzeli, gdzie duzo gnoja, bo jak jes gdzie duzo gnoja, wiys. To nie było tak pod przykryciym jak tu u nás, to tam jes bogatá panna, bo bogatá panna, bo duzo gnoja, to duzo pola majom. – I tak sie patrzelo, zeby jaki kawálek, jak sie kto zyniył, to sukál, zeby panna miała jakiś kawálek pola cý tyn hektar, cý dwa, cý kielo, no. Bo do takiyj, choćby jaká ładná była, co ni miała pola, to sie nie kciál nikt ozynić z niom (Leś/2007, m/1925).

Wierzenia i przesady

Z ziemią są związane liczne wierzenia i przesady, które można podzielić na cztery grupy.

1. Ziemia jako matka

Górale podobnie jak inni polscy chłopi traktowali ziemię jako matkę. Kult Matki Ziemi, rodzicielki i karmicielki, jest powszechny w Słowiańszczyźnie (por. Mosz II–1: 510–511; Tomickey 1975: 134–140; Niewiadomski 1986; SSiSL I–2: 17–18; SD II: 315–317).

Ziemia jest dawczynią życia, a także miejscem spoczynku po śmierci. Osoba, która długo konała, była kładziona na leżącą na ziemi wiązkę słomy, co miało przyspieszyć zgon (Lehr 2000: 326). W ziemi mogli spocząć tylko ludzie zmarli śmiercią naturalną. Ciała samobójców oraz osób, których zgon nastąpił gwałtownie, grzebano w lesie, na miedzy, przy drodze, na bagnie, pod wykrotem (wisielcy) albo – w przypadku topielców – pozostawiano w wodzie. Nakaz pochowania wisielca pod wykrotem jest powiązany z przekonaniem, że samobójcza śmierć przez powieszenie sprządza wicherę (por. oggw. *wieje, jakby się ktoś powiesił*) (Mosz II–1: 480, 483).

Jeśli w poświęconej ziemi pochowano osobę niegodziwą, ziemia zwracała ciało. Tak się miało stać z bacą zajmującym się czarną magią (BazWP: 118, 126). W XIX w. ludzi, którzy zmarli gwałtownie (też samobójców), zaczęto chować w niepoświęconej części cmentarza – dziś nie ma różnicy między pogrzebem osób zmarłych naturalnie i gwałtownie.

Szacunek dla ziemi jako matki powodował szereg zakazów. Powszechnie wystrzegano się uderzania w ziemię, bicia jej (por. przysłowie 7) i zbędnego przebijania. Zabraniano także bezcelowego rwania trawy (była bowiem utożsamiana z włosami Matki Ziemi, por. J. Para-Hejka, *Ziem*) i pluć na ziemię (Mosz II–1: 511). Ostatniego zakazu przestrzegali również juhasi, por.: „Kie juhasi śli na odpust abo po piyrszym udoju wiesnom przed redykim do spowiedzi, to im nie kazowali wte holofić po drodze ani śmiać sie, ani pluć na zym, bo óna mu nie winowatá, coby ón tak brzyćko robiył” (BazWP: 147). W folklorze znajdziemy jednak również przekaz mówiący o tym, że na znak zgody spluwano trzykrotnie na ziemię (ZD: 28).

Matka Ziemia zgodnie ze słowiańskimi wierzeniami wiosną wydaje z siebie życie, jest brzemienna. Zakazywano więc wczesnej orki, a także wbijania kołków albo innych sposobów ranienia ziemi. Współczesnym pogłosem tych wierzeń jest przekonanie (nieczytelne dla większości Górali), że wiosenna susza jest spowodowana przez osobę, która w dniu św. Marka (25 IV) grodziła płot – mówi się wtedy, że *ktosi chyba grodził na Marka i zagroził dysc*. Jak podaje K. Moszyński (Mosz II-1: 418), w różnych częściach Rusi (na Wołyniu i Polesiu), a także w Małopolsce (nie wyłączając Podtatrza) w razie posuchy wiosennej rozbierano i łamano płoty tym, których podejrzewano, że grodzili je w dniu św. Marka albo wcześniej (ale koniecznie wiosną).

Inny trwały przesąd związany z wiosenną brzemiennością ziemi dotyczy juhasów idących z redykiem (co ważne, tradycyjną datą redyku jest dzień św. Wojciecha (23 IV)). Podczas redyku zakazywano juhasom podpierania się ciupagami, powodowało to bowiem ranienie ziemi. W zakazie tym nie ma mowy o Matce Ziemi, jednak każdy juhas wiedział, że ciupagę ma nieść w ręce.

Na Podhalu, podobnie jak w innych częściach Słowiańszczyzny, z kultem Matki Ziemi łączył się zakaz wierzeniowo-magiczny dotyczący *rusania ziemi*. W adwent i w Wielki Piątek zakazywano prac polowych, zwłaszcza orki i bronowania, a także grabienia ściółki (Kwaśniewicz 1998: 10, 73). W pierwszym okresie zakaz motywowano tym, że *ziym spi* (BukT/2009, k/1939). Z kolei w Wielki Piątek wiązano go ze śmiercią Jezusa, por.: „Mówiły, że w Wielki Piątek nie wolno orać ani siać, nie wolno nic robić w ziemi, bo Pán Jezus w grobie” (BukT/2009, k/1939).

Zakaz orki i bronowania dotyczył też trzech dni po śmierci domownika. Uważano bowiem, że umartwiająca siła zmarłego, który tkwił w zawieszeniu między dwoma światami (ostateczne przejście dokonywało się podczas pogrzebu, przypadającego zwykle na trzeci dzień od zgonu), mogłaby się wtedy negatywnie udzielić wegetującej ziemi.

Wobec wymienionych zakazów pierwsza wiosenna orka obrosła wieloma zwyczajami. Przed gospodarzem wyjeżdżającym w pole kreślono znak krzyża i okadzano go ziołami poświęconymi 15 VIII. Podczas pierwszej orki w ziemi zakopywano mały krzyżyk wykonany z kawałków palmy wielkanocnej, aby uchronić pole przed ulewami i gradem (BazBT: 50). Pod pierwszą skibę oracz wkładał też gałązkę z palmy wielkanocnej oraz kawałek chleba, który był w święconce.

Również w magii pasterskiej znajdziemy podobne działanie (baca wylewał na ziemię mleko owcze, by ta dawała bujną trawę (BazWP: 168)). Według Moszyńskiego (Mosz II-1: 512–513) można w tym widzieć daleki ślad ofiar składanych ziemi.

Znane z innych części Słowiańszczyzny modlitwy przepraszające ziemię podczas pierwszej orki na Podhalu nie zostały zanotowane (nie można oczywiście wykluczyć, że i tu były jednak odmawiane).

2. Ziemia jako świętość

Przypisywanie ziemi świętości (językowym wyrazem tego jest powszechność określenia *świyntá ziy*) wpłynęło na to, że ziemię przywoływano podczas klątwy i przysięgi (u Słowian ziemia obok ognia, wody i powietrza była jednym z żywiołów, por. Gieysztor 1982: 155). Przysięgę na ziemię Górale uznawali za najbardziej wiarygodną i obowiązującą, dlatego używali jej np. zbójnicy:

Na honór zbójceki, na głowe matki, na mlyko, którek cýcał, ślubujem na tyj ziymicce, ze bez spółników, co wej tu do niyj zložoná, nie rusem – pod obrazom ziymiccki matki nasyj, pod znakiym rzniynćiá abo dupom, abo cupniynćiá nogom, kie sýtka towarzýsia w około stojom i ani jednego ik nie brak (BazWP: 79).

Harnaś spuscáł portki i nago przýsiadał do trzeciego razu miejsce (ziym), miejsce zakopaniá [skarbow – przyp. M.R.], mówiąc *Nik cie nie otworzý, pokié cie samo tak nie odpiecyntuje, ani nicego tknoné nie śmie, ino my sýčka wráz, co my cie przýnieśli i tu schowali* (Skup: 217).

Przekonanie, że po śmierci w ziemi może spocząć tylko człowiek godny, zaważyło nad klątwą *Zeby cie świyntá ziy nie przyjéna* (formuła ta ma charakter ogólnosłowiański, por. Mosz II–1: 512). Z drugiej jednak strony rozstąpienie się ziemi i pochłonięcie przez nią były jedną z kar za grzechy (por. omówione wyżej podania góralskie). Uważano również, że po ziemi mogą stąpać tylko osoby prawe, stąd klątwą życzącą śmierci – *Zeby cie świyntá ziemia nie nosiła*⁵² (Moczyd: 30).

Traktowanie ziemi w kategorii świętości zaważyło nad rytualnymi zachowaniami bacy. Aby zagwarantować pomyślność podczas wypasu, baka naśladował księdza – kładł się krzyżem na ziemi i całował ją, modląc się przy tym o powodzenie dla siebie i juhasów (BazWP: 49).

3. Ziemia jako środek magiczny i leczniczy

Ziemia była wykorzystywana przede wszystkim w czarnej magii pasterskiej (por. CzG: 195–196). Baca mógł sprowadzić choroby (*porobić*) na owce innego bacy (swojego konkurenta), używając do tego ziemi zebranej z trzech mogił w Wielki Piątek przed północą (BazWP: 139; CzG: 196). Właściwości magiczne miała również każda ziemia przez przypisywaną jej świętość, por.: „Do mlyka wsýp scýpte soli, bo sól je płodem ziyimi, a ziyimia i lá bydła, i lá cęka jest świyntom” (BazWP: 188).

Jeśli idzie o medycynę ludową, do powszechnych zabiegów należało np. zakopywanie w ziemi osób porażonych piorunem. Ziemia i woda były też stosowane przy ukąszeniu węża – zranione miejsce przemywano wodą i pocierano ziemią (ibid.: 49). Te same środki były pomocne, gdy krowa dostała *zaby* (choroby objawiającej się drgawkami; uważano, że zapada na nią ta krowa, która zjadła żabę). Należało ją ob-

⁵² W tego typu formułach zaklinająco-życzących ziemia występuje w roli egzekutora klątwy (por. Engelking 2010).

myć wodą z dziewięciu źródeł i obsypać ziemią z siedmiu lub dziewięciu kretowin (ibid.: 185).

4. Ziemia jako pole uprawne

Według ludowych wierzeń osoba, która za życia podorywała miedzę, po śmierci musiała to odpokutować noszeniem ciężkiego kosza wypełnionego ziemią (Skup: 232). Z kolei w okolicach Nowego Targu gospodarze przestrzegali, by pierwsze śniadanie w polu na wiosnę zjeść z nakrytą głową. Miało to zapobiec pojawianiu się kretów (Kolb 45: 522).

* * *

Kulturowo ZIYM ma trzy podstawowe znaczenia: 1. ‘substancja’, 2. ‘świat’ i 3. ‘pole uprawne’. W tekstach reprezentujących styl potoczny gwary oraz w pieśniach i frazematyce najczęściej jest aktualizowane znaczenie ‘pole uprawne’. Z kolei w poezji góralskiej mamy odniesienia do ‘substancji’, ponieważ te utwory bardziej niż inne nawiązują do wierzeń.

Z czego wynika ta specyfikacja tematyczno-gatunkowa? Należy ją objaśnić pochodzeniem omawianych tekstów oraz sposobem ich funkcjonowania. Style potoczny i artystyczny skupiają się na tym, co bezpośrednio dotyczy użytkownika gwary, w przypadku ziemi chodzi oczywiście o znaczenie ‘pole uprawne’ (i powiązane z nim ujęcie ‘posag’). Z kolei pisana poezja góralska, powstając z namysłem, odwołuje się do tego, co głębiej tkwi w podświadomości. Są w niej ślady dawnych wierzeń, w których ziemia to przede wszystkim podstawowa substancja życiodajna.

Dokumentacja

Frazemy

1. Bładnie gazdować bez pinionzków i pola (HodPP: 19).
2. Bywá, co jedyn kielusecek wyncyj i mocárza o zym praśnie (ibid.: 23).
3. Choć pola mám ino stajánecko, roboty nie braknie moja kochanecko (ibid.: 29).
4. Co rocek nagodzi, to rolá obrodzi (ibid.: 37).
5. Dziedzina i ojcowizna som sýćkim (ibid.: 50).
6. Lepse dziywce jako pole, bo wej óno sie przepije, zaś z dziywycynciym świat zezýje (ibid.: 103).
7. Nie bij śwyntyj zymie, boby cie nie przyjena (StopMat: 89).
8. Nie pómogom morgi, dyć i kupy złota, kie cłeka w kochaniu odyndzie ochota (HodPP: 123).
9. Smrek ku górze wyrchowcym, cłek ku zymie piyntami (ibid.: 159).
10. Sukás ojców ciyni, siły dajes rodnyj zymi (ibid.: 163).
11. Zynić miedze z miedzom (m.w.).

Pieśni

12. A gdy w polu słonecko wschodzi, dziyń przy pracy pryndzyj uchodzi (Kolb 45: 320).
13. A to maniowskie pole drobnie poorane, a kluskowskie drobnij, bo mu tak podobnij (ibid.: 111).
14. Cárna zym, cárna zym, já sie na cie gniywám, przýsulaś mi matke, já sie poniy-wiyrám (Moczyd: 188).
15. Cymu Górálicku owieska nie siejes, cý ci sie nie rodzi, cý go nie rád wiejes (Sad: 37).
16. Dzywcyńno z podola⁵³ lepsás jako rola, já rolom przepijje, z tobom świat zazýje (Kolb 44: 203).
17. Ej hála, ej hála, malučko mám pola, ale ludzie majom, to mi pozýcajom (KopPG: 126).
18. Ej, Górále, Górále posprzedejcie pole, zabyrcie pinionzki, idźcie na swawole (podole) (StopMat: 111; Kolb 45: 121; Sad: 38).
19. Frajyrecki moje zbiyrájcie mi ziele, nie dopuscájcie mie do tyj cárnyj zymie (Zejsz: 93; Kolb 44: 281).
20. Já byk orał, já byk siał w tyj dolinie, já byk to to dziywce kciał w krynolinie (Kolb 45: 454).
21. Já ni mám pinionzków, a ty ni más pola, jakoz bedziemy zýć kochanecko moja? (Sad: 132).
22. Kiebyś była mojom, kupielbyk ci rolom, dwa koniusie tyse, poganiałabyś se (Łojas: 170).
23. Kiebyś była mojom, kupiylbyk ci rolom i kónicki orać, nie trza na nie wołać (StopMat: 3).
24. Krzesnomatko moja drogieście jak rolá, já role przepijje, z wami świat zezýje (Łojas: 169).
25. Kukulecka kuká, ojca, matki suká, ojciec, matka w zymi, kukájze za niemi (Moczyd: 188).
26. Muzýcý, muzýcý, cárna zym pod wami, sýćkaście złodzyje, a já miyndý wami (Sad: 79).
27. Na wiyrsycku orał, na Maryśke wołał, Maryśku, Maryśku, poganiáj fryśku (Zejsz: 76).
28. Ni mám ci já pola ino stajenecko, nie bój sie roboty moja frajyrecko (Kolb 44: 296; Sad: 132; Moczyd: 58).
29. Ni mám já se pola stajaniá ornego, ale se mám za to kochanka ładnego (Sad: 104).
30. Ni mám pola, ni mám, ino skibke składnom, ale se wywiede dzywcyńnecke ładnom (KopPG: 127; Sad: 90).
31. Nie budziem, nie budziem ciyrnyj zymi orać, wolimy owiecki w Liptowie kierować (Zejsz: 140; Kolb 45: 209; Sad: 57; Moczyd: 210).

⁵³ W gwarze podhalańskiej *podole* to teren nizinny (HodSG: 327).

32. Nie chodź chłopce do nás, kiedy ci nie dadzom, bá já pola ni mám, tobie z polym radzom (Sad: 136).
33. Nie sieje, nie orze, samo sie mi rodzi, takie krasne dziywce mám, samo ku mnie chodzi (Kolb 44: 226).
34. Parobcý gádali, já ik wysluchała, izeby mie brali, gdybyk pole miała. Wy sobie gádajcie, a já wás wyslyse, choćáz pola ni mám, to sie wydać muse (Kolb 44: 306; Moczyd: 77).
35. Powiadajom ludzie, ze já ni mám pola, dyć tam na smyntárzu odróbecka moja (Sad: 37).
36. Powiadajom ludzie, ze já ni mám pola, na Cyrwonym Wyršku połówecka moja (Sad: 37; Moczyd: 131).
37. Przedał Wojtuś rolom, przedał i obsiywki, a to sýćko zrobiył skróny ładnyj dziywki (StopMat: 11).
38. Siejem se já, siejem od granic do granic, skoro przýdzie kosić, ni ma nic, ni ma nic (Sad: 38).
39. Sýćko z pola zbiyrám, w stodole nic ni mám, sýćko sie zalycám, kochanecki ni mám (ibid.: 117).
40. Tato mój tato, kaj ześ mi sie podział, lezýs przy kościele, zymiom ześ sie odział (Moczyd: 189).
41. To rabcańskie pole jest to sama skała, ty moja matusiu po coś mi je dała (KopPG: 145).
42. Trubujom sie ludzie, kany moje pole, zbójnickie chodnicki popod samo pole (Sad: 46).
43. Tup, tup, tup, bo to ziymia nasa, na tyj ziymie nám sie rodzi pszenicka i kasa (KopPG: 126).
44. Wole já cie wole jako twoje pole, bo pole przepije, z tobom świat przezýje (Sad: 129).
45. Za Krakowym cárná rolá siedym rocków nieoraná, na tyj roli panna stoi, chustki sýje, wiánki wije (Kolb 45: 3).
46. Za nic morgi pola ani kupy złota, jak cie od kochaniá odyndzie ochota (Sad: 136).

Pisana poezja góralska

47. Bo jo wyrós z Tobie (J. Para-Hejka, *Ziem* (BK: 179)).
48. Choć jeś chudobno i płono mom rodzis, / boś pior-zysto i skolnito, / powietrzem i slonkem mnie ciesys / jarzec, owies som za zyto (J. Para-Hejka, *Ziem podholańsko* (BK: 181)).
49. Chodziely odmieńce, / Sprzedej chłopie role, / Bedzies miół cyrwyńce! / Zapłacimy chate, zapłacimy pole... / Bedzies miół talarów / Na caluńkim stole! / O mój Niemce miły / Idź-ze kany racys / Ale mojej roli / Nigdy nie obocys! / Sowoj se cyrwyńce / I biole talary... / Fto sprzedaje pole, / Nie nasej on wiary (WS: 10).

50. Dajcie mi swój pot / dajcie mi swoją krew / wypłacę się dobrobytem / ziarno życia / zakiełkuje w moim brzuchu / ale / najpierw musicie dać mi serca / a żyć będziemy wiecznie / amen (W. Czubernatowa, *Modli się ziemia* (BK: 184)).
51. Dajesz mi życie ziemio / zanurzam głodne dłonie / w złocistych łuskach twego chleba. / Daję ci życie ziemio / karmię tve gliniaste brzuchy / fosforem moich kości. / Tak przenikając / żyjemy wiecznie / co tam szum rakiet (W. Czubernatowa, *Wieś III* (BK: 179–180)).
52. Gazduj dobrze tu po mnie / Bóg przychyli ci nieba / pług zapuścisz do ziemi / nie zabraknie ci chleba (F. Łojas-Kośła, *Tatów przykoz* (NS: 135)).
53. Matko rodno! Ino skrony tobie zyjem (F. Łojas-Kośła, *O mojej ziemi* (BK: 179)).
54. Nie rodzi sie tu pszenica, / zyta na chleb ni ma, / ale grule nom haw rosnom, / dlo krów kónieczyna (A. Skupień-Florek, *Pieśń o ziemi naskiej* (Skup: 38)).

9. DUDKI

*Dudkusie, dudkusie,
byście sie kociły,
dlá dobrego zyciá,
byście cinyngim były*
(HodDum: 93).

Z badań ankietowych omówionych na stronie 26 wynika, że Górale uznają pieniądze za dość ważny element ich życia. Na określenie bogatego gospodarza w gwarze podhalańskiej nie wystarcza więc słowo *bogác*, powszechnie jest używane zestawienie *hruby gazda*. Przeciwnieństwem *hrubego gazdy* jest *dziád* ‘biedak’ – przezwisko o bardzo silnym nacechowaniu emocjonalnym. Zwykle *hruby gazda* nie szanował dziada, był bowiem „przekonany, że majątek równoważy braki strony moralnej i uwalnia go od ubiegania się o przymioty duszy” (WrześTP: 23).

Dążenie Górali do bogactwa było tym większe, im bardziej doskwierały im głód i bieda (zob. GŁÓD, BIYDA). To z ich powodu masowo emigrowali pod koniec XIX w. do Ameryki, a także wyruszali na sezonowe prace do Prus, Królestwa Kongresowego oraz innych prowincji Austro-Węgier (pracowali jako kosiarze na Lipowie i Mazowszu, murarze i cieśle w Budapeszcie i Wiedniu albo tragarze portowi w Hamburgu i Bremie). Z takich wypraw wracali z pieniędzmi, które umożliwiały im przetrwanie kolejnego roku albo nawet dokupienie ziemi, a to z kolei dawało możliwość awansu na *hrubego gazdę*. Ci, którzy zdecydowali się na dłuższy pobyt za granicą, posyłali pieniądze rodzinom. Wymownym tego świadectwem są listy z Wiednia:

Teras wam Kochana Mamo posyłam 130 koron. To się poratujcie nimi, ale sanujcie, bo to cienzko zapracowane. Każda kropla ze mnie ich oblała. A później wam zaś posłem (list z 1912 r.);

i Ameryki:

Pozdrawiamy syćka i was syćkik. Posyłam Ci dwa zielone listeckie (list z 1949 r.).

Posyłam ci 5. Jak ik dostanies, bo slysem, ze kradnom po poctak cy gdzie (list z 1954 r.).

Te dwa listeckie, które posyłam, są dla Mamy i Babci (list z 1955 r.) (za: KrohTP: 212–213).

Chęć poprawy losu przyczyniała się nie tylko do emigracji zarobkowej, ale też do zbójnictwa (na obrazie na szkle zatytułowanym *Przyjęcie Surowca* obok zbójników stoi kotlik wypełniony złotymi monetami). Wszystko to sprawiło, że pieniądze dla niektórych Górali stały się prawdziwą obsesją. Podobą obserwację pod koniec XIX w. poczynił A. Wrześniowski:

Ciągła walka z niedostatkiem, obawa głodu i trudność zarobku, uczyniły Podhalań chciwymi na grosz. Każdy Podhalań *tak rad widzi grajcarze, co raty, czego by jeszcze naganiać nie można, ale chciwość jak zawsze ma i złe strony*. Człowiek, zwłaszcza sąsiad, współobywatel Podhalań jest oceniany przede wszystkim według stanu majątkowego.

Podhalań bardzo ceni w człowieku rozum, szanuje takiego, *co ma rozum za dwóch mądrych chłopów* i chętnie zasięga jego rady, ale jeżeli rozum nie idzie w parze z majątkiem, konkluzja o owym mędrцу zwykle bywa następująca: *E! Wiyecie to zaś płony, niehruby gazda, ni to pola, ni polan, ni statków* (WrześTP: 22).

Dawniej ważne było to, ile kto ma ziemi i owiec, a także ile *wojek* koralu ma panna (czasem do najdłuższej *wojki* dopinano talar lub medalik), później oznaką bogactwa był murowany dom nazywany *kamiynicą*, dziś ważne jest to, czy się ma stację narciarską i jakim się jeździ samochodem. *Dudki* współokreślają góralską tożsamość, są jednym z kulturomów, choć Góralom w rozmowach, zwłaszcza z obcymi, trudno się do tego przyznać.

Jak wiadomo, pieniądze są ważnym elementem niemal każdej kultury i cywilizacji. Zagadnieniu temu poświęcono więc szereg opracowań z różnych dziedzin. Z perspektywy językoznawczej szczególnie cenna jest książka Małgorzaty Święcickiej *Pieniądz we współczesnej polszczyźnie* (2012, por. także bogatą literaturę zgromadzoną w tym opracowaniu, s. 335–346). Pieniądz był również tematem rozważań etnolingwistów – hasło *diengi* umieszczono w SD (I: 56–60), a *talar* w SLSJ (s. 231–239).

Etymologia

Według SEBr (s. 103), SESł (I: 177–178) i SEBań (I: 309) rzeczownik *dudek* to używane od XVI w. (zob. SPXVI VI: 164) określenie polskiej srebrnej monety o wartości 3 groszy, bitej od 1528 r. Na jej rewersie znajdował się wizerunek orła utożsamianego właśnie z dudkiem. A. Brückner (SEBr: 103) dodał też, że polski wyraz *dudek* ‘pieniądz’ został przejęty do niemieczyny – *Düttchen*, skąd znów zapożyczyła go polszczyzna jako *dydek*, *dytek* i być może *dutek* ‘dwa grajcare’⁵⁴. Jest jednak mało prawdopodobne, że podhalański *dudek* to pożyczka z j. niemieckiego, raczej pochodzenie omawianego wyrazu należy objaśnić w następujący sposób: gw. *dudek* < śrpol. *dudek*. Powyższe uwagi przekonują, że *dudek* jest jednym z archaizmów leksykalnych, który zachował się w gwarze podhalańskiej.

Geografia

Jak precyzują SKarł (I: 410–411) i SGP (VI: 440), rzeczownik *dudek* ‘pieniądz’ jest używany na Podhalu, Orawie, Spiszu, Żywiecczyźnie, a także w okolicach Gorlic, Krosna, Limanowej i Rawicza. Z kolei w okolicach Głubczyc *dudki* to ‘duża kwota pieniędzy’.

Znaczenie

W słownikach gwary podhalańskiej (Dem: 435; WrześSW: 192; HodSG: 88; ZborSG: 74) *dudek*, a dokładniej forma w liczbie mnogiej (*dudki*) jest objaśniana definicją synonimiczną – ‘pieniądze’. Według SGP (VI: 438–440) *dudek* ma 16 znaczeń, w gwarze podhalańskiej można wyróżnić 4. W XIX i na początku XX w. (poświadczają to teksty folklorystyczne) *dudek* oznaczał ‘jednostkę monetarną równą jakiejś części reńskiego (dawnej austriackiej jednostki pieniężnej w Galicji) – najczęściej dwa centy, trzy grosze, dwa, trzy albo cztery grajcare’ (SGP VI: 439; HodSG: 88). Współcześnie *dudek* to 1. ‘ogólnie moneta’: „Na weselu do basów wrzuciom dudka aze brzynć” (BT/2010, m/ok.1940), 2. ‘pieniądze’: „Za swój dudek kupowali se sami dlá sobie stroje prywatne” (RZ/2008, m/1971) i 3. przen. ‘bogactwo, majątek’. W drugim znaczeniu częściej pojawia się forma w liczbie mnogiej – *dudki* (zwykle zapisywana nieprawidłowo – *dutki*).

⁵⁴ Tak samo pochodzenie *dudka* objaśnia J. Krzyżanowski (Krzyż I: 225–226).

Derywaty

Od wyrazu *dudek* pochodzą dwa derywaty – *dudecek* ‘z nacechowaniem emocjonalnym o dudku’ i *dudkuś* ‘to samo co *dudecek*’. Inne nazwy jednostek monetarnych też były zdrabniane i spieszczane, np. *dukát* – *dukacik*, *turák*⁵⁵ – *turásik* (podobnie jest w polszczyźnie ogólnej, por. *złotóweczka*, *pieniążki*, *grosiki* itp.).

Wyrazy bliskoznaczne

Pieniądze w ogólnym znaczeniu jako środek płatniczy we współczesnej gwarze podhalańskiej są określane dwoma rzeczownikami – *dudki* i *piniondze*. Pierwszy wyraz należy do słownictwa dyferencyjnego, drugi jest wspólnoodmianowy.

Czy jednak *dudki* i *piniondze* to synonimy? Górale próbują różnicować ich zakres znaczeniowy:

- Tutaj, panácku, mácie kiesyń na piniondze – kuśnierz wskazał na prawą kieszeń. – A tu na dudki – pokazał lewą.
- A to nie to samo? – zdziwił się Miłek, bo ceper.
- Piniondze to som te nase złotówki, co mogom być coś wárte, ale nie musom. Za komuny my tego doświádcyli. Kto miáł jakiesi złotówki, to pryndko je wydawał, coby zdonyć zanim stracom wártość. A dudki to som takie práwdziwe piniondze, co wárto je nawet w skarpecie trzymáć: dulary, funty, kiedyś tyz marki niemieckie – wyjaśnił Góral (KurSmol: 44).

Ten cytat przekonuje, że różnica między *dudkami* i *piniondzmi* dotyczy nacechowania emocjonalnego (*piniondze* w odróżnieniu od *dudków* są wyrazem nienacechowanym). Dodatkowo ze względu na dyferencyjność *dudki* są używane przez Górali w rozmowach z nie-Góralami jako słowo typowo podhalańskie. Użytkownicy gwary zdają sobie bowiem sprawę z tego, że niektóre wyrazy są tylko w gwarze. Ubocznym efektem takiego przejawu świadomości językowej jest trudność zanotowania formy *piniondze* podczas wywiadów dialektologicznych.

Hiponimy

Zestawiając *dudki* i *piniondze*, nie można jednoznacznie wskazać, który z tych wyrazów jest hiperonimem, obydwa bowiem znajdują się na jednakowym poziomie ogólności. Jako hiponimy są natomiast używane nazwy konkretnych nominałów, np. *stówka* i jej zwielokrotnienie, *piyndziesiontka*, *dwudziesotka* itd., a także nazwy

⁵⁵ *Turák* ‘grosz, drobna moneta na Podhalu’ (SKarł V: 441; HodSG: 473).

jednostek monetarnych – *złotówki* oraz *dulary* i *dularki* (dwa ostatnie przykłady dowodzą trwałych związków Podhala z USA).

W jednej wypowiedzi zanotowanej w Zakopanem (Zak/2007, m/1952) pojawiła się też informacja o *cyrwieńcach*⁵⁶. Papierowe pieniądze, czyli obecnie nominały od 10 zł wzwyż, to *papiyrki*. Z kolei w folklorze słownym znajdujemy odniesienia m.in. do *dukata*, *talara*, *turáska* i *mariasa*.

Frazematyka

We frazematyce dotyczących pieniędzy mamy odniesienia ogólnie do *pinionzków* 8 i *dudka* (*dudków*) 1–4, 6, 9, oraz bardziej szczegółowo – do innych jednostek monetarnych: *grosa* 5 i *dukata* 7, 10 (*dukacika* 5).

W przysłowiu *Nieke grajcar chodzi, poki sie dudek nie nagodzi* 9 nazwy *grajcar* i *dudek* zostały użyte przenieśnie, *grajcar* to biedny, a *dudek* to bogaty kawaler. Takie odczytanie było wpisane w faktyczną wartość tych jednostek monetarnych, *dudek* bowiem to trzy *grajcary*. Przywołane przysłowie można też interpretować w szerszym kontekście – przy zawieraniu związku małżeńskiego brano pod uwagę status materialny panny i kawalera.

Co z frazemów dowiadujemy się na temat pieniędzy? Jest to element ludzkiego życia mało istotny z perspektywy Boga 1, a także mijającego czasu 10. *Dudki* dają wolność 3 w tym znaczeniu, że uwalniają od zmartwień finansowych. Pozyskanie pieniędzy nie jest łatwe 4, wymaga pracy fizycznej 8, jednak jak się już ma pieniądze, można nimi z zyskiem obracać 2. Frazemy są też pochwałą oszczędności 5 i jednocześnie krytyką chorobliwego skąpstwa 6. W dwóch przykładach pieniądze są traktowane jako forma zapłaty 7, 8.

Folklor słowny – pieśni

Pieniądze są częstym motywem pieśni zbójnickich (zob. ZBÓJNIK) i rzadziej – weselnych, społecznych oraz zalotnych.

⁵⁶ *Cyrwieńiec* to uniwerbalizm zestawienia *cyrwony złoty*, czyli dukat. Formę *czerwony złoty* zanotował K. Dobrowolski (1933: 178). W jego *Włościańskim rozporządzeniu ostatniej woli na Podhalu w XVII i XVIII w.* znajdziemy też inne nazwy jednostek monetarnych, które były w użyciu na Podhalu, np. *floren polski* (s. 103), *złoty górski* (s. 82), *tynf* (s. 92), *tynf górski* (s. 82).

NAZWA

W pieśniach jest mowa o *dudkach* 11, 53, *pinionzkach* 14–17, 19–21, 26, 27, 29, 31, 32, 35, 37, 41, 43, 45–47, 50–52, 54, 55, 59–61, *piniondzach* 28, 58, *piniazach* 40, *piniazkach* 39 i *gotówce* 23, a także o kilku jednostkach monetarnych: *dukát* 25, 44, 49, 57, *grajcar* 11, *gros* 11, *marias*⁵⁷ 30, *piynćsetka (złoty)* 38, *talar* 12, 13, 22, 36, 42, 45, 48, 56, 60, *talarek* 34, *turák* 33 i *turácek* 18, 24, 51.

Formy *piniaz* i *piniazek* to słowacyzmy utrwalone w pieśniach zbójnickich (jak wiadomo, podhalański folklor zbójnicki był inspirowany folklorem słowackim). O tym, że pieśni podlegają aktualizacji do zmieniających się warunków, przekonuje wymiana *turácka* (w wariancie zanotowanym przez Zejsznera) na *pinionzka* (w wariancie zapisanym przez Sadownika) 51.

Warto się zatrzymać nad talarem, m.in. z tego powodu, że jest to „najbardziej ceniona i poszukiwana srebrna moneta, oznaka zamożności i wielkopańskości; używana przy obrzędach, zwłaszcza weselnych” (SLSJ: 231). W podobnym znaczeniu i w podobnych funkcjach na Podhalu był wykorzystywany dukat ‘złota moneta bita od XIV do XIX w. w różnych krajach, także w Austro-Węgrzech’.

W pieśniach znajdujemy informację o sposobie wyrabiania talarów – *talar bity* 22, 42, okrągłym kształcie – *tulały sie talary* 12, 36, oraz miejscu, skąd pochodziły (a dokładniej, skąd przynosili je zbójnicy) – *talar liptowski* 48. Z kolei *dukát* jest określany przymiotnikiem *zbójnicki* 25.

ILOŚĆ PIENIĘDZY

«ZBÓJNICY MAJĄ BARDZO DUŻO PIENIĘDZY»

W folklorze zbójnickim pieniądze są liczone w jednostkach, które nie służą do tego w normalnych warunkach – *kłabucek* 59 (StopMat: 78) lub *kotlicek* 27 (ibid.: 64). Jeśli jest mowa o konkretnych liczbach, to jest to *styry dudki* 53 bądź *trzysta dukatów* 57.

POZYSKIWANIE PIENIĘDZY

«ZBÓJNICY KRADNĄ PIENIĘDZE»

Zbójnicy kradną pieniądze 24, 27, 28, 46, 51, 59 podczas wypraw na Liptów 28, 46, 48.

⁵⁷ W słownikach gwary podhalańskiej nie zanotowano tego wyrazu. Podaje go jedynie Zejszner (Zejsz: 100) w znaczeniu „to zapomniana moneta 15 grajcarów znacząca”, a za nim przytacza także SKarł (III: 111). Nazwa *mariasz* prawdopodobnie jest motywowana tym, że na rewersie monety znajdował się wizerunek Matki Bożej – *Maryi*. Także w innych językach nazwy walut pochodzą od znajdujących się na monetach wyobrażeń, np. ros. *kopiejka* od jeźdźca z kopią, niem. *Kreutzer* od krzyża.

«GÓRALE ODNAJDUJĄ ZBÓJNICKI SKARB»

Jednym z motywów folkloru zbójnickiego, także pieśni, jest odnalezienie skarbu 25, 32.

«PIENIĄDZE TO ZAPŁATA ZA CIĘŻKĄ PRACĘ» 20, 26, 45, 60

W pieśniach mamy świadectwo pracy zarobkowej na emigracji, na co bezpośrednio wskazuje choronim *Hamaryka* 20, 26 oraz informacja o tym, że wypłatę dostaje się w sobotę po przepracowaniu tygodnia 20 (taki system jest stosowany m.in. w USA).

PRZEZNACZENIE PIENIĘDZY

«PIENIĄDZE SĄ WYDAWANE NA GORZALKĘ»

W pieśniach pojawiają się informacje o tym, że pieniądze są wydawane na alkohol (zob. GORZĄŁKA) 18, 22, 29, 30, 33, 40–43, 50, 54, 56.

«STAROŚCINY WYKUPUJĄ PIENIĘDZMI PANNĘ MŁODĄ»

Pieniądze to obowiązkowy element obrzędu weselnego, podczas oczepin służyły do wykupu panny młodej 30, 38, 44.

«PIENIĄDZE TO ZAPŁATA DLA MUZYKANTÓW»

Dukaty lub talary były zapłatą dla muzykantów za ich grę 61 (pieniądze wrzucano do basów albo skrzypiec).

POSIADACZE PIENIĘDZY

«PIENIĄDZE SĄ WŁASNOŚCIĄ JEDYNIENIE WYBRANYCH OSÓB»

Na podstawie pieśni można wskazać, że pieniądze mieli zbójnicy 24, 25, 27, 28, 39, 40, 42, 46, 48, 51, 59, a w drugiej kolejności *ksiondz* 55, *urzennicy* 35, *ułani* 56, *Zydówka* 23 i kawaler, który zabiega o względy panny 13–16. Pieniądze powinna też mieć panna (jest to warunek jej zamążpójścia) 21, 23, 37.

Folklor słowny – podania

W podaniach poza wymienionymi wyżej nazwami jednostek monetarnych pojawia się *cwancýgier*⁵⁸ (StopMat: 66). W tych tekstach znajdujemy również uwagi na temat kruszców, z których wyrabiano talary – *śrybelny talar* i dukaty – *złoty dukát* (ibid.: 70).

Odniesienia do pieniędzy szczególnie wyraźnie ujawniają się w dwóch popularnych w folklorze motywach: 1) śmierci zbójnika i 2) egzaminie na zbójnika. Szubienica, na której ma umrzeć *dobry chłopiec*, według pieśni powinna być pokryta z góry dukatami, z dołu talarami, a na środku srebrem (StopSab: 22). Z kolei adept zbójnictwa w ramach egzaminu powinien przestrzelić podrzucony w górę dukat (PachJarz: 26). Według przekazów folklorystycznych zbójnicy obnosili się z bogactwem, umieszczając na kapeluszu zamiast *kostek* talary i dukaty, a także zdobiąc swoje pasy guzami wykonanymi z tych monet.

Osobne miejsce w podaniach zbójnickich zajmuje motyw ukrytych skarbów (Kruszyńska 2007). Aby można było je odnaleźć, muszą być spełnione określone warunki. Można to zrobić jedynie o północy w wigilię św. Jana lub w południe w Niedzielę Palmową, wtedy bowiem pieniądze *przesusają się*. Jest to zadanie niebezpieczne, gdyż skarby są ukryte w Tatrach (często pojawia się informacja o Niebieskiej Dolinie), gdzie strzegą ich złe duchy, diabeł lub smok (zob. Śliz: 91–98).

Także w podaniach góralskich jest znany motyw inkluz⁵⁹ przynoszącego pieniądze (por. PBL I: 186; CzG: 59). Na Spiszu jest to diabeł, który wykluź się z jajka zniesionego przez czarną kurę w Wielki Piątek. Aby go pozyskać, należało nosić to jajko pod pachą przez siedem tygodni, nie myć się i nie uczestniczyć w mszy świętej (BazWP: 105; BubSTG: 72). Na Podhalu wymiennie z nazwą *inkluz* (*inklusz*) (HodSG: 143, tu jako ‘siła nieczysta’) było używane słowo *dobiedz* (Kam: 151–152; BazWP: 106; CzG: 59). W folklorze *inkluz* (*inklusz*) to albo diabeł (zły duch, potwór), który przynosi pieniądze (BazBT: 77; BazWP: 105), albo też pieniądź, który wraca do właściciela, gwarantując mu bogactwo (Śliz: 90).

⁵⁸ *Cwancýgier* (niem. *Zwanziger*) to określenie srebrnej monety równej 20 grajcarom, która była w obiegu w Austro-Węgrzech w latach 1754–1872. Odniesienia do *cwancýgiera* dość często pojawiają się w TetNSP (s. 143, 144, 152, 175, 219, 257, 323, 367, 368, 418, 419). Rzeczownik ten oznaczał również żołnierza dwudziestego regimentu wojska austriackiego, stacjonującego w Nowym Sączu (KąśILG I: 38).

⁵⁹ Inkluz (z łac. *inclusus* ‘zamknięty’) jest znany w folklorze polskim, zachodnioukraińskim oraz zachodniobiałoruskim. To latający, ognisty duch, który wylega się z jaj zniesionych przez koguta i przynosi ludziom pieniądze lub zboże. Polską rodzimą nazwą jest *latawiec* albo *lata-niec*. Wielkopolska, Czechy i Słowenia znają *skrzata* (słoweń. *škrát*, czes. *škrítek*, co wywodzi się z germańskiego *scrato*). Z kolei na północno-wschodnim Mazowszu pojawia się nazwa *atwor* (lit. *aitvaras*) ‘duszek przynoszący pieniądze w chwili spadania gwiazd’. W późnym średniowieczu nastąpiło skontaminowanie wątków słowiańskiej mitologii o *zmieju* z germańskim inkluzem, co w konsekwencji dało różne legendy o *karłach*, *krasnołudkach*, *kraśniętach* i *matoludkach* (por. Gieysztor 1982: 238–239).

Pisana poezja góralska

W poezji góralskiej odniesienia do dudków pojawiają się jako 1) nawiązanie do folkloru lub 2) krytyka współczesnej góralszczyzny i jej komercjalizacji. W pierwszym nurcie warto wymienić wiersze T. Bukowskiego-Groska 62–66. Drugi nurt reprezentuje zwłaszcza twórczość W. Czubernatowej.

Przyczyn komercjalizacji góralszczyzny Czubernatowa upatruje w przejmowaniu wzorców amerykańskich i w dawnych przyzwyczajeniach – picciu *gorzálecki* i zbijaniu *na kupecke, co się dá* (*Śpiewka o ginących góralach*). W swojej twórczości komiczno-groteskowej poetka zarysowała nową mentalność Podhalań osiadłych „za wielką wodą” – podstawowym jej rysem jest obsesja na punkcie pieniędzy, która sprawia, że niektórzy uważają, iż za *dulary* można kupić wszystko, nawet zbawienie 68 (*Moja kolędka z Cikagowa; Zdrowasiek*). Tamten świat bardziej niż w Starym Kraju dzieli się na bogatych i ubogich. Z amerykańskiej perspektywy Podhale jest regionem zafowanym i biednym (*Święty ujek*). Drugie pokolenie (dzieci góralskich emigrantów) z pogardą traktuje więc mieszkańców Podhala, a także wyśmiewa ich pobożność i szacunek dla kultury ludowej 67 (*Zdrowasiek*), najważniejsze są bowiem *dularki*.

Obrzędy i zwyczaje

Dudki są nieodzownym elementem wielu obrzędów (por. SD I: 56–60). Podobnie jak w innych częściach Słowiańszczyzny także na Podhalu podczas pierwszej kąpieli niemowlęcia wrzuca się do wody monetę, by dziecko było zdrowe i bogate. Taki sam cel przyświeca wkładaniu pieniędzy do ubranka chrzcielnego. Aby zagwarantować sobie zdrowie w kolejnym roku, w pierwszy dzień Bożego Narodzenia (Podhale, Spisz, por. Roj: 185) bądź w Wigilię (Orawa, por. Jostowa 1986: 45) niektórzy myją się w wodzie, w której jest moneta (obecnie najlepiej o największym nominale, czyli 5 zł, dawniej przestrzegano, by był to srebrny talar). Nieprzypadkowo więc w gwarach Podtatrza jest używane porównanie *zdrowy jak piniondz*.

Jednak znacznie większy udział pieniądze mają w obrzędzie weselnym. *Námówiny* są stylizowane na kupno jałówki, jeśli dojdą do skutku, mówi się do panny – *Juz my cie przefrymarcyli*. W dzień ślubu pan młody po przyjeździe po pannę młodą pomaga jej założyć buty, które – jak się okazuje – są za duże, dlatego wkłada do nich pieniądze. Według starego zwyczaju każdy gość witany przez muzykantów powinien wrzucić do basów monetę.

Podczas *cepowin* starościny wykupują pannę młodą od *pytacy* oscypkami, wódką i pieniędzmi 38. Po *cepowinach* zbierają też pieniądze na tzw. *cepiec*. Honor góralski wymaga, by na talerz przygotowany na *cepienie* rzucić większą kwotę niż poprzednik, por.:

Dawniej jak były cepiny, to sýćka stawali wkoło i na ławkak, coby widzieć, ile kto dał i co honorniejsy, choć niebogaty, to dawał wyncyj. Tak ozpościelali te piniondze na talyrzu, coby kázdy dobrze widział (Lehr 2000: 324).

Dawniej po oczePINACH starościny z panną młodą szły do komory przeliczyć zebrane dudki, a także włożyć do skrzyni wiannej posag i prezenty (Roj: 177). Współcześnie najczęstszym prezentem ślubnym są pieniądze (obok złotych także dolary albo – zwłaszcza w ostatnich latach – funty i euro), wcześniej były to produkty żywnościowe – słonina, kiełbasa i wódka. Na nową drogę życia młoda para otrzymuje od rodziców obrazek z patronem parafii, kawałek chleba i pieniądze, żeby małżeństwo było oparte na fundamencie wiary i by nigdy nie brakło w nim tego, co najważniejsze w codziennym życiu.

Dużo mniejsze znaczenie pieniądze mają w obrzędzie pogrzebowym. Jedynie monety są wymaganym rekwizytem, kładzie się je bowiem na powieki zmarłego. Łączy się to z przekonaniem, że zmarły, jeśli ma niedomknięte oczy, może sprowadzić śmierć na osobę, którą *wypatrzyć*.

Pieniądze są także traktowane jako *apotropeion* – w całej Słowiańszczyźnie znany jest zwyczaj wkładania monet pod cztery rogi budowanego domu⁶⁰. Pieniądze mają również przypisaną symbolikę w senniku ludowym. Gdy śnią się monety, dom nawiedzi plaga wszy, i na odwrót – osoba, której śnią się wszy, będzie bogata. Do powszechnie znanych przesądów, gwarantujących bogactwo i powodzenie na cały rok, należy tzw. *okukanie* – przestrzegano, by mieć w kieszeni monety, gdy wiosną pierwszy raz zakuka kukułka.

W czarnej magii panował zakaz używania pieniędzy, por.:

Stuła do carów je dobrá ta, co trzy razy na karku u ksiyndza siedziała. Kie baca ni moze mieć cały stuły, to zewiją ś niy nitke. To sám tego nie zrobi – ino płaci kościelnymu. **Ino nie wolno płacić dudkami, jeno cosi musi mu dać** (BazWP: 145).

Baca ni moze sám wyjonć kości z trupa, tylko płaci gróbárzowi i musi mu telo dać, ile ón kce, ale targować sie nie wolno. Gróbárz musi odmodlić sie do tego umartego i piyknie przepytać go, aby nieboscyk nie przýsed na hále po te kości. Gróbárzowi to różnie płacom, ale som jest tacy, co mu i barana dadzom, **dudków dać ni mozná** (ibid.: 152).

Sprawy związane z pieniędzmi należały do spraw honorowych (zob. HONÓR). W gwarach i polszczyźnie potocznej jest więc znane wyrażenie *dziád honorowy* jako określenie osoby, która choć jest biedna, nie jest nikomu dłużna pieniędzy. W pol-

⁶⁰ Według relacji J. Zborowskiego (ZborPP I: 400–401): „W Nowym Targu (...) kładzie się na pierwszej «pecce» pod węglem srebrną lub złotą monetę, aby «dudki» (pieniądze) były zawsze w domu; na drugą kładą chleb święcony, aby go nigdy nie chybiało (brakło); na trzecią sól, święconą w dzień św. Agaty, dla obrony przed ogniem i piorunem; na czwartą krzak jałowca, który ma nie dopuszczać do chałupy węża, jaszczurki i żaby”.

skiej kulturze ludowej szczególnym poszanowaniem cieszyła się praca (zob. ROBOTTA). Etos pracy sprawił, że handel traktowano jako gorsze zajęcie, gdyż zarobione w ten sposób pieniądze przychodziły zbyt łatwo, z ominięciem wysiłku fizycznego. W niektórych okolicznościach nie można też było brać zapłaty, groziło to bowiem utratą honoru, por.:

I stało sie, ze zaś kogosi pobiyli na weselu we Waksmundzie. To wycie, co ón se kázál? Kázál se wypłacić za kázdom rane po talarze. Tak to wej honor na piniondz zamiyniyl. Noji co sie nie robi, wypłacyli. Zrobiyli składke i wypłacyli! Kie Władek Trebunia-Tutka, nas podhalański Platon, to usłyszał, to pedział: „Takiemu to ani na pogrzyb nie wárce is” (TischHF: 123).

Dokumentacja

Frazemy

1. Bogu dusa, ludziom dudki (HodPP: 21).
2. Dudki dudków przycyniajom (ibid.: 49).
3. Dudki przycyniajom ślebody (ibid.: 49).
4. Dudków ze studnie sie nie nabiyre (ibid.: 49).
5. Gros do grosa poskładany i dukacik murowany (ibid.: 65).
6. Kie brzuchowi głodu za dudka przycynis, to go pote ni trzoma ś niego nie wyzynies (StopMat: 86; HodPP: 82).
7. Kie se weźnies hadukata, siyngáj zaraz za dukata (HodPP: 86).
8. Nálepse pinionzki zarobione ryncýskami (m.w.).
9. Niekze grajcárz chodzi, pokiel sie dudek nie nagodzi (HodPP: 130).
10. Za nic som bogactwa i dukaty świata, kie juz człowiekowi minom dobre lata (ibid.: 188).

Pieśni

11. A já sobie chłopek śmizny, kupiylek se za gros cizmy i kónicka od ryktara za dwa dudki bez grajcara (Sad: 172).
12. Choćby sie za tobom talary tulały, przeciezbym cie nie wzion ty kadłubie stary (Zejsz: 42).
13. Choćbyś mie ty chłopce talarami obsuł, to ci wiánka nie dám, bobyś mi go zepsuł (Moczyd: 33).
14. Chybaby mie było na pinionzki nie stać, zeby já se ni móg śwarny dziywki dostać (Sad: 90).
15. Ciesom mnie pinionzki, kiedy som, kiedy som, kie pinionzków ni ma, ciesy mnie dziywcyńa (ibid.: 89).
16. Co mi po pinionzkak, cóz se za nie sprawie, wole śwarne dziywce, bo sie ś nim zabawie (Moczyd: 116).

17. Co mi po pinionzgak na tym bożym świecie, kie mie ze smyntárza ludzie odej-dziecie (Sad: 35).
18. Cudujom sie ludzie, za co malárz pije, za drobne turácki, co do muru bije (Zejsz: 46).
19. Dobrze tyz to dobrze, dobrze młynarcýkom, idom im pinionzki jako woda rzykom (Moczyd: 250).
20. Dobrze w Hamaryce, kie je robota, wezmem se pinionzki jak przýdzie sobota (ibid.: 261).
21. Dwók sobie gádało, já ik posłuchała. – Zyniylbyk sie z tobom, bys pinionzki miała (ibid.: 86).
22. E dyć já se pijem za tyn talar bity, choć-ze frajyrko, napijes sie i ty (ibid.: 94).
23. Jak sie, psiakrync, zawezmem, katolicki nie wezmem, wezmem se Zýdówke, be-dzie miała gotówke (Sad: 96).
24. Janosik, Janosik, zbójecki hetmanie, zabrał sam turácki, nie robiyl sám na nie (Zejsz: 158).
25. Jaworze, jaworze, coś taki pynkаты? Ej, cý cie ozpucyły (świycom sie pod tobom) zbójnickie dukаты? (Zejsz: 93, 152; StopMat: 27; Kolb 45: 142; Sad: 48).
26. Já se w obcým kraju, mama w Hamaryce, robi na pinionzki w zelaznyj fabryce (Moczyd: 231).
27. Kiedy my pójdziemy popod las chodnickiym, bedziemy mierzali pinionzki kotli-ckiym (Zejsz: 151).
28. Kiedy my pójdziemy, przez liptowski zahrać, bedom tam piniondze, bedzie tam co nabrać (ibid.: 150).
29. Miyły mocny Boze, budzie nás biyda bić, pinionzków ni mamy, za cóz bedziemy pić (Zejsz: 77; Sad: 75).
30. Moja pani matko juz dziywce nie wase, bośmy tu przepiyli styry mariase (Zejsz: 100).
31. Muzýcka mi grała, muzýcka śpiywała, muzýcka z kiesyni (pasicka) pinionzki wybrała (Sad: 81; Moczyd: 181).
32. Na Łysyj Polanie bućka ścinać majom, tam pinionzki pod nim, ludzie powiadajom (Sad: 47).
33. Napijze sie napij, kie más turák jaki, jak ni más turáka, napij sie z potoka (Mo-czyd: 243).
34. Ni ma to, ni ma jak dworská mina, chustecka w kiesyni, choć talarków ni ma (Zejsz: 66).
35. Ni ma tyz to, ni ma jako urzennikom, idom im pinionzki jako woda rzykom (Sad: 39).
36. Nie pude za tobie, boś stary, boś stary, choćby sie za tom tulały talary (StopMat: 4).
37. Nie pytáj mie o to, byk pinionzki miała, ale sie mie pytáj, cobyk ciebie kciała (Moczyd: 141).
38. Nie wydám, nie wydám młodyj pani nie wydám, pokił starościny z talerýckiym i z piynćsetkom nie przýdom (Lehr 2000: 323).

39. Od bucka do bucka, potym do jawora, tam nase piniązki, tam nasa kómora (Zejsz: 151).
40. Paleńka dobrá jes, karcmárka naleje, ktoze nám rozkáze za nase piniAZE (ibid.: 105).
41. Pijál já se pijál i pijać bede, co mi po pinionzkak, kie umyrać bede (Moczyd: 246).
42. Pije zbójniczek, pije na drugiy dziedzinie, jego frajyrecka dobrze nie zaginie. Pije zbójnik, pije, za tyn talar bity, nie płac frajyrecko, napijes sie i ty (Zejsz: 169).
43. Pijem já se, pijem, ale nie za swoje, za ludzkie pinionzki, za ludzkie modzele (Sad: 76).
44. Piyknie dziynkujemy za tyn nowy dukát, co nám družbickom na talerzu upád (Moczyd: 159).
45. Pinionzki, talary, skond-ze by sie brały, kieby nase rucki na nie nie rábiały (Zejsz: 53; KopPG: 123; Kolb 45: 98; Moczyd: 241).
46. Po Luptowie chodzem, po Luptowie pijem, w luptowskiy dziedzinie pinionzki wybiyrám (Sad: 47).
47. Powydz mi, powydz, cý mie bedzies kciała, má mama pinionzki, tobyk nám ik dała (Moczyd: 121).
48. Poza bucki, poza chraść, pójdziem chłopcy zbijać, kraść, pudziem chłopcy za hory, na liptowskie talary (Zejsz: 155).
49. Pozál mi sie Boze mojego wiánecka, po dukacie beła jedna stokrótecka (Moczyd: 30).
50. Przepiył sám pinionzki, zonka moja nie wie, przewijáj, wywijáj, jak sie óna dowie (Zejsz: 105).
51. Pudziemy, pudziemy na pana jednego, bedziemy sie dzielić turáckami (pinionzkami) jego (Zejsz: 147; Sad: 47).
52. Śpiywám já se, śpiywám i bede, i bede, coz mi po pinionzkak, kie umyrául bede (Sad: 31)
53. Śtyry dudki dała, zeby táńcowała, śtyry dudki wziyni, óna stoi w siyni (Zejsz: 55).
54. Świyci Orawa, świyci sie i Wiedyn, za moje pinionzki, co przepiył kázdy dziyń (ibid.: 105).
55. U nasego ksiyndza zielony podworzec, powiadajom ludzie – má pinionzków korzec (Moczyd: 186).
56. Ułani, ułani, stojom pod górami, gorzálecke pijom, płacom talarami (ibid.: 215).
57. Werbuj sie, sýkuj sie do konfederatów, dadzom ci koniusia i trzysta dukatów (ibid.: 40).
58. Wesele, wesele, pán młody w kościele, pani młoda w drodze rachuje piniondze (ibid.: 109).
59. Wyrške chłopcy, wyrške, drobnym jaferzyckem, bedziemy se dzielić turáski (pinionzki) kłabućkem (StopMat: 32; Sad: 49).
60. Za nic mi pinionzki, za nic mi talary, kie se moje roncki na nie nie rábiały (ibid.: 71).
61. Zagráj muzyku, jako já ci káze, pinionzków ci nie dám, ino ci pokáze (ibid.: 80).

Pisana poezja góralska

62. Dukaty po holak, ka som pochowane, przy źródlak na jedlak znaki wyrzezane (BukWrs: 129).
63. Dyc se w Kościyliskak zbójnicy siedzieli, wyngierskie dukaty pod hole nosiyli. Dziadek opowiadał, jest złote piyniondze, trza ik znalazź w holak, w tyj zbutrznialyj siondze (BukMŚ: 85).
64. Kotlik z dukatami leśny w holak naloz, pedziol o tym w karcmie, pozbył sie go zaroz (ibid.: 76).
65. Od mała słuchołek takij opowiołki, zbójnicy do ziymi chowali pinionzki. Pinionzki, dukaty, skond-ze by sie brały, te odlygłe casy one ik zabrały. Te skarby zbójnickie syćkie pochowane, kozde miyjsce pod nie dobrze oznacone. Przy-nieśli piniondze, trza było ik schować, nolypij złe duchy bedom ik pilnować (BukWrs: 90).
66. Staro była karcma wkoło hrube smreki, ze syćkik stron drogi wytarte chodniki. Stoła tam od downa, bywały to casy, kie zbóje tońcyli, charcały se basy. Żwincalo srybelko i dukot sie świyicył, kie zbójnik kacmorce za gościne płacył (ibid.: 92).
67. Ino dziady teraz nosom / góralskie ubranie. / Obycajem mi taki świeci do ocy / ka obyczaju sukać u bogocy / jo se obycaj dudkami wytycom (W. Czubernatowa, *Zdrowasiek* (BK: 56)).
68. Mozes kupić narodenie / radość i wiecne zbawienie / całom sópke z pastuskami / ino brzękni dularkami! (W. Czubernatowa, *Moja kolędka z Cikagowa* (ibid.: 54)).

4.2. WARTOŚCI NEGATYWNE

O problemach przedwojennej wsi przeczytamy w relacji jej mieszkańców zebranych w *Pamiętnikach chłopów* ogłoszonych przez Ludwika Krzywickiego (1935–1936). W odpowiedzi na ankietę Instytutu Gospodarstwa Społecznego z 1933 r. przysłało 498 pamiętników z większości regionów ówczesnej Polski. Województwo krakowskie było reprezentowane przez powiaty: myślenicki, wadowicki, dąbrowski, gorlicki, limanowski i jasielski (zabrakło niestety pamiętników podhalańskich). W 1954 r. wznowiono *Pamiętniki* w wyborze i z przedmową Leonory Stróżeckiej (1954), która tak scharakteryzowała materiał:

Pamiętniki – to wstrząsający i szeroko udowodniony akt oskarżenia skierowany przez lud polski przeciw rządowi burżuazyjnemu, rządowi sanacji w szczególności, jako rządowi godzącym nie tylko w dobrobyt i kulturę, ale w samo fizyczne istnienie narodu polskiego, a stąd – jako rządowi zdrady narodowej w najistotniejszym tego słowa znaczeniu (Stróżecka 1954: V–VI).

Komentarz ten należy analizować w kontekście historycznym, jak bowiem wiadomo, lata 50. XX w. to utrwalanie w Polsce władzy komunistycznej, dla której II Rzeczpospolita była synonimem ucisku i niesprawiedliwości. *Pamiętniki* warto jednak przeczytać także bez bagażu ideologicznego. Okazuje się wówczas, że głównym ich tematem są bieda i głód jako największe problemy polskiej wsi.

Relacje góralskie, sięgające dalej w przeszłość (do drugiej połowy XIX w.), przynoszą jeszcze bardziej drastyczne opisy. Wystarczy w tym kontekście przywołać wspomnienia Marii z Mrugałów Kapłon z Sierockiego wydane w opracowaniu Wandy Jostowej (Jostowa). Głównym ich tematem jest powszechna nędza i walka o przetrwanie kolejnej zimy, kolejnego roku.

BIYDA i GŁÓD⁶¹ są specyficzną klasą podhalańskich kulturomów, należą bowiem do wartości negatywnych (*biyda* jest wartością negatywną ekonomiczną, a *głód* – odczuciwą (por. Puzynina 1992: 169–170)). Nie pojawiają się w badaniach ankietowych, ale – jak przekonują wywiady dialektologiczne – tkwią w świadomości góralskiej bardzo mocno, należąc do podhalańskich lęków i kompleksów. Dotyczy to zwłaszcza najstarszego pokolenia Górali. Warto dodać, że te dwa kulturomy nie są typowo podhalańskie, mają bowiem znacznie szerszy zasięg – mogą się z nimi identyfikować także inni polscy chłopcy.

Pierwsi badacze góralszczyzny rekrutujący się w dużej części z turystów i kuracjuszy pomijali jednak milczeniem zagadnienia biedy i głodu (takie podejście było znamienne dla większości opracowań etnograficznych (Stomma 1986: 236–238)). Były to bowiem tematy marginalne na tle wyidealizowanego Podhala, wpisujące-

⁶¹ Choć *biyda* może być ujmowana jako hiperonim dla *głodu*, w niniejszej monografii te kulturomy zostały omówione oddzielnie jako jednostki równie istotne dla kultury podhalańskiej.

go się w stereotyp *wsi spokojnej, wsi wesolej*. Nie ma więc o nich nawet wzmianki w *Dzienniku podróży do Tatrów* S. Goszczyńskiego (Goszcz) i w monografii *O mieszkańcach gór tatrzańskich* L. Kamińskiego (Kam).

1. BIYDA

*Ani cłek sie spodzieje,
kie go biyda ozdzieje
(HodPP: 11).*

Galicja, której częścią było Podhale, weszła do zasobu polskiej frazeologii jako składnik wyrażenia *ńedza galicyjska*. Bieda, czy wręcz ńedza, była stałym elementem życia dużej części Podhalan jeszcze do lat 60. XX w. Przyczyniły się do tego przede wszystkim zacofane rolnictwo i przeludnienie. Prawdziwą odmianę przyniosły dopiero rozwój turystyki oraz masowa emigracja zarobkowa zwłaszcza do USA, w której upatrywano możliwość poprawy losu, por.:

Kochani Rodzice. Najsamprzód odzywam się do Was. Niech będzie Pochwalony Jezus Chrystus i Maryja Matka jego (...). Dalej dowiaduję się, czyście już wymłócili, coście mieli, i to Wom piszę, żeby mi tam ojciec po zarobkach nie chodził ani nie jeździł, bo ja wam na domowe sprawy pošlem. Także pošlałem Wam tam pore centów na Boże Narodzenie, to czyście ich odebrali a i list. I to was proszę Drodzy Ojcowie, cobyście tam pomiędzy ludzi nie robili, bo jo na to poszedł do Ameryki, coby się trochę od biedy obronić (list z 1905 r., za: KrohTP: 212–213).

Na obszarze dawnej Galicji nazwiska motywowane powiązanymi semantycznie rzeczownikami *bieda*, *chudoba* i *ńedza* (patrz niżej) są znacznie częstsze niż w innych częściach Polski. Według RymSN (A–C: 598) nazwisko Bieda najliczniej występuje w powiatach: rzeszowskim (301 osób) i limanowskim (209). ńedza koncentruje się w powiatach: rzeszowskim (247), krakowskim (276) i tatrzańskim (161) (RymSN L–N: 7680), a Chudoba/Hudoba w powiecie nowotarskim (154) (RymSN A–C: 1461).

Powszechny strach przed biedą sprawił, że BIYDA w polskiej kulturze ludowej (w tym oczywiście na Podhalu) jest kulturemem. Jak już wspomniano, w odpowiedziach do ankiety dotyczącej autostereotypu Górala zabrakło, co prawda, uwag o biedzie, można to jednak łatwo wyjaśnić – po pierwsze, bieda nie jest powodem do chluby, a po drugie, prawdziwa bieda to na Podhalu już przeszłość.

Zagadnieniu biedy poświęcono wiele opracowań zwłaszcza z zakresu ekonomii i socjologii. Z ważniejszych prac warto wymienić tomy zbiorowe zredagowane przez Elżbietę Tarkowską (2000) i Grażynę Skąpską (2003). Z perspektywy języko-

znawczej (a dokładniej paremiologicznej) o biedzie pisali Stanisław Marmuszewski (2003), Jolanta Dyoniziak (2005) i Ewa Młynarczyk (2014).

Znaczenie

Wyraz *biyda* w gwarze podhalańskiej jest homonimem. Według KaśILG (I: 268–270) jako rzeczownik *biyda* ma co najmniej 9 znaczeń (SGP (II: 153–160) podaje ze wszystkich gwar polskich aż 16 znaczeń). *Biyda* I to: 1. ‘w znaczeniu ogpol.’, 2. ‘grupa najbiedniejszych ludzi’, 3. ‘nieszczęście, zmartwienie, kłopot’, 4. ‘nieszczęśliwa, dramatyczna sytuacja, tragedia’, 5. ‘niepogoda, zimno, deszcz’, 6. ‘miesiączka, menstruacja’ (Dem: 236; HodSG: 25; ZborSG: 15; KaśILG I: 268–270). Warto też dodać kolejne, nienotowane w wymienionych słownikach znaczenie – ‘uosobienie biedy, zwłaszcza w przysłowiach i folklorze’. *Biyda* II ma dwa znaczenia: 1. ‘dwukołowa bryczka’, 2. ‘dwukołowy wózek ciągnięty przez człowieka’. Jako czasownik nieosobowy *biyda* jest gwarowym odpowiednikiem ogpol. *trudno* (HodSG: 25; ZborSG: 15; KaśILG I: 270).

Derywaty

Od rzeczownika *biyda* w znaczeniu ‘niedostatek, ubóstwo’ pochodzą następujące derywaty słowotwórcze:

- rzeczowniki: *biydácek* (ibid. I: 274) ‘z nacechowaniem emocjonalnym o człowieku biednym’; *biydácka* (ibid. I: 274) ‘kobieta wzbudzająca litość’; *biydactwo* (ibid. I: 271) ‘człowiek lub zwierzę wzbudzające litość’; *biydácýna* ‘z politowaniem o biedaku’; *biydácýsko* 1. ‘to samo co *biydácýna*’, 2. ‘człowiek wzbudzający litość’; *biydák* ‘w znaczeniu ogpol.’; *biydarstwo* (ZborSG: 15) 1. ‘to samo co *biydácýna*’, 2. ‘to samo co *biyda*’; *biydniák* ‘to samo co *biydák*’; *biydnica* (KaśILG I: 273) ‘biedna kobieta’; *biydárztwo* (ibid. I: 276) ‘to samo co *biyda-ctwo*’; *biydota* (HodSG: 25; KaśILG I: 276) ‘to samo co *biydák*’; *biydowanie* ‘w znaczeniu ogpol.’; *biydula* (ibid. I: 277) ‘z politowaniem o biednej kobiecie’; *biydua* (ibid. I: 277) ‘z nacechowaniem emocjonalnym o biedzie’; *biydzicka* ‘z nacechowaniem emocjonalnym o biedzie’; *biydzelina* (HodSG: 26; ZborSG: 16) ‘mały majątek zdobyty z trudem’; *biydzienie* (KaśILG I: 277) ‘forma rzeczownikowa czas. *biydzić*’; *biydz* (HodSG: 26; KaśILG I: 277) 1. ‘to samo co *biydák*’, 2. ‘zbiorowo o biednych ludziach’;
- przymiotniki: *biydny* ‘w znaczeniu ogpol.’; *biydnawy* (HodSG: 25; KaśILG I: 273) ‘trochę biedny’;
- przysłówki: *biydnawo* ‘w znaczeniu ogpol.’; *biydnie* ‘w znaczeniu ogpol.’; *biydniać* (ibid. I: 273) ‘z emocjonalnym, nacechowaniem: bardzo biednie’; *biydnio* ‘to samo co *biydnie*’;

- czasowniki: *biydnieć* ‘w znaczeniu ogpol.’; *biydochować sie* (KopSW: 368) ‘biedzić się’; *biydować* ‘w znaczeniu ogpol.’; *biydzić (sie)* (HodSG: 26; ZborSG: 16) 1. ‘ogpol. *biedować*’, 2. ‘robić coś z trudem’.

Wyrazy bliskoznaczne

Ogólnopolskie znaczenie ‘niedostatek, ubóstwo’ w gwarze podhalańskiej jest oddawane dwoma rzeczownikami – *biyda* i *chudoba*. Drugi z nich (HodSG: 49; ZborSG: 124) ma też dodatkowe znaczenia: 1. ‘inwentarz żywy, głównie bydło’ (HodSG: 19), 2. ‘biedny gospodarz’ (SGP IV: 125).

Wyraz *chudoba*, etymologicznie powiązany z przymiotnikiem *chudy* (SEBr: 186), współcześnie jest notowany w języku czeskim, słowackim, górno- i dolnoślązkim oraz polskim. Słowniki języka polskiego (SJPD; SJPSz; SWJP; USJP) uznają ten rzeczownik za przestarzały lub potoczny i objaśniają go w następujący sposób – ‘skromny dobytek, ubogie mienie, gospodarstwo’. Znaczenie ‘niedostatek, ubóstwo’, z którym mamy do czynienia w gwarach Podtatrza, poświadcza SPXVI (III: 336). Ze słowników gwarowych (SKarł I: 206–207; SGP IV: 125–126) wynika, że *chudoba* ma zasięg niemal ogólnogwarowy.

Od wyrazu *chudoba* pochodzi mniej derywatów niż od *biydy*, por:

- rzeczowniki: *chudobina* (SGP IV: 125) ‘z politowaniem o biedaku’; *chudobnica* ‘ogpol. *biedaczka*’; *chudobnik* ‘ogpol. *biedak*’; *chudobność* (HodSG: 49; ZborSG: 124) ‘to samo co *chudoba*’;
- przymiotnik: *chudobny* ‘ogpol. *biedny*’;
- przysłówek: *chudobnie* ‘ogpol. *biednie*’.

Rzeczownik *chudoba* w porównaniu z *biydą* jest także znacznie rzadziej używany, właściwie należy do słownictwa recesywnego.

Wyrazem powiązaniem semantycznie z *biydą* i *chudobą* jest *nyndza* ‘wielka bieda’. W gwarze podhalańskiej rzeczownik *nyndza* jest używany rzadko (nie notują go Dem, HodSG i ZborSG).

Zestawienia

Biyda wchodzi w skład zestawienia *biyda mилоńska*, które funkcjonuje jako przekleństwo. Inne tego typu formacje, np. *dziąd mилоński*, *dziada mилоńska*, *wereda mилоńska* i *plugąc mилоński*, przekonują, że przymiotnik *mилоński* ‘ogromny’ (HodSG: 215; ZborSG: 193) ma ograniczoną łączliwość tylko do rzeczowników o negatywnych konotacjach (do nich należy oczywiście *biyda*).

Antropomorfizacja biedy

Antropomorfizacja biedy jest właściwością zarówno gwar (por. SKarł I: 78 i zgromadzone tam liczne odesłania do literatury ludowej), jak i polszczyzny ogólnej (Młynarczyk 2014). Można w tym widzieć pogłos słowiańskiej demonologii, w której jednym z żeńskich demonów była bieda, wyobrażana jako ciągle głodna, wychudzona i obdarta kobieta (śladem żarłoczności przypisywanej biedzie jest frazeologizm *bieda {kogoś} zje / zjadła*).

W polskim folklorze bieda to demon cholery (Dźwigoł 2004: 181), rzeczownik *bieda* jest także jednym z określeń diabła (w gwarach polskich (SKarł I: 78), zachodnioukraińskich oraz chorwackich (Chobzej 2002: 37–40)). Aby obłaskawić biedę, na Orawie (w Harkabuzie) zapraszano ją do pustego miejsca przy wigilijnym stole (Jostowa 1986: 47). Na Podtatrzu zapraszano także inne „złe” istoty – *Wilku! I niedźwiedziu! I złodziyu! Hybǎjcie na wieczorom. Bo jak nie przyǎdziecie dziś, to nie chodźcie cały rok* (Małe Ciche, za: Kwaśniewicz 1998: 25).

Frazematyka

Do *biydy* w znaczeniu ‘niedostatek, ubóstwo’ odnosi się niemal 60 podhalańskich frazemów. W porównaniu z większością kulturomów potencjał frazematyczny *biydy* oraz pokrewnych semantycznie i formalnie wyrazów jest bardzo duży.

Oprócz podstawowej formy *biyda* we frazematyce pojawiają się derywaty: *biydzička* 2 (ta jednostka jest z pochodzenia fragmentem pieśni, por. 65), 23, 50, *biydák* 16–20, 45, *biydowanie* 40, a także wyraz *chudobny* 25, 26, używany w znaczeniu rzeczownikowym. *Biyda* współwystępuje z *nyndzą* 13, *głupotą* 27 i głodem, do którego odsyła *przednowek* 17. Niektóre frazemy są przykładami gry językowej – *Biydzie biyde biydzic* 15 i *Biyda nie pomoze biydować* 9.

Na podstawie frazemów można sformułować kilka skryptów kulturowych dotyczących biedy.

«BIEDA JEST JAK CZŁOWIEK»

Antropomorficzne ujęcie biedy we frazematyce podhalańskiej przejawia się na kilka sposobów. Jest widoczne m.in. w kolokacjach, a także w sposobach konceptualizacji. *Biyda* łączy się z czasownikami: *bić* – *zabić* 21, 24, 39, *ćwiczyć* 50, *dokuczyć* 4, 22, 35, *dopaść* 5, *dusić* 34, *gnieść* 6a, *bóść* – *dobóść* 33, 36, *przydǎwić* 9a, *przysionść* 9b, *włyżć* 12a, *wycesać* 12b i *wyndzić* (tu ‘męczyć, uprzykrzać życie’) 13, które podstawowo odnoszą się do działań ludzi lub, rzadziej, zwierząt. Ich wspólną cechą są komponenty semantyczne ‘wyrządzać przykrość’ i ‘sprawiać ból’.

Bieda jest konceptualizowana jako nauczycielka (uczy rozumu 4, 14, życia 35, wszystkiego 11), sprawczyni trosk 3 i postać zmuszająca do pewnych działań 34

(także emigracji 28), zwłaszcza osoby leniwe 43. Łączenie biedy z przymusem być może jest kontynuacją prasłowiańskiego znaczenia tego wyrazu. Jak podają SEBr (s. 24) i SEBor (s. 27), *bieda* < psł. **běda* pochodzi od czasownika **běditi* ‘zmuszać, skłaniać, zwyciężać’ (śląd tego motywującego znaczenia znajdziemy w czasowniku *biedzić się*).

«BIEDA JEST POWSZECHNA»

We frazematyzacji utrzymało się przekonanie, że bieda jest stałym i trwałym elementem codzienności 8, 30, 31, 47. Może się pojawić zawsze 1 i wszędzie 5, 48, dowolnie (ale wyłącznie negatywnie) wpływając na życie ludzi 7.

«PRZYCZYNY BIEDY SĄ RÓŻNE»

Biedę „łatwo” osiągnąć 49, dlatego zawczasu należy jej przeciwdziałać 46. Przyczyny biedy są albo niezależne od człowieka – diabeł 29, albo też znacznie częściej wynikają z ludzkich wad – lenistwa 38, 40, głupoty 12, 16, grzechu 10, lekkomyślności 37, 39, 40 i rozrzutności 32. Za biedę jest też odpowiedzialne zachwianie ustalonego porządku w rodzinie z podziałem obowiązków na kobiece i męskie 50. Z kolei wrogami biedy są zgoda 33 i wzajemny szacunek 2.

«BIEDY NIE NALEŻY SIĘ WSTYDZIĆ»

Część jednostek można traktować jako podpowiedzi, jak się zachowywać w obliczu powszechności ubóstwa. Biedni nie powinni się bać 48 ani wstydić *biedy*, gdyż nie przynosi ona hańby 6, nie powinni się również żalić 22 (a jeśli już, to tylko najbliższemu 44) ani za bardzo przejmować swoim stanem 23.

«LUDZIE AKCEPTUJĄ BIEDĘ»

Powszechność biedy sprawiła, że ludzie ją zaakceptowali, oswoili, uznali za normalny element życia, ale przy tym niesprawiedliwy. Osoby biedne spotykają się bowiem z przeciwnościami losu 25, 45, których nie doznają bogaci 20 (zamożni nie rozumieją, co to znaczy być biednym 19).

«WSZYSCY SĄ RÓWNI W OBLICZU ŚMIERCI»

Mimo fatalizmu, który się ujawnia w omówionych wyżej frazematyzacjach, wszyscy, zarówno bogaci, jak i biedni, są równi 18 zwłaszcza w obliczu śmierci 26, nie warto więc zbytnio zabiegać o bogactwo.

«BIEDA JEST LEPSZA OD HAŃBY I EMIGRACJI»

Bieda jest lepsza od hańby (dotyczy to zwłaszcza relacji kobiety z mężczyzną) 42, co łączy się z góralskim przedkładaniem honoru (zob. HONÓR) nad wszystko 21. Lepiej też żyć biednie, niż emigrować 41.

Folklor słowny – pieśni

Bieda w odróżnieniu od głodu (zob. GŁÓD) nie jest w folklorze słownym tematem przemilczanym. Do biedy odnoszą się zarówno pieśni (zwłaszcza społeczne i weselne), jak i bajki. Poza podstawową formą w pieśniach notujemy zdrobnienie *biydecka* 51. Do biedy odsyłają też przymiotniki *ubogi* 60 i *chudobny*, drugi z nich najczęściej jest określeniem *dzzywcyńy* 56–59, 63 i, rzadziej, *siyrotecki* 67.

Na podstawie materiału pieśniowego można wydzielić 4 skrypty (po części tożsame ze skryptami, które ujawniły się we frazematyce).

«BIEDA JEST JAK CZŁOWIEK»

Antropomorfizacja biedy ujawnia się przede wszystkim poprzez bezpośrednie (apostroficzne) zwroty do niej 51–54 oraz przypisanie jej cech i zachowań ludzkich. Bieda może więc *bić* 55, 61, 68, 69, *gonić* 70, *hukać się* (1. ‘nie szanować’, 2. ‘o świni – przejawiać popęd płciowy’ (HodSG: 139; ZborSG: 124)) 52, *sukać* 52, *wycesać* 71 i *wylizać* 74.

Upersonifikowana bieda pozbawia biedaka wszystkiego 74. Pod jej adresem padają więc groźby, które mógłby usłyszeć człowiek – *zamurowanie* 54 i *nakopanie do dupy* 66. Użycie nazw wstydlivej, „gorszej” części ciała (*rzyć*, *dupa*) ma na celu zdeprecjonowanie biedy.

«BIEDA JEST POWSZECHNA I TRWAŁA»

Bieda jest powszechna 73 i towarzyszy ludziom od najmłodszych lat 55, właściwie jest dziedziczona 57, 60.

«BIEDA WYWOŁUJE SKRAJNE EMOCJE»

Bycie biednym nie musi być smutne, niedoli towarzyszy bowiem śpiew 69, 72, 73. Biedna dziewczyna płacze jednak nad swoim losem 64, najczęściej ukradkiem, w domu 61.

«BIEDA TO ZMARTWIENIE PANNY NA WYDANIU»

Do biedy jako braku środków do życia odnoszą się przede wszystkim pieśni weselne i zalotne, w których jest mowa o *chudobnyj dziwycynie* – zestawienie to jest określeniem panny bez posagu (HodSG: 49). Nagromadzenie pieśni-skarg rozpoczynających się formułą *choć ja chudobna, to...* potwierdza, że status materialny był bardzo ważny podczas zawierania związku małżeńskiego. Uboga dziewczyna nie mogła więc liczyć na dobry ożenek (w znaczeniu ‘bogaty’).

Dlaczego jednak nie ma analogicznych pieśni kawalerów żalących się, że są biedni? Utyskiwanie stereotypowo jest przypisane kobietom, rola i oczekiwania społeczne zaważyły w tym względzie na folklorze słownym.

Chudobna dziwycyna zapowiada, że uwiedzie bogatego chłopca 58, prosi też Boga o to, by mogła dobrze wyjść za mąż i w ten sposób odmienić swój los jako służącej 62. W innych pieśniach akceptuje biedę, nie wstydzi się jej 59, ale też nie chwali się nią 61, nawet zauważa pewne zalety życia w ubóstwie – bieda daje wolność 56 (zob. ŚLEBODA). Brak posagu nie jest powodem, by wychodzić za mąż za byle kogo 60. Bieda nie przekreśla całkiem człowieka, w pewnych okolicznościach wszyscy są bowiem równi 57 (dotyczy tego również frazem 18).

Folklor słowny – bajki

Upersonifikowana bieda pojawia się w bajce o dwóch braciach, mądrym i głupim (por. StopSab: 96–98). Została tu przedstawiona jako bardzo żarłoczna kobieta, która sprowadza nieszczęście (*Jaze pozdychało mu sýčko bydło i kónie, a nic na zágónie zádny m rós nie kciało*). Głupiemu bratu udaje się ją jednak podstępem zamknąć w lufie strzelby. Działając pochopnie, mądry brat uwalnia biedę. W wyniku wystrzału rozpada się ona na wiele kawałków, które jako *bydziynta* rozchodzą się po świecie.

W innych bajkach bieda zostaje uwięziona w beczce, kości, wierzbie albo w worku (por. Kudł: 171–173). Wymienione teksty często mają dwa warianty – jeden z *bydą*, a drugi ze *śmiercią* (StopSab: 92–95). Zarówno *byda*, jak i *śmierć* w folklorze są przedstawiane jako kobiety, obydwie też są przyczyną strapienia ludzi.

Przywołane bajki nie są oryginalnymi tekstami, wiele wariantów z różnych miejsc Polski zestawiał J. Krzyżanowski (PBL II: 42–43).

Folklor słowny – podania

W podaniu o bacy (StopSab: 103–105), który przepędził dziada proszącego o jałmużnę, znajdujemy wyjaśnienie, skąd się wzięła bieda: „Dziąd do nieba poseł i oskarżył Pániezusowi, jak go sculi po sałasak – haj. Maciek [baca – przyp. M.R.]

przejąd całe gazdostwo i biyda go zacyna bić strasznie. Tak ludzi Pániezus pokaráł (...)” (ibid.: 104–105).

Pisana poezja góralska

W poezji góralskiej uwagi o biedzie pojawiają się głównie jako element opisu dawnych czasów (BukMŚ: 35, 114, 130; BukWrs: 129, 185). W wierszu *Biya* R. Dzionbonia tytułowa bohaterka wprost została nazwana *naucycielką życia* 75. Częściej tematem poezji jest przeciwieństwo biedy – bogactwo, a zwłaszcza pieniądze (zob. DUDKI).

Bieda w relacjach Górali

Jako doświadczenie wielu pokoleń bieda jest stałym tematem wspomnień większości Górali, zwłaszcza urodzonych przed II wojną światową. Co ciekawe, osoby te poproszone o opowiedzenie dowolnej historii ze swojego życia niezależnie od siebie zwykle mówiły o biedzie, por.:

O, trudno sie tu żyło ludziom. Já to, według ojca, no bo ojciec jesce akurát tu miał dobre, bo nie było prondu, zrobiył elektrownie. Tu miał staw nad domym, miał piyrśy tartak na wode, miał młyn na wode i miał prond na wode, ze tak trzýdzieści domów oświycál, no to mu sie łatwij żyło. I jak miał młyn, to zawse ukrád tom gárzc cý dwie gárzci monki i było na placek, i był, bo był chlyb, no. No bo to jes normalne, jak sie przý tym robi, to zawse sie zwysý, no. Ale ogólnie to by..., **to biyda była niesamowitá**. Já akurát jak sie urodziylek, to o tej biydzie bez przerwy rozmáwiali. I co jes? Ale sie ludzie trzymali kupy. Wiecorami schodziyli sie cý co, radziyli, a gdzie dzisiák, kto do kogo przýjdzie? (RP/2004, m/1956).

Była biyda, no. Ociec mój, yy, posed na wiesne te zmarzniynte ziymiáki zbiyrać po kartofliskak i susyli na brytfance, na blase i pote w stympie to tłukły i, i, i siály na sitku, i mamusia, moja matka znacy sie piekla placki. Wiys, jakie były dobre? No, a na młynku jak ukryncyły żyta na bryje. Bryja to była wiys, z taki monki, wiys...
– Z máki.

– No, to my nazýwali bryja, a jesce nie z mlykiym, bo mlyko trza było oddać Niemcom, ino z juchom, kwaśnicom sie jadło. No, a jak nie, to z olejym. No lyn siáli i, i, i do olejarnie nosiyli do Krośnice i, i tam olyj był i warzyli abo dziadki, po nasymu to takie kluski, wiys, na oleju, to, to jucha na oleju, no, a nie było takik wypieków jak dziś, co piececie rozmajite tam wypieki. **Biyda, zebyście nie docekali** (Srom/2007, m/ok.1920).

A pote przýsło na wiesne, jak my to orali zymie, to tyle tyk, tyk kulek tyle było, ze my to znajdowali, pote my to topiyli na piecu, no bo **biyda była, biyda była, nie było za**

co ani gárka kupić, to my zalywali te dziurki w gárku tym ołowiym, tym, tym, tymi kuleckami, no, noji dalyj sie gotowało w tyk gárkak, no, no, bo nie było za co kupić, to tak my topiyli, to tyk kulek my tyle naznajdowali, no bo to było pełno po polak, no bo jak to przý wojnie, to sie kulki leciały (Bór/2006, k/1938).

Jaká była nyndza i nie było jeś ani z cým, ani jesce i tote młynki chcieli pozabiyrac, zeby nie było, chodzyli nawet po wsi. Zeby nie wolno było se nawet telo, zeby se som sie posluzyc, zeby, trza było zjeś. I wszystko tak ino koło tyj chałupy wszýscý, cý zimno, cý... no to w tyj jednyj chałupie. A w drugiyj tak jak tyz było zimno, bo nie było pieca. I tak taká była, powiedziec, ze nyndza dawno, to nie dziś gádám choćkiedy tym wnukom mojim, ze jaki dziś świat, jakie zýcie, to nie moje przezyte lata mlode (Szlem/2007, k/1935).

Podobny wydźwięk mają też wspomnienia W. Brzegi i A. Chramca, por.:

Nędza była wielka, ludzie z głodu marli, karleli. Pamiętam na Krupówkach gadziniarzów, połowa dzieci to były kretyny. Jeden z nich w łachmanach, na pół nagi; wlażł do pola i siedział koło domu, i grzał się do słonka ku wiośnie. Takie sobie pół-zwierzątko-półczłowiek, był brudny, prawie niemowa, a to wszystko z biedy, z nędzy, która wtenczas w Zakopanem panowała (BrzŻG: 31–32).

Z tychże czasów przypominam sobie zatroskane twarze rodziców z powodu nieurodzaju i chorób bydła. Niezwykła posucha spowodowała brak paszy dla krów i nie było także ani grul, ani owsa dla ludzi. **Przednówek był bardzo ciężki.** Bydło dostawało smreczynę, a gaźdżiny piekły moskale przeważanie z plew, lud zbierał majki po lasach i nimi się żywił (Chram: 12).

Bieda prowadziła nawet do sytuacji, które z naszej perspektywy wydają się wręcz nieprawdopodobne:

Zosia [siostra W. Brzegi – przyp. M.R.] zachorowała i jej chrzestna matka przed śmiercią przyniosła jej ubranie na śmierć: fartuchy, koszulę haftowaną. Zosia bardzo się ucieszyła i prosiła Pana Boga, coby umarła, bo się bała, że jak nie umrze, to ubranie musi zwrócić (BrzŻG: 29).

Wiejski konwenans

Bieda wpłynęła też m.in. na zakres użycia form *pluralis maiestaticus*, por.:

– Mudroń? Marcin? – zapytał wójt zdziwiony.

– Já – odpowiedział Mudroń.

– A zdoles ty?

Mudroniowi nie dwojono, na to był za biedny.

– O! Coz by nie zdołał? – krzyknął Pawlik (...) (TetNSP: 409).

Dokumentacja

Frazemy

1. Ani cłek sie spodzieje, kie go biyda ozdziejje (HodPP: 11).
2. Bedzie pod górami biydzicka panować, kie sie nám nie bedom Górále sanować (ibid.: 15).
3. Biyda biydy przyganiá (ibid.: 17).
4. Biyda dokucý i rozumu naucý (ibid.: 17).
5. Biyda dopadnie cłeka byle ka (ibid.: 17).
6. Biyda gańby nie niesie (ibid.: 17).
- 6a. Biyda gniece {kogosi} (KąśILG I: 271).
7. Biyda huziá ludziskami jak wietrzýsko smrekami (HodPP: 17).
8. Biyda jes, bo jes, biyda bedzie, bo bedzie (ibid.: 17).
9. Biyda nie pómoze biydować (ibid.: 18).
- 9a. Biyda przýdawyła {kogosi} (KąśILG I: 272).
- 9b. Biyda przýsiadła {kogosi} (ibid. I: 272).
- 9c. Biyda pucý {kogosi} (ibid. I: 272).
10. Biyda siedzi w grzychu, zaś grzyk w biydzie (HodPP: 18).
- 10a. Biyda spadła na {kogosi} (KąśILG I: 272).
11. Biyda sýckiego naucý (HodPP: 18).
12. Biyda tłuće, kie we łbie ciasno (ibid.: 19).
- 12a. Biyda wlezie {komusi} za kołniyrz (KąśILG I: 272).
- 12b. Biyda wycesała {kogosi} (ibid. I: 272).
13. Biyda z nyzdzom cłeka wyndzom (HodPP: 19).
14. Biyda, kie biyda po niewcasie ucý (ibid.: 19).
15. Biydnie biyde biydzić (ibid.: 19).
16. Biydák, bo głupták, głupták, bo biydák (ibid.: 19).
17. Biydák má przednówek calučki rok (ibid.: 19).
18. Bogatymu i biydákowi słonecko jednako świyci (ibid.: 20).
19. Bogaty biydáka nie pojmie (ibid.: 20).
20. Bogáca wiatyr popychá, biydákowi w ocýska duje (ibid.: 21).
21. Choć biyda bije, niehonór nie dać (ibid.: 28).
22. Choć biyda dokucý, to nie kázdy skucý (ibid.: 28).
23. Choć biydzicka świstá poza usý, rzetelne chłopisko głowy niom nie susý (ibid.: 28).
24. Choć ta biyda bije, śpiywki nie zabije (ibid.: 29).
25. Chudobnymu zawdy świat okpiśny (ibid.: 30).
26. Cý bogác, cý chudobny i tak w rzýc łopatom dostanie (ibid.: 40).
27. Głupota i biyda pospólnie krácajom (ibid.: 64).
28. Jako chlyb má rogi, tak wej biyda nogi (ibid.: 74).
29. Kany djaboł gazduje, tam sie biyde cuje (ibid.: 80).
30. Kapke weseliska, niesie biyde i dzieciska (ibid.: 81).
31. Kie ci sie nazdaje, co biyda umarła, bác, ze idzie drugá i ogón zadarła (ibid.: 82).
32. Kie sie grosa nie sanuje, to sie biydy pokostuje (ibid.: 86).

33. Kie w chałupie zýjom w zgodzie, to im biyda nie dobodzie (ibid.: 88).
34. Kogo biyda dusi, tyn i sýćko musi (ibid.: 92).
35. Komu biyda dokucý, tego zýciá naucý (ibid.: 92).
36. Kto má ksiyndza w rodzie, biyda go nie bodzie (ibid.: 55).
37. Kto poziora nie daje, biydákiym ostaje (ibid.: 57).
38. Kto sie nie ucý, tymu biyda dokucý (ibid.: 58).
39. Kto za młodu źle gazduje, to go na starość biyda bije (StopMat: 87; HodPP: 60).
40. Latkiym próznowanie, zimom biydowanie (HodPP: 101).
41. Lepiyj biyde klepać, jako we świece banować (ibid.: 101).
42. Lepsá biyda przy cnocie jak sromota przy złocie (ibid.: 103).
43. Lymia ino biyda poganiá (ibid.: 105).
44. Na biyde narzyká sie w chałupie (ibid.: 111).
45. Na biydáka wsyndy kapie (ibid.: 111).
46. Ni ma co na biyde cekać, ba zawcasu jyj uciykać (ibid.: 115).
47. Niejednymu biyda pisaná (ibid.: 120).
48. Nie trza sie báć biydy, bo óna wsyndy (ibid.: 126).
49. Syroká cesta do biydy (ibid.: 165).
50. Wte biydzicka ćwicý, kie chłop we spódnicy (ibid.: 183).

Pieśni

51. Biydecko, biydecko, jakze cie biydować: zymniácków ni ma, ni ma cie cým chować (Kolb 45: 103).
52. Biydo, moja biydo, co sie po mnie hukás, jak mnie w domu ni ma, to mnie po wsi sukás (Sad: 37).
53. Biydo, moja biydo, jako cie biydować, kie mnie na Ludźmyrzu ni mogom wychować (Płat: 152).
54. Biydo, moja biydo, jakoz cie biydować, pude do murárza, dám cie zamurować (Sad: 37).
55. Była mnie biydzicka sýćko od malućka, jakoz mnie ni má bić, mnie sie nie kce robić (ibid.: 36).
56. Chociáz já chudobná, alek se ślebodná, chodzem po ślebodzie jak rybka we wodzie (ibid.: 104).
57. Chociáz já chudobná, chudobnego ojca, świyci na mnie słonko jak i na bogáca (Sad: 37; Płat: 152).
58. Choć-ek já chudobná, chudobnego ojca, ale se uwiede bogatego chłopca (ibid.: 102).
59. Choć já se chudobná, nie wstydzem sie tego, choć chłopiec bogaty, nie pudem za niego (ibid.: 37).
60. Choć já se ubogá, ubogiego ojca, ale mnie mój ojciec nie dá za smarkáca (ibid.: 103).
61. Choć mie biyda bije, nie powiyim nikomu, przy ludziak zaśpiywám, wyplacem sie w domu (ibid.: 36).

62. Chudobná dziywcyńa Boga uprosiła, coby jom chłopiec wzion, coby nie służyła (ibid.: 37).
63. Dyc já se chudobná miyndzý bogatymi jak siutá owiecka miyndzý rogatymi (ibid.: 37).
64. E dy dy, e dy dy, sýćko to od biydy, sýćko od niedole płacom ocka moje (ibid.: 36).
65. Ej, bedzie pod górami biydzicka panować, ej, jak sie nie bedziemy Górále sano-
wać (ibid.: 38).
66. Ej, bydo moja, bydo, ej, kiebyś dupe miała, ej, tobyk ci nakopął, hej, jazby ci
sciyrniała (ibid.: 75).
67. Já chudobná siyrotecka – ni torbecki, ni worecka, mnie Pán Jezus nie opuści, tor-
becke mi z nieba spuści (Zejsz: 81; Kolb 44: 429).
68. Míylyz, mocny Boze, bedzie nás biyda bić, ni máme pinionzków, za cóz bedziemy
pić (Zejsz: 77; Sad: 75).
69. Nie ino tyn śpiywá, co w rozkosý zýje, ale i tyn moze, co go biyda bije (Sad: 32).
70. Powíydzie tam mojjj zonie, ze mie biyda z Peštu zynie, niek sie dobrze przy-
rychtuje, gárnek bryji nagotuje (ibid.: 39).
71. Syrokie rynkáwy, ale wonskie portki, tak mnie biyda wycesała, nie potrzeba scotki
(ibid.: 38).
72. Śpiywám já se, śpiywám, chociaż já nic ni mám, ptáskowie śpiywajom, chociaż
nic ni majom (Kolb 45: 267).
73. Śpiywám já se, śpiywám, ho dy dy, ho dy dy, jak zándem do domu, dość biydy,
dość biydy (Sad: 36).
74. Wilizes mi biydo rzýć, kiedy ni mám nika nic, jek sie biyda uweźmie, na ostatku
rzýć weźnie (ibid.: 75).

Pisana poezja góralska

75. Biydy som różne (...). Biyda cie dzieckiem / Huziała w kołysce / Biyda tyz boso
do skoły / góniła / Ej wiera! Cłece! / Bo tyz ci powiyń! Biyda nolepsom naucy-
ckielkom była (R. Dzioboń, *Biyda* (NS: 57)).

2. GŁÓD

*Cým Góral zýje?
Powietrzym, wodom i głódom
(WrześTP: 22).*

Podhale ze względu na niewielki obszar gospodarstw, przeludnienie, nieurodzajne ziemie i chłodny klimat⁶² często doświadczało głodu, zwłaszcza na przednówku⁶³. O tym, jak bardzo głód doskwierał Góralom, możemy się przekonać m.in. z zasobów antroponimii i toponimii. Według RymSN nazwiska oparte na temacie *głód-* koncentrują się na południu Małopolski, por. Głód – głównie w powiatach: krośnieńskim (482) i nowosądeckim (274) (RymSN D–G: 3174), Głodek – głównie w powiecie nowotarskim (199) (ibid.: 3161), Głodziak – jedynie w powiatach: tatrzańskim (44 osoby) i nowotarskim (39) (ibid.: 3163) i Głodasik – tylko w powiatach: nowotarskim (25) i tatrzańskim (2) (ibid.: 3161).

Nazwisko Głód utrzymało się również w toponimach Głódowski (Głódowy) Wierch ‘część Bukowiny Tatrzańskiej’ oraz Głódówka – 1. ‘polana przy drodze z Bukowiny Tatrzańskiej nad Morskie Oko’, 2. ‘wieś na Orawie (słowac. Hladovka)’.

Znaczenie

W słownikach gwary podhalańskiej *głód* jako przykład słownictwa współnoodmiannowego został scharakteryzowany w sposób bardzo pobieżny. Dokładniej rzecz ujmując, większość opracowań nie notuje tego leksemu (Dem; WrześSW; BukGP i BukSG), a w innych (HodSG: 117; ZborSG: 102) znajdujemy informację o jego tożsamości znaczeniowej w gwarze i polszczyźnie ogólnej. Cytat umieszczony w ZborSG (s. 102) – „W brzuszysku mu kruchało od głodu. Moc národa poka-pało od głodu”, przekonuje, że mamy do czynienia z dwoma znaczeniami *głodu*: 1. ‘nieprzyjemne uczucie spowodowane tym, że chce się jeść’, 2. ‘brak pożywienia, klęska głodu’.

⁶² Do specyfiki podhalańskiego klimatu odnoszą się piosenki 1) *Bydná to, bydná, ta nasa kra-jina, gdzie sie chlyb kónćy, a woda zacýná* (WrześTP: 16); 2) *To nase Podhále stynne ino za to, ze trzýsta dni zimy, rešta sýćko lato* (KrohTP: 36).

⁶³ Znakiem czasu może być to, że słowo *przednówek*, które przed laty wywoływało strach, gdyż było kojarzone z głodem, dziś nie jest znane młodemu pokoleniu Górali (na zajęciach z gramatyki opisowej studenci z Podhala objaśniają przednówek jako ‘okres przed nowiem księżyca’!). Zupełnie nie jest też czytelna motywacja takich przysłów, jak *Wte náwiynksý głód, kie kwitnie glóg*.

Derywaty

Na temacie *głod-* są oparte następujące derywaty słowotwórcze:

- przymiotniki: *głodny* ‘w znaczeniu ogpol.’; *głodnawy* (HodSG: 116) ‘trochę głodny’; *głodowy* ‘w znaczeniu ogpol.’;
- czasowniki: *głodować* ‘w znaczeniu ogpol.’; *głodzić (sie)* ‘w znaczeniu ogpol.’

Zestawienia

Przymiotnik *głodny* pojawia się w dwóch zestawieniach – *głodne casy* (ibid.: 116) i *głodne roki* (ibid.: 116; ZborSG: 101), które oznaczają okres głodu. Inne synonimiczne konstrukcje to *złe / plóne / kwarde roki* oraz *złe casy*.

Frazematyka

Rzeczownik *głód* pojawia się w 11 podhalańskich frazematkach. Dwa z nich mają formę przestrogi 6, 7, a jeden jest zapowiedzią głodu jako stałego elementu chłopskiej egzystencji 1. Inne przykłady dotyczą reakcji na głód – złości 11, działań, które w normalnych okolicznościach nie są podejmowane 3, oraz tego, że głodny myśli tylko o jedzeniu 9 i wszystko mu smakuje 4. We frazematyce znajdujemy również odniesienia do zwyczajów kulinarnych 8.

Przysłowia precyzują, że głód zmusza do pracy 2, 10. Do grupy przysłów meteorologicznych należy jednostka zapowiadająca głód na podstawie obserwacji przyrody 5.

Osobne miejsce zajmują stereotypowe i wspólnoodmianowe porównania – *głodny jak pies* i *głodny jak wilk*.

Folklor słowny – pieśni

W folklorze pieśniowym mamy znacznie mniej odniesień do głodu niż do biedy (zob. BIYDA), rzeczownik *głód* nie jest też zdrabniany. O głodzie jest mowa w przyśpiewkach weselnych 14, 15, wyjaśniających zaprzestanie śpiewu (*cemuz nie śpiywácie, cyście nie pojedli, cy nuty ni mácie?* 14; *Śpiywálby já rád, ni moge od głoda* 15), a także w pieśniach obrzędowych. Podczas *cepowin* życzono młodej mężatce, by jej dzieci nie cierpiały głodu 12, a także ironicznie zapowiadano, że za sprawą teściowej głód nie będzie jej doskwierał 13.

Folklor słowny – winszowania

Odniesienia do głodu (choć niebezpośrednie) są stałym komponentem tradycyjnych winszowań bożonarodzeniowo-noworocznych⁶⁴. Realizując magię dobrego słowa, życzenia te zawierają wyliczenie tego, co powszechnie było pożądane. Standardowo w tych tekstach jest mowa o szczęściu i zdrowiu, a następnie o dzieciach 20, 21, zwierzętach gospodarskich – *wołki* 17, 19, 20, *krowicki (krowy)* 18, 20, *cielicki (cielinyta)* 17, 18, 21, *owiecki* 17, 19, 20, *baranki* 17, *świnie* 16, 20, *wieprzki* 20, *prosiynta* 20, i ptactwie domowym – *kury* 20, *gynsi* 20 oraz *kacynta* 20. Umieszczenie dzieci w zestawieniu ze zwierzętami i ptactwem pokazuje, jakie miejsce w ludowej hierarchii wartości zajmowało potomstwo. Z kolei na urodzaj wskazują *snopecki* 19 i fury zajeżdżające do gumna 19.

W winszowaniach są też wymieniane produkty żywnościowe – *kapustecka (kapusta)* 16, 18, 21, *groch* 16, *grule* 18, *rzepa* (odpowiednik *gruli* we wsiach zachodniego Podhala) 21, *bób* 20, *masło* 18, *syr owczy* 18, *kukiołki* 16, *koląc* 16, *pól świni* 16 i *wół* w garnku (tu oczywiście mamy do czynienia z hiperbolą) 16.

Obecne w tych tekstach odniesienia do żywności wskazują, że tego właśnie na wsi brakowało. Przez odwrotność można więc wskazać, że magią słowa próbowano zabezpieczyć się przed głodem.

Pisana poezja góralska

W poezji góralskiej, podobnie jak w przypadku biedy (zob. BIYDA), odniesienia do głodu nie są częste. W wierszach A. Skupnia-Florka (*Na podlasy* 23; *Życzenia podłaźnika* 25) i F. Łojasa-Kośli (*Na Nowy Rok* 24) mamy do czynienia ze stylizacją na winszowania bożonarodzeniowo-noworoczne. Odczytując te teksty *à rebours*, podobnie jak w przypadku oryginalnych winszowań, można wskazać, że jednym z najważniejszych życzeń było niezaznanie głodu. Z kolei w wierszu *Na przednówku* Zygmunta Lubertowicza 22 znajdujemy bardzo realistyczny opis głodującej rodziny.

Głód w relacjach historycznych i etnograficznych

O głodzie na Podhalu informują źródła historyczne i etnograficzne. W kronice Zakopanego spisanej w latach 1848–1890 przez ks. J. Stolarczyka (Stol) częstym tematem (na równi z liczbą zgonów) były nieurodzaj i klęska głodu. Przytoczmy kilka tego typu relacji:

⁶⁴ Dokładniej na temat powinszowań czytaj w artykułach K. Sikory (2011; 2013).

Od roku 1849 inclusive aż do roku 1858-o Pan Bóg z nieprzewidzianych wyroków swoich najprędzej na przestrogę dla grzeszników spuścił na Zakopiańską Parafię nieurodzaj. Jednak z opatrności boskiej nikt z głodu nie umarł (s. 39).

Roku 1860-o zaczęła się prawie zima, to jest we wsi śnieg z deszczem, a na Tatrach śnieg, który pokrył Krokiew, Świnicę pod Gewontem, nawet na Gubałowskim upadł, dnia 4-o lipca i trwał aż do jedenastego – potem nastąpiły deszcze trochę cieplejsze. Na bydło była w Halach wielka bieda. Ale Boże, nie daj zginąć ludowi twemu (s. 40).

Rok 1864 (...) już dzisiaj 7-o maja przy padającym śniegu mróz zupełny – zmarznięte wszystko – a co najgorsze bydło nie ma co dawać – kapusty, ziemniaki i owsy już prawie owcom i bydłu wydano, a tu nie masz śladu wiosny. Nigdzie nie masz kupić, stąd krowy, nie mając słomy ni siana, zdychać poczynają. Powszechny krzyk, lament i narzekanie. Jutro w niedzielę 8-o maja zawezmę do modlitwy, do wołania do Boga, u którego jedyna pociecha i nadzieja (s. 42).

Sytuację Górali w obliczu ciągłego głodu opisywali też m.in. A. Wrześniowski:

Podhalanin je niesłuchanie mało, prawie tyle tylko, ile potrzeba dla utrzymania życia, często z głodu przymierając. Stąd u Podhalan powstało przysłowie, że żyją powietrzem, wodą i głodem. Pewien zakopianin zapytany, dlaczego tak *nikczemnie* (mizernie) wygląda? Odpowiedział: *Já ta i nie jem, tylko zýjem*, tj. tyle tylko jem, ile koniecznie potrzeba, aby z głodu nie umrzeć, co świętą prawdą jest. Podhalanie brzydzą się nawet obżarstwem i lekceważą ludzi dużo jedzących, utrzymując, że się tylko konia pasie, ale człowieka nigdy (WrześTP: 22);

i J. Kantor:

Na „lachy” rzadko się przenoszą Górale, bo chociaż ciężko pracują na roli swej kamienistej i jałowej i często się skarżą, że „cłek musi tu robić za kónia, a kón za dжебła, a najes sie trza jałowizny i owsianego moskála i to jesce jak go jes z cego zrobić, upiyc”, jednak kocha on tę ziemię ojców (...) (KanCzD: 156).

Można odnieść wrażenie, że inni – jak S. Goszczyński (Goszcz) – w niedostatku pokarmu widzieli korzyści (sic!) dla Podhalan, por.:

Ten sposób życia [w biedzie i głodzie – przyp. M.R.] nie tylko, że nie szkodzi Góralowi, ale można śmiało twierdzić, że mu jest bardzo korzystny. On to przyczynia się niemało do utrzymania go w wyższości umysłowej nie tylko nad chłopami innych okolic, ale nawet nad szlachtą ucywilizowaną, a ciału nadaje tę lekkość, wytrwałość, zdrowie, siłę, które wielce odznaczają Górali naszych (Goszcz: 113–114).

Tego typu opisy nie są dowodem braku empatii, lecz świadectwem epoki i gatunku literackiego. *Dziennik podróży do Tatrów* pełnił funkcję przewodnika po Podhalu

i Tatrach, a w przewodnikach – także dziś – nie pisze się o tym, co mogłoby zniechęcić turystów.

Głód w relacjach Górali

W podhalańskiej literaturze wspomnieniowej temat głodu jest jednym z najczęściej poruszanych. Wiele miejsca poświęcili mu Wojciech Brzega i Helena Roj-Kozłowska, por.:

Pamiętam, jak raz w zimie paru chłopców – synów Maćka Sieczki, Asnykowego przewodnika, któremu nawet jeden wiersz poświęcił – niosło worek zborgowanej kukurydzy do młyna do Dziadosza. Chłopcy jedli kukurydżę, zanim mąka się umleła, chcąc głód zaspokoić, a przecież Sieczka był gazdą, przewodnikiem i koziarzem (strażnikiem), a cóż dopiero z biedniejszymi. Myśmy na wiosnę zbierali sypułki (skrzyyp), jedli surowe lub piekli na „blachach”, potem jedliśmy majki (kwiat smerekowy, podobny do poziomek z kształtu), to człek smołą oddychał po takim jedzeniu (BrzŻG: 32–33).

Bydnie sie jádało, nie tak jak teráz – co se zarobić mozná i kupić, co sie kce (...). Nájtwardziejse miesionce były na wiesne. Na obsiánie gruntu posed owies i grule, a w chałupie sporá gromada ludzi przý wymiecionyk sonsiekak i piywnicak (...). Kiedy pióra tráv cokolwiek podniosły sie nad ziymie, wychodziły baby i dzieci zbiyrać ziele na strawe. Warmuz był piyrsom nowalijkom, satkowało sie nozym jak kapuste i gotowało z grulami, bez omasty, okrásano solom i jadało sie ráz dnia. Na przednówku śli chłopcy do Cárnego Dunajca do Zýda Hergutta i u niego brali na weksel (z terminym do jesiyńi) monke glicmanke (...). Zbiyrali zielska po łonkak, miedzak i owsak, po zbronowaniu gruliska, susyli korzonki perzu i mleli na monke (...). Te wszystkie wymienione ziele susyli i z małym domieskom owsa mleli na monke, z któryj gotowali kluski i piekli moskále (Roj: 198–199).

Podobnie jak w przypadku biedy (zob. BIYDA) również głód w sposób niezamierzony przez badacza stawał się częstym tematem wywiadów dialektologicznych jako dowód pamięci pokoleniowej, por.:

Jedzyniá nie było telo co dzisiák pod dostatkiym. Dziś to lu..., ludzie nie wiedzom, co to jes głód. Dáwno sie ludzie dość nagłodowali. Sanujom starzy ludzie, sanujom chlyba, nie tak jak dziś ponywyirá sie wsyndyj chlyba, po kosak, po drógak. Dáwno to chlyb był świynty. Chlyb jak sie zacýnało krojić, to sie go znacyło krzyzym świyntym, coby go nigdy nie brakowało. Piykli ludzie dáwno moskále grulane na blachak, no bo grul mieli no... wyyncyj, no to upiykli moskáli, bo o chlyb było ciyNZko. Chlyb jak kupiyli, to go sanowali, coby go wystarczyło jak nájdluzyj... (Ząb/2005, k/1926).

Wiejski konwenans

Niedostatek pożywienia miał też wpływ na góralski konwenans. Przestrzegano, by panna na wydaniu nie jadła przy kawalerze, gdyż mógłby ją uznać za niegospodarną, żarłoczną (*zertq*) (KrohTP: 63). Kolejny przykład (znany zresztą również w innych częściach Polski i Słowiańszczyzny) dotyczy tzw. *nukacki*, por.:

Stary, góralski obyczaj nakazował, coby nie pokazać po sobie, że ci sie kce jeś abo ze cosi byś ta jesce zjád. To był niehonór. Toz to jak kogo pytali, coby razym ś nimi ku misce siád, to sie nápiyrwyj musiał niby przed tym bronić: – Já niegłodny, dopiYRO jek jád, Bóg zapláć, ale nie kce mi sie. DopiYRO jak juz dłuzyj nukali, to nareście mógeś przy ławie siednonć. Tak jakbyś gazdom wielgom łaske robiył, ze ś nimi zjys. Nukanie, znaczy namáwianie do jedzynieá, było tyz wázne i na weselu, bo jako sie juz rzekło, niehonór było ani samymu brać, ani pokázać po sobie, zeby sie to cý owo zjadło. Pytá sie jedyn drugiego: – Byliście Kubie na weselu? – Byłek. – I jakiez było to wesele? – Ze dyć takie ta... Jedzynieá było dość, ino nukacki nie było (GuttGG: 67).

Starsi ludzie z dáwna poucali młodyk i dzieci, jako sie powinni zachowywać miyndzy ludźmi, coby sie nie trza było za nik wstydzić. Jak wlezes do kogo, nie zabác pozdrówkać. Nie tykáj sie jedzynieá u ludzi. Jak cie nukajom, powiedz Bóg zapláć, já nie głodny. Ostatecznie zjydz krapke i podziynkuj (PitLR: 17).

Pierwsza forma towarzyska (powstrzymywanie się od jedzenia przez pannę w obecności kawalera) dziś już nie jest przestrzegana, druga nadal odgrywa ważną rolę nie tylko w środowisku wiejskim. *Nukacka*, czyli kilkakrotne (minimum dwa razy) zapraszanie do jedzenia, należy do polskich (słowiańskich) ksenizmów – tej formy grzecznościowej nie znają np. Niemcy.

Wiejski konwenans regulował również zachowania przy stole, por.:

Jak gazda pedziál: rac Bóg zegnać i sýcka sie tyz przezegnali, zacynało sie suflowanie łyzkami. Nik nie gádál, kázdy patrzál jedzynieá, bo miska była jedna a łyzek kilkoro. Jak sie jadło grule mascone abo kluske, to kázdy podbiyrál od swojyj strony. Brzyćko było podbiyrać z miski drugiyemu. Kto tak robiył, to se móg wstydu narobić na całom wieś, bo sie to haw wnetki ozniesło.

Ráz jedni namówiyli kumotra, co sie obróciył do nik zájrzyc, coby siád ś nimi ku misce. Były na wieczrom grule omascone i ze skwarkami. Kumoter barz rád widziál skwarki, to go i ta wiela nukacć nie musieli. Choć tym razym przy stole była gwara, co jom zacyni przed wieczrom, kumoter sie wrychliył i ráz dwa skwarki ze swojyj strony powybiyrál. A ze gádali o jednyj takiyj babie, co rada chłopa biyla, jak przyseł dó domu przýnapity, toz to kumoter naráz gádá:

– Kieby já takom babe miál, tobyk jyj tak głowe skrynciył! – I pokázál na misce, jako by jyj skrynciył i zaś miál skwarki po swojyj stronie. Nic mu ta nik nie pedziál, ale na drugi dziyń posło to miyndzy ludźmi i nas kumoter Jelyń, bo tak sie do tela nazýwál, stál sie Obyrtacym (GuttGG: 67).

Praktyki religijne

Głód wpłynął także na praktyki religijne na Podhalu, na co zwrócił uwagę S. Witkiewicz:

Ze wszystkich przepisów katolicyzmu [Podhalanie – przyp. M.R.] zachowywali jedynie post z nadzwyczajną ścisłością, co tym łatwiejszym było, iż ubóstwo, niedostatek ułatwiały im stosowanie się do najsurowszych w tym względzie wymagań. Wstrzemięźliwość Górali jest przysłowiową. Warunki bytu, działając ciągle z jedną siłą, doprowadziły w końcu do tego, że w ich naturze, w temperamentie leży dziś ta zdolność istnienia, wykazywania wielkiej energii przy niesłychanie małym posiłku. Żyją oni powietrzem, wodą i głodem. Bez wielkiego więc umartwienia mogli złożyć na ofiarę pobożności swoją wstrzemięźliwość – pościli i tem się kwitowali z wymagań religii (WitNP: 187).

Rozpowszechniony w kulturze ludowej kult chleba (w warunkach podhalańskich jego miejsce zajął moskal (zob. MOSKÁL)), któremu przypisano sakralną symbolikę, należy powiązać z naukami Kościoła i obawą przed głodem.

Dokuczliwy brak jedzenia, zwłaszcza na wiosnę, sprawił, że po podhalańskich wsiach w okresie wielkanocnym krążyli tzw. *mali kolyndnicy*, por.:

[W Wielkanoc] u biedniejszych rodzin było inaczej. Dzień świąteczny był takim samym dniem powszednim: bryja, kluski z kwaśnicą albo grule z surową kapustą. Stąd zaczęła się tradycja małych kołędników. Dzieci biedne puszczały się po kołędzie do chałup zamożniejszych, gdzie im dawano *koláce*, jajko, a czasem i kawałek słoniny lub sera. Mieli też na to przygotowane torby. Zdarzało się też w niektórych miejscach, że gaździna skąpa garścią grul odprawiła gromadkę – *a przecie telo piyknie dzieci śpiywały, cobyś im sýćko dól* – dodaje moja matka z żalem (Roj: 199).

Zachowania powodowane wizją głodu

Jeszcze w XIX w. zagrożenie głodem skłaniało mieszkańców Podtatrza do zachowań, które ze współczesnej perspektywy można uznać za nieludzkie i drastyczne. Gdy brakowało jedzenia, ludzie starzy i niedołęzni byli odprowadzani do lasu na pewną śmierć (zgodnie z etymologią ludową tak należy objaśnić nazwę polany *Zdychalówka*⁶⁵). Bardziej przejmowano się też zdechnięciem krowy niż śmiercią dziecka, zwłaszcza małego, czyli takiego, które jeszcze nie było w stanie pomagać w gospodarstwie⁶⁶. Krowa dostarczała mleka, z którego wyrabiano ser i masło, więc jej

⁶⁵ Bardziej prawdopodobne jest pochodzenie tej nazwy od nazwiska Zdychała.

⁶⁶ Dzieci były na wsi traktowane przede wszystkim jako siła robocza, bezpośrednio odnoszą się do tego kołysanki: 1) *Dzieci moje, dzieci drobneście jak śmieci, kiedy porośnięcie, robić pomożecie* (Sad: 152); 2) *Uśnijze mi, uśnij abo mi urośnij, bo sie ty mi przydás, gonski z pola*

utrata groziła głodem całej rodzinie (nieprzypadkowo A. Krawczyk-Tyrpa poświęciła temu zwierzęciu osobny rozdział w pracy o tabu językowym (Krawczyk-Tyrpa 2001: 106–110)).

Podczas klęski głodu gazdowie, aby uchronić sadzeniaki przed domownikami, a także przed złodziejami, zamuroywali wejścia do piwniczek (KrohTP: 63). Inny drastyczny przykład tego, jak wizja głodu determinowała ludzkie zachowania, dotyczy wydarzenia z początku ubiegłego wieku. We wrześniu 1912 r. mieszkańcy Łapsz Niżnych i Rzepisk (Spisz Polski) wykopali z grobu i spalili na stosie zwłoki bacy-czarownika, J. Pitoniaka, gdyż uznali, że jedynie w ten sposób są w stanie powstrzymać padający od kilku tygodni deszcz, który groził zmarnowaniem plonów i w konsekwencji głodem (*Spalenie*; BubKar: 268–169; Śliz: 81; Kudł: 166–167).

Dokumentacja

Frazemy

1. Dzisiák Gody, jutro głody (HodPP: 50).
2. Głód lynistwo tympi (ibid.: 63).
3. Głód wygná i wilka z lasa (ibid.: 63).
4. Głód za dobrom kucharke stoj (ibid.: 63).
5. Jak burzy na lód, to zwiastuje głód (StopMat: 86; HodPP: 71).
6. Kie brzuchowi głodu za dudka przycýnis, to go pote ni trzoma ś niego nie wyzy-nies (StopMat: 86; HodPP: 82).
7. Kto za młodu lejbusiuje, to na starość głód pocuje (HodPP: 61).
8. Masne spożywanie, głodu odcuwanie (ibid.: 107).
9. Niesporo sie táncuje, kie brzuszýsko głód cuje (ibid.: 130).
10. Samym gádaniym głodu sie nie zajazi (ibid.: 156).
11. Złość we chłopie zbiryá, kie mu głód doskwiryá (ibid.: 192).

Pieśni

12. Kie cie bedom cepić, pózryj do powały, zeby twoje dzieci chleba nie pytały (Sad: 162).
13. Nie płac, Maryś, nie płac, nie bedzie ci głodu, u twojyj teściowyj pełny sonsiek bobu. Pełny sonsiek bobu, jesce chrobacnego, nie bedzies kupować omasty do niego (ibid.: 164).
14. Parobcý, parobcý, cemuz nie śpiywácie, cýście nie pojedli, cý nuty ni mácie? E, dyć my se jedli kárpiele i grule, ni mogymy śpiywać, porośły nám wóle (ibid.: 161).

przýgnás (ibid.: 168); 3) *Uśnijze mi, uśnij abo mi urośnij, miałabym wygode, nosiylabyś wode* (ibid.: 169).

15. Śpiywałby já rád, ni mogle od głoda, bo mie umorzyła zákopiańska woda (Kolb 45: 265).

Winszowania bożonarodzeniowo-noworoczne (wybór)

16. Na scynście, na zdrowie, na to Boze Narodzynie i na tyn Nowy Rok, coby sie wám darzyła kapusta i grok. Zájrzýjcie do skrzýnie, wyjmijcie pół świnié, zájrzýjcie do półki, wyjmijcie kukiołki. Zájrzýjcie do pieca, wyjmijcie kołáca. Wyjmijcie z gárka wołu, pytájcie do stołu! (Łojas: 230).
17. Na scynście, na zdrowie, na to Boze Narodzynie, coby sie wám darzyło, rodziýło, mnozyło sýćko boskie stworzynie, cobyście mieli wołków jako w dachu kołków, cobyście mieli owiecek jak w mrowiećniáku mrowiecek, cobyście mieli cielicek jako w lesie jedlicek, cobyście mieli baranków jako w sklepie kaganków. Na scynście, na zdrowie, na to Boze Narodzynie, na tyn Nowy Rok, coby wám nie wypád z pieca jedyn bok ani nawet jedna skała, boby sie wám wielká skoda stała, ani nawet z pieca ruła, boby pote gospodyní grubła (BubTGZ: 59)
18. Na scynście, na zdrowie, na to Boze Narodzynie, coby wám Pán Jezus nagodziýł grul, kapusty w kázdy dziýń. Masła, syra owcego, brzuchy zdrowe do tego. Cobyście mieli krowy, a krowy miały cielynta – a Marysia wasa chłopa zarosicki po świyntak – já by był jyj Młodym Panym az do samyj śmierzci, amen (Skup: 113).
19. Na scynście, na zdrowie, na to Boze Narodzynie, coby sie darzyło i mnozyło sýćko boskie stworzynie. Cobyście mieli telo wołków – kielo na dachu kołków. Telo krów – kielo w lesie kłód. Telo owiecek – kielo w lesie jedlicek. Telo owiecek kielo w mrowiećniáku mrowiecek. Cobyście sie obracali pomiyndzy snopekami – jak sie obracać ksiyzyńc miyndzy gwiazdeckami. Coby sła fura za furom do gumna – jak idom psoły do ula. Cobyście sie zgádzali – jako w niebie anieli (Kwaśniewicz 1998: 30).
20. Na scynście, na zdrowie, na to Boze Narodzynie, coby sie wám darzyło kázde stworzynie. Cobyście mieli telo wołków, kielo w płócie kołków, a po sopak krowiecek, kielo w lesie jedlicek. Cobyście mieli telo owiecek, kielo w kopcu mrówecek i telo mieli wołków, kielo w dachu kołków. Cobyście mieli świnié, wieprzki, prosiynta, kury, gynsi i kacynnta. Dej wám Boze, co sie tycy nájlepse na świcie dzieci. Śwarynk chłopców, dziywcynta, ostomiýle wnucynnta. Miejciez tyz i w stodole, na powale i w dole, w kázdyj izbie, kómorze, na roli, w oborze. Duzo owsa i bobu. Bóg zachowá od głodu. W kázdym kontku po dzieciontku, a w kiesonce sto tysioncków. Niek nie chybnie w studnie wody, a w małzyńskim stadle zgody. Bondźcie zdrowi, vse weseli i miejcie sie jako w niebie anieli, amyn (Ludź/2007, m/1942).
21. Na scynście, na zdrowie, na tyn świynty Scepán, zeby sie wám darzyła kapustecka ze rzepom, zebyście mieli telo cielicek, kielo w lesie jedlicek, w kázdym kontku po dzieciontku, a na piecućku troje (Kr/2006, m/1924).

Pisana poezja góralska

22. Hej, zaniemiało matuś w naszyj chacie / Jakby umarło i odesło cosi. / I chleba ni ma, jako powiadacie, / Od kozdyj ściany biyda sie podnosi. / O dach hań bije od Tatr zawierucha, / To zmówmy pociyrz, Pon Bóg nos wysłucho (...). W chałupie ni ma ni owsa ni gruli, / A tu trzy tyźnie ledwo od Trzók Króli (Z. Lubertowicz, *Na przednówku* (NS: 125)).
23. Na scęście, na zdrowie, / na to Boze Narodzenie, / coby sie wom darzyło, mnozyło / syćko stworzenie (...). Miejcie tyz i w stodole, / na powale i w dole, / w kozdyj izbie, kómorze, / na roli, w oborze. / Duzo owsa i bobu, / Bóg zachowa od głodu. / W kozdym kątku po dziesiątku, / a w kiesonce sto tysioncków! (A. Skupień-Florek, *Na podlasy* (NS: 176)).
24. Na scęście, na zdrowie, na ten Nowy Rok / Coby sie wom darzyła kapusta i groch. / Cobyście mieli telo cielicek, / Kielo w lesie jedlicek, / Telo wołków, / Kielo na dachu kołków, / Telo dzieci, / Kielo przy drzwierzach śmieci. / Zażryjcie do skrzy- nie / Wyjmicie pół świnię / Zażryjcie do półki / Wyjmicie kukielki, / Zażryjcie do pieca / Wyjmicie kołoca. / Niech sie wom darzy w kozdym kątku po dziesiątku / A na stole sto! (F. Łojas-Kośla, *Na Nowy Rok* (BK: 80–81)).
25. Niek bedzie Pokwołony... / Na scęście, na zdrowie, / na to Boze Narodzenie, / coby sie wom darzyło, mnozyło / sićko stworzenie (...). Miyjcie tyz i w stodole, / na polanie i w dole, / w kozdyj izbie, kómorze / i na roli, w oborze. / Duzo owsa i bobu – / Bóg zachowo od głodu. / W kozdym kątku po dziesiątku, / a w kiesonce sto tyśiącków (A. Skupień-Florek, *Życzenia podłaźnika* (MlekGS: 99)).

ROZDZIAŁ V

TOŻSAMOŚĆ KULTUROWA

Tożsamość kulturowa jest opisywana nie tylko przez etnologów (Staszczak 1987: 352) i socjologów (Golka 2008: 116–118), ale też przez językoznawców (np. Bartmiński 2007b; Pająkowska-Kensik, Paluszak-Bronka, Kołatka 2013). Badacze z wymienionych dziedzin zgodnie podkreślają, że omawiany typ tożsamości jest kombinacją czynników socjologicznych, psychologicznych i *stricto* kulturowych, co sprawia, że często mówi się również o tożsamości społeczno-kulturowej.

W niniejszej pracy przyjęto termin *tożsamość kulturowa*, rozumiany w odniesieniu do Podhala w następujący sposób: tożsamość kulturowa Górali to obowiązująca w ich społeczności trwała konstrukcja wyobrażeniowa, na którą składają się określone odrębności (językowe, obyczajowe, dotyczące stroju, kulinariów, typowych zajęć itp.), uświadomione w konfrontacji z innymi grupami i scalające społeczność podhalańską. Dzięki temu możemy wyróżnić następujące kulturemy: GWARA, UBRANIE, PORTKI, CIUPAGA, MUZYKA, ŚPIYWANIE, TÁNIEC, MOSKÁL, OSCYPEK, GORZÁŁKA i OWCA.

Przyjrzyjmy się pokrótce kolejnym składnikom góralskiej tożsamości kulturowej. Najważniejsze miejsce zajmuje gwara podhalańska. Jej swoista nobilitacja dokonała się pod koniec XIX w., kiedy to zainteresowali się nią dialektolodzy (KosPGZ; KrGZ; WrześSW; Złóża; Dem) i literaci (Henryk Sienkiewicz wydał *Sabalową bajkę* (1889); S. Witkiewicz przetłumaczył na gwarę podhalańską bajkę bretońską *Ojciec Nędza*, część *Kwiatków świętego Franciszka z Asyżu* oraz opowiadanie Lwa Tołstoja *Czem ludzi żywut – Cem ludzie zyjom*, z kolei Michał Pawlikowski przełożył fragmenty *Iliady* Homera; planowano także tłumaczenie *Popiołów* S. Żeromskiego (BrzŻG: 64)). Po stu latach do translacji dzieł literatury światowej na gwarę i adaptowania ich treści do kultury góralskiej powrócili Jan Gutt-Mostowy (GuttUS) – komedia Moliera *Lekarz mimo woli* (*Lykorz mimo włosnyj woli*), i Wanda Czubernatowa (CzubChB) – komedia Aleksandra Fredry *Mąż i żona* (*Chłop i baba*).

Współcześnie gwara podhalańska należy do niewielu gwar rozpoznawalnych przez przeciętnego użytkownika polszczyzny i funkcjonuje jako synonim gwary w ogóle, a także symbol ludowości. Wszystko to sprawiło, że w reklamach, które są emitowane w ogólnopolskich mediach (stan z 2015 r.), jeśli są wykorzystywane

elementy gwarowe, to najczęściej podhalańskie (zob. Sikora 2005, 2007). Podobnie szczególną popularnością cieszą się kawały o bacy, w których komizm często dotyczy właśnie gwary (zob. Sikora 2002). Warto dodać, że gwary podhalańskiej chcą się uczyć osoby, które nie są Góralami. Służą temu inicjatywy internetowe¹, a także np. program studiów podyplomowych realizowanych w PPWSZ w Nowym Targu, który obejmuje m.in. zajęcia praktyczne z dialektologii podhalańskiej.

Drugim komponentem tożsamości kulturowej jest strój. W zrozumieniu miejsca i roli stroju podhalańskiego w kulturze ludowej może pomóc klasyfikacja zaproponowana przez Ryszarda Kantora (1982: 83, 88), który wyodrębnił trzy kategorie odzieży: ubiór, strój i kostium. Podział ten wynika z funkcji, które pełni wierzchnie okrycie. Ubiór to odzież noszona na co dzień i chroniąca ciało przed warunkami atmosferycznymi. Strojowi przypisano funkcję pozaużytkową, zwłaszcza świąteczną (odróżnia on czas pracy od czasu wolnego). Z kolei kostium jest odbiciem postawy ideowej, służy wyrażaniu przynależności narodowej lub regionalnej. Kostium może stać się faktem społecznym, gdy wzrośnie świadomość jakiejś grupy i gdy nadarzy się odpowiednia sytuacja, by zademonstrować przynależność regionalną (ibid.: 104).

W przypadku Podhala obydwie okoliczności pojawiły się pod koniec XIX w. i sprawiły, że elementy stroju (w przypadku stroju męskiego zwłaszcza ciupaga i kapelusz, a kobiecego – serdak, chustka, spódnica tybetowa i korale) bądź cały strój podhalański były noszone przez turystów i kuracjuszy – Witolda Lutosławskiego, S. Witkiewicza, B. Dembowskiego i in. (Hoesick 1931: 309; Zborowski 1992). W przewodnikach turystycznych pojawiały się nawet informacje, gdzie kupić ciupagę, serdak lub kapelusz (Trebunia-Staszal 2002: 141). Konsekwencją tak dużego zainteresowania było przypisanie strojom podhalańskiemu i krakowskiemu cech stroju narodowego (Kowalska-Lewicka 1976).

Kolejny składnik tożsamości kulturowej to muzyka i taniec, które są formą działalności artystycznej wyraźnie wyodrębniającą mieszkańców Podhala na etnograficznej mapie Polski. O szczególnej roli muzyki i tańca w społeczności góralskiej przekonuje literatura przywołana w podrozdziałach *Muzyka*, *Śpiwanie* i *Taniec* (zob. niżej).

Także kulinaria pozwalają Podhalanom określić ich tożsamość kulturową. W pracach naukowych, zwłaszcza z zakresu socjologii, zwracano uwagę na związki rodzaju pożywienia, jego przygotowania, podawania i okoliczności jedzenia ze specyfiką społeczności ludzkich (pojawił się nawet osobny nurt badań określany jako socjologia żywienia). Jest to też jeden z ważniejszych tematów podejmowanych przez etnologię. Nieprzypadkowo trzy z sześciu rozdziałów I tomu *Kultury ludowej Słowian* K. Moszyńskiego (Mosz I) dotyczą właśnie żywności (*Zdobywa-*

¹ *Jaska Plewowego przekazani kilka dla uczących się gwary góralskiej...*, Wachmistrzowe Pogderanki 26 IV 2007, [online], <http://www.wachmistrz.blog.onet.pl/2007/04/28/jaska-plewego-przekazan-kilka-dla-uczacych-sie-gwary-goralskiej>, 1 I 2015.

nie żywności i surowców, Przechowywanie żywności i surowców, Przygotowywanie pokarmów).

Badania nad znaczeniem pożywienia w kulturze ludowej Podhala prowadziły m.in. Wanda Jostowa (1954, 1967), Zofia Szromba-Rysowa (1991, 1997, 2000) i Monika Golonka-Czajkowska (2007). Pierwsza z badaczek scharakteryzowała tradycyjne pożywienie mieszkańców Podhala (Jostowa 1954), zwłaszcza pasterzy przebywających na hali (Jostowa 1967). Z. Szromba-Rysowa zajęła się świadomością żywieniową Górali (1991), a także identyfikacją grupową, która dokonuje się m.in. na podstawie pożywienia (1997, 2000). Z kolei M. Golonka-Czajkowska dokonała przeglądu prac dotyczących turystyki, by odpowiedzieć na pytanie, jak zmieniała się kuchnia góralska od XIX w. do dziś (chodzi tu zwłaszcza o kuchnię komercyjną, czyli potrawy serwowane w pensjonatach i karczmach).

Nawyki żywieniowe Podhalan opisywali też pierwsi turyści i badacze góralszczyzny, podkreślając przede wszystkim minimalizm konsumpcyjny, por. np.:

Trudno przestawać na mniejszym, utrzymywać życie pokarmem skromniejszym i lichszym. Stanowią go powszechnie: żur owsiany i placki owsiane zwane *moskalami*. Taki jest powszedni pokarm Górala. Ziemiaki nawet mogą się uważać za zbyt kochaną potrawę (...). Nabiał także nie jest pokarmem zwykłym (...). Jeszcze rzadziej pokazuje się mięso na stole Górala (Goszcz: 113).

Grule jałowe lub z mlekiem, kluski z owsianej mąki i placki owsiane u zamożniejszych, od niejakiego czasu także kukurydziane z kupowanej na Spiżu kukurydzy, w popiele pieczone, zwane *moskalami*, są codziennym ich posiłkiem. Ale Góral niewiele dba o to; ubiór porządny, chata duża i piękna, oto główny przedmiot jego starań (...) (Stecz: 45–46).

Menu jest zawsze jedno i to samo prawie przez rok cały: na śniadanie albo naskrobią *gruli*, uwarzą, omaszczą masłem, uskwarzywszy je do czerwona, jeśli jest słonina, to okraszają słoninką lub sadłem; albo zawarzą wody aż do *prędów*; nasują mąki owsianej, mieszają, aż zrobi się gąszcz, to się zowie *kluska*, którą warzą na cały dzień albo i na dwa, *przez oszczędność paliwa* (MatZS: 164).

Temat kuchni regionalnej często podejmują również sami Górale (np. Staszek 1979). W. Czubernatowa jest autorką góralskiej książki kucharskiej *Góralskie jadło na co dzień i od święta* (CzubGJ) oraz wierszy o tematyce kulinarnej zebranych w tomach *Wiersze kuchenne* (CzubWK), *Kuchania spolegliwa wierszowana* (CzubKS) i *Góralski brzuch* (CzubGB).

Na Podhalu co roku są także organizowane konkursy kulinarne, m.in. w Kluszkowcach (od 1995 r.), Łopusznej (od 1972 r.) i Poroninie (od 2000 r.). Przepisy na potrawy, które przygotowano na konkurs w Łopusznej, zostały zebrane w tomach *Kuchnia góralska* (DerKuchKG) i *Góralska książka kucharska* (DerKuchGK). *Kuchnia góralska* to również tytuł opracowania Zdzisławy Zegadłówny (Zeg).

Najważniejsze dla niniejszej monografii jest jednak wskazanie kulturomów doryczących kulinariów. Jak już wspomniano wcześniej, podobne zagadnienie podjęła Z. Szromba-Rysowa (1997, 2000: 237–240). Warto też uwzględnić artykuł Anety Dusik *Góral na widelcu* (2011). Obydwie autorki wymieniły następujące potrawy charakterystyczne dla kuchni góralskiej: *fizoły, grule, hałuski, kluska, kwaśnica (góralská, po góralsku), moskál i oscypek*.

Które z tych nazw są podhalańskimi kulturomami? Badania ankietowe przekonują, że w opinii Górali są to jedynie: OSCYPEK i MOSKÁL (należy tu jeszcze dodać GORZÁŁKĘ). Dokładniej rzecz ujmując, oscypek należy nie tylko do kulinariów, lecz także – podobnie jak CIUPAGA – jest jednocześnie góralskim atrybutem. A co z kwaśnicą? Na jej popularność wpłynęła niewątpliwie piosenka zespołu Golec uOrkiestra *Słodycze* (z wariantem refrenu *Gdy widze kwaśnice, to kwice*), dzięki której nie-Górale zaczęli utożsamiać kuchnię góralską właśnie z kwaśnicą.

Uzupełnieniem góralskiej tożsamości kulturowej jest odwołanie do pasterstwa górskiego jako zajęcia silnie kojarzonego z Podhalem. Atrybutem pasterstwa, czyli jego znakiem rozpoznawczym, jest OWCA.

1. GWARA

Kces Góralowi ublizyc, to mu zbabraj gware
(m.w.).

Badania ankietowe omówione na stronach 26–28 potwierdzają, że gwara to jeden z najważniejszych elementów góralskiej tożsamości kulturowej², nie znalazło to jednak potwierdzenia we frazematyce i folklorze. Wtedy gdy kształtował się zasób podhalańskich frazemów i tekstów folkloru, świadomość odrębności językowej u Górali nie była bowiem rozwinięta. Dopiero od końca XIX w., wchodząc w zależności z przyjezdnymi, Podhalanie zaczęli zdawać sobie sprawę z tego, że mówią inaczej, że mowa nie tylko odróżnia ich od turystów i kuracjuszy, ale też jednoczy jako społeczność lokalną (ten aspekt w szczególności został wykorzystany w pisanej poezji góralskiej).

Wyrazy bliskoznaczne

Znaczenie dialektologiczne *gwary*, które zostało zanotowane w słownikach gwarowych, pochodzi z polszczyzny ogólnej. Ludowym odpowiednikiem tego terminu

² Gwara góralska jako wyznacznik tożsamości regionalnej była tematem artykułów Pawła Schmidta (2005) i Agnieszki Gotówki (2013).

jest *mowa* (HodSG: 221). Obydwa wyrazy odnoszą się do tego samego konceptu. Różnicę między nimi można objaśnić w następujący sposób: *mowa* jest derywatem od czasownika *mówić* i odsyła do aspektu oralnego komunikacji, z kolei *gwara* współcześnie wskazuje na różnice między systemami językowymi, ma więc także znaczenie dialektologiczne.

Znaczenie

Wyraz *gwara* w gwarze podhalańskiej ma cztery znaczenia: 1. ‘język mieszkańców wsi’ (w tym ujęciu synonimem *gwały* jest *mowa* (ibid.: 221)), 2. ‘przedmiot rozmowy’, 3. ‘rozmowa, przemówienie’ i 4. ‘pogłoska, podanie, legenda’ (Goszcz: 132; KosPGZ: 280; WrześSW: 8–9; Dem: 21; HodSG: 127; ZborSG: 110). Wieloznaczność omawianego słowa wykorzystał J. Gutt-Mostowy w tytule książki *Gwara o gwarze* (GuttGG). W niniejszym podrozdziale dokładniej zostanie omówione pierwsze z wymienionych znaczeń.

Derywaty

Od czasownika *gwarzyć* pochodzą (poza *gwarą*) następujące derywaty:

- rzeczowniki: *gwar* (HodSG: 127) ‘w znaczeniu ogpol.’; *gwarzba* (ibid.: 127) ‘rozmowa’;
- przymiotniki: *gwarliwy* (HodSG: 127; ZborSG: 110–111) ‘rozmowny, gadatliwy’; *gwarny* (HodSG: 127) ‘to samo co *gwarliwy*’;
- przysłówki: *gwarnie* ‘w znaczeniu ogpol.’; *gwarno* (ibid.: 127) ‘to samo co *gwarnie*’.

Kolokacje

Gwara łączy się z czasownikiem *gadać*, którego semantyka nie pokrywa się z ogólnopolskim *gadać*. *Gadać* znaczy nie tylko ‘mówić’, ale też ‘mówić gwarą’ (por. *gwarzyć* (ibid.: 127)). Drugie ze znaczeń ujawnia się przede wszystkim w opozycji *gadać* – *mówić*³. Obydwa czasowniki są używane w gwarze podhalańskiej, *mówić* jednak znaczenie rzadziej, jedynie w kilku konstrukcjach, np. 1) *mówić na ksionzce* ‘odmawiać modlitwę z modlitewnika’; 2) *mówić pácierze* ‘modlić się, odmawiać pácierz’ (KosPGZ: 289; WrześSW: 13; SKarł III: 192) i 3) *mówić po polsku /jynżykiym skolnym*, por. też frazemy: *Lepiyy z kobyłom pácierze mówić jak z głupim gadać*

³ Analogiczną sytuację na Śląsku zaobserwowała i opisała J. Tambor (2008: 208–209).

(StopMat: 90; SmPG: 12; HodPP: 102), *Młodymu napowiadaj, a z wilkiym pácierze mów, na jedno wyjdzie* (SmPG: 12).

Dlaczego w tych właśnie zwrotach pojawia się słowo obce gwarze? W dwóch pierwszych przykładach *mówić* jest namiastką stylu religijnego albo też zapożyczeniem z języka księży. Z kolei *mówić po polsku / jynżykiym skolnym* potwierdza, że polszczyznę ogólną poznawano w szkole. Jak możemy się przekonać z licznych wypowiedzi, dzieci za mówienie gwarą były tam wyśmiewane i karane, por.:

Ale, tak było, ze w szkole, moji kochani, jakby sie kto odezwiał w gwarze, jak ja chodził do podstawowyj szkoły, do powsechny, bo to sie dównij tak nazýwała. *Czemu nie mówisz po polsku?* Dwója. No bo ja moze ta kapke, moze mniyj sie troche..., cłowiek był..., bo mój ociec troche ográtany był, bo był w Ameryce dwa roki, był na wojnie, troske sie niemieckiego nauczył, troche tam i był taki trosecke otrzaskany po świecie. Ale byli tacy ludzie, ojcowie cý matki mojik kolegów, co nigdzie nie byli nigdy. Siedzieli w chałupie, nie wiedzieli, jak sie odezwać, jak gymbe otworzyć. Umieili ino gwarom. I tak ucyli dzieci. I tyz potym posed do szkoły taki chłopiec abo dziwyčna. Noji co? Jak sie miał odezwać? (NT/2006, m/1932).

Pisana poezja góralska

Niemal każdy podhalański poeta⁴ ma w swoim dorobku wiersz dotyczący gwary (zob. BK: 60–63; A. Łacek, *Moja gwara*; S. Nędza-Kubiniec, *Do mojej gwary*; H. Nowobielska, *Gwaro*; A. Suski, *Do gwary mojej*), niektórzy z nich wracali do tego tematu nawet kilkakrotnie (A. Waluś, *Gwara I, II, III*).

Deklaracje uczuciowe, jakie znajdziemy w wierszach o gwarze, sięgają do wspólnych środków poetyckich i podobnego obrazowania, co prowadzi do stereotypizacji i petryfikacji. W poezji ujawnia się więc swoisty kult gwary jako wartości, która integruje społeczność góralską (BukWrs: 65; A. Doleżuchowicz, *Stroświycko gwara*; H. Nowobielska, *Gwaro*), łączy Górali z ich przodkami (BukWrs: 139–140; A. Doleżuchowicz, *Staroświycko gwara* 4; J. Fudala, *Dziadkowo gwara*; S. Nędza-Kubiniec, *Do mojej gwary*; H. Nowobielska, *Gwaro* 1; B. Weron, *Ojców mowa*), rekompensuje trudne warunki życia na Podhalu (W. Czubernatowa, *Gwaro moja*), a przy tym jest piękna (S. Nędza-Kubiniec, *Do mojej gwary* 2), także w porównaniu z gwarami sąsiednich regionów (F. Łojas-Kośla, *Gwaro!*).

Poeci-Górale, obawiając się zaniku gwary (J. Para-Hejka, *Do spoturanej gwary*; W. Szepelak, *Spowiydz górola*), dają również wytyczne, jak się nią posługiwać (L. Jarząbek, *Gwara* 3).

⁴ Sięgają do tego tematu również poeci spoza Podhala – por. np. F. Stechura, *Gwaro orawsko*, R. Kowalczyk, *Zawse śpisko gwara...*, W. Pluciński, *Moja spisko gwara*, M. Słowik, *Gwara pienińska*.

Gwara w relacjach Górali

Szczególne miejsce w literaturze podhalańskiej zajmuje książka J. Gutta-Mostowego *Gwara o gwarze* (GuttGG), która w całości jest poświęcona gwarze podhalańskiej w jej dawniejszym stanie (z lat 40. i 50. XX w.).

Charakteryzując mowę mieszkańców Podhala, Gutt-Mostowy sięgnął do fachowych opracowań dialektologicznych. *Gwara o gwarze* nie jest więc jedynie zbiorem luźnych obserwacji, por.:

Kie opisowali swoje z Tatrami spotkania, pisali tyz o ludziak z Podhála i prawie zawsze zapisowali jakiesi góralskie gwarowe nazwania. Objaśniali pote tote słówecka, nájcyński na końcu ksionzki, co óne znacom po pańsku.

Ksiondz Stanisław Staszic w ksionzce *O ziemioródtwie Karpatów* zacon tom pozýtecznom robote juz w 1815 roku. Pote za nim pieśni ludu Podhála spisał w 1845 roku Ludwik Zejszner, dalyj wyjáśnił góralskom gware Seweryn Goszczyński, o którym juz jek wspominał, po nim zaś inni, jak Walery Eljasz-Radzikowski, ksiondz August Sutor, w nowyk casak zaś Witkiewicz, Orkan, Tetmajer, Zborowski i inni, co juz po II wojnie światowyj pisali o Podhálu i o Góralak, jaz do nieodżałowanyj pamiyn-ci Włodzimierza Wnuka, choć ón z góralskiego rodu po matce. Osobno kcem ponazywać tyk, co ostawiyli po sobie słowniki gwary podhálańskiij i jyj gramatyke, a to ks. Jan Złóza z Chochołowa, August Wrześniowski, Adam Antoni Kryński, Władysław Kosiński, noji na samym końcu, nájbardziij, po mojemu, zasłużony dlá nasyj gwary – Bronisław Dembowski (ibid.: 14).

Książkę Gutta-Mostowego można interpretować jako świadectwo świadomości językowej Górali. O tym, że w tym względzie autor *Gwary o gwarze* nie jest osobą wyjątkową, przekonują badania terenowe, por.:

[Czy są różnice między mową mieszkańców Rokicin Podhalańskich a innych podhalańskich wsi?]

– (...) Tyz byli, ale óni mieli tom swojom odrybność, bo wzionć tak jak jes, tu juz jes tego Podhále, to tutaj, tu w stróne tego Nowego, Nowy Tárg, Zákopane. Tam to jes, całkiym jes inná gwara.

[Niż tutaj?]

– Inná mowa, tam było, óni mieli tom gware takom *el*, jak było, zamiast *er* albo *el* to *el* wypowiadali.

[Na Orawie?]

– No, abo, albo tu na Podhálu.

[No w jakich słowach, niech pan powie, na przykład]

– No, dejmy na to, jak jes tu *wyngiel*, tego u dómu, to nazýwali *wyngiel*, *el* zamiast *el*, to uzýwali *el*.

[Tam dalej w Zakopanem]

– To juz teraz tam sie duzo, duzo ta gwara... Wyzmiynialo sie, ale dawno, to taká byla ta gwara, wzionć tu potym na Spisie, znów byla inná gwara. Spisáki inacyj gádali. Znów mieli innom gware. Znów tak, takie te niektóre nazwy były, takie, ze to sie, ze

to sie nie, tutáj, który nie rozumiał tamtego, to nie wiedział, o co mu, o co tamtymu chodzi, jak, jak kto coś gádał.

[No tak dawniej pewnie było, teraz się już zmieniło?]

– O pozmiyniało sie. Duzo. To weźmy, bo tu na Orawie była inná mowa... A wzionć juz tutej, jak juz jes Raba Nizná, Msana, to tam juz jes inná gwara, na *om*.

[No tak wykręcają, nie?]

– No, *pudom*, *idom*, *robiom*, ale nie óni, ino já (...). Tyz, do Nowego Targu jak sie zajechało na jarmak, to, to tam ino trzeba sie o *rzepe* było pytać [śmiech].

[By się nie dogadał z ludźmi, nie?]

– Nie, bo wzionć tu Orawe, majom inno gware, a, ale juz majom odmiynnom, tam tyz jes Śpis, Orawa. A tam juz jes inná gwara, tak, ze jedni z drugim nie dogádaliby się.

[No, a między nimi Górale i...]

– Tu Podhále, to majom znów inno, zamist *el*, to óni duzo używajom *el*. Gádajom *głowa*, no *głowa*, *była*, *przýsła* [śmiech]. A jak tu znów, koło tego juz tu Raba Wyzná i tam Msana, tamte wioski ku Limanowuj – *pudom*, *bedom* wszystko na *om* [śmiech] (RP/2004, m/ok.1930).

Informator z Rokicin Podhalańskich bez przygotowania dialektologicznego trafnie wskazał dwie cechy gwarowe (*ł* przedniojęzykowo-zębowe i końcówka *-om* w formach 3 os. lm. czasu teraż.) oraz poprawnie określił ich zasięg geograficzny.

Status i funkcje gwary w kulturze podhalańskiej

Ze względów czysto praktycznych, by lepiej „trafić” do wiernych i tym samym zrealizować ideę inkulturacji religii katolickiej, gwary podhalańskiej używali w swoich kazaniach księża J. Stolarczyk⁵ i Józef Świstek⁶. Sto lat później już nie po to, by szerzyć wiarę, lecz by lepiej wyrazić góralską *ślebodę*, kazania po góralsku głosił ks. J. Tischner (TischSS) (osobne miejsce zajmuje jego *Historia filozofii po góralsku* (TischHF)). Na gwarę podhalańską przetłumaczono też Nowy Testament (MatNT) i psalmy (Bach)⁷.

Spośród wymienionych w poprzednim akapicie publikacji MatNT wzbudził najwięcej kontrowersji, gdyż – mimo braku *imprimatur* – to tłumaczenie Nowego Testamentu było czytane w świątyniach na Krzeptówkach, na Cyrhli i w Kościelisku

⁵ Fragmenty tych kazań zapisał W. Brzega (BrzŻG: 40): „Wiatrym hálnym duchnyno, juz ta skorupina zyjdzie ze świata, jar sie zrobi, he! Bedom tyk pchy jadły dziywki w izbie, kieby na sope iś spać, ale ty matko nie broń im, niek idom na sope, ale idź ś nimi spać, a weź se i starego ku sobie, bo ta bez starego nie pudzies. Pilnuj dziywek, bo cinyzko za nie odpowies przed Pane Bogem. Zjadom sie tu różni ludzie, źli i dobrzy, a byciary koło ścián bedom sie zawijać, nie puscáj samyk dziywek na sope!”

⁶ Kazania ks. J. Świstka (1894–1956) zebrał Tadeusz Staich (por. Kolbusz: 588–594).

⁷ Szerzej o obecności gwary podhalańskiej w tekstach religijnych można przeczytać w artykule *Gwara podhalańska w tekstach religijnych* (Rak 2012a).

aż do czasu, gdy oficjalne stanowisko Kościoła ogłosił w tej sprawie ks. kard. Stanisław Dziwisz (list *Pro memoria, o tzw. mszach świętych w góralskiej oprawie*⁸ z 8 XI 2005 r.). Zbiegło się to z opublikowaniem *Uwag o współczesnych przekładach Biblii na język polski* Rady Języka Polskiego PAN⁹, a także z konferencją *Biblia po góralsku* (Biały Dunajec, 15 I 2006 r.). List kard. Dziwisza, *Uwagi* Rady Języka Polskiego PAN oraz referaty wygłoszone w Białym Dunajcu były krytyczne. Przewodniczący MatNT podano dwa argumenty – teologiczny i językoznawczy. Po pierwsze, przekład Biblii na gwara podhalańską był zbędny, gdyż Górale są katolikami i znają polszczyznę, po drugie, język MatNT jest niestaranny i nie zawsze dobrze oddaje styl biblijny. W podobnym tonie zabrał głos S.A. Hodorowicz w tekście *Bóg zapłaci Księżce Arcybiskupie. O używaniu gwary podczas nabożeństw* (HodDum: 116–117).

Jakie funkcje (poza oczywiście komunikacyjną) pełni dziś gwara podhalańska? Dla Górali jest przede wszystkim czynnikiem integrującym i identyfikującym. Skoro portki i tybetowe spódnice są noszone właściwie od święta, to na co dzień gwara zdradza pochodzenie góralskie. Z tej przyczyny Podhalanie z rezerwą odnoszą się do osób, które udają, że mówią gwara. Z takim przyjęciem spotkał się np. satyryk Marcin Daniec:

Najgorszy jest ceper, jak próbuje gadać po naszymu. Niestety najczęściej kaleczy. **Tak brzydko** łamie naszą gwara! Jak jest ceper, niech gada po swojemu. Lubię tylko Skaldów, nawet jak coś z elementami góralszczyzny powiedzą czy zaśpiewają. Inni drażnią mnie okropnie (Bolechowski 2009);

i aktorzy z serialu *Janosik* w reżyserii J. Passendorfera:

Lubisz, jak cepry udają gwara góralską?

Sebastian Karpieł-Bulecka: Nienawidzę. Nikt, kto tam nie wyrósł, nie będzie mówił poprawnie gwara. A silenie się na to jest głupie. Zawsze z żenadą oglądałem *Janosika*. Janosik był taki wspaniały, że mówił językiem literackim. Ale te jego zboje, to tak gadali gwara, że nic, tylko się załamać. Seplenią i seplenią¹⁰.

Gwara funkcjonuje ponadto jako podstawowe bądź jedyne tworzywo językowe literatury, której autorami są Górale. W ten sposób w gwarze podhalańskiej wykształcił się styl literacki, różny od potocznego i artystycznego (zob. Rak 2014c).

⁸ *O mszach w góralskiej oprawie*, Archidiecezja Krakowska, [online], <http://www.diecezja.pl/component/content/article/122>, 1 I 2015.

⁹ *Uwagi o współczesnych przekładach Biblii*, Rada Języka Polskiego, [online], http://www.rjp.pan.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=154&Itemid=63, 1 I 2015.

¹⁰ *Nikt mnie nigdy nie wynosił*, z S. Karpielem-Bulecką rozm. A. Bartosiak, Ł. Klinke, „Playboy” nr 5, 2006, Wywiadowcy.pl, [online], <http://wywiadowcy.pl/sebastian-karpieł-bulecka>, 1 I 2015.

Dokumentacja

Pisana poezja góralska

1. (...) Gwara to mego dzieciństwa język, / to moja z ludźmi ze wsi wspólnota, / bez nią nie culał telo sieroctwa, / ona mi życie pomogła przeżyć (H. Nowobielska, *Gwara* (MlekGS: 146)).
2. (...) I takoś: / ostro – jak stol zbójnickiego noza, / piykno – jako zorza w świtów błysku, / cudno – jak ozwito w turnia róza, / słodko – jak dziywce przy watrzysku (...) (S. Nędza-Kubiniec, *Do mojej gwary* (Nędza: 45)).
3. Jak jeś ceper / to mów sześć / A jak Górol / godoj seś / Jak jeś Górol / godoj styry / pokoz piykno / naskij gwary (L. Jarząbek, *Gwara* (MlekGS: 86)).
4. Pradziadki i dziadki radzi jom widzieli; / Syćka jom kochali i hasen ś niyj mieli. / Wse im była strawom, weselem, modlitwom / i śpiywkom, i zmwom zbójników przed bitwom (...). Była gwarom regła i paniom na holi / i potyngom więźby, co wiąże Góroli! (A. Doleżuchowicz, *Staroświycko gwara* (MlekGS: 123)).

2. MUZYKA

*Muzyka, muzyka,
góralská muzyka,
całyk świat obesed,
ni ma takiy nika
(Sad: 31).*

Jednym ze składników auto- i heterostereotypu Górala jest muzyka. MUZYKA, TÁNIEC i ŚPIYWANIE to podhalańskie kulturemy, za którymi kryją się bardzo ważne komponenty kultury góralskiej (por. np. Goszcz: 147; KanCzD: 100–101; Kantor 1914/1921; Kantor 1919/1920; KrohTP: 100). Górale, gdy chcą uhonorować jakąś osobę, grają i śpiewają dla niej. Tak było podczas pielgrzymki Jana Pawła II do Zakopanego w 1997 r., gdy pod Wielką Krokwią zaśpiewano *Syćka se wom zycom to i owo...*

Muzyce góralskiej¹¹ szczególnie dużo uwagi poświęciła etnomuzykolog Aleksandra Szurmiak-Bogucka (1991), która przygotowała część muzyczną zbioru *Pieśni Podhala* (Sad), opracowała *Wesele góralskie* (Szurmiak-Bogucka 1974), wydała śpiewki podhalańskie *Górole, górole, góralsko muzyka* (Szurmiak-Bogucka 1959),

¹¹ Muzyka góralska ma wiele wspólnego z muzyką Karpat, a zwłaszcza słowackiej części Tatr. Warto wspomnieć, że słowacki hymn narodowy ułożony przez Janka Matúškę – *Nad Tatrou sa blýska, hromy divo biju* jest śpiewany na tzw. *nutę bacowską*, która na Podhalu jest znana jako *Marsz żalobny Janosika* (WET: 790).

a także omówiła stan badań nad folklorem muzycznym polskiej części Karpat (Szurmiak-Bogucka 1961). Innymi ważnymi opracowaniami są monografie Lidii Długockiej i Macieja Pinkwarta *Muzyka i Tatry* (1992) oraz Krzysztofa Trebuni-Tutki *Muzyka Skalnego Podhala* (2010).

Zamiłowanie do muzyki sprawiło, że w pamięci Górali, a także w powstającej na Podhalu literaturze regionalnej utrwaliły się nazwiska kilku znamienitych muzykantów, m.in. Jana Krzeptowskiego-Sabały, Bartłomieja Obrochty (Bartusia), Wojtka Matei, Andrzeja Knapczyka-Ducha i Bronisławy Koniecznej-Dziadońki. Wykonywane przez nich melodie są znane jako: *nuta Sabalową, Bartusiową, Matejową, Duchową i Dziadońcyną*.

Współcześnie muzyka góralska rozwija się w kilku nurtach: 1) typowo ludowym (niekomercyjnym) – muzyka wykonywana przez amatorskie zespoły; 2) disco polo podhalańskie o zasięgu lokalnym, np. Baciary, Rzykanci; 3) muzyka inspirowana ludową, wychodząca jednak poza jej ramy, funkcjonująca w obiegu ogólnopolskim i wykorzystująca modę na Podhalu, np. Zakopower, Future Folk. Dostosowywanie się muzyki góralskiej do zmieniającej się rzeczywistości dowodzi jej żywotności, jednak prowadzi też do wynaturzeń powodowanych komercjalizacją (zob. Trebunia-Tutka, *Witajcie pięknie!*¹²).

Znaczenie

Rzeczownik *muzyka* w gwarze podhalańskiej (KanCzD: 208; HodSG: 224; ZborSG: 198) ma pięć znaczeń: 1. ‘melodie wykonywane na instrumentach lub głosem’, 2. ‘kapela góralska, na którą składa się troje skrzypiec (*prym* i dwa *sekundy*) oraz *basy*’, 3. ‘muzykant, zwłaszcza skrzypek-prymista (w tym znaczeniu rzeczownik *muzyka* jest rodzaju męskiego)’, 4. ‘zabawa, podczas której tańczy się przy muzyce’ i 5. ‘przen. źle skoszona trawa lub zboże’.

Hiponimy

Muzyka w pierwszym znaczeniu to hiperonim dla rzeczownika *nuta*, który jest gwarowym określeniem linii melodycznych (HodSG: 259; ZborSG: 226). Poszczególne melodie zostały nazwane od: figur tańca – *nuta ozwodná, drobná, krzesaná, zieloná i zbójnická*; tempa – *nuta po dwa* i *po štýry*; sposobu śpiewania – *nuta wyrchowá*; nazwisk znanych wykonawców i twórców – *nuta Bartusiową, Duchową, Dziadońcyná, Matejową, Sabalową, Słodyckową* i *Studentowica*; nazw miejscowości i regionów – *nuta bukowiánská, cárnodunajecká, orawská*

¹² K. Trebunia-Tutka, *Witajcie pięknie!*, [online], http://www.krzysztoftrebunia.art.pl/tekst_2.html, 1 I 2015.

i *śpiská*; oraz od nazw specjalnych okazji – *nuta ocepinowá*, *pytacká* i *wywodná* (KrohTP: 100).

Derywaty

Od rzeczownika *muzyka* pochodzą następujące derywaty słowotwórcze:

- rzeczowniki: *muzyk* (HodSG: 224) ‘członek kapeli góralskiej’; *muzykant* (HodSG: 224; ZborSG: 198) 1. ‘w znaczeniu ogpól., lm. *muzykanciá*’, 2. ‘źle skoszona trawa lub zboże’ (KanCzD: 166); *muzycka* (HodSG: 224) ‘kapela góralska’; *muzycek* ‘zdrobnienie od *muzyk*’ 15, 19;
- przymiotnik: *muzycki* (HodSG: 224; ZborSG: 198) ‘muzyczny’;
- czasownik: *muzykować* (HodSG: 224) ‘grać w kapeli góralskiej’.

Zestawienia

Muzyka często pojawia się w zestawieniu *muzyka góralská*, które precyzuje, że podobnie jak w przypadku *tańca* można mówić o specyficznym, typowym dla Podhala rodzaju muzyki.

Frazematyka

Rzeczownik *muzyka* i pochodzące od niego derywaty wchodzą w skład 7 podhalańskich frazemów. W tych jednostkach omawiany wyraz został użyty w dwóch znaczeniach: 1) ogólnym – jako dziedzina, która daje Góralom pocieszenie 1, 2, dodaje sił 5, umiła czas 3 (oczywiście poza postem 6), a starszym osobom przypomina młodość 5; i 2) szczegółowym – jako melodia, która wyznacza rytm tańca 4. Ponadto we frazemach znajdujemy informację, że muzykant i strzelec to osoby, którym sprzyja Pan Jezus 7.

Folklor słowny – pieśni

Zdecydowaną większość materiału pieśniowego zgromadzonego do tego podrozdziału stanowią przyśpiewki (głównie weselne), które odnoszą się do *muzyki* jako kapeli góralskiej 9, 10. W jednej śpiewce 20 wyraz *muzyka* został użyty w znaczeniu ‘melodie wykonywane na instrumentach lub głosem’. Tak rozumiana *muzyka* jest hiperonimem dla *nuty* 23, 30 oraz *nucicki* (*wyrchowjy* 29 i *Sabałowjy* 29).

MUZYKA GÓRALSKA

W pieśniach refleksyjnych podkreślana jest oryginalność muzyki góralskiej 14, 20 i jej trwałość 30. Górale deklarują więc, że ostatnie chwile życia spędzą przy jej akompaniamencie 13. W ludowym przekonaniu muzyka gra też w niebie 8, muzykanci (jak Bartuś Obrochta) dostają się tam bowiem w pierwszej kolejności¹³ 11.

KAPELA GÓRALSKA

Kapela góralska towarzyszyła Góralom w różnych okolicznościach – na chrzcie, podczas ślubu i na pogrzebie. W drodze z kościoła na cmentarz zwykle grano melodię ludową *Marsz żałobny Janosika* znaną też pod tytułem *Wisi zbójnik*.

Nazwa

Kapela góralska jest nazywana *muzyką* 9, 10 lub *muzycką* 18.

Członkowie kapeli

W skład kapeli góralskiej wchodzi *muzycy* 12, 16, 17, 21, 25 (czasem określanei zbrobnieniem – *muzycek* 15, 19), a bardziej precyzyjnie *basista* 11, 26 i *kontalista* 11. Muzycy w przyśpiewkach są nazywani *złodziejami* 16 i *wiaruśnikami* 17.

Instrumenty

W przyśpiewkach jest mowa tylko o gęślach 19, 23 określanych też zdrobniale *gonsiółkami* 15.

Czynności

Muzykanci z kapeli góralskiej za grę 10, 11, 18, 19, 25 i śpiew 18 dostają zapłatę 18, 27. Wykonanie przez nich melodii jest określane wartościującymi przysłówkami – *ładnie* 9, 15 i *piykanie* 10, 19. W przyśpiewkach znajduje się też wezwanie, by muzykanci grali tak energicznie, aż się poruszy krzyż na Giewoncie 25. W trzech pieśniach *granie* ‘muzykowanie’ współwystępuje ze *śpiwaniem* 22, 24, 25.

Pojawiają się ponadto zarzuty, że muzykanci piją dużo alkoholu (często są *przyśklenicy* 17) i zamiast grać, *na dziywki sie zapatrzują* 26.

Goście weselni wobec kapeli

Przyśpiewki są zapisem interakcji między gośćmi weselnymi a kapelą, teksty te cechuje pewnego rodzaju złośliwość ujęta w formie żartu. Uczestnicy wesela zachęcają muzyków do gry 9, 11, 12, 15, 25–28, używając do tego wyzwisk 16, 17, zło-rzeczając 21 i obiecując zapłatę 27 i 28, dziękują im też za piękne granie 10, za które nagrodą ma być niebo 9, 11.

¹³ Por. opowiadanie *Szkic opowieści o Zwyrtałowi muzyce (O Zwyrtałe muzykancie)* (TetNSP: 428–437).

Pisana poezja góralska

Muzyka, podobnie jak gwara, śpiew i taniec, jest ważnym tematem pisanej poezji góralskiej (zob. BK: 63–65). Emocjonalny związek podhalańskich poetów z muzyką jest sygnalizowany m.in. tytułami wierszy (Z. Barglik, *Nasa muzyko*; F. Hodorowicz, *Moja nuta*).

Kreacja muzyki w poezji po części pokrywa się z ujęciem folklorystycznym – muzyka daje siłę (Z. Barglik, *Nasa muzyko* 32) i przynosi pocieszenie (Z. Barglik, *Nasa muzyko*; J. Para-Hejka, *Muzyka góralsko*; Z. Roj-Mrozicka, *Muzyka*; A. Skupień-Florek, *Miluj Podhole, Muzyka góralsko*; Władysław Zarycki, *Muzyka góralska*). Jest także całym życiem Górala (Z. Barglik, *Nasa muzyko*; Z. Roj-Mrozicka, *Muzyka* 34) i łącznikiem z przodkami (S. Nędza-Kubiniec, *Na muzyce*; W. Trebunia-Tutka i K. Trebunia-Tutka, *Nutko moja* 33). W wierszach podkreśla się piękno muzyki (J. Koszarek, *Nuta*) i jej oryginalność (Z. Roj-Mrozicka, *Muzyka*; F. Hodorowicz, *Moja nuta*), jak również związki z tradycją pasterską (W. Zarycki, *Nuty góralskie*) i przyrodą tatrzańską, z której muzyka bezpośrednio się wywodzi i której zawdzięcza swój charakter (Z. Barglik, *Nasa muzyka*; F. Hodorowicz, *Moja nuta* 31).

Muzyka góralska w poezji jest identyfikowana z Sabałą (W. Czubernatowa, *Cąstecka*; Z. Graca, *Muzycko góralsko*; H. Nowobielska, *Sabała*; H. Waligóra, *Sabała*), który – jak wiadomo – parał się nie tylko przewodnictwem tatrzańskim, gawędziarstwem i zbójnictwem, ale też muzykowaniem (Szurmiak-Bogucka 1995; Wójcik 2009: 77–85).

Obrzędy i zwyczaje

Na Podhalu niektóre obrzędy nie mogły się obyć bez muzyki, dotyczy to zwłaszcza wesela, a w mniejszym stopniu chrzcina i pogrzebu. Kapela nie tylko przygrywała do tańca, ale też była niezbędna podczas *cepowin* i witania gości weselnych, por.:

Piyrse rano przyjechali, przywieźli muzykantów, no bo trza było witać ludzi. A jes taki zwyczaj, ze kto przychodzi na wesele, wita ik muzyka. Noji kładzie kázdy, kielo tam moze do basów basistymu, bo muzycy dawno nie grali tak za piniondze, jako dziś grajom, ino za to, co tam dostali gorzálki, dostali do basów, to za to mieli wesele ograć. No to tyz zjezdza li sie z rania, coby tyz sýtkik przywitać na to wesele.

No to zanim przyjadom z tego ślubu, to im ta tyz na chwile zejdzie. To takze w zimie to jes, wiys, co robi. Noji przy chałupie tyz muzycy witajom tyk, tyk, tyk młodyk panów. Ojcowie chlebym i solom, coby im bez życie nie zabrakło (Dz/2007, m/1960).

Kapela przygrywała również po zakończeniu prac polowych albo większych prac gospodarskich, por.:

Bywały głównie y... y... y... na jesiyni abo w zimie, to były muzyki. Muzyki takie, no po prostu takie granie. No ktosi, było w chałupie muzykantów, jednego cý dwók,

to sie ta sonsiedzi zešli, noji przy... takom muzyke robić. Takom okazjom do muzyki to był na przykład, jak skóńczyli kopanie abo skóńczyli młócenie, i tak te roboty przy młóceniu sie porobiyło, pochowało sie tom słome i tak dalyj, no to gazda wtedy gádál: – E, no to zrobimy se tera za to muzyke (Zak/2006, m/1935).

Do ciekawszych zwyczajów, przy których niezbędne było przygrywanie kapeli, należały *bursa* (por. StopMat: 74–77; Burso) i *thuka* (por. Kolb 44: 95).

Dokumentacja

Frazemy

1. Cłek rośnie, kie muzyke słysy (HodPP: 33).
2. Kie muzyke chycom usy, zrazu bywa lzyj na dusy (ibid.: 85).
3. Muzyka i granie zycia umilanie (ibid.: 111).
4. Kie sie tancy, trza muzyki sluchać (ibid.: 87).
5. Muzyka ozywi i mlodość zbacuje, kie do ucha wpadnie i sie jom pocuje (ibid.: 111).
6. Posta kie nastajom, muzyki przestajom (ibid.: 147).
7. Strzelcowi i muzykantowi Pán Jezus rád nagodzi (ibid.: 162).

Pieśni

8. A kie ja se umre, moja dusa stanie, ino se uslysy Bartusiowe granie (Sad: 87).
9. Choć ja se zašpiwám, nic za to, nic za to, bo ja sie narobie całe dlugie lato. Zagrąje muzyko, zagrąje mi ładnie, za to sie muzyka do niebie dostanie. Nie do tego nieba, gdzie swiny ci siadajom, ino do takiego, gdzie kury gdakajom (Płat: 146).
10. Dziynkujem muzyce za to piykne granie i tobie dziywečno za to tancywanie (Sad: 80).
11. Gráj basisto bedzies w niebie, kontralista koło tobie, a ty, cinyki, troske dali, bo byście sie pošturkali (ibid.: 79).
12. Hej, muzycy, muzycy, jakosi wám kwicy, jakosi wám kwicy, moze wám nalali do gynšli kwašnicy. Hej, zagrąjcie, zagrąjcie, zagrąjcie starymu, zagrąjcie starymu, niek sie wytańcuje i pudzie dó domu (Płat: 147).
13. Jak bedem umyrać, to se kázem zagrać, nie zál sie mi bedzie z tego swiata zabrac (Sad: 87).
14. Kie pudzies dó domu, bedzie ci w usak grac, bo zádna muzyka nie śmie sie z tom równac. Nie śmie sie nic równac z muzykom góralskom, kiedy se mi zagra špiwánke juhaskom (StopMat: 113).
15. Muzycku Jadamie zagrąje mi ładnie, co z twojik gonsiátek lilija wypadnie (Zejsz: 93; Kolb 45: 265).
16. Muzycy, muzycy, cárna zym pod wami, sýckaście zlodziyje, a ja miyndzy wami (Sad: 79).

17. Muzycy, muzycy, sami wiaruśnicy, nika wás nie widać ino przy śklanicy (ibid.: 79).
18. Muzycka mi grała, muzycka śpiwała, muzycka z kiesyni pinionzki wybrała (ibid.: 81).
19. Muzycku piyknie grás, nie swojom gynśle más, posedeś do Rusi, ukrádeś komusi (Zejsz: 92; Kolb 45: 265).
20. Muzyka, muzyka, góralská muzyka, całyk świat obesed, ni ma takiyj nika (Sad: 31).
21. Myśleli muzycy, ze juz bedom w niebie, przýseł djaboł z workiym, zabrał ik do siebie (Sad: 79).
22. Nic mnie nie uwodzi ino trzy talynta: śpiwanie i granie, i ładne dziywcynta (ParŚG: 95).
23. Nie dziywce, nie wiater, nie chmurka, nie ktosi, a ino ta nuta po wiyrsku mnie nosi. Ej, nosi mnie, nosi i bedzie mnie nosić, jaz mnie kto do izby z gynśłami poprosi. Ej, niesie mnie nuta na góry, doliny, ej, skoda owiecek, skoda i dziywcynty (Płat: 143).
24. Regle moje, regle, ukochane regle, kie já se zaśpiwám, to sie mi ozlygnie. Śpiwanie i granie to uciecha świata, kieby nám zagrąli, przesyłby nám lata (ibid.: 150).
25. Śpiwanie i granie to dziywcynta lubiom, ale kondziálecki to nierade skubiom. Grájciez nám muzycy, grájciez z całyj dusy, jaz sie na Giewoncie zielazny krzyz rusy (Mot: 216).
26. Ty basisto lepiyj basuj, na dziywki sie nie zapatrzuje, ty basisto źle basujes, na dziywki sie zapatrzujes (Sad: 79).
27. Zagrájze muzyku, jako já ci káze, pinionzków ci nie dám, ino ci pokáze (ibid.: 80).
28. Zagrájze mi, zagráj, jako más mnie zagrać, a po mojjj śmierzci mozes sýćko zabrać (ibid.: 79).
29. Zaśpiwáj se dziś nucicke wiyrchowom abo o owieckak, abo Sabałowom (ibid.: 67).
30. Zatonie, zatonie piórecko na wodzie, dyc se nie zatonie nuta o ślebodzie (TischŚŚ: 12).

Poezja pisana gwara

31. Hej nuto góralsko / Coś sie zrodziła hań na grani / Jako po dyscu barwy tynicy / I byłaś cysto jako w Tatrak wód źrenice / A miyło jako dlo matki z kołyski / Piyr-sy uśmionych dziecka (F. Hodorowicz, *Moja nuta* (NS: 93)).
32. Nasa muzyko, góralko muzyko, / Mos moc lawiny i watrzyska zar, / Do krwie nom wpływos nut ślebodnyk rzykom, / Dajes nom siyle i nadziei dar. / Przodkom służyłaś juz od wieka wiek, / Byłaś pod rynkom, cy to zol, cy śmionych, / Owiecki posalaś, wybiyrałaś len, a / W kolybecki dzieci sprowadzałaś sen (Z. Barglik, *Nasa muzyko* (MlekGS: 68)).
33. Nutko moja hyrno, siumno i ślebodno, wiyrchowo, krzesano, zbojnicko, ozwodno, nuciły mi cie limby, piargi, kosówki i wycycoł jo cie z piersi mojjj matki. Nutko

- moja ty góralsko, hej śleobodno, staroświecko, fryśno, zmyślno i ozwodno, ty ześ mie chowała siumnie, usypiała, kie mie matusia w kołysce luląła. Jak juz sie kie przydzie pozegnać z tym światem, kie juz zgaśnie dlo mnie słonko nad Giewontem, bede jo cie słysoł w skowronka śpiywaniu, nad krzyzykiem wiycnyj ozłónki z tym światem (W. Trebunia-Tutka, K. Trebunia-Tutka, *Nutko moja* (Mot: 257)).
34. Muzycko góralsko / jak holnego granie, / jak po burzy słonko, / kiedy rano wstanie. / W twoich nutak slysem / hole i doliny, / krzesnyk ukwołanie, / wesela i krzcinny (...). / Cujom cie Górole / po calućkim świecie, / cichućko cie nucom, / kie ik bieda gniece. / Muzycko góralsko, / moja najmilejso, / tak mi serce godo, / ześ ty nopiekniejso (Z. Roj-Mrozicka, *Muzyka* (MlekGS: 97)).
35. Muzycko / świętości naskiej przeszłości / chowano do cuchy w rękowie / ftoz nom o tobie / cheba ino / Sabałowy ród / opowie (Z. Graca, *Muzycko góralsko* (BK: 64)).

3. ŚPIYWANIE

*Śpiywajom se ludzie z wielkiyj wesolości,
śpiywajom tyz ludzie z wielkiyj markotności
(HodPP: 167).*

Tradycyjny śpiew jest formą działalności artystycznej wysoko cenioną w społeczności góralskiej, a także postrzeganą jako jeden z najważniejszych wyróżników tożsamości kulturowej (por. s. 28 niniejszej książki). Śpiew jest kultywowany przede wszystkim przez zespoły folklorystyczne i indywidualnych śpiewaków, którzy biorą udział w licznych konkursach, np. podczas Sabałowych Bajań.

Wszystko to sprawiło, że ŚPIYWANIE można uznać za kulturowe. Jako rzeczownik odczasownikowy *śpiywanie* odsyła do aktywności wokalne, a nie do samej istoty śpiewu. Warto dodać, że wyraz *śpiyw* nie został zanotowany w słownikach gwarowych (HodSG; ZborSG), być może ze względu na to, że należy do słownictwa wspólnoodmianowego.

Informacje na temat śpiewu góralskiego znajdziemy w wymienionych w poprzednim podrozdziale pracach etnomuzykologicznych (zob. MUZYKA). Osobno warto jednak wymienić artykuł Zbigniewa Przerembskiego (1989) i monografię Krzysztofa Trebuni-Tutki *Śpiew górali podhalańskich* (2012). Pierwszy z badaczy omówił niektóre archaiczne cechy śpiewów podhalańskich, z kolei Trebunia-Tutka scharakteryzował ogólnie śpiew, wzbogacając opis materiałem fonograficznym w postaci płyty CD. W obydwu pracach podkreślono, że śpiew góralski wywodzi się z kultury pasterskiej.

Znaczenie

W słownikach gwarowych (HodSG: 456; ZborSG: 379) *śpiywanie* zostało objaśnione definicją synonimiczną – ogpol. *śpiewanie*. Definicja ta jest pewnym uproszczeniem. Oczywiście gwarowe *śpiywanie* tak jak ogólnopolskie *śpiewanie* odsyła do aktywności wokalne, jednak w przypadku pierwszego z wyrazów chodzi przede wszystkim o śpiew góralski.

Tradycyjny śpiew na Podhalu jest wykonywany w sposób, który wyróżnia go na etnomuzykologicznej mapie Polski. Podstawowe kryteria klasyfikacji śpiewów podhalańskich to liczba i płeć wykonawców. Przyśpiewki do tańca góralskiego są śpiewane solowo jako rozpoczęcie i zapowiedź kolejnych części tańca. Inny charakter ma śpiew grupowy (np. podczas tańca zbójnickiego albo w obrzędzie weselnym), któremu przewodzi jeden głos.

Z tradycji pasterskiej pochodzi wysoki, głośny, donośny i krzykliwy śpiew męski (pasterzami owiec byli – jak wiadomo – mężczyźni). Taki sposób śpiewania gwarantował pasterzowi, że było go słycać z dużej odległości. Śpiew kobiecy jest różnicowany, w Cichem i Brzegach wysoki, a w pozostałych wsiach przeważnie niski, piersiowy, tzw. biały. Typowe dla śpiewu góralskiego są pasterskie zawołania oraz *wyskanie*, czyli kończenie melodii, szczególnie *nuty wierchowuj*, gardłowym okrzykiem. Dziś te elementy, zwłaszcza w realizacjach estradowych, są nieświadomie pomijane (Trebunia-Tutka 2012: 39, 42).

Derywaty

Wyraz *śpiywanie* zawiera rdzeń, który pojawia się w następujących derywatach:

- rzeczowniki: *śpiywácka* (HodSG: 456) ‘kobieta, która śpiewa po góralsku’; *śpiywák* (ibid.: 456) ‘mężczyzna, który śpiewa po góralsku’; *śpiywka* (HodSG: 456; ZborSG: 379) ‘śpiewka, piosenka’; *śpiywecka* (HodSG: 456) ‘zdrobnienie od *śpiywka*’; *śpiywánka* (HodSG: 456; ZborSG: 379) ‘to samo co *śpiywka*’; *przyśpiywka* (HodSG: 381) ‘w znaczeniu ogpol.’;
- przymiotnik: *śpiywany* (ibid.: 456) ‘w znaczeniu ogpol.’;
- czasowniki: *śpiywać* (ibid.: 456; ZborSG 379) ‘śpiewać po góralsku’; *odśpiywać*, *pośpiywać*, *przyśpiywać*, *uśpiywać* (*sie*), *wyśpiywać*, *zaśpiywać*.

Spośród wymienionych czasowników tylko *zaśpiywać* tworzy właściwą parę aspektową ze *śpiywać*, pozostałe wyrazy wnoszą dodatkowe informacje.

Odśpiywać i *przyśpiywać* przywołują sytuację używania przyśpiewek. *Przyśpiywać* to skierować przyśpiewkę do jakiejś osoby, a *odśpiywać* to zrewanżować się tym samym. Ogólnopolskie *odśpiewać* ‘śpiewając, wykonać utwór’ (USJP) nie jest więc tożsame z wyrazem gwarowym. Znaczenie czasowników *odśpiywać* i *przyśpiywać* rzutuje na ich łączliwość składniową, w pełnej realizacji tekstowej po tych wyrazach pojawiają się rzeczowniki osobowe w celowniku: *{ktosi} przyśpiywá {komusi}* i *{ktosi} odśpiywá {komusi}*.

Pośpiywać i *wyspiywać* pod względem semantyki są tożsame z ogpól. *pośpiewać* i *wyspiewać* (USJP). Czasownikiem w pełni dyferencyjnym jest z kolei *uśpiywać* (*sie*), który może być objaśniony następującą definicją ‘śpiewać tak długo, że się ma już dość’.

Frazematyka

Do śpiewania bezpośrednio odnosi się 7 podhalańskich frazemów, wśród nich najliczniejszą grupę stanowią jednostki, które z pochodzenia są fragmentami pieśni, por.: 2 (44), 4 (40), 5 (12), 6 (55).

W tych frazematkach śpiew i granie jako działania podejmowane w czasie wolnym są przeciwstawione pracy na roli, czyli gazdowaniu 2. Został tu też określony cel śpiewania – rozweselenie świata 4.

Pozostałe frazemy 1, 3, 7 nie mają związku z folklorem pieśniowym. Dwa z nich odnoszą się do *śpiywki*, która (podobnie jak *hyr* ‘sława’) jest ponadczasowa 3 i bardzo trwała 1. W kolejnej jednostce pojawia się nakaz przestrzegania katolickich zasad, czyli zaniechanie śpiewu w adwencie 7.

Folklor słowny – pieśni

W zanotowanych pieśniach często znajdujemy opis śpiewu, są to przede wszystkim przyśpiewki do tańca 8–9, 16, 49–51, pieśni pasterskie 17, 56 oraz refleksyjne 39, 40, 42, 54, rzadziej teksty z folkloru obrzędowego 41. Ten podział przejęty z opracowań muzyki podhalańskiej jest niedokładny, miesza bowiem porządek tematyczny pieśni z sytuacją ich użycia.

W dalszej części podrozdziału zostaną omówione: 1) przyśpiewki weselne i do tańca oraz obrzędowy folklor pieśniowy; 2) pieśni zalotne i miłosne; 3) pieśni pasterskie oraz 4) pieśni refleksyjne.

Przyśpiewki weselne i do tańca oraz obrzędowy folklor pieśniowy

ŚPIEWACY

Na podstawie sygnałów gramatycznych (np. form przymiotnika lub czasownika w czasie przeszłym) można wnioskować, że tego typu przyśpiewki były śpiewane głównie przez kobiety, być może *druscki*, które towarzyszyły pannie młodej podczas obrzędu weselnego.

W przyśpiewkach *druscka* przyjmuje perspektywę panny, która nie ma żadnych obowiązków. Deklaruje, że jest biedna 10 i nie ma dzieci 9, „chwali się”, że cechuje ją lenistwo 8 i do pracy zmusza ją matka 49, domaga się gorzałki 50 i jedzenia 51, a także ubolewa nad tym, że mężatki zapomniały, jak się śpiewa 16.

Panna młoda *odśpiewuje druskom* podczas *cepowin*, ciesząc się, że jest już *ko-biytą* 41, czyli mężatką, ma to bowiem też swoje zalety.

Tego typu teksty należy ujmować w szerszym kontekście obrzędu weselnego, podczas którego dokonuje się przejście z panieństwa i kawalerstwa do stanu małżeńskiego. *Druski*, które towarzyszą pannie młodej, miały za zadanie wychwalać panieństwo, a młodej mężatce nie pozostawało nic innego, jak cieszyć się ze zmiany stanu.

Pieśni zalotne i miłosne

Pieśni zalotne i miłosne łączą podobna tematyka. Biorąc pod uwagę pojawiającą się w nich scenerię pasterską i wysokogórską, można wnioskować, że część tych tekstów należała pierwotnie do folkloru pasterskiego bądź była nim inspirowana.

NAZWY CZYNNOŚCI

W wynotowanych pieśniach poza podstawowym *śpiewać* znalazło się kilka innych czasowników określających aktywność wokalną: *wyskać* 36, *zarykać* 19 i *zawodzić* 14, 20, 21. Ponadto pojawił się frazeologizm *puścić głos* 27–29. Rzeczownik odczasownikowy *śpiewanie* jest w tych pieśniach zestawiany z *graniem* 44, 45, *táńcem* 31, 59 i *dziwycyntami* 35.

ŚPIEWACY

Podobnie jak w poprzedniej grupie, pośrednio (na podstawie form gramatycznych, a także treści) można założyć, że częściej pieśni miłosne i zalotne były śpiewane przez kobiety 14, 19, 27–29, 36, 48, 52. Łatwo to wyjaśnić – mówienie o uczuciach i okazywanie uczuć są w polskiej kulturze przypisywane właśnie kobietom. Z męskiej perspektywy jest śpiewana tylko jedna pieśń miłosna 11.

Na podstawie określeń i imion, które się tu pojawiają, można precyzyjniej wskazać osoby śpiewające, są to *dziwycynta* 47, 52 i *Janicek* 57. Warto dodać, że *Janicek* to imię szczególnie popularne w folklorze słowackim (zob. Stieber 1974: 400).

ŚPIEW

Cel śpiewu

W pieśniach miłosnych i zalotnych zostały wskazane następujące cele śpiewania – powstrzymanie kochanka przed odejściem 18 oraz skłonienie go do zwrócenia uwagi na dziewczynę 19–21, 25. W trzech kolejnych tekstach panna deklaruje, że nie będzie śpiewać, ponieważ nie ma komu (*kochanecka ni mám*) 37, nie chce kochanka z Doliny Chochołowskiej 36, a także obawia się, że śpiewem ujawni to, że przebywa z kawalerami 38.

Cechy śpiewu

W pieśniach śpiew został porównany do odgłosu kościelnych organów 22, dzwoniącego dzwonu 30 oraz gry całej wsi 24.

Ocena śpiewu

Ocena śpiewu jest dwojaka – *piykny* 34, 52 lub *niepiykny* 33.

Miejsce śpiewu

Jak już wspomniano, pieśni zalotne i miłosne odwołują się do scenerii pasterskiej i wysokogórskiej. Wskazują na nią następujące nazwy pospolite: *dolina* 27–29, *góry* 27, *polana* 22, 58, *regle* 34, *upłáz* 52, *wyrk* 23, 24 i *wyrsycek* 25, oraz własne: *Cyrwusówka* (polana w Gorcach) 15 i *Chochołowska (Dolina)* 36.

Pieśni pasterskie

ŚPIEW

Cel śpiewu

Z tych pieśni wynika, że śpiewanie i wypas owiec to najważniejsze aspekty działalności pasterzy 43. Wskazany jest również cel śpiewu – pasterze i pasterki śpiewali po to, aby umilić sobie czas na hali 17, 26, 45, 47.

Cechy śpiewu

Śpiew pasterski był tak donośny, wysoki i głośny, że rozchodził się *popod same regle* 26. Dzięki temu pasterz był słyszany z dużej odległości.

Miejsce śpiewu

W pieśniach pasterskich (co nie dziwi) znajdujemy liczne odwołania do scenerii wysokogórskiej, na którą składają się: *dolinecka* 17, *regle* 26, 45, *wantule* 56, *Giewont* 32, *Siwá (Przełync)* 26, *Stronzyská Dolina* 32 oraz *Tatry* 43, 47.

Pieśni refleksyjne

Pieśni refleksyjne mogły być śpiewane podczas wesela. Co więc różni je od przyśpiewek weselnych? Typowe przyśpiewki często poruszają tematykę przyziemną i żartobliwą, podczas gdy pieśni refleksyjne – jak wiadomo – podejmują poważne tematy, jak np. to, że pieniądze nie są w życiu najważniejsze 54.

ŚPIEWACY

Z tych tekstów dowiadujemy się, że Górale (a dokładniej Góralki) śpiewają nawet wtedy, gdy są biedni 39, 53 i smutni 42, 55.

ŚPIEW

Cel śpiewu

Cel śpiewu według pieśni refleksyjnych to umilenie czasu przy pracy 13 i rozweślenie świata 40.

TRADYCJA MUZYCZNA

W pieśniach refleksyjnych znajdujemy odwołania do Sabały 46 i Dziadońki 12, czyli dwojga znamienitych muzyków. Jest tu też mowa o *nucie Sabalowej* – melodii *ozwodnyj*, którą spopularyzował Sabała (zob. Trebunia-Tutka 2010: 54, 56; Trebunia-Tutka 2012: 68–69).

Folklor słowny – podania

W podaniach utrwalił się obraz śpiewających zbójników – W. Mateja, okradając z towarzyszymi karczmę, piosenkami podpowiada im, co mają robić (zob. WrześTP: 43–44; StopSab: 87–89; DorTL: 26–27; ZD: 34–35; Śliz: 25–26; Skup: 219–220; Kudł: 141–143), por.:

Naprzód se zaśpiywał [Mateja – przyp. M.R.] tak:

Oj, tańcujze se, tańcuj,

Oj, karcmarecko tłustá,

O, bo na jutro będzie

Kómorecka pustá.

A kie kapelus bez spare dożre, to tak śpiywa:

Ej, schylájze sie Józek,

Bo ci kłabuk widno;

Ej, jak karcmarz uwidzi,

Bedzie s nami biydno (StopSab: 88).

Pisana poezja góralska

Śpiew w porównaniu z tańcem i muzyką rzadziej jest tematem wierszy podhalańskich. Zwykle pojawia się jako motyw uzupełniający – śpiew towarzyszy tańcowi (F. Łojas-Kośla, *Posiady u Kośłów*; A. Skupień-Florek, *Miluj Podhole*), spotkaniu przy ognisku (J. Apostoł-Staniszevska, *Przy watrze*), jest także elementem tradycji pasterskiej (W. Kusiak, *Redyk*).

W wierszu *Śpiewke osotać* F. Łojasa-Kośli 61 jako miejsce narodzin śpiewu góralskiego zostały wskazane *Hále*, czyli Tatry. Stałym elementem poezji podhalańskiej jest bowiem łączenie tradycji regionalnej z przyrodą Tatr (zob. BK: 117–138).

Obrzędy i zwyczaje

Śpiew był nieodzownym elementem obrzędowości weselnej, towarzyszył także tańcowi (przyśpiewkami rozpoczynano taniec i wskazywano zmiany melodii). Już podczas zapraszania na wesele *pytace* śpiewali tzw. *pieśni pytackie*. Śpiewali również drużbowie i druhny oraz rodzice państwa młodych i państwo młodzi – nie dziwi więc, że scenariusze tradycyjnego wesela góralskiego to właściwie wykaz śpiewek (zob. KopWG; Kolb 44: 101–168; SkupŚP; Szurmiak-Bogucka 1974; Moczyd: 143–190).

Śpiewano nie tylko podczas obrzędów, ale też na hali, przy ognisku, przy pracy w polu – wynika z tego, że śpiew towarzyszył Góralom właściwie przez całe ich życie. Pierwsze opracowania dotyczące kultury podhalańskiej (Zejsz) skupiały się więc właśnie na pieśniach. Śpiewany folklor słowny jest bowiem z jednej strony bardzo bogaty i różnorodny, a z drugiej odporny na przekształcenia. Warto dodać, że śpiewki kreowały też postrzeganie świata, stąd np. pozytywny wizerunek zbójników rozpropagowany przekazem pieśniowym.

Dokumentacja

Frazemy

1. Choć ta byda bije, śpiywki nie zabije (HodPP: 29).
2. Kogo ciesy śpiywka, kogo ciesy granie, tymu plóny hasen niesie gazdowanie (ibid.: 92).
3. Ludzie przemijajom, hyr i śpiywka ostajom (ibid.: 104).
4. Nie na to śpiywanie, by drudzý słyseli, ino na to nuta, niek sie świat weseli (ibid.: 122).
5. Śpiywajom se ludzie wyrchowu nucicki, bo ik naucyły Dziadońki gynślicki (ibid.: 167).
6. Śpiywajom se ludzie z wielkiyj wesołości, śpiywajom tyz ludzie z wielkiyj mar-kotności (ibid.: 167).
7. W jadwyncie gądanie, ale nie śpiywanie (ibid.: 177).

Folklor słowny – pieśni

8. Dyc, já se śpiywám, bok se krotofilná, bo mi do roboty w niekiedy pilno (Moczyd: 175).
9. Dyc já se śpiywám, bo mi świat wesoły, bo mi nie zawrócom drobne dzieci głowy (ibid.: 175).
10. Dyc já se śpiywám, choć se já nic ni mám, bo te nie śpiywajom, co pinionzki majom (ibid.: 175).
11. Dyc já se zaśpiywám, dyc já se zanucem za tom kochaneckom, bo sie zawse smu-cem (ibid.: 58).

12. Dyć se zaśpiywamy Sabałowe nucicki, bo nás nauczyły Dziadońki gynślicki (Sad: 31).
13. Górale chłopacy śpiywajom przý pracý, by cinyzkie ik kwile płynely im miyle. Hej olidy, hej olidy, hej olidy, hej (Kolb 45: 320).
14. Jak já se zaśpiywám, jak já se zawiedem, to mi nie dokáže biálcaneł (zákopianek) siedym (Sad: 99; Płat: 153; Moczyd: 63).
15. Jak já se zaśpiywám w Cyrusówce w lesie, usłýsý mój miyły, na płac mu sie zanie sie (Sad: 134).
16. Kany sie te podziały, co ładnie śpiywały? Powydawały sie, pozabacowały (Moczyd: 164).
17. Kie já se pásała, to já se śpiywała, káždá dolinecka wesoła bywała (ibid.: 197).
18. Kie já se zaśpiywám, kie já se zanucem, to se kochanecka od Krakowa wróćem (Sad: 100).
19. Kie já se zaśpiywám, kie já se zarykám, pudom chłopcy za mnom jak woda za rzykom (ibid.: 99).
20. Kie já se zaśpiywám, kie já se zawiedem, usłýsý mie dziywce, choć náđali bedem (Moczyd: 62).
21. Kie já se zaśpiywám, kie já se zawiedem, usłýsý mie miyły, kie já śpiywać bedem (ibid.: 62).
22. Kie já se zaśpiywám na pośróđ polany, telozby zagrały w kościele organy (ibid.: 63).
23. Kie já se zaśpiywám na wyrk Polanego, usłýsýs mie chłopce od Zákopanego (ibid.: 62).
24. Kie já se zaśpiywám na wyrk Poronina, telozby zagrała cała Bukowina (ibid.: 62).
25. Kie já se zaśpiywám na wiyrsycku w nocý, niejedyn parobek do okienka skocy (ibid.: 63).
26. Kie já se zaśpiywám popod samom Siwom, to mi sie ozlygnie popod same regle (ibid.: 199).
27. Kie já se zaśpiywám, puscem głoś dolinami, usłýsý mie chłopiec, choć je za górami (ibid.: 62).
28. Kie já se zaśpiywám, puscem dolinom głoś, usłýsý mnie miyły, gdzie bedzie wołki pás (Sad: 122).
29. Kie já se zaśpiywám, puscem dolinom głoś, usłýsýs mie siuhaju, ale mie nie poznás (Moczyd: 62).
30. Kie já se zaśpiywám, telozby dzwon dzwoniył, musis mie chłopce wzionć, choć byś sto lát trwoniył (Sad: 99).
31. Kiedy já se zaśpiywám, to se tupnem nogom, pobanujes chłopce za mojom podobom (Moczyd: 71).
32. Kie já se zaśpiywám w Stronzyskiyj Dolinie, to mi sie w Giewoncie fijołek ozwienie (ParŚG: 17).
33. Moja frajyrecka na polanie bywá, já se pude ku niyj, bo niepiykanie śpiywa (Kolb 44: 219).

34. Moja frajyrecka pod reglami bywá, já se pudem do niej, bo mi piyknie śpiywá (Moczyd: 96).
35. Nic mie nie uwiedzie, ino trzy talynta, śpiywanie i granie, i siumne dziywcynta (ibid.: 99).
36. Nie bede śpiywała, nie bede wyskała, dyć já w Chochołowskiyj nie bede mieskała (Sad: 68).
37. Nie bede śpiywała, nie ozlygá mi sie, kochanecka ni mám, nie odezwie mi sie (ibid.: 123).
38. Nie bede śpiywała, bobyk zachrapiała, ludzie by pedzieli, zek sie obłapiála (ibid.: 100).
39. Nie ino tyn śpiywá, co w rozkosy zýje, ale i tyn moze, co go biyda bije (ibid.: 32).
40. Nie na to já śpiywám, cobyście słyseli, ino na to śpiywám, niek sie świat weseli (Sad: 31; Moczyd: 72).
41. Nie śpiywájcie druzki, bo já wás nie pytám, bo já bardzo rada, ze bede kobiytom (Moczyd: 156).
42. Nie tylko tyn śpiywá, który wesól bywá, i tyn sobie musi, kto sie z cego smuci (ibid.: 176).
43. Ni más ci to, ni más jako pod Tatrami, naucys sie śpiywać, chodzić za owcami (Kolb 45: 209; Moczyd: 201).
44. Piyrwy mie ciesyło śpiywanie i granie, teraz oplakane moje gazdowanie (Sad: 34; Moczyd: 64).
45. Regle moje, regle, ukochane regle, kie já se zaśpiywám, to sie mi ozlygnie. Śpiywanie i granie, to uciecha świata, kieby nám zagrali, przesyby nám lata (Płat: 150).
46. Sabała zaśpiywál, Krzywań (Giewont) mu odpowiedziál, bo o jego sprawie nik inny nie wiedziál (Sad: 54; Moczyd: 262).
47. Śpiywajom dziywcynta przy sopak i watrak, bo sie im nucicka ozlygła po Tatrak (Sad: 67).
48. Śpiywałaby já se i wiedziála jako, ale mój Janicek ode mnie daleko (ibid.: 134).
49. Śpiywałabyk já se, śpiywała, śpiywała, kieby mi matusia robić nie kázała, ale mi robić nakazuje, tem sie tem moja nuta psuje (Moczyd: 162–163).
50. Śpiywałabyk já se, śpiywała śpiywecki, kieby sie mi dali napić gorzálecki (ibid.: 163).
51. Śpiywałabyk rada, ale nieporada, śpiywałabyk jesce, ale mi sie jeś kce (Kolb 44: 221).
52. Śpiywájcie dziywcynta, kie mácie piykny głos, coby wás słyseli juhasi na upláz (ParŚG: 121).
53. Śpiywám já se, śpiywám, chociaż já nic ni mám, ptáskowie śpiywajom, chociaż nic ni majom (Sad: 31).
54. Śpiywám já se, śpiywám i bede, i bede, coz mi po pinionzkak, kie umiyrał bede (ibid.: 31).
55. Śpiywám já se, śpiywám z wielkiyj markotności, a ludzie se myślom, ze to z wesolości (ibid.: 32).

56. Wantule, wantule, wesoło mi grájcie, hej! Kie já se zaśpiywám, to mi odpadájcie (Moczyd: 209).
57. Zaśpiywáj Janicku trzy razy, ráz po ráz, cý sie ty mojemu serdusku podobás (Sad: 112).
58. Zaśpiywám se totom, innom se zaśpiywám, ze se na polanie kochanecka ni mám (Moczyd: 52).
59. Za takim, za takim moje syrce pragnie, co umie zaśpiywać, zatańcować ładnie (Kolb 44: 196).
60. Zielyniłyby sie las, kiebyk mu śpiywała, przýsełby Janicek, kiebyk mu kázała (Sad: 102).

Pisana poezja góralska

61. Hej, śpiewke osotać / śpiewke osotać / co jom obieś / ozwłóg po karcmach / i zodzioł do naga. / Hej, śpiewko / wyrtnij do Hól kany wyrosłaś / w zowidzie miłosnym juhasa / w zowysku dzieweckim pasterki / ozduchano z piersom watrom / na sałasach. / Dość poniewierki (F. Łojas-Kośła, *Śpiewke osotać* (MlekGS: 141)).

4. TÁNIEC

*Albo mi zagrájcie,
albo mi zanućcie,
albo moje nózki
táncować oduccie* (Sad: 76).

„Muzyka i taniec to pierwiastki składowe duszy Górala” – tak J. Kantor (KanCzD: 101) scharakteryzował znaczenie tańca w kulturze podhalańskiej. Podobne uwagi znajdziemy w *Żywocie górala pocziwego* W. Brzegi:

Taniec góralski jest indywidualny, każdy tańczy na swój sposób, stosownie do jego charakteru, temperamentu i budowy ciała. Melodię ma się w duszy jak krew w żyłach, ona harmonizuje ruchy ciała do rytmu w tańcu, nadaje sprężystość nogom, bezwiednie kieruje ruchami i tworzy z tańca sztukę... Taniec nie był na pokaz, ale stanowił sztukę ludową wypływającą z radości życia (BrzŻG: 43).

TÁNCOWI można więc przypisać status kulturemu. Pod względem zawartości treściowej rzeczownik *tániec* odsyła do pojęcia, za którym kryje się jeden z najważniejszych składników kultury podhalańskiej. Na szczególną rolę tańca w życiu Górali zwracali uwagę niemal wszyscy badacze góralszczyzny (por. np. Zejsz: 34; Goszcz: 153; Kleczyński 1883: 10; Kolb 45: 353–355). Opisy tańca znajdziemy również w literaturze inspirowanej Podhalem (np. WitNP: 203–204; TetNSP: 56;

Staich), o czym – na materiale prozy K. Przerwy-Tetmajera – szczegółowo pisał Maciej Mączyński (2011).

Tańcem podhalańskim poświęcono także osobne opracowania (Kotoński 1954, 1956; Pawlikowski 1967; BukKG; Trebunia-Tutka 2011b) bądź fragmenty większych monografii (Kwaśnicowa 1937: 401–404; Mosz II–2: 313, 318, 320–321, 327, 334–337, 344–347; Roj: 163–168; Długołęcka, Pinkwart 1992: 29–31).

Znaczenie

Rzeczownik *tániec* w słownikach gwarowych (HodSG: 468; ZborSG: 389) został objaśniony definicją synonimiczną – ogpol. *taniec*. Między tymi wyrazami nie ma jednak znaku równości, podhalański *tániec* przywodzi bowiem na myśl kilka rodzajów tańca, przede wszystkim – *zbójnicki* (HodSG: 568; ZborSG: 459), *drobny* (HodSG: 85; ZborSG: 71) i *krzesany* (HodSG: 181; ZborSG: 165).

Z monografii Włodzimierza Kotońskiego (1956) pochodzi podział na tańce zbójnicki i góralski. Ta dychotomia jest nielogiczna, sugeruje bowiem, że taniec zbójnicki nie jest tańcem góralskim, a w dalszej kolejności – że zbójnicy nie byli Góralami. Nieporozumienie, z którym mamy do czynienia, wynika prawdopodobnie z tego, że tancerz wzywał kapelę, by zagrała mu *góralskiego*, czyli melodię różną od walczyków i polek. Sami Górale dzielą tańce na *drobne*, *krzesane* i *zbójnickie* (*zbójcekie*) (por. Pawlikowski 1967).

Najbardziej widowiskowy i jednocześnie najłatwiej rozpoznawalny jest taniec zbójnicki, który należy do tańców orężnych, typowo męskich o znaczeniu magicznym (Mosz II–2: 300–301). Składają się na niego następujące elementy, służące za inscenizowaniu wyprawy: 1) marsz po obwodzie koła (koniecznie zgodnie z ruchem słońca), który symbolizuje drogę na wyprawę; 2) bójka – starcie z przeciwnikiem przy użyciu ciupag; 3) pokaz siły i sprawności fizycznej w postaci widowiskowych podskoków i tańca w przysiadzie; 4) dodatkowym elementem jest tzw. finał udany, w którym pojawiają się kobiety (ten element jest uznawany za najbardziej archaiczny, do dziś pojawia się w hajduku babiogórskim oraz w huculskich tańcach zbójnickich).

Obecny kształt tańca zbójnickiego został określony w 1910 r. przez Szczęsnego Połomskiego, naczelnika nowotarskiego oddziału Towarzystwa Gimnastycznego „Sokół”. Połomski na pięćsetną rocznicę bitwy pod Grunwaldem opracował *Ćwiczenia z toporkiem wraz z tańcem górali tatrzańskich*, które – dzięki widowiskowości i popisowości – zyskały uznanie wśród Górali, wyznaczając kanon tańca zbójnickiego (KrohSPK: 95–97).

Najoryginalniejsze tańce podhalańskie to *krzesany* i *drobny* (wg Mosz (II–2: 300–301) są to tańce erotyczne). Składa się na nie kilka lub kilkanaście figur, które są tańczone tylko przez jedną parę. Według Górali *drobny* powinien być *cupkany do wścieku* (ibid. II–2: 320–321) albo *do zdechu* (ZborSG: 389), czyli bardzo szybko

zaś w aspekcie motywacyjnym, podobnie jak przysłowia 1, 3, 4, podkreślają związek tańca z muzyką, dokładniej z przygrywaniem kapeli góralskiej. Z kolei przysłowie *Młodymu taniec, staremu różaniec* 2 precyzuje, że taniec to przede wszystkim zajęcie ludzi młodych (por. też śpiewkę 44).

Folklor słowny – pieśni

Odniesienia do tańca często pojawiają się w przyśpiewkach, gdyż taniec był rozpoczynany, przerywany i kończony przyśpiewkami komentującymi. Na podstawie tych tekstów daje się ustalić kilka skryptów dotyczących tancerza (przyśpiewki są bowiem śpiewane głównie z jego perspektywy). W zgromadzonym materiale znalazł się także fragment ballady o Janosiku 28, w której pojawia się motyw tańca ze śmiercią.

TANCERZE

NAZWY TANCERZY

Tancerze są nazywani *chłopcami jednej krwi* 34, *chłopcami rzykantami* 35 bądź ogólniej *Góralami* 36. W pieśni zbójnickiej jest mowa o zbójnikach 38, a w przywołanej balladzie – o Janosiku 28. Partnerkami w tańcu są – *dziwce* 37, 46, *dziwcyńa* 11, 15, 18, 20, 33, *kochaná* 42, *kochanecka* 43, *tánecznica* 16, 23, 30, 31 i *tańcula* 13.

Z pieśni dowiadujemy się, że tancerze pochodzą z Dębna 16 i Kościeliska 14. W kilku tekstach zamiast o tancerzu jest mowa o jego nogach 25, 32, 37, również w postaci zdrobnień – *nózki* 7, 10, 14, 26, 29, 45 i *nózecki* 38.

CECHY TANCERZA

W związku z tym, że taniec góralski wymaga sprawności fizycznej, tancerz powinien być młody 17, 44. W pieśniach pojawia się też informacja, że jego nogi są krzywe 45.

TANCERZ WOBEC INNYCH OSÓB

Przyśpiewkami tancerz zwracał się do kapeli, innych tancerzy i swojej partnerki.

Tancerz wobec kapeli

Kapela jest określana jako *muzyka* 14, 44, *muzycka* 36 i *muzyćy* 12, 18. Taniec góralski charakteryzuje się tym, że to tańczący decyduje o wyborze melodii, a nie muzykanci. Tancerz zachęcał więc kapelę do gry 7, 9, nakazywał muzykantom, by zaczęli grać 18, 21, 22, 44 lub zwolnili tempo 17 i naciągnęli struny 15, a także dziękował im za grę 12.

Ponieważ kapeli przewodził skrzypek, w pieśniach mamy odniesienia do instrumentu, na którym grał – *skrzypce jaworowe* 46, *skrzypecki z jawora* 43 i *deski jaworowe* 45.

Tancerz wobec innych tancerzy

Tancerz stawał przed *muzyką* i podawał nazwę *nuty*, do której chciałby tańczyć. Jego kolega wyprowadzał mu partnerkę. Następowołao tzw. *zwyrtanie* 18, 40, 41, czyli kilka obrotów, wykonywanych w rytm muzyki, zwykle pod ręką zwyrtającego, po których ten kłaniał się i odchodził, a jego miejsce zajmował tancerz.

W taniec pojedynczej pary często włączał się inny mężczyzna, który ukłonem prosił o pozwolenie przetańczenia jednej figury z dziewczyną 32. Po uzyskaniu zgody tańczył jako *przeryncac* (zastępca). Jeśli tancerz był zazdrosny, nie godził się na to 27.

Tancerz wobec tancerki

Niektóre przyśpiewki były zachętą dla partnerki, by dobrze tańczyła 15, inne krytkowały ją 42. Tancerkę określano przymiotnikiem *śwarną* 20 oraz chwalono za sprawność 23 i lekkość w tańcu 30. Wskazywano również na jej cechy – szczupłość (*mały brzusek* 30, *cieńnięćka jak igła* 31) i wesołość (*ocka sie jyj śmiejom* 40).

TANIEC

NAZWY CZYNNOŚCI

Do czynności tańczenia w pieśniach odsyłają przede wszystkim czasownik *tańczęć* oraz konstrukcje opisowe *drobić nóżkami* 10, 14, *drzeć kiyrpce* 13 i *przycupnonć nogami* 25. Podczas tańca śpiewano 10, 25.

Taniec był tak dynamiczny, że zwykle nie trwał zbyt długo (dlatego na wyrost deklarowano możliwość tańczenia przez godzinę 39 albo nawet bez końca 9). Wymagał wytrzymałości fizycznej, dlatego tancerz przechwalał się, że ma nogi ze stali 29, a także żartobliwie usprawiedliwiał się, że nie ma siły tańczyć, gdyż pracował w polu 26.

Widowiskowość tańca wynikała ze sposobu tańczenia – *lekućko* 30, jak wiewiórka 33, z przytupywaniem *jaze brzmi* 34 i szybko 31. W *tańcu drobnym* duże wrażenie robiło *drobniucćkie bockowanie* tancerki 28 (tu w roli tancerki występuje *śmierztecka* towarzysząca Janosikowi).

RODZAJE TAŃCA

W przyśpiewkach jest mowa o tańcach drobnym i krzesanym, które charakteryzują się m.in. tym, że kilku tancerzy ma jedną partnerkę, dlatego szybko się zmieniają 11, 32.

Odniesienia do tańca zbójnickiego pojawiają się w balladzie o Janosiku 28 i w popularnej pieśni zbójnickiej 38.

OKOLICZNOŚCI TAŃCA

Miejsce tańca

Górale tańczyli w karczmie 10, przy *śalasio na polanie* 36 oraz w chacie góralskiej (na którą wskazuje piec) 40, 41.

Czas przeznaczony na taniec

Z przyspiewek dowiadujemy się, że tańczono przede wszystkim nocą 34 w niedzielę 47. Taniec był tak ważny dla Górali, że deklarowali chęć tańczenia nawet w chwili śmierci 24.

Folklor słowny – podania

Obraz tańczących zbójników pojawia się w podaniach wykorzystujących motyw obrabowania karczmy przez Janosika lub W. Mateję (por. s. 109 i 282) – wtedy gdy karczmarzka tańczy, zbójnicy piosenkami podpowiadają sobie, gdzie są ukryte kosztowności (m.in. WrześTP: 43–44; StopSab: 87–89; DorTL: 26–27; ZD: 34–35; Śliz: 25–26; Skup: 219–220; Kudł: 141–143).

Pisana poezja góralska

Taniec, podobnie jak muzyka, należy do ważniejszych tematów pisanej poezji góralskiej (zob. BK: 68–70). W wierszach został utrwalony stereotypowy obraz tańca, na który składają się przede wszystkim zachwyty nad jego żywiołowością oraz wspólne motywy, jak np. podskok do sosrębu (W. Czubernatowa, *Smutno Ci?* 53; J. Fudala, *Góralski taniec* 54; F. Łojas-Kośla, *Posiady u Kośłów* 51; A. Pach, *Chalu-pa Jaśka Obrochty* 52; J. Para-Hejka, *Śmieszno muzyka*) lub taniec w niebie (T. Stach, *Krzesany* 48). Często poeci podhalańscy widzieli w tańcu pocieszenie, taniec jest bowiem kwintesencją tradycji regionalnej (W. Czubernatowa, *Smutno Ci?* 53; A. Skupień-Florek, *Miluj Podhole*).

Do tematu tańca zbójnickiego nawiązywali S. Nędza-Kubiniec w poemacie *Taniec zbójnicki. Fantazja o temperamentach ludzi górskich* (Nędza: 68–72), a w wierszach Z. Graca (*Toniecnik* 48), A. Suski (*Zbójnicki* 47) i W. Gąsienica-Byrcyn (*W tońcu*).

Dokumentacja

Frazemy

1. Kie sie táńcý, trza muzýki słuchać (HodPP: 87).
2. Młodymu tániec, starymu różaniec (ibid.: 109).
3. Nie natáncýs, kie zasranie grajom (ibid.: 122).
4. Raźnijj grać, kie kto táńcý (ibid.: 151).
5. {ktosi} táńcý jak mu kázom (ibid.: 468).
6. {ktosi} táńcý jak mu zagrajom (ibid.: 468).

Pieśni

7. Albo mi zagrąjcie, albo mi zanućcie, albo moje nózki táńcować odućcie (Sad: 76; Płat: 148).
8. Był Pán Jezus, był Pán Jezus, był i já, był i já, táńcowali sýčka świyni, bedem já, bedem já (Sad: 77).
9. Choćbyście mi grali, nigdy nie przestali, to já byk se táńcýł, nigdy by nie skóncýł (ibid.: 77).
10. Cies sie karcmásrecko, ze ci karcme zdobiem, całom gymbom śpiywám i nózkami drobiem (ibid.: 78).
11. Dopiyrok se zacon z tom dziywcýnom táńcýć, chłopcý spoziyrajom, trzeba bedzie skóncýć (ibid.: 81).
12. Dziynkujem muzýkom, já sie táńca wyrzýkám (ibid.: 81).
13. Ej, cemu sie táńculo, ej, ku mnie nie ryktujes? Ej, mie sie kiyrpce drejom, hej, ty ik nie kupujes (ibid.: 77).
14. Ej, já se w Kościelisku nic wiele nie robie, ej, stoje przed muzýkom i nózkami drobie (Płat: 148).
15. Ej, nacióngze jom, nacióng, zeby ładnie grała, ej, zeby mi dziywcýna ładnie táńcowała (Sad: 77).
16. Ej, nie było, nie bedzie, ej, w tym dymbieńskim rodzie, ej, taki tániecnicý, ej, jako ze mnie bedzie (ibid.: 80).
17. Ej, nie grájciez mi wartko, grájciez mi pomału, stare portcýska mám, spadłyby mi dołu (ibid.: 79).
18. Já se ide táńcýć, wy muzýcý grájcie, a wy mi koledzý dziywcýne zwyrtájcie (PitNŚ: 36).
19. Já táńcował, a nie umiał, mnie tyz Pán Bóg wyrozumiał (Zejsz: 81).
20. Jescek nie táńcował, ej, dopiyro zacýnám, dejze Boze scynściá, ej, z tom śwarnom dziywcýnom (Sad: 77).
21. Jesce ráz zatáńce, rešte ide precki, bo se tuták ni ma moji kochanecki (ibid.: 80).
22. Juz-ek se nie táńcýł od Zielonyk Świontek, dej mi Boze scynście na piyrśy pocontek (ibid.: 76).
23. Juz-ek se obeseł luptowskie granice, jescek se nie naláz takiyj tániecnicie (ibid.: 80).

24. Kiedy bede umiyrął, wezne gynśle, bede grął, kiedy bede życie kónczył, prasne gynśle, bede táncył (ibid.: 86).
25. Kie já se zaśpiywám, przýcupnem nogami, zaráz cierci weznom forzty z ligarami (ibid.: 77).
26. Kieby moje roncki nie kosiyły łoncki, umiályby piyknie grać. Kieby moje nózki nie chodzyły mocki, umiályby táncować (Sad: 36; PitNŚ: 36).
27. Kieście wy táncyli, já wám nie zawádzáł, teraz se wás bedem okienkiym wysádzáł (Sad: 81).
28. Luptowscy pankowie prosem ostatni ráz – dejciez mi zbójnickiego zatáncýć jesce ráz. Óni mu juz dali, bo sie go nie báli, óni mu juz zbójnickiego zatáncýć kázali. Táncý se Janosik, głucháń mu basuje, a śmierztecka koło niego drobniúcko bockuje. Kiedy se Janosik zbójnickiego skónczył, sám posed pod siubienice i tam życie skónczył (ibid.: 52).
29. Moje nózki z samyj stali, cheba mi je djabli dali, bo jak já sie oztáncuje, to mi idom, ze nie cuje (Sad: 77; Skup: 436).
30. Moja táncenica lekućko táncuje, malućki brzusek má, nie cionzom jyj grule (Sad: 110).
31. Moja táncenica cieniúcká jak igła, jak sie mi wywinie, telozby sie migła (ibid.: 110).
32. Musem cie zluzować mój kolego drogi, bo mi sie wydaje, co cie bolom nogi (ibid.: 80).
33. Musis ty dziywčno z pośrodka miasta być, do táncás wiewiórka, do roboty niedźwidyż (StopMat: 46; PitNŚ: 36).
34. My se chłopcy jednyj krwi táncujemy jaze brzmi, a dziwycynta tak samo, jaze zasło nás rano (Sad: 78).
35. Na bok policýjo, na bok konfidenci, teraz sobie táncóm chłopcy ryzýkanci (ibid.: 83).
36. Przý sałasie na polanie táncujom se dwa Górale, a Góralka ś nimi w koło, muzycka jem grá wesoło (ibid.: 67).
37. Pudźze dziywce potáncować, nózki musis porachować, porachować nózki obie, bo já wole mám do tobie. Bedom odmiany Marysiu, bedom odmiany, jedna noga od krawyndzi, a drugá od ściany (Płat: 165).
38. Táncowali zbójnicy w murowanyj piywnicy, kázali se piyknie grać, nie umieli táncować (na nózeczki poziyrać) (Kolb 45–II: 140–141; StopMat 28; ParŚG: 101).
39. Táncowálbyk já se choćby godzinecke, alebyk zatrápiył swojom kochanecke (Sad: 81).
40. Tenze mi zwyrtájcie, co przý piecu siedzi, ocka sie jyj śmiejom, troche sie mie wstydzi (ibid.: 76).
41. Tom mi wyzwyrájcie, co przý piecu stoi, roncki má ciaciane, roboty sie boji (PitNŚ: 36).
42. Ty moja kochaná musis wyrozumieć, ze kto kce táncować, musi dobrze umieć (Sad: 80).

43. Wy se mi zagrajcie skrzypecki z jawora, niek se potaćnuje kochanecka moja (ibid.: 78).
44. Zagraj mi muzyko w styry stróny świata, niek se potaćnujem, kiedy służom lata (ibid.: 78).
45. Zagrajcie, zagrajcie jaworowe deski, niek se potaćnujom moje krzywe nózki (ibid.: 78).
46. Zagrajcie, zagrajcie jaworowe skrzypce, niek sie wytaćnuje to brzegowskie dziywce (ibid.: 78).
47. Zebyście wiedzieli, jak já rád niedzieli, bez tydziyń harujem, w niedziele tńncujem (ibid.: 76).

Pisana poezja góralska

48. A po śmierzci – krzesanego / Tońccie w niebie, haj! / Bee z nieba caluckiego / Podholański raj! (T. Staich, *Krzesany* (HodPM: 161)).
49. Hej, harnaś nas z dziwozonom w toniec seł, / hej, krasny był od cyrwonyk w pasie śkieł. / Seł wychrami na przepaście, / na turnickak w piynty biył / i z promiyni pełnyk gorzci / tonecnicy wionek wiył (A. Suski, *Zbójnicki* (MlekGS: 218)).
50. Kłobuk z pióre poprawiył na głowie / dziywce w gorsecie w korolak / porwoł z ławy / skipiała krew zbójnika / jako w Górolak. / Cupnon nogom o zzym / deska w dylak pękła / gwizdnon / a święto Tereska / w obrozku sie złękła (Z. Graca, *Tonecnik* (MlekGS: 129)).
51. Ozdar piersi syroko / wyruciel ramiona, / ciupage wrąboł w sosręb, / odbiel sie jako orełku turni w kotlinie. / Cuche wiater ozruciel / w lotku dopod dziewcyne (F. Łojas-Kośła, *Posiady u Kośłów* (NS: 131)).
52. Skocył Wojtek Wawrytka przed muzyke / Śmigły, cyrniaty, gibki w połach – wartki w nogach, / Prignon pod powale, ręcami wybił w sosręb, / Zasumiało w izbie zgrabnościom (A. Pach, *Chałupa Jaśka Obrochty* (BK: 69)).
53. Smutno Ci? / Smutno? / To se cupni! / O tak wej! / i o sosręb / ręką łupni! / Lepiej teraz? / Lepiej? Hej! (W. Czubernatowa, *Smutno Ci?* (BK: 67)).
54. Wyhipnem przez watre / radości wycubrzem / natryjonce w ozwodnej / poźre w ocy jedlinie / nadespecem dziewcyne / do szczęcia nie trza pytać / sosręb załomiem / zakrzesem siarczyście / z tobie smatki pozrucom / wybrusem to miyłość (J. Fudala, *Góralski taniec* (MlekNP: 72)).

5. UBRANIE

*Ni ma to jak ubranie góralskie.
Kielo to piyknie, kie sie ludziska przy świnyncie poubiyrajom po góralsku
(Trebunia-Staszal 2007: 9).*

Omówione wcześniej badania ankietowe wykazały, że strój ludowy należy do najważniejszych składników góralskiej tożsamości kulturowej. Jednak – podobnie jak w przypadku kulturowemu GWARA – we frazematyce i folklorze słownym nie znajdziemy odniesień do UBRANIA, widać w nich bowiem dążenie do opisu konkretnych elementów – kierpców, kapelusza, portek lub koralii. Więcej o statusie stroju ludowego w społeczności góralskiej można powiedzieć na podstawie przeprowadzonych wywiadów, pisanej poezji góralskiej oraz prac Stanisławy Trebuni-Staszal (1995, 2002, 2007, Trebunia-Staszal, Olejnik 2012).

Wyrazy bliskoznaczne

W gwarze podhalańskiej znaczenie ‘strój góralski’ jest oddawane trzema wyrazami: *ubranie*, *odziynie* i *strój*. Ostatni z nich to zapożyczenie z polszczyzny ogólnej, dokładniej rzecz ujmując – z terminologii dotyczącej stroju ludowego. Przekonują o tym wypowiedzi Górali – *strój* pojawia się obok *spodni* w znaczeniu ‘portki góralskie’ (jak wiadomo ‘portki góralskie’ to w gwarze *portki*).

Relację między *ubranie* i *strojem* objaśnia następujący cytat: „Nosi sie ubranie, a nie zádyn strój. Strój to sie ubiyrá na scene, a prawdziwy Górál to chodzi w ubraniu góralskim” (Trebunia-Staszal 2007: 14).

Geografia

W AJPP (m. 382) na pytanie *jak jest nazywane „ubranie”* z Podhala otrzymano dwie odpowiedzi – *odziynie* (Skalne Podhale) i *ubranie* (okolice Rabki). Materiały do AJPP zbierano na początku lat 30. XX w., czyli około 80 lat temu. Dziś – jak można się przekonać ze zgromadzonych tekstów gwarowych – na Podhalu te dwa słowa nie ujawniają zależności geograficznej, lecz pokoleniową. Najstarsi informatorzy używają wyrazu *odziynie*, a pokolenia średnie i młodsze – *ubranie*.

Znaczenie

Rzeczownik *ubranie* w HodSG (s. 478) został objaśniony definicją synonimiczną – ‘w znaczeniu ogólnopolskim’, która – jak przekonują badania terenowe – wymaga

doprecyzowania. W polszczyźnie ogólnej *ubranie* to ‘jakakolwiek odzież’ (USJP), podczas gdy w gwarze podhalańskiej obok tego właśnie współnoodmianowego znaczenia funkcjonuje jeszcze jedno – ‘strój góralski’.

Zestawienia

Ubranie w znaczeniu ‘strój góralski’ często jest używane w zestawieniu *ubranie góralskie*. Podobnie sprawa wygląda z rzeczownikiem *odziynie* – *odziynie góralskie*.

Pisana poezja góralska

W poezji góralskiej tematyka stroju pojawia się głównie jako element autoidentyfikacji Podhalań (W. Szepelak, *Spowiydź górola* 4). W wierszach strój góralski urasta do rangi najważniejszej i najcenniejszej rzeczy (Z. Bukowska, *Góralskie ubranie* 2; Z. Graca, *Górolecka* 1), o którą należy się troszczyć, zwłaszcza jeśli jest w zagrożeniu (A. Gąsienica-Czubernat, *W dusak* 5). Odniesienia do stroju pojawiają się też w kontekście dawnego kolorytu lokalnego przeciwstawionego współczesnej nijakości (Z. Graca, *Kieby jo se była; Moi bracio Podtatrzenie*, F. Łojas-Kośla, *Gwiazdy, ftore Bóg z nieba prasnón...*). Te dawne zwyczaje, a także tradycyjny strój dla niektórych Górali mieszkających w Ameryce są już symbolem zacofania (W. Czubernatowa, *Zdrowasiek* 3).

Strój podhalański w relacjach Górali

Strój podhalański, a zwłaszcza manipulowanie nim, wywołuje wiele emocji w społeczności góralskiej. Jak zanotowała S. Trebunia-Staszek (2007: 177), w latach 70. XX w. pojawiła się tendencja do powrotu do dawnego (dziewiętnastowiecznego) sposobu zdobienia portek skromnymi parzenicami. Niektórzy zareagowali na to bardzo emocjonalnie – mężczyźni, którzy nosili takie właśnie portki, nazywano nawet obraźliwie *kurwiarzami*. Wiele emocji wywołało też opatentowanie wzoru góralskich spódnic przez podhalańskiego przedsiębiorcę z Chicago, o czym donosił internetowy dziennik „Fakty Chicago” w artykule *Góralu, czy ci wstyd?* (Dorula 2010). Pod tym tekstem pojawiły się liczne wpisy internautów, por. np.:

Świntuch i tyle! (Dusia).

Jeszcze trochę i zarobi ciupagę w plecy i oczywiście będzie to samobójstwo (Joe). Nie frasują się ludziska. Jest lato. Gorąc mózgi gotuje. A mało kto wie, na czym polega metoda batikowa zdobienia tkanin wzorami poprzez specjalne sposoby nakładania kolorów. Ta metoda pochodzi z krajów Orientu, a więc chicagowski Górol więcej o tym wie niż zachłanne cornodunajeckie albo poronińskie Jontki (Juhás)¹⁴.

Pozytywnie są z kolei oceniane propozycje zaadaptowania elementów stroju góralskiego do współczesnej mody, dotyczy to zwłaszcza strojów kobiecych z pracowni takich projektantów, jak Elżbieta Krzemińska-Owczarż¹⁵, Andrzej Siekierka¹⁶ i Stanisława Łukaszczyk¹⁷.

O tym, jaki jest stosunek Górali do ich stroju, przekonuje też wypowiedź zanotowana w Poroninie:

W każdym bądź razie ja ten zespół prowadziłam, przyszedł taki Góral i pyta się tej kobie..., pani:

– Ej, pani nauczycielko, ej, coż to za pani prowadzi tyn zespół?

– E, to koleżanka – pokazała na mnie. A ja tak koło niej stałam, zaczęłam tam pracować.

– A wyście skond?

– No ze Suchego.

– Wyście gównno, a nie Góralka!

– Jak, se myślę, jak on mnie mógł tak obrazić. Ja nauczycielka, wobec, tam dzieci były, no jak mógł się tak odnieść. A ja tak, patrzę na niego, patrzę.

– A czemu tak mówicie? – No wiedziałam, że się nie mogę obrazić, bo jak się obrażę i pójdę, to się nic nie dowiem.

– A wy chodzicie po góralsku?

– No chodzem.

– To jakoście mogła na scene to dziecko puścić w sandałów? **Jak ni ma kompletnego ubraniá, to sie nie ubiyrá po góralsku, bo ubraniá góralskiego sie nie kalicý!** – Czyli nie wolno kaleczyć. Ja mówię:

– No, no mácie racje – po góralsku też do niego – no mácie racje, no mácie racje, no alek, to có, miałak boso to dziecko na scene wysłać?

– Byłoby lepijy jako w sandałów, kupnyk sandałów (Por/2013, k/1942).

¹⁴ W. Dorula, *Góralu, czy ci nie wstyd?*, „Fakty Chicago” 22 X 2010, [online], <http://www.faktychicago.com/ciekawostki/goralu-czy-ci-nie-wstyd,news,3986.html>, 1 I 2015.

¹⁵ Eliska.pl, [online], <http://www.eliska.pl>, 1 I 2015.

¹⁶ Andrzej Siekierka Krawiectwo Regionalne, Facebook, [online], <https://pl-pl.facebook.com/pages/Andrzej-Siekierka-Krawiectwo-Regionalne/212397898823139>, 1 I 2015.

¹⁷ Pracownia Strojów Ludowycho i Mebli Góralskich, [online], <http://www.goralskie.com.pl>, 1 I 2015.

Pozaużytkowe funkcje stroju podhalańskiego

Strój podhalański współcześnie spełnia w społeczności góralskiej dwie funkcje – jest wykorzystywany jako strój obrzędowy i symbol tożsamości kulturowej (Trebunia-Staszal 2002, 2007: 131–142), czyli w klasyfikacji R. Kantora (1982: 83, 88) może być ujmowany jednocześnie jako strój i kostium.

Tożsamościowa rola stroju podhalańskiego ujawnia się podczas ważnych wydarzeń religijnych (w 1997 r. na spotkanie z Janem Pawłem II do Zakopanego przybyło 30 tysięcy Górali *wydzajanych po góralsku*; w stroju tym młodzież przystępuje do bierzmowania, a niektórzy także do ślubu), politycznych (politycy z Podhala prowadzą kampanie wyborcze w *ubraniu*) i osobistych (uczniowie podhalańskich szkół na ważne uroczystości szkolne ubierają się w strój góralski, zabierają go też Górale emigrujący do Ameryki¹⁸). Szerzenie zamiłowania do stroju było również jednym z głównych celów pierwszej organizacji podhalańskiego ruchu regionalnego – Towarzystwa Związku Górali pod Opieką Błogosławionego Andrzeja Boboli (WnNG: 6).

Wcześniej (do XIX w.) odzież noszona przez Górali pełniła funkcję identyfikującą (czytelną dla tutejszych, nieczytelną dla obcych), mówiła o stanie społecznym, majątkowym, cywilnym, a także o miejscu zamieszkania. Na przykład jeszcze u schyłku XIX w. mieszkańcy Ochotnicy wracający z robót sezonowych na skraju wsi zdejmowali buty i wkładali kierpce, zwyczajowe prawo stanowiło bowiem, że żółte buty z cholewami mogli nosić tylko sołtys i sołtysowa (KrohTP: 64). We wsiach podhalańskich rodzaj noszonego obuwia był sankcjonowany stanem majątkowym – biedny Góral chodził w kierpcach, które *hruby gazda* wstydził się wkładać. Z kolei na stan cywilny Górali wskazywała obecność piórka przy kapeluszu (kawalera lub wdowca) lub jego brak (w przypadku żonatych mężczyzn).

Dokumentacja

Pisana poezja góralska

1. Chciałaby jo przecie gorset aksamitny, / a na tym gorsecie dziewięścił wysyty.
/ Niechby pociórkami tak wysyte było, / coby sie od niego jak od słonka śkliło.
/ Do gorseta trzeba bielućkom kosule / w serca haftowanom i same leluje. / Do
tego spodnice zieleniućkom w róże, / prowadziwych koroli trzy wojki nieduze.
/ Trza jesce i stązkom gorset zasnurować / cyrwonom, syrokom, grosy nie zało-
wać. / Na nogi kyrpcoski rzemienkiem spinane / i z juchtowej skóry w gadzik

¹⁸ Wymownie brzmią w tym kontekście słowa góralskiej śpiewki z płyty *Pożegnanie Tatr* zespołu „Giewont” ze Stanów Zjednoczonych: *Wyjechól z Podhala naród polski, / Zabrał se ze sobom strój góralski, / Biále portki i cuzecke, / Kapelusik z orlim piórkiym, ciupazecke. / Tam se tańcy, wystympuje, / Podhalańskom tradycje utrzymuje* (Trebunia-Staszal 2007: 141).

- cętkowane. / Na głowe z tybetu cyrwono smatecka, / coby kozdy wiedziół, ze jo górolecka (Z. Graca, *Górolecka* (BK: 71)).
2. Góralskie ubranie nodrogse mi przecie / bo se chodzi se mnom po caluńkim świecie. / Gorsecik z lelujkom, babcyne korole / posłyście wroz se mnom w dobrom i złom dole. / Na hafcie kosulka z grządkom i kryskom, / przy krysce krzyzycek wte złocie się błyskoł. / Tybetka na biodrach starodawnej mody – / taki zwyczaj wte miały podholańskie rody. / A krypce ojcowie tymu nom usyli, / coby my we świecie nigda nie zbłądzili (Z. Bukowska, *Góralskie ubranie* (MlekGS: 71)).
 3. Ino dziady teraz nosom / góralskie ubranie (W. Czubernatowa, *Zdrowasiek* (BK 56)).
 4. Przeboc nom, Panie, za złe nase życie, / Za cyny, myśli i gorzołki picie, / Za to, ze my sie na ceprów przebrali, / Mowe góralskom okalicyć dali / Za cuchy nase, za portki sukniane – Przeboc nom, Panie (W. Szepelak, *Spowiydź górola* (MlekGS: 225)).
 5. Smuci się dziś wielce kozdy Góral, / Smuci się dziś wielce kozdy Góral, / Ginom nase stroje, ginom nase stroje, hej tracom sie (A. Gąsienica-Czubernat, *W dusak* (Mot: 249)).

6. PORTKI

*Kie ceper obuje portki,
to je profanuje
(CzubUC: 124).*

Białe portki sukienne są najważniejszą częścią męskiego stroju góralskiego o dodatkowych (innych niż ochrona przed zimnem) funkcjach (zob. niżej). Są też stałym elementem wizerunku Podhalanina i innych górali, bo – jak wiadomo – portki należą do regionalnych strojów góralskich od Śląska Cieszyńskiego po Sądecczyznę.

Sposób produkcji sukna i ozdabiania uszytych z niego portek polska część Karpat zawdzięcza kulturze wołoskiej. Przemawiają za tym fakty etnograficzne i dialektologiczne. Do pierwszych należy to, że podobne portki są noszone m.in. na Łemkowszczyźnie, Morawach i Liptowie, czyli w regionach, na których odcisnęły swoje piętno migracje wołoskie. Z kolei leksykalnym świadectwem pochodzenia portek są nazwy *wałaszczáki* (AJPP, m. 385) i *portki wałaskie* (OKDA II, m. 9). Pierwsza z nich jest używana na Śląsku Cieszyńskim (Wisła, pow. cieszyński), a druga na Żywiecczyźnie (Żabnica, pow. żywiecki).

Geografia

Choć *portki* są zapożyczeniem wschodniosłowiańskim (SEBor: 464–465), pod względem zasięgu geograficznego należą do słownictwa ogólnogwarowego. Przekonują o tym zarówno słowniki gwarowe (zob. SKarł IV: 273; MSGP: 208; kartoteka SGP), jak i MAGP (XII, m. 565).

Z obszaru polskiej części Karpat geografia nazw ‘góralskich spodni wełnianych’ została omówiona w OKDA (II, m. 9–13) i AJPP (m. 384 i 385). Podhalanie, Spiszacy i Orawianie używają nazwy *portki*, Łemkowie i górale nadpopradzcy – *holośni*, górale śląscy – *wałaszczáki* (AJPP, m. 385), a żywieccy – *portki* lub *portki wałaskie* (OKDA II, m. 9).

Znaczenie

W potocznej polszczyźnie *portki* to określenie spodni zniszczonych albo uszytych z gorszego materiału. W większości gwar polskich *portki* funkcjonują jako synonim ogpol. *spodni* (takie niedokładne objaśnienie znajdziemy też w ZborSG (s. 289)). W gwarze podhalańskiej omawiany wyraz ma dwa znaczenia różne od ogpol.: 1. ‘sukienne spodnie zwykle zdobione parzenicami, noszone jesienią, zimą i wiosną’ (HodSG: 347), 2. ‘luźne spodnie letnie szyte z płótna, to samo co *gacie*’ (Her I: 147–148; Her II: 35–36). Można uogólnić, że współcześnie *portki* to dla Górali przede wszystkim nazwa części stroju ludowego.

Derywaty

Od wyrazu *portki* pochodzą trzy derywaty rzeczownikowe: *portcýska* (HodSG: 347; ZborSG: 289) ‘z negatywnym nacechowaniem emocjonalnym o portkach’; *porteckí* (HodSG: 347; ZborSG: 289) 1. ‘portki małych rozmiarów’, 2. ‘z nacechowaniem emocjonalnym o portkach’; *portciynta* 24 ‘z politowaniem o portkach’.

Zestawienia

Rzeczownik *portki* pojawia się w kilku zestawieniach, które uwypuklają inne aspekty podhalańskiego stroju – *portki bukowe*, *portki cýfrowane*, *portki góralskie* i *portki sukienne*. Przyjrzyjmy się ich motywacji.

Objaśnienie zestawienia *portki bukowe* podała krawcowa z Zakopanego, która szyje regionalne stroje:

– A dlaczego się mówi *portki bukowe*?

– Bukowe? No bo były twarde, z takiego twardego sukna, tkanego w domu na krosnak, potem było folowane to w folusie, cyli wybijane to sukno i to sukno jes twarde, gryzonce i choćjaki..., bo dzisiąg mamy te sukna fabryczne, które som juz takie, nie som takie ostre i nie gryzom tak jak tamte. I nie som takie twarde. I cinyse przede wszystkim i to sukno w tyj kwili fabryczne. Natomiast tamto było takie właśnie bukowe twarde (Zak/2008, k/1946).

Podobnego zdania jest znawczyni problematyki stroju góralskiego S. Trebunia-Staszel (bezpośrednia rozmowa, I 2014).

Kolejny przykład – *portki cyfrowane* odnosi się do gwarowego wyrazu *cyfra* (HodSG: 60; ZborSG: 47) ‘ozdoba, wyszywany motyw zdobniczy na portkach’. Zestawienie to podlega elizji, dlatego w HodSG (s. 60) zanotowano również formę *cyfrowane* ‘ozdobnie wyszyte portki góralskie’ jako samodzielne hasło.

Przejrzystą motywację, która nie wymaga objaśnień, mają zestawienia *portki góralskie* oraz *portki sukienne*. Warto jednak dodać, że antonimem *portek góralskich* są *portki ceperskie*.

Kolokacje

Do bardziej osobliwych konstrukcji składniowych, w których pojawia się rzeczownik *portki*, należy *obuć – zobuć portki* (np. BubTGZ: 20, 124; CzUBUC: 14; PitNŚ: 121; CzUBOP). Czasownik *obuć* we współczesnej polszczyźnie łączy się tylko z nazwami obuwia, ale historycznie dotyczył też spodni. Portki pierwotnie składały się z dwóch niepołączonych nogawek (*portek*), które wkładało się jak obuwiu, stąd obecność takiego połączenia w gwarze.

Frazematyka

Wyraz *portki* wchodzi w skład 4 podhalańskich frazemów. W żadnym z nich *portki* nie są używane metaforycznie, lecz w swoim podstawowym znaczeniu jako odzież męska (stąd *chłop 1*), którą nosi się w celu ochrony przed zimnem **3**.

Frazem *Zyniylby sie Wojtek, dyć se ni má portek 4* jest z pochodzenia fragmentem pieśni komicznej (por. **24**). Na podstawie tego przykładu można wnioskować, że po pierwsze, nie każdego było stać na portki, a po drugie, że symbolizowały one dorosłość. We frazematyce *portki* współwystępują z *grzychami 1*, które można traktować jako przenośne określenie narządów płciowych męskich. Tylko raz pojawia się zestawienie *portki góralskie* – *Choć portki góralskie, to w portkak polskie 2*. Według mieszkańców Bukowiny Tatrzańskiej wymieniony frazem został użyty przez W. Gąsienicę, który tymi właśnie słowami odmówił w czasie II wojny światowej przyjęcia niebieskiej kenkarty Goralenvolku (por. s. 51).

Folklor słowny – pieśni

W pieśniach obok podstawowej formy *portki* 6–9, 11–13, 15, 19–24 pojawiają się: zdrobnienie *porteczki* 5, 10, 16, 18, zgrubienie *portcýska* 6 oraz zestawienia *portki cýfrowane* 14 i jako antonim *portki ceperskie* 17. Rzeczownik *portki* współwystępuje z *cuzecką* 5, 18 i *owieckami* 10. W jednej pieśni znajdziemy też eufemizm – *bić po portkak* 22.

Na podstawie materiału pieśniowego można sformułować kilka skryptów dotyczących *portek*.

«PORTKI TO NAJWAŻNIEJSZY ELEMENT STROJU MĘSKIEGO»

W pieśniach *portki* są atrybutem mężczyzn: *bacy* 6, *Bronusia* 14, *Górala* 11, *Jasia* 14, *juhasa* 6, *poroniańskich chłopców* 20 i *wróblowiańskich/cichowiańskich dzia-dów* 23. Ponieważ jest to podstawowy element męskiej odzieży, dodatkowo intymny (przez styczność ze wstydliwymi częściami ciała 9), pożyczanie 20 bądź sprzedaż 8 *portek* były oceniane krytycznie.

«W DZIURAWYCH, OPADAJĄCYCH PORTKACH CHODZĄ TYLKO BIEDACY»

Odwolania do *portek* pojawiają się w pieśniach o biedzie, która nastaje po ożenku (mąż lata *portki* czapką) 13 bądź jest konsekwencją niezaradności (wszy zjadają *portki* biedaków) 7, 23. Także *baca* i *juhas*, biedniejąc na starość, mają zaniedbane *portki* (*na dupie sie mu* [bacy – przyp. M.R.] *onucum* albo *kołacom*) 6, 19.

«PORTKI TO SYMBOL DOROSŁOŚCI»

W żartobliwej pieśni weselnej *portki* są niezbędne, aby kawaler mógł się ożenić 24.

«PORTKI IMPONUJĄ KOBIETOM»

Portki przyozdobione parzenicami imponują *Hanusi* 14. W jednej pieśni jest mowa o okrywaniu kobiety *portkami* 12, co może być interpretowane w kategorii metaforyki seksualnej.

Pisana poezja góralska

W pisanej poezji góralskiej *portki* pojawiają się rzadko (częściej jest mowa ogólniej o stroju góralskim 25). Warto jednak odnotować żartobliwy wiersz W. Czubernatowej *Portki* 26, w którym została wykorzystana metaforyka erotyczna (por. też pieśni 9, 12, 14).

Pozaużytkowe funkcje portek góralskich

Portki góralskie pełnią (zwłaszcza współcześnie) kilka funkcji, które wykraczają poza ochronę przed zimnem.

1. Manifestowanie przynależności do góralszczyzny

Na tę szczególną rolę portek zwrócili uwagę S. Witkiewicz – w odniesieniu do dziewiętnastowiecznego Podhala, por.:

Bardzo szczególnie jest porządek, w jakim Góral pozbywa się różnych części tego stroju, bądź bogacąc się, bądź też z jakich innych powodów, jak na przykład ożenienie się z *ceperką*, która chce, żeby wyglądał jak *pan*. Naprzód znikają kierpce, potem kapelusz; dalej zjawia się pańska koszula, kamizelka, krawat, nareszcie znika cucha, zamieniona na jakiś żakiet, pozostają najwytrwalej, najdłużej – portki. **W nich jest szczególna moc obyczajowa** i szczególny czar elegancji i piękna. Jak panowie, przebierając się za Górali, zaczynają od włożenia cyfrowanych portek, tak dla Górala przebierającego się za *pana*, ostatnią rzeczą własną, którą z siebie zrzuca – są portki (WitPL: 38);

i A. Kroh, opisując Podhale ponad sto lat później, por.:

Góralowi wolno było paradować w garniturze, a niechby i we fraku, jego góralska honorność na tym nie traciła (przykładem p. Bachleda, śpiewak operowy). Góral nie musiał nosić góralskich portek, bo i tak był Góralem. Magistra Obrochtę stać było na to, żeby publicznie oznajmić, że nie sprawi sobie góralskich portek, bo nie jest Indianinem i nie będzie siedzieć w rezerwacie. Góral może te sprawy lekceważyć. Pod warunkiem, że jest niewątpliwie Góralem. **Ale człowiekowi dółskiemu wara od portek. Nie ma do nich moralnego prawa** (KrohTP: 20).

2. Identyfikowanie grup góralskich bądź nawet poszczególnych wsi

Portki, dzięki różnicom w kroju oraz układzie i kolorystyce parzenic, dawały możliwość odróżnienia poszczególnych grup góralskich, a nawet wiosek, por.:

Do dziś na swoich polanach gazdują górale od Śląska Cieszyńskiego po dolinę Popradu. Choć są bardzo do siebie podobni, **można ich jednak dość precyzyjnie rozpoznać, choćby po parzenicach na portkach** (TrebTut).

3. Określenie granic Podhala

Przy określaniu granic Podhala wskazywano, że zasięg tego regionu można wyznaczyć m.in. na podstawie zasięgu portek zdobionych na sposób podhalański, w myśl zasady – Podhale sięga tak daleko, jak portki góralskie (Orkan 1970: 34). Biorąc pod uwagę ten argument, do Podhala należałoby zaliczyć wsie, które językowo reprezentują inne regiony, np. Piekielnik, Sucha Góra, Głodówka (Orawa) i Ochotnica Górna (Sądecczyzna).

4. Symbol dojrzałości mężczyzny i jego statusu materialnego (por. Szep: 179)

Młodzi, nastoletni chłopcy chodzili w portkach płóciennych, w sukienne portki ubierali się dopiero kawalerowie. Dziś kompletowanie stroju podhalańskiego zaczyna się mniej więcej w okresie pierwszej komunii świętej, choć czasem już podczas chrztu dzieci są ubrane po góralsku.

5. Wykorzystanie portek jako stroju obrzędowego

O tym, czym portki są dla współczesnych Górali, przekonują liczne relacje, w tym W. Czubernatowej (CzubOP):

Sprawa sie dzieje teraz, kie portki góralskie som jes w modzie, na wystympy, do modlitwy abo do Senatu, ale na co dziyń potrzebne som dzinsy. Odkond bace, w naszy wsi juz od dawna przerobionyj na pańskom przez dwór chłopcy nie chodzyły w góralskik portkak. Moze tam, w górze wsi, kany zawse jes kapke niedostatku, nosiyli białe portki i granatowe wojskowe kaboty i tak chodzyli do kościoła (...). **Jedna pociecha, braciá Górále! Jesce zádna baba nie wlaźła w portki bukowe.** Żelazná własność prawdziwyk Górali-chłopów nie została ukradzioná podstympnie i wystympnie! Skoda, ze tak mało miejsca, bo portki to piykná rzec.

W. Czubernatowa zwróciła uwagę na okoliczności, w których są noszone portki – występy w zespołach regionalnych, udział w nabożeństwach, a także sytuacje oficjalne, w których warto podkreślić góralskie pochodzenie (korzystają z tego m.in. podhalańscy politycy). Poetka z Raby Wyżnej wskazała też, że obecnie portki są w modzie¹⁹. Nie zawsze jednak tak było, np. w latach 20. XX w. na pasterkę w Bukowinie Tatrzańskiej jedynie czterech Górali przyszło ubranych w *portki bukowe*. Na przełomie XIX i XX w. strój góralski był bowiem doceniany przez turystów, ale Góralom kojarzył się z biedą i zacofaniem.

Dziś niektórzy Podhalanie chodzą w bukowych portkach do kościoła, tak ubrani przystępują do bierzmowania i ślubu, a także uczestniczą w innych uroczystościach rodzinnych i kościelnych. Część z nich nawet do trumny jest ubierana w portki sukienne.

6. Wykorzystanie portek jako stroju ludowego

Przejawem opisanej w poprzednim punkcie mody jest również to, że grupy góralskie sąsiadujące z Podhalanami, które zatraciły swój strój ludowy (np. Kliszczacy), przejmują strój podhalański, co widać m.in. na przykładzie zespołów regionalnych. Podhalanizacja stroju idzie w tym przypadku w parze z podhalanizacją folkloru słownego.

¹⁹ Można też powiedzieć, że strój góralski jest nie tylko modny na Podhalu, ale że również podlega zmieniającym się trendom. Dokładniej pisała o tym S. Trebunia-Staszal (2007).

Dokumentacja

Frazemy

1. Chłop w portkak grzychy nosi (HodPP: 26).
2. Choć portki góralskie, to w portkak polskie (ibid.: 29).
3. Nie portki grzejom ino krew (HodPP: 123; WnGS: 349).
4. Zyniylby sie Wojtek, dyć se ni má portek (HodPP: 194).

Pieśni

5. Ani já portceek, ani já cuzecki, kiedy se musem paś te cudze owiecki (StopMat: 22).
6. Był ci já juhasym, był ci já i bacom, teraz sie mi portki na dupie onucom (teraz juz sie na mnie portcýska kołacom) (Kolb 45: 183, 216; Sad: 69; Moczyd: 194).
7. Byłek w Hamaryce, nie beło mi krzywdy, wsý mi portki zjadły, nie zabácem nigdy (Moczyd: 255).
8. Chodzyłek po świecie, wiedziálek co biyda, zostawiylek portki siym razy u Zýda (StopMat: 64).
9. Ej, po co já se po co, ej na muzýcke przýláz, ej portki mi opadły, ej olówek mi wyláz, ej portki mi opadły, ej olówek mi wyláz (m.w.).
10. Gardzem dziywcyntami, doziyrám owiecek, hej! Bo ni mám owiecek, ni mám i portceek (Moczyd: 209).
11. Górálu, Górálu matka ci umarla! Kiz sie jyj djaboł stáł, wcora kluski zarła? Górálu, Górálu, kaś Górálke podziáł? W izbisku za piecym (leży pod Giewontym portkamik jom odziáł) (StopMat: 47; Moczyd: 89).
12. Góry, lasý skopiem i bobu nasiejem, a tobie dziywcyńno portkami odziejem (Moczyd: 101).
13. Kiek był kawalyrym, popod niebo skákáł, jak já sie ozyniyl, cápkom portki látáł (ibid.: 172).
14. Myślálaś se Hanuś, ze tyn Bronuś (Jaś) to słodki, skoroś uwidziála cýfrowane portki (Sad: 165; Płat: 151).
15. Na wysokim drzewie gołombki gruchajom, za ładnom dziywcyńnom portki ci dygajom (Moczyd: 103).
16. Ni mám ci já, ni mám przý portceekak hácek, i já se podskocem jako dwurocniácek (Kolb 45: 64).
17. Nie grájcie mi wartko, grájcie mi pomału, ceperskie portki mám, spadłyby mi dołu (Łojas: 183).
18. Pase já se, pase te cudze owiecki, ani já portceek, ani já cuzecki (Sad: 62; Moczyd: 204).
19. Pokiela jek owce pásáł, wysoko jek portki násáł. Skoro jek sie do wsi zblizył, zarázek se portek znizyl (Kolb 45: 96).
20. Poroniańskie chłopcy zádyn nic ni majom, jedyn od drugiego portek pozýcajom (Moczyd: 179).

21. Syrokie rynkawy, ale wonskie portki, tak mnie biyda wycesała, nie potrzeba scotki (Sad: 38).
22. W Nowym Tárgu siedzieć jest coś opowiedzieć, kie po portkak bijom, to biyda wysiedzieć (Moczyd: 259).
23. Wróblowiańskie (cichowiańskie) dziady, wsý im portki zjadły, litościwe były, obromb ostawiyły (StopMat: 64; Moczyd: 237).
24. Zyniyłyby sie Wojtek, ale ni má portek, słózcie sie dziywcynta, kupcie mu portciynta (StopMat: 47; Moczyd: 48).

Pisana poezja góralska

25. Przeboc nom, Panie, za złe nase zycie, / Za cyny, myśli i gorzołki picie, / Za to, ze my sie na ceprów przebrali, / Mowe góralskom okalicyc dali / Za cuchy nase, za portki sukniane – Przeboc nom, Panie (W. Szepelak, *Spowiydź górola* (MlekGS: 225)).
26. Sukno biołe, sfolowane, / Ryncnie niciom posywane / Cyfrowane, ozdobione / Portki moje ukochane! / Zołykace przykrywajom, / To, co baby podziwajom, / Z cego wielgom radość majom, / Ale rzodko to dostajom. / W portkak nose to, co moje, / Cym sie tropie, o co stoje, / Klejnocki, brylanciki / I sikowecke na siki. / Portki idom, ka jo ide, / Zawse przydom, ka jo przyde. / Ale nie zawse na rzyci, / Kie mie chłop zozdrosny chyci (W. Czubernatowa, fragment felietonu *Obuj portki, wzuj kyrpce* (CzubOP)).

7. CIUPAGA

*Ciupazka, opásek,
to som stroje nase,
štyrysta owiecek
pociesynie nase
(Płat: 152).*

Ciupaga jako element tradycji pasterskiej i zbójnickiej²⁰ jest symbolem góralszczyzny (została nawet wpisana na Listę światowego dziedzictwa kulturalnego i przyrodniczego UNESCO), wykorzystywanym przez Górali w szczególnych sytuacjach (o miejscu ciupagi w kulturze góralskiej szerzej pisał A. Kroh (KrohSPK: 97–98), por. też (Mosz I: 396–397)).

Etymologia

Etymologia *ciupagi* nie została dotychczas rozstrzygnięta (zob. Rak 2014b: 99). W SEBr (s. 65) znajdujemy informację, że omawiany wyraz pochodzi od czasownika *ciupać* ‘uderzać’. W SESł (I: 105) czytamy, że „geografia wyrazu i znaczenie przemawiają za obcym pochodzeniem (zbliżenie z *ciupać* jest zapewne etymologią ludową)”. Z kolei A. Bańkowski (SEBań I: 195) zaproponował wyprowadzenie *ciupagi* z „gw. karpackiego *ciumaga*, z rum. *ciomág* n. ‘pałka, maczuga’, przez wtórne nawiązanie do *ciupać*” i wskazał, że mamy w tym przypadku do czynienia z nazwą „zmyśloną przez S. Goszczyńskiego”. Hasła tego nie omawia SEBor.

Geografia

Zasięg geograficzny *ciupagi* i innych nazw odnoszących się do ‘kija pasterskiego z toporkiem’ został omówiony w AJPP (m. 172), OKDA (VII, m. 19) oraz Her II (s. 97). Z tych opracowań, a także ze słowników gwarowych wynika, że *ciupaga* jest znana przede wszystkim w gwarach: podhalańskiej (KosPGZ: 274; KrGZ: 213; BubTGZ: 21, 27; HodSG: 54; ZborSG: 37), orawskiej (KąśSGO I: 118) i spiskiej (BubSTG: 77).

Według AJPP (m. 172) *ciupaga* na Podhalu wchodzi w relację synonimii z *siy-kiyrką*, zaś po słowackiej stronie Orawy (zob. też KąśSGO I: 118) i Spiszu, a także w okolicach Zawoi – z *siykiyrką* i *wałaską* (*wałaską*). Drugi z wyrazów jest pożyczką słowacką: *wałaska/walaska* < słowac. *valaška*. W słowacczyźnie *valaška* to

²⁰ Wpisanie ciupagi w tradycję zbójnicką ujawnia się na kilka sposobów, m.in. na góralskich obrazach na szkle zbójnicy są uzbrojeni w ciupagi, a w tańcu zbójnickim ciupaga jest nieodzownym elementem choreograficznym.

derywat od *valach* ‘pasterz owiec, juhas’, co z kolei jest motywowane etnonimem *Valach* (pol. *Wołoch*).

W innych częściach południowej Małopolski (zwłaszcza na północ od Podtatrza) *ciupaga* zwykle jest znana jako gwaryzm podhalański (Her I: 53). Desygnat też jest kojarzony z Podhalem, na co wskazuje nazwa *laska zakopanka* zanotowana w Bogoniowicach, pow. tarnowski (AJPP, m. 172). Pod Krakowem, w okolicach Bochni, Wadowic i Ropczyc *ciupaga* nabiera negatywnego nacechowania i jest tam pogardliwym określeniem tępej siekiery (KosSP: 39; SKarł I: 242; SGP IV: 437), a w Sękowej (pow. gorlicki) – laski do podpierania się (SGP IV: 437).

Znaczenie

Jak podaje SGP (IV: 436–437), *ciupaga* ma w gwarach polskich trzy znaczenia: 1) ‘laska pasterska zakończona toporkiem, na drugim końcu ostro okuta, niekiedy ozdobiona’, 2) ‘rodzaj siekiery osadzonej na długim toporzysku’, 3) ‘kij do podpierania się’. W gwarze podhalańskiej wyraz ten jest używany tylko w pierwszym (podstawowym) znaczeniu, od którego ewoluowały kolejne (KosPGZ: 274; KrGZ: 213; BubTGZ: 21, 27; HodSG: 54; ZborSG: 37).

Jak pokazał przykład *bacy* (zob. BACA), terminologia pasterska w oddaleniu od Tatr zmienia semantykę, zwykle ulegając pejoratywizacji – tak też stało się z *ciupagą*. Z kolei desygnat w tym przypadku zmienił przeznaczenie – w okolicach Nowego Sącza, Tarnowa, Krosna i Sanoka *ciupaga* ozdobiona wstążkami jest atrybutem starosty weselnego (w związku ze zmianą funkcji zmienia się też nazwa, stąd *siykiyrka družbacká*²¹ (Brzeźna, pow. nowosądecki, AJPP, m. 172)).

Derywaty

Od wyrazu *ciupaga* pochodzą dwa derywaty rzeczownikowe: *ciupazka* (HodSG: 54; ZborSG: 37) ‘zdrobnienie od *ciupaga*’ oraz *ciupazecka* (HodSG: 54) ‘z nacechowaniem emocjonalnym o ciupadze’.

Zestawienia

Rzeczownik *ciupaga* pojawia się w zestawieniu *ciupaga bacowska* (WET: 166). Jest to bogato zdobiona *ciupaga* noszona przez baców i symbolizująca ich władzę na hali.

²¹ Siekierka jako atrybut starszego družby podczas wesela podegrodzkiego była ozdabiana miedzianymi kółeczkami lub monetami, a także miedzianym łańcuszkiem, ponadto starsza druhna przyozdabiała ją wstążką, o czym mówi przyśpiewka *A ty starsá druhno, jak cie nie wstyd bedzie, jak tu u siykiyrki wstonzecek nie bedzie* (Kroh 2012: 27).

Frazematyka

W podhalańskich zbiorach frazematyki znajduje się tylko jedno odniesienie do ciupagi – *Kto z iskry ciupagi zrodzony, niestrasne mu dziwozony* 1. Ta jednostka – jeśli idzie o motywację – pochodzi z podania o Janosiku. Ciupaga to bowiem jeden z magicznych przedmiotów, które Janosik otrzymał od czarownic (por. np. StopMat: 72–74).

Folklor słowny – pieśni

Odniesienia do ciupagi pojawiają się przede wszystkim w pieśniach zbójnickich i junackich.

NAZWA

W zgromadzonych tekstach obok podstawowej formy *ciupaga* 8, 14, 20, 26, 27, 31, 32 notujemy typowe dla języka folkloru zdrobnienia *ciupazka* 2, 4, 6, 7, 9–11, 18, 22, 29, 33 oraz *ciupazecka* 3, 12, 19, 21, 23, 28, poza tym jako synonim pojawia się *siykiyrecka*²² 5, 13, 16, 17, 24, 25, 30. *Ciupaga* współwystępuje z *kijem* 17, *toporem* 3, *łaską* 6 i pasem bacowskim (*opąskiem*) 2.

CECHY CIUPAGI

Ciupaga (a dokładniej ostrze) jest ze stali – *ciupazka stalową* 22, a *siykiyrecka* jest ostra 13, 25, 30.

POSIADACZE CIUPAGI

«CIUPAGA JEST ATRYBUTEM MĘŻCZYŹN»

Z pieśni dowiadujemy się, że ciupaga była atrybutem mężczyzn – zbójników (*chłopcy lasowi*) 23, chłopca 28, kochanka 18, 25, młodzieńca (w pieśniach junackich) 3, 12, 19, pasterza owiec 2, 22, wojska góralskiego walczącego z Moskałami 8, 14 albo ogólniej – Górali, którzy wyruszają przeciwko Hitlerowi 9.

W kilku tekstach pojawiają się imiona tych, którzy posługują się ciupagą – *Jaś* 11, *Janicek* 10 i *Jano* 16 (są to typowe imiona zbójnickie, zob. ZBÓJNIK). Ponadto w jednej z pieśni ciupaga jest atrybutem Sabaty – *Sablicka* 13.

Jak widać, folklor pieśniowy odnosi się nie tylko do tego, co dawne (np. zbójnictwo), ale też utrwała wydarzenia bliższe współczesności (II wojna światowa, Hitler), stąd m.in. pojawienie się tematyki patriotycznej 32.

²² W zbiorze L. Zejsznera (Zejsz) ani razu nie pojawiło się słowo *ciupaga*, jego miejsce zajmuje *siykiyrka/siykiyrecka*.

WYKORZYSTANIE CIUPAGI

«CIUPAGA SŁUŻY DO ZADAWANIA CIOSÓW»

Z *ciupagą* i *siykiyrecką* łączą się czasowniki, które oznaczają atak lub obronę: *cionć* 31, *obronić* 10, 23, 33, *odcinać (rucku)* 30, *pobić (sie)* 27, *rubac – porubac* 16, 20, 24, 25, 29, *siekać* 25, *wywijać* 4, 7 i *zacinać* 5. Wynika z tego, że *ciupaga* służyła do zabijania ludzi 13 (nieprzypadkowo jest zestawiana z innymi nazwami broni – *kij* 17 i *topór* 3).

W dwóch pieśniach nie ma rzeczownika *ciupaga*, jednak czasownik *rubac – porubac* 15 i imiesłów (*po*)*rubany* 15 (formy te, z pochodzenie słowacyzmy, można traktować jako folklekty, gdyż właściwie nie pojawiają się poza folklorem) odsyłają do niego.

«CIUPAGA SŁUŻY DO WYDAWANIA DŹWIĘKÓW»

Ciupaga nie jest instrumentem muzycznym, jednak – jak można się przekonać z pieśni, zwłaszcza miłosnych – *Górale*, uderzając o podłoże toporzyskiem *ciupagi* okutym w szpic i przyozdobionym kółkami, wydobywali z niej dźwięki – *na ciupazce brzyncy* 11 i *na ciupazce zbyrká* 18, 34.

Folklor słowny – podania

W podaniach góralskich *ciupaga* pojawia się przede wszystkim jako atrybut zbójników. Jest koniecznym elementem pasowania na zbójnika – nad głową mężczyzny aspirującego do zbójnictwa jego przyszli towarzysze krzyżowali *ciupagi* (Skup: 216): „To sie tak przýsiyngáło na ciupazke zelaznom z cyntkami. Musiała wej być zelazná, bo zelazym sie cłek broni, i to je znak, ze tym zelazym bedzie od pana zmarniony” (BazWP: 79).

Ciupaga jest także jednym z magicznych przedmiotów *Janosika*:

Tyn *Janosik* był taki mocny, taki dobry był i *ciupage* miał, to choćby było dwanáście dźwyrzy zamknionyk, to ino pedziál: *Ciupago, romb!* To przerombała sýćkie dźwyrze i wysed (Śliz: 17).

Odniesienia do *ciupagi* znajdziemy również w podaniu *O olbrzymach*: „Opowiadali, ze piyrwijj takie wielgie ludzie byli, ze se *ciupagi* podali z *Babijj Góry* na *Murán*, jedyn drugiemu” (ibid.: 47). W wariancie zanotowanym przez W. Szepelaka jest mowa o *Babiej Górze* i *Luboniu* (Szep: 31), z kolei w wariantach z innych części *Polski* pojawiają się inne nazwy gór, a *ciupagę* zastępuje *siekiera* (zob. PBL II: 187).

W podaniu umieszczonym w *PachJarz* (s. 55–57) *ciupaga* zabrana przez grabarza z rozkopanego grobu przynosi nieszczęście domownikom, dopiero odniesienie jej na

miejsce przywraca spokój. Jest to uniwersalny motyw – przedmioty zabrane z cmentarza są własnością zmarłych i muszą do nich wrócić.

Pisana poezja góralska

W pisanej poezji góralskiej ciupaga pojawia się rzadko, głównie jako rekwizyt pasterski i zbójnicki. Do pierwszego ujęcia odnosi się wiersz F. Łojasa-Kośli *Ozgardyjo* 36, w którym został wykorzystany – pochodzący z folkloru – motyw brzękania na ciupadze.

Drugie ujęcie reprezentuje *Marsz zbójceki* K. Przerwy-Tetmajera 35 z opowiadania *Sobek Jaworczak jaki honor miał* (TetNSP: 267). Przerwa-Tetmajer w przypisie do tego tekstu wskazał: „marsz cały jest mojej kompozycji (...). Oryginalny tekst góralski do marsza *Hej, idem w las* nigdy nie istniał” (ibid.: 481). Górale przejęli jednak ten wiersz do swojego folkloru, śpiewają go na *nutę Słodyckową* i utrzymują, że jest to utwór ludowy (zob. też uwagi z portalu Cyfrowa Biblioteka Polskiej Piosenki²³).

Obrzędy, zwyczaje i magia pasterska

Ciupaga była często wykorzystywana w magii pasterskiej (por. CzG: 32–34), np.:

1. Juhasi podczas wypędzania owiec na halę nie podpierali się ciupagami, żeby owce nie kulały.
2. Przed owcami, które wyruszały na redyk, baca kreślił ciupagą znak krzyża. Działanie to miało przynieść szczęście i powodzenie podczas wypasu (BubTGZ: 27; Kantor 1991: 612).
3. Ziele, które zostało po okadzeniu owiec, baca zakopywał obok szałasu, używając do tego ciupagi (BubTGZ: 50).
4. Wierzono, że jeśli baca wbił ciupagę w dyszel wozu, to łało się z niego mleko, a jeśli wbił w ścianę szałasu, to na hali bez zaproszenia zjawiał się inny baca. Żeby owce trzymały się hali i nie chodziły w niebezpieczne miejsca, juhas *zarombywiał ciupagom w zym*. Podkładano też ciupagę pod wyjście z koszara, aby owce nie kulały (BazWP: 149).
5. Żeby nadać ciupadze magiczne właściwości, kuto ją w Wielki Piątek (CzG: 32).

²³ *Hej idem w las*, Cyfrowa Biblioteka Polskiej Piosenki, [online], http://www.bibliotekapiosenki.pl/Hej_idem_w_las, 1 I 2015.

Pozaużytkowe funkcje ciupagi

Ciupaga była wykorzystywana przez Górali w wyjątkowych sytuacjach jako symbol góralszczyzny, np.:

1. Przed II wojną światową cztery ciupagi skrzyżowane na kształt swastyki tworzyły odznakę pułkową Strzelców Podhalańskich.
2. 12 XI 1939 r. przedstawiciele Goralenvolku podczas wizyty Hansa Franka na Podhalu ofiarowali mu ciupagę, symbolicznie uznając jego zwierzchnictwo (Szatkowski 2012: 182).
3. Kilka dni po wyborze na Stolicę Piotrową dwie bacowskie ciupagi otrzymał od Górali Jan Paweł II.
4. Ciupagę i gęśliki włożono do trumny Sabały (Wójcik 2009: 147).
5. Na starszych fotografiach z Podhala pozujący do zdjęcia Górale zwykle trzymali ciupagę w ręce bądź opierali się na niej.
6. Złote, srebrne i brązowe ciupagi są głównymi nagrodami na corocznym Międzynarodowym Festiwalu Folkloru Ziemi Górskich.
7. Ciupaga znajduje się w logo PPWSZ w Nowym Targu.
8. Współcześnie drewniana ciupaga to jedna z najpopularniejszych pamiątek z Podhala.

Dokumentacja

Frazemy

1. Kto z iskry ciupagi zrodzony, niestrasne mu dziwozony (HodPP: 60).

Pieśni

2. Ciupazka, opásek to som stroje nase, štyrysta owiecek pociesynie nase (Płat: 152).
3. Ciupazecka, topór, daj mi dziywce spokój, bo já jesce młody do twojyj wygody (Sad: 117).
4. Choćby wás tu było trzoma tysioncami, to já se wywinem ciupazkom za wami (ibid.: 84).
5. Choćbyście mnie mieli siykiyreckom zacionć, to se nie stompie od dziywćyny na piondź (ibid.: 82).
6. Ciupazka i láska to som piykne stroje, owiecek kiyrdálek pociesynie moje (Moczyd: 202).
7. Cý já se nie młody, cý já ojca ni miáł, coby kto nade mnom ciupazkom wywijáł (Sad: 83).
8. Cýjez tyz to wojsko, co na Tatrak stoi, pise do Moskála, ze sie go nie boji. Dyć se to Górale z ciupagami stojom (StopMat: 111).
9. Ej, dyć my se chłopcý na mój prawdu wiera, zabiyrmyz ciupazki, pudźmy do Hitlera (Sad: 41).

10. Góniyli Janicka po zielonyk bukak, ale sie obroniył, miał ciupazke w rukak (ibid.: 49).
11. Hej, idzie Jaś popod las, na ciupazce brzyncý, a za nim dziywýcýna popłakowajyncý (ibid.: 132).
12. Hej, musem já se, musem, hej, ciupazecke stalić, bo mie na tyk Brzegak obiecujom zabić (ibid.: 81).
13. Hej, Sablicek zbójnicek, siykiyrecka ostrá, niejedna dusýcka bez niom w niebo posła (ibid.: 47).
14. Hej, tam od Tater, samiućkim Tater, hej, poduchuje hálny wiater, hej poduchuje, leci z nowinom, ze strzelcý idom ku dolinom. Na samym przedzie Galica jedzie, štýry tysionce wojska wiedzie, štýry tysionce chłopców Góráli, hej z ciupagami na Moskáli (*Marś podhalański – Hej, tam spod Tater*, muzyka i słowa A. Knapczyk-Duch (Mot: 240)).
15. Idom se owiecki, idom se barany, idzie se za nimi juhas porubany. Porubaná głowa, porubane plecý. Kaz go porubali? – Przy dziwýcýnie w nocý (Sad: 60).
16. Jano, Jano, co cie boli, kto cie ubiył, niek cie goji, rubała mnie siykiyrecka, niek cie goji frajyrecka (Zejsz: 149).
17. Já se chłopák z Cicha, nie bojem sie kija ani siykiyrecki, já chłopák zbójceki (Sad: 83).
18. Juz sie ćmi, juz sie ćmi, juz sie w oknak miyrká, tyn mój kochanecek na ciupazce zbyrká (Sad: 128; Moczyd: 97).
19. Kiebyś se ty dziywce nie rodzina była, já byk tego zabiyl, kogo byś lubiyła. Aleś se ty dziywce bliská rodzinecka, nie bedzie rubała moja ciupazecka (Sad: 142).
20. Koledzý, koledzý, bydźcie kolegami, jak nás bedom rubać, rubciez ciupagami (ibid.: 83).
21. Luptowcý pankowie prosem wás piyrśý ráz, dejciez mi ciupazecke do rućki jescé ráz. Óni mu nie dali, bo sie obáwiali, óni mu juz ciupazecki do rućki nie dali (ibid.: 51).
22. Mám já se, mám já se ciupazke stalowom, óna mie prowadzi jaz ku Piynci Stawom (ibid.: 72).
23. My chłopcý lasowi, my sie nie bojimy, jednom ciupazeckom my sie obrónimy (ibid.: 41).
24. Nie bojem sie pana ani jegomości, wezmem siykiyrecke, porubám im kości (Zejsz: 53; StopMat: 25).
25. Nie rubáj, nie siekáj ostrom siykiyreckom, nie lygáj, nie siadáj z mojom kochaneckom (ibid.: 55).
26. Pásek mi przerzneli, ciupage wziyni, moja frajyrka stála zaś w siyni, a mnie ta zgraja w racionzki wziyni (Sad: 53).
27. Pobiyły sie dwa chłopáci o dziwýcýne ciupagami, nie biecie sie, pogódźcie sie, má dziwýcýna dwa warkoce, podzielicie sie (Moczyd: 84).
28. Siedmiu chłopców było pod ciupazeckami, já se była sama z gołymi ronckami (Sad: 101).

29. Siedymnasty rocek dał sie mi we znacek, główka porubaná, na ciupazce znacek (ibid.: 85).
30. Siykiyrecka ostrá odcinya mi rucku, podej mi ma miylá zimnyj wody trosku (WrzešTP: 30).
31. Wpadli w kómore jak zgraja wścicklá, ciyni ciupagom, jaz mi krew ciekła, wtedy ma miylá za drzwi uciekła (Sad: 53).
32. Wyleć orle biały ponad nase głowy, chyc za ciupage, zerwiemy okowy (Moczyd: 239).
33. Zabili Janicka na zielonyj łoncce, po co sie dał zabić? Miál ciupazke w roncce (ParšG: 100).
34. Zbyrcaly ciupagi w karcmie na Ustupie, wy moji koledzy trzymájcie sie w kupie (ibid.: 34).

Pisana poezja góralska

35. Hej! idem w las – piórko sie mi migoce! / Hej! idem w las – dudni ziemia, kie kroce! / Ka wywinem ciupazecom – krew cérwonom wytoce! / Ka obyrtne siekiéreckom – krew mi spod nóg bulkoce! (K. Tetmajer, *Marsz zbójecki* (TetNSP: 267)).
36. Podhalański redyk idzie, jaze ziemia jęcy / Baca na przodzie paradnie na ciupazce brzęcy, / Nad owcami juhas śpryculom wywijo, / Becenie owiec, zwonów żwink – / Strasno ozgardyjo. / Głowa przy głowie siute i rogate, / Ostrzyzone świezo we znaki bogate, / Góralsko muzyka zegno bace graniem / Mieso sie z bekem owiec, juhasów śpiewaniem (F. Łojas-Kośła, *Ozgardyjo* (BK: 88)).

8. MOSKÁL

*Zawitáj moskállicku na blasze piecony,
jesceś niedopiecony, juześ obgryziony*
(CzubGJ: 140–144).

Ojce nas, którys jest, moskállicku kany ześ
(CzubGB: 70).

Żartobliwe, stylizowane na godzinki i modlitwę *Ojce nasz* motto niniejszego podrozdziału pochodzi z książek W. Czubernatowej *Góralskie jadło na co dzień i od święta* (CzubGJ: 140–144) oraz *Góralski brzuch* (CzubGB: 70). W pierwszej z nich znajdziemy cztery przepisy na moskała oraz uwagi o tym placku, które warto tu przytoczyć:

Wszystkie inne placki muszą się schować przed moskałem! Prosty placek pieczony na piecu kuchennym (na blasze), podstawa dawnego wyżywienia wiejskiego na Podhalu. Czemu się nazywa *moskál*, tego najstarsi i najmłodszy Górale nie wiedzą. Upragniony, dla głodnych boski, dla najedzonych obecnie przysmak przypominający młodość. O moskału tyle samo śpiewek i opowiastek, jak i o gorzałeczce prawie (CzubGJ: 140).

Etymologia

Moskal w znaczeniu ‘placek’ był znany już w XVI w. W SPXVI (XV: 34) pod tym hasłem znajdujemy dwa znaczenia: 1) etnonimiczne – ‘mieszkaniec Moskwy’ i 2) z dziedziny kulinariów – ‘placek upieczony z mąki’. Tę dwuznaczność można zinterpretować na dwa sposoby, albo etnonim motywował nazwę placka, albo na odwrót. Pierwsza z możliwości była podstawą rozpowszechnionej na Podhalu etymologii ludowej, według której podczas I wojny światowej Górale podpatrzyli u rosyjskich żołnierzy, jak się przygotowuje i wypieka moskałe, a następnie utworzyli nazwę od jednego z określeń Rosjan.

Według SEBań (II: 212) mamy tu jednak do czynienia z odwrotną sytuacją. Najpierw *moskal* był określeniem placka, a dopiero wtórnie stał się etnonimem – „w grę wchodzi skojarzenie notorycznego «blinojada» ze stpol. nazwą blina, przypadkiem podobną do nazwy etnicznej *Moskwa*” (ibid. II: 212).

Zasygnalizowaną wyżej etymologię ludową łatwo zdyskredytować. Wystarczy przytoczyć dziewiętnastowieczne relacje z Podhala, por.:

Góral rad, kiedy ma kwaśnicę, grule a moskal. Jadło to – kwaśnicy a kartofli – nie uprzykrzy mu się nigdy, a placek owsiany jest to ich chlebem, bo innego nie lubią ani znać nie chcą (...). Więcej ziemniaków sadzą, sposobią się we lny, obfitują w kapusty, owsa, ile wysiać mogą, a zatem nie dziwota, iż lud ten nie używa żytniego chleba, tylko nawykniem smakuje im bardziej placek owsiany (Kam: 22).

Z owsianej mąki pieką cienki, zakalcowaty placek *moskalem* zwany, który należy do wykwintnych potraw, zwłaszcza gdy jest masłem omaszczony. Na moskała potrzeba dużo mąki, a zatem jest on zbyt kosztowny na zwykły pokarm (WrześTP: 21).

Główne pożywienie Górali stanowi moskoł, kluski, ziemniaki; w niurodzaj jedzą także zioła, liście i młode szyszki świerkowe, które zowią *majki*; prócz muchomora jedzą prawie wszystkie rodzaje grzybów bez szkody dla zdrowia (Kl: 229).

Geografia

Rzeczownik *moskál* w znaczeniu ‘placek owsiany lub rzadziej jęczmienny z dodatkiem ugotowanych ziemniaków pieczony bez drożdży na blasze’ jest znany na Orawie, Podhalu, Spiszu i Żywiecczyźnie (AJPP, m. 365; Her I: 120; Her II: 82). Na północ od tych regionów pojawia się nazwa *słodki placek*, *placek* bądź *podplomyk*.

Znaczenie

Najpełniejszą definicję *moskála* znajdziemy w ZborSG (s. 196):

Placek z grubo mielonej i pełnej plew owsianej mąki, czasem jęczmiennej lub żytniej, niekiedy z domieszką ziemniaków; mieszano mąkę z wodą, dodawano trochę soli, zagniatano na twardo i formowano płaski, okrągły placek; pieczono go na blasze kuchni lub na ruszcie postawionym na nalepie w rozżarzonej popiele albo w zagłębieniu pieca, tj. w *przypiecku*, skąd usuwano węgiel drzewny; *moskál* był zakalcowaty, zastępował chleb; w miarę wzrostu stopy życiowej Górali ta potrawa wychodziła z użycia i dziś jest już rzadkością.

Warto dodać, że w ramach oszczędności do wypieku moskali nierzadko używano nadpsutych ziemniaków²⁴ (Jostowa 1954: 710) i zdecydowanie najczęściej owsa z dodatkiem otrębów. *Moskále jarcane* (wypiekane z jęczmienia, czyli *jarcu*) uchodziły za pożywienie bogatych gospodarzy (MatZS: 239).

Wyrazy bliskoznaczne

W potocznej gwarze moskał jest również nazywany *góralskim chlebem* (*chlebusiem*) (BubTGZ: 60; Gr/2007, k/1931; Mrs/2006, m/ok.1950), co dowodzi, że zastępował na Podhalu chleb.

²⁴ Biedota wiejska piekła moskale z przemarzniętych ziemniaków (Ost/2007, k/ok.1930).

Derywaty

Od wyrazu *moskál* pochodzą dwa derywaty rzeczownikowe: *moskálík* (HodSG: 221) ‘zdrobnienie od *moskál*’ oraz *moskálícek* (KrGZ: 28; WrześSW: 13; Dem: 40; BukGP: 73; HodSG: 221; ZborSG: 196) ‘z nacechowaniem emocjonalnym o moskalu’. Jak przekonują teksty gwarowe, wymienione zdrobnienia są używane nie tylko w ludowym stylu artystycznym, lecz również w potocznej gwarze.

Zestawienia

Moskál wchodzi w skład dwóch zestawień – *moskál owsiany* i *moskál jarcany*. Przymiotniki *owsiany* i *jarcany* wskazują, z jakiego rodzaju mąki przygotowywano to pieczywo.

Frazematyka

Rzeczownik *moskál* pojawił się tylko w jednym przysłowiu, w kontekście głodu – *Dobry moskál z ości, kie sie brzuk wypości* 1. W. Kosiński zanotował ponadto formułę, którą z przekąsem kierowano do płaczącego dziecka: „Nie płac! Nie! Przędzie matusia z pola, przyniesie ci *moskala!*” (KosPGZ: 37).

Folklor słowny – pieśni

Odniesienia do moskala najczęściej pojawiają się w pieśniach pasterskich 3, 5, 6, 8 i miłosnych 7, 9, rzadziej żołnierskich 4 i obrzędowych (śpiewanych podczas *cepowin*) 2. We wszystkich tych tekstach moskal jest ujmowany w kategorii góralskiego pożywienia.

NAZWA

Poza formą *moskál* 2, 6, 7, 9 w pieśniach notujemy zdrobnienie *moskálícek* 3–5, 8.

PRODUKCJA MOSKALA

Do wypieku moskali używano otrębów owsianych 9.

WYKORZYSTANIE MOSKALA

«MOSKAL JEST POŻYWIENIEM PASTEREK»

Tego aspektu dotyczą pieśni pasterskie 3, 5, 6, 8, znajdujemy w nich uściślenie, że moskale jadano z masłem.

«GÓRALE BARDZIEJ WOLĄ MOSKALA NIŻ INNE RODZAJE POŻYWIENIA»

W pieśni żołnierskiej znajdujemy pochwałę moskala, który ma być lepszy od ciemnego chleba podawanego w wojsku – *komiśniácka* 4. W podobnym tonie wypowiedział się autor listu z 1910 r., przytoczonego przez Z. Szrombę-Rysową (2000: 225): „Szczęśliwy jest ten człowiek, który ma moskala ze sobą, to się sam używi i jeszcze drugiego poratuje”.

Folklor słowny – podania ajtiologiczne

W zanotowanych na Podhalu podaniach ajtiologicznych moskal pojawia się zamiast chleba. W Bielance (pow. nowotarski) W. Szepelak (Szep) zapisał warianty dwóch powszechnie znanych podań – o pochodzeniu grzybów i o kani. W pierwszym z nich Pan Jezus wędruje po Podhalu ze św. Piotrem, który ukradkiem odgryza kęsy moskala (otrzymał go od gaździny z Maruszyny), a następnie je wypluwa, gdy Jezus zadaje mu pytania. Z tych kęsów wyrastają grzyby (Szep: 34–35). W drugim podaniu kania nie chce poczęstować głodnego Pana Jezusa moskalem, dlatego za karę musi cierpieć pragnienie (ibid.: 9–10).

Pisana poezja góralska

Poetyckie odniesienia do moskala łączą się z tematem ziemi (zob. ZIYM; BK: 182) i pracy (zob. ROBOTA). W wierszach tych moskal jako symbol ciężkiej pracy na roli (Z. Graca, *Moskoliki* 11, *Moskol*; F. Łojas-Kośla, *Za plugem!*; A. Skupień-Florek, *Podholańskie my syny* 10) jest nazywany *chlebusiym skolnyj ziemi* 11.

Z kolei w poezji refleksyjnej odwołania do moskala uruchamiają wspomnienia o dawnych (lepszyc) czasach (BukWrs: 144, 281, 282, 308). W *śpiywkach* T. Bukowskiego-Groska (BukMŚ), które są stylizowane na twórczość ludową, znajdziemy motywy z autentycznego folkloru pieśniowego – *moskálícek* jest wpisany w tematykę pasterską (ibid.: 200, 278) jako atrybut dziewczyny, która daje go w prezencie swojemu ukochanemu (ibid.: 187, 285).

Obrzędy i zwyczaje

Moskal pojawia się zarówno w podhalańskiej obrzędowości dorocznej, jak i rodzinnej. Na weselu jest znakiem góralskiego pochodzenia małżonków, jest też przygotowywany np. na ucztę towarzyszącą chrzcinom.

Jeśli idzie o obrzędowość doroczną – w Wigilię przed wieczerzą dozwolone było jedynie co najwyżej posilenie się moskałem. Placek ten był również umieszczany na stole wigilijnym (Zak/2005, m/1932; NT/2006, m/1932;), na Skalnym Podhalu nie notowano bowiem tradycji bożonarodzeniowych łączących się z chlebem (Kwaśniewicz 1998: 24). Podobnie w dzień Nowego Roku dzieci chodzące *po nowym lecie* za wygłoszenie winszowania otrzymywały *moskállicki*, *kukielecki* lub placuszki (ibid.: 36).

W Wielką Sobotę moskal obok jajek, kiełbasy, masła, soli, chrzanu i jabłek wchodził w skład święconki. Bogatsze gospodynie zamiast tego placaka przynosiły bochenek chleba, por.:

Do kościoła dużo się tego wlekło: masło, jajka malowane w łupce cebuli, sól, bundz owczy zrobiony we Wielki Piątek, żeby zdążył odcieknąć, świeżą wędzoną w domu słoninę i kiełbasę, bochenek pieczonego w domu chleba albo – gdy brakło w domu mąki – placek grulany, korzenie chrzanu, wykrawki z ziemniaków do sadzenia i baranka z masła albo z owczego sera (Małe Ciche, za: Kwaśniewicz 1998: 78).

Moskal w relacjach Górali

Dawniej moskale jadano na zimno i na ciepło, z masłem, bryndzą, wędzoną słoniną, popijano słodkim mlekiem i używano jako dodatku do kwaśnicy (przestrzegano przy tym zasady, by nie kroić moskala, a jedynie go łamać). Słowem, placki te świetnie zastępowały pieczywo, do którego była potrzebna mąka pszenna lub żytnia. Wymienione zboża nie rosły na Skalnym Podhalu, należało je kupić, a ten warunek niewiele mogło spełnić. Potwierdzenie tego znajdujemy w bezpośrednich wypowiedziach Górali, por.:

No to sie uwarzyło potym, no bo przeciez nie było chleba, bo kaz tam chlyb, nigdy nik nie kupował, bo go nie było. A tyn, my to nazýwali *moskál*, no bo to placek. No to z gruli sie to robiyło, to sie upiekło i dzieciom sie dało (Gr/2007, k/1931).

Sanujom starzy ludzie, sanujom chleba, nie tak jak dziś, ponywiyrá sie wsyndyj chleba, po kosak, po drógak. Dáwno to chlyb był śwynty. Chlyb jak sie zaczęła krojić, to sie go znacyło krzýzym śwyntym, coby go nigdy nie brakowało. Piekli ludzie dáwno moskále na blachak, no bo grul mieli no... wyncyj, no to upiekli moskáli, bo o chlyb było ciynzko. Chlyb jak kupyli, to go sanowali, coby go wystarczyło jak nájdluzyj... (Zak/2006, m/1932).

Według Górali zjedzenie moskala dawało więcej siły niż zjedzenie chleba, por.:

Co sie ty bydne baby nawarzyły, a to nie tak dawno było jako dzisiák, co zándzies do spółdzielnie, kupis monki. Trza było tego owsianego moskálicka upiyc i tymu chłopu zaniyś, bo ta jesce z tego owsianego była nálepsá siyła (BubTGZ: 58).

Kie sie upiece takie trzy moskále jak koła na blachak, kie sie zjy z tom spyrkom, ehe! Ale chłopcy rosnom cý baby jak dymby, choć w zimie wiater chałupy przewracá, ale tam ządneho nie zwali, ani sietniáka ni ma, ba chłopcy cyrwone (BubTGZ: 60).

Dziś moskal jest atrakcją dla letników oraz okolicznościowym poczęstunkiem podczas tzw. *posiadów*, czyli regionalnych imprez, por.:

– No te kárpiele piekli, zagnietli monkom owsianom albo zýtniom i piekli na blachak takie moskále, i to sie jadło. No bo dziś moskál upiyc to jes rarytas, nie?

– No tak.

– No, ale dziś upiece moskálícek jaki? Dziś sie upiece, zgniecie sie zimniáki, zarobi sie monkom pszenicnom, to sie kce jeś. To jes dziś, cý na oplatku, na jakik imprezak, to to jes rarytas moskál.

– Ludzie płacom za moskále (Ost/2007, k/ok.1930).

Dokumentacja

Frazemy

1. Dobry moskál z ości, kie sie brzuk wypości (StopMat: 87; HodPP: 46).

Pieśni

2. Chodziyłak se kole gája, straciyłak se pół moskála, a dyć moskál jako moskál, kieby sie mi Jyndruś dostál (Moczyd: 48).
3. Kie já krowy pasła, nie dali mi masła, suchy moskálícek porwał mi Janicek (Sad: 68; Łojas: 172).
4. Kiek słuzył przý wojsku, komiśniáckak jádál, dziś ni más, kto by mi moskálícka podál (StopMat: 38).
5. Krowy, moje krowy, nierada wás pase, ale rada daje moskálícek z masłym (Zejsz: 131; StopMat: 20).
6. Ni más ci to, ni más jako pod hálami, napiekom moskáli, idom za krowami (Moczyd: 201).
7. Nie já, nie já, chyba ty sama robis záloty, samaś, samaś chodziyła, z masłym moskál nosiyła (Zejsz: 77; Łojas: 194).
8. Pase já se, pase bydełko za lasym, przýniesie mi mama moskálícka casym (Sad: 68; Łojas: 189).
9. Płynie woda, płynie do góry hálami, wybierz-ze se chłopce Helcie z korálami. Nie tak z korálami ino ze zymbami, coby mogła ciupać moskál z otrymbami (Moczyd: 120).

Pisana poezja góralska

10. Hej, my wyrośli z podhalańskich pól, / z góralskiego ludu i jego niedoli – / wyzywił nos trud i znój / i owsiany moskolicek z naszyj szkolnyj ziyymi (A. Skupień-Florek, *Podhalańskie my syny* (MlekGS: 216)).
11. My z tej mąki – Górolicki / piekli cienkie moskolicki. / Pote sie je z masłem jadło, / abo suche, jak ta padło. / Jodł nas tata, a my ś nimi / ten nas chlebuś szkolnej ziemi (Z. Graca, *Moskoliki* (NS: 85)).

9. OSCYPEK

Oscypek
To syrek kochany
Pucony
Głoskany
Sercem Baczy ryzowany
Kielo trza mieć mielości
Do juhaskiej służby
Starodownej godności
No i znać wróżby...

(A. Gąsienica-Makowski, *Oscypek* (GM: 41)).

Oscypek należy nie tylko do kulinariów, lecz także – podobnie jak moskal – jest atrybutem kultury podhalańskiej, a zwłaszcza tradycji pasterskiej. Jest serem tak charakterystycznym dla Karpat Zachodnich (przede wszystkim pogranicza polsko-słowackiego), że został wpisany na Listę Produktów Tradycyjnych²⁵ w Unii Europejskiej, a jego nazwy w języku polskim (*oscypek*) i słowackim (*oštiepok*) uzyskały status Chronionych Nazw Pochodzenia. Prawo unijne dopuszcza produkowanie oscypków w Polsce w powiatach: cieszyńskim, limanowskim, nowosądeckim, nowotarskim, suskim, tatrzańskim i żywieckim.

²⁵ Wcześniej (w VI 2000 r.) z wnioskiem o opatentowanie oscypka wystąpił Adam Bachleda-Curuś. Spotkało się to ze zdecydowanym sprzeciwem Związku Podhalan i było przedmiotem różnego rodzaju żartów, zob.:

Oscypek patentowany. Weż krowe, koze, owce cý barana, kota cý sucke, wázne, coby z rana. A kie juz weźnies, to trzymáj za rogi za ogón cý sierztke, možno i za nogi. Chłopa zawołáj, niek wydoji toto (wpadnie haw kudła, gówienko cý błoto – nic sie nie turbuj – to smaku dodaje. Taká kultura, takie obycaje). Bundz podhálański powstanie ci z tego (to taki syrek z mlyka kláganego). Co dalyj cýnić – cárná dziura, amynt. Musis sie pytać tego, co má patent. I tak sie porobyło bez tom burke, ze teraz ludzie góralskie majom w głowie nie mózg, ba oscypek, a tam kany dáwnijj siedziál honór, cýli w syrцу, tyz jest oscypek. Ocywicie ze owcý. Ba jakoz, panácku, ino owcý! (CzubUC 94–95).

Etymologia

Ze słowników etymologicznych języka polskiego *oscypka* uwzględnia jedynie SE-Bań (II: 455–456), w którym rzeczownik ten został uznany za derywat od wyrazu *oszczep* (gw. *oscep/oscyp*). Inne objaśnienie przedstawił Václav Machek (ESMach 626), który za Pavlem O. Hviezdoslavem podał, że *oštjepok* to derywat od *štípat* ‘wycinać’ (podobizny ptaków i jagniąt na grudach sera).

Z Her II (s. 141) dowiadujemy się, że na Podtatrzu *oscypek* być może jest pożyczką z gwar słowackich (*oštjepok*), a na Żywiecczyźnie – z Moraw (*oštípek*, *oštěpka* ‘suszone owoce rozszczepione na części’).

Można jednak założyć (por. Rak 2014b: 102–103), że etymologia *oscypka* przedstawia się następująco. Punktem wyjścia jest tu psl. *ščepiti/ščepati < pie. *(s)kep- (SEBr: 543; Vasmer IV: 502–503; ESMach: 626; ESUM VI: 504–505; SEBor: 596), oznaczające ‘łupać, rozłupywać, rozszczepiać’. *Oscypek* początkowo oznaczał bowiem drewnianą formę (z drewna jesionowego lub lipowego), składającą się z dwóch jednakowych elementów, w której odciskano ser (por. ZborSG: 242). Wtórnie (w wyniku metonimii) *oscypkiem* nazwano ser, zaś foremkę – ogólnie *formą*²⁶ (HodSG: 106) lub precyzyjniejszymi derywatami od *oscypek* – *oscypiárka*²⁷ (Her I: 133) i *oscypiárek* (HodSG: 288).

Po tych ustaleniach można przyjąć, że ogólnopolskim odpowiednikiem wyrazu *oscypek* jest *rozszczepek*. Ta postać wyjaśnia brak archaizmu podhalańskiego w omawianym leksemie (także słowacki *oštjepok* potwierdza obecność etymologicznego *e* w śródgłosie). Z kolei semantyka przedrostka *roz-* wskazuje na dwuelementowość przedmiotu, o którym mowa, albo na działanie, które prowadzi do rozłupania przedmiotu. Takie znaczenie ujawnia się również w przykładzie umieszczonym w OKDA (III, m. 214) – *oszczypok* ‘rozszczepiona deska, rozszczepione drewno’ (jeden punkt z gwar pokucko-bukowińskich).

Za powyższą interpretacją (wskazującą na przesunięcie metonimiczne: foremka na ser → ser) przemawiają też inne nazwy serów owczych lub mieszanych owczo-krowich, m.in. *baranek* (Her I: 37–38), *kohutek* (ibid.: 92), *kacka* (ibid.: 82), *ryba* (ibid.: 162) i *syrce* (ibid.: 166). Wymienione rzeczowniki mają dwa znaczenia: 1. ‘serek’, 2. ‘drewniana foremka do formowania takiego serka’.

²⁶ Jest to również określenie każdej matrycy, nie tylko przeznaczonej do produkcji oscypków.

²⁷ W gwarze orawskiej *oscypiárka* to określenie miejsca w szalasiu przeznaczonego do wędzenia oscypków (KąsSGO I: 781).

Geografia

Choć *oscypek* należy do podstawowego zasobu terminologii pasterskiej, wyrazu tego nie znajdziemy w AJPP. Z kolei w OKDA (III, m. 214) hasłu *oščipek* przypisano sześć znaczeń, por.: 1. ‘wędzony ser owczy’ (Orawa, Podhale, Spisz, Żywiecczyzna, Morawy i północna Słowacja), 2. ‘wędzony ser owczy uformowany w figurki np. zwierząt’ (zakres geograficzny taki jak w przypadku znaczenia 1), 3. ‘rodzaj pączka ze słodkim bądź słonym nadzieniem’ (z terenu Serbii, Bośni i Hercegowiny oraz Chorwacji – *uštipak*), 4. ‘placek owsiany pieczony na blasze’ (Ukraina – *oszcypok/oszczypok*, gwary: zakarpackie, bojkowskie, huculskie i naddniestrzańskie), 5. ‘rodzaj kołacza z serem’ (Ukraina – gwary naddniestrzańskie), 6. ‘kawalek czegoś’ (Ukraina – gwary naddniestrzańskie i pokucko-bukowińskie).

Znaczenia te wyraźnie różnią się geografią. Jako ‘wędzony ser owczy’ *oščipek* jest notowany w Karpatach Zachodnich, a jako ‘rodzaj pieczywa’ w Karpatach Wschodnich i w zachodniej części Bałkanów. Rozgraniczenie znaczeniowe i geografia pozwalają przyjąć tezę, że mamy tu do czynienia z homonią (zob. Rak 2014b: 102–103).

Znaczenie

W słownikach gwary podhalańskiej (WrześSW: 15; Dem: 49; HodSG: 288; ZborSG: 242) *oscypek* jest najczęściej objaśniany jako ‘wędzony ser owczy’. Brakuje w tej definicji dodatkowych informacji na temat jego kształtu (wrzecionowaty), rozmiarów (długość ok. 20 cm) i wagi (ok. 0,5 kg).

Z mleka owczego są też wyrabiane *redykálki* – wędzone sery w kształcie zwierząt, długości ok. 10 cm, rozdawane przez bacę jako podarek po powrocie z hali. *Redykálka* jest hiperonimem dla takich nazw, jak *baranek*, *jelonek*, *kohutek*, *kacka*, *ryba* i *syrce*, które oznaczają serek w kształcie baranka, jelonka itd. W drugim znaczeniu ten rzeczownik jest określeniem poczęstunku dla właścicieli owiec, organizowanego przez bacę w dzień powrotu z hali, czyli tradycyjnie na św. Michała (29 IX). Wódka pita podczas tego spotkania jest określana jako *redykówka* (HodSG: 398).

Z kolei z mleka krowiego na Podhalu wyrabia się *gálkę* – wędzony ser w kształcie walca długości ok. 15 cm.

Derywaty

Od wyrazu *oscypek* pochodzą następujące derywaty rzeczownikowe: *oscypecek* ‘z nacechowaniem emocjonalnym o oscypku’, *oscypiárka* (Her I: 133) ‘drewniana foremka do odciskania wzorów na oscypku’ oraz *oscypiárek* (HodSG: 288) ‘to samo co *oscypiárka*’. Jak widać, produktywność słowotwórcza *oscypka* jest niewielka.

Pierwszy wyraz najczęściej pojawia się w stylu artystycznym gwary (zob. 1, 2, 8), z kolei nazwy foremki przynależą do specjalistycznego słownictwa pasterskiego. W „Tygodniku Podhalańskim” okazjonalnie jeden z autorów podpisał się również pseudonimem *oscypkorz*.

Frazematyka

We frazematyce właściwie nie ma odniesień do oscypka. Dwie zanotowane konstrukcje są jeszcze słabo ustabilizowane – *pocyrniały (ciymny) jak oscypek* ‘określenie cery o takim kolorze jak oscypek’; *{ktosi} jy – zjy oscypka* ‘o jakimś wyjątkowym, bardzo dobrym daniu’. Drugi z przykładów dowodzi, że do konotacji *oscypka* należy informacja o tym, że jest to pożywienie luksusowe.

Folklor słowny – pieśni

Rzeczownik *oscypek* pojawia się w 8 śpiewkach góralskich. Są to w większości pieśni pasterskie 2, 4–6, rzadziej miłosne 3, 7 i obrzędowe 1, 8.

NAZWA

Poza formą *oscypek* w pieśniach jest używane zdrobnienie *oscypecek* 1, 2, 8. *Oscypek* i *oscypecek* najczęściej pojawiają się w liczbie mnogiej 1–7, współwystępując z *syrem* 4, *bryndzą* 4 oraz *zyntycą* 5.

CECHY OSCYPKA

W pieśniach pojawia się informacja o tym, że oscypek w przekroju jest okrągły, dlatego może się toczyć 7. Z kolei jeśli idzie o jego walory pokarmowe, jest pożywny. Zjedzenie oscypka, sera i bryndzy gwarantuje więc siłę i wytrzymałość 4.

PRODUKCJA OSCYPKA

Pieśni pasterskie precyzują, że oscypki były produkowane w *kolibecce* 2 przez bacę 2 lub *luptowskiego juhasa* 6. Jeden z tekstów dotyczy sposobu konserwacji oscypków przez solenie 5. Ponieważ oscypek jest produktem mleczarskim, w pieśni pojawia się – *cedzidło* 3.

WYKORZYSTANIE OSCYPKA

Z pieśni weselnych wynika, że oscypek był wymieniany na pannę młodą podczas oczepin 8, obowiązkowo zabierał go również kawaler na *námówiny* 1.

W pieśniach pasterskich i miłosnych oscypek to prezent od bacy 2 bądź juhasa 3 dla kochanki.

Folklor słowy – szopka bożonarodzeniowa

Odniesienia do oscypka znajdziemy nie tylko w pieśniach, ale też w innych przykładach góralskiego folkloru słownego. W *Szopce zakopiańskiej*²⁸ wydanej przez J. Zborowskiego (ZborPP I: 459–476) oscypki obok *parzenic* (‘wędzonych serków owczych w kształcie serca’) oraz *plecieńca* (‘pieczywa w kształcie strucli’) są darami, jakie baca i juhasi zanoszą do szopki. Wynika z tego, że oscypek to typowy produkt pasterzy, a do tego z ich perspektywy na tyle cenny, że jako dar mógł być ofiarowany Jezusowi.

Pisana poezja góralska

Z poetów góralskich oscypkowi więcej miejsca poświęcili W. Czubernatowa (*Syrek góralski, scypek, gołka, spoltek* 10) oraz A. Gąsienica-Makowski (*Oscypek* 9). Ich twórczość reprezentuje odmienne wizje poetyckie. Poetka z Raby Wyżnej w typowym dla siebie stylu ironizuje na temat opatentowania oscypka, z kolei Gąsienica-Makowski widzi w oscypku kwintesencję góralszczyzny, a przynajmniej jej pasterskiego rysu.

Liczne nawiązania do oscypka znajdziemy też w twórczości T. Bukowskiego-Groska, niemal zawsze mamy w niej jednak do czynienia z przywołaniem typowych (znanych np. z folkloru pieśniowego) motywów pasterskich (por. BukWrs: 95, 145, 182, 183, 190, 300; BukMŚ: 37, 275, 279, 287, 291, 293, 329).

W kontekście góralskich wierszy o oscypku jako ciekawostkę można przywołać trzynastozgłoskowy, wierszowany opis wyrobu oscypków autorstwa Jana Gwalberta Pawlikowskiego (zob. Golonka-Czajkowska 2007: 334).

Obrzędy i zwyczaje

Współcześnie oscypek często jest traktowany jako prezent dla państwa młodych (Choch/2006, m/ok.1935) lub rodziców chrzczonego dziecka (NB/2006, k/1935), w powszechnym ujęciu uchodzi bowiem za pożywienie luksusowe (zob. Szromba-Rysowa 2000: 221).

Podczas Świąta Bacowskiego w Ludźmierzu kapłan święci m.in. oscypki jako symbol pasterskiego życia i trudu (Janicka-Krzywda 2012: 88–89). Jest to zinstytucjonalizowana postać dawnego zwyczaju, który był praktykowany w wielu wsiach – w przeddzień redyku baca i juhasi udawali się do kościoła, by się wyśpowiadać i dać księdzu oscypka i bundz (BazWP: 169, 170).

²⁸ Tekst ten został zapisany przez J. Zborowskiego w 1924 r. podczas przedstawienia wystawionego w Muzeum Tatrzańskim w Zakopanem.

Oscypek jest szczególnie ważny w obrzędzie weselnym, por.:

1. Kawaler, udając się na *námówiny*, przynosił wódkę i oscypka (odnosi się do tego pieśń 1).
2. Podczas wykupywania bramy weselnej tzw. *dziadom* dawano zwykle wódkę, jednak jeśli organizowano wesele bezalkoholowe, wówczas był to oscypek.
3. Ser ten jest nieodzownym składnikiem przyjęcia weselnego jako najlepsza przekąska przy picciu *gorzałki* (także na wesela góralskie organizowane w USA przywozi się oscypki z Podhala). Warto dodać, że na weselu oscypek jest znakiem góralskiego pochodzenia małżonków albo jednego z nich.
4. Oscypkiem starościny wykupywały pannę młodą podczas oczepin (zob. pieśń 8). Ser ten pojawia się także podczas obrzędów dorocznych – obok jajek, kielbasy, soli, masła, chrzanu, kawałka chleba lub moskała, jabłka (a jednocześnie też pomarańczy) do koszyka zanoszonego w Wielką Sobotę do kościoła wkłada się *redykálkę* w kształcie baranka lub właśnie kawałek oscypka (Kwaśniewicz 1998: 78).

Odniesienia do oscypka znajdziemy też w tradycji pasterskiej. Ser ten był używany przez bacę jako forma zapłaty dla właścicieli owiec, które latem były wypasane na hali. Za jedną owcę gazda otrzymywał jesienią 4 lub 5 oscypków (por. BubTGZ: 35). W oscypkach byli wynagradzani również juhasi i honielnicy. Juhas za dzień spędzony na hali dostawał zwykle jednego oscypka, a honielnik – pół (por. *ibid.*: 37). Także dziś ser ten ma walor rynkowy, jest sprzedawany na targach i w sklepach na Podhalu oraz przez Internet.

Dokumentacja

Pieśni

1. A wy krzesny ojce mnie dziywcyńa nie kce, weźmy oscypecki, pudźmy do niyj jesce (Łojas: 153).
2. Baca nas, baca nas siedzi w kolibecce, robi oscypecki swoji kochaneccce (Sad: 64; Łojas: 154; Moczyd: 206).
3. Idzie mój Janicek na wierchu go widno, niesie mi oscypków pełniúske cedzidło (Zejsz: 86).
4. Já se chłopiec od polany, syrym, bryndzom wychowany, syrym, bryndzom, oscypkami, bedem góniól za dziywkami (Sad: 88).
5. Kces dobrze bacować, sól dobrze oscypki, pij samom zyntyce, bedzies chłopiec gibki (StopMat: 22).
6. Luptowski juhasie budzie tobie bito, syraś nie narobiyl, oscypków ani to (*ibid.*: 30).
7. Luptowskiom ubocom oscypki sie tocom, za nimi dziywcynta lem sie tak migocom (Sad: 67).
8. Nie wydám, nie wydám, młodyj pani nie wydám, ej pokiel se druzbowie z oscypeckiyem nie przýdom (Ludź/2014, k/ok.1940).

Pisana poezja góralska

9. Oscypek / To syrek kochany / Pucony / Głoskany / Sercem Bacy ryzowany / Kie-
lo trza mieć miłości / Do juhaskiej służby / Starodownej godności / No i znać
wrózby... (A. Gąsienica-Makowski, *Oscypek* (GM: 41)).
10. Tele roki bacowie oscypki pucyli, / W gorącym mlyciusiu często rącki myli. / Kie dy-
scyk ciapoł to różnie bywało, / Z mokryj welenki do mlyka kapalo. / Casem i owcy
zaplątoł sie bobek, / Coz hań wielgiego, owce jedzom trowe. / Wszystko sie razem
w kotle uwarzyło / I bez to właśnie takie dobre było. / I jak świat światem, a góry
górami, / Syry z foremki zwali oscypkami. / Teraz nie wolno, kie patentowany,
/ Coby syr naski był *oscypkiem* zwany. / Spróbuj se kupić oscypka na kramie, / Juz
sie hań agent cai w ciymnyj bramie. / Mandat zapłacis, w kozie bedzies siedzioł,
/ Choćbyś o syrze nic, a nic nie wiedzioł! / A tyn, co sprzedoł i nazwe wymiynił
/ Nie bedzie wiyncyj chodził po tyj ziymi! / Jest jedyn baca, co mo przyzwolenie,
/ Mo cyste mlyko i cyste sumienie. / On jest prowdziwym bacom z woli bozej / Ale
sie przez to ozynić ni moze. / Owiecki cicho pobekujom w sopia, / Baba jazgoce
i jeździ po chłopie. / Baca tyn znany – to Kazek z Leśnicy, / Pucy oscypki i dude-
cki licy. / Oscypki owce! Bo mo pozwolenie! / Mo cyste mlyko i cyste sumienie!
/ Takich figli z oscypkami narobilimy se sami (W. Czubernatowa, *Syrek góralski,
scypek, golka, spoltek*, [online], http://www.potravyregionalne.pl/209,2235,SYREK_GORALSKI_SCYPEK_GOLKA_SPOLTEK_.htm, 1 I 2015).

10. GORZÁŁKA

*Góral já se Góral,
ojcowskiy natury,
wypijem gorzálki,
podskocem do góry
(Sad: 74).*

Alkohol i opilstwo są stereotypowo przypisywane Góralom także przez nich samych²⁹. W społeczności góralskiej GORZÁŁKA funkcjonuje jako kulturem, podobnie jak WÓDKA jest polskim kulturemem³⁰.

Stereotyp Górali nadużywających alkoholu ujawnia się m.in. w nazwach: *herbata góralska* i *herbata po góralsku*³¹ ‘herbata z dodatkiem rumu lub spirytusu’ oraz w reklamach piwa (zob. np. Sikora 2007), w których często występują Górale albo osoby za nich przebrane. Nie wszystkim na Podhalu to się podoba (zob. Zalot 2006). Warto przypomnieć dyskusję, która dotyczyła reklamowego sloganu *sakramencko dobre piwo*. Górale uznali, że użycie słowa *sakramencko* obraża ich uczucia religijne³², i powołali stowarzyszenie, które miało zadbać o to, żeby Podhalanie występujący w reklamach nie przynosili wstydu swojemu regionowi.

Według L. Stommy (1986: 238) w XIX w. chłopi pili głównie z głodu, aby uzupełnić braki energetyczne. Współcześnie Górale twierdzą, że przypadki nadużywania alkoholu można wyjaśnić oddziaływaniem wiatru halnego – *Kie duje hálny, Górale pijom*. N.I. Tołstoj (SD I: 394), podsumowując hasło *wodka*, stwierdził, że Słowianie „pili wódkę z tęsknoty i radości, a także zupełnie bez żadnych przyczyn” (w kulturze rosyjskiej można nawet mówić o „Homo alcoholicus” (Walter, Mokienko 2005)). Okazuje się więc, że określanie przyczyn nadużywania alkoholu nie jest konieczne.

²⁹ Może temu przeczyć relacja z końca XIX w. – „na Podhalu pijaństwo jest wadą mało pospolitą i zawsze pogardzaną” (WrześTP: 24).

³⁰ Polska kultura biesiadna, w której kluczową rolę odgrywa alkohol, zwłaszcza wódka, była tematem prac Ewy Jędrzejko (2007a, 2007b: 28–31).

³¹ Inna nazwa tego napoju to *herbatka z prądem*.

³² Por. M. Lubaś-Harny, *Czy w naszych czasach na Podhalu honor najlepiej mierzy się w dolarach?*, WP.pl – Wiadomości 13 I 2006, [online], <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1342,title,Czy-w-naszyczasach-na-Podhalu-honor-najlepiej-mierzy-sie-w-dolarach,wid,8151806,wiadomosc.html>; *Góral równa się piwo? Sakramencko dobre!*, WP.pl – Turystyka, 18 IX 2006, <http://turystyka.wp.pl/title,Goral-rowna-sie-piwo-Sakramencko-dobre,wid,15557254,wiadomosc.html>, 1 I 2015.

Etymologia

Gorzálka jest zdrobnieniem od rzeczownika *gorzála*, który pochodzi od czasownika *gorzeć* ‘palić’. Pierwotnie *gorzáлка* oznaczała ‘wódkę paloną’. Podobną motywację mają *przepálanka* (HodSG: 371) (od *przepálić*) oraz czes. i słowac. *pálenka* ‘wódka’ (od *pálit’* (SEBor: 172)).

Geografia

Choć w gwarze podhalańskiej jest używanych kilka określeń mocnego alkoholu (zob. niżej), w AJPP (m. 369) została uwzględniona tylko *gorzáлка*. Jest to wyraz ogólnogwarowy (zob. SKarł II: 106–107), używany też w polszczyźnie potocznej, w AJPP zanotowany na obszarze od Śląska Cieszyńskiego po Kotlinę Sądecką.

Znaczenie

Ogólnopolskim odpowiednikiem *gorzáłki* jest *wódka*. Takie właśnie objaśnienie znajdziemy w słownikach gwarowych z Podhala (HodSG: 121; ZborSG: 104–105). Warto dodać, że *gorzáлка* jest również hiperonimem dla innych nazw alkoholi wysokoprocentowych.

Derywaty

Rzeczownik *gorzáлка* jest powiązany słotwórczo z następującymi wyrazami: *gorzála* (HodSG: 121) ‘z negatywnym nacechowaniem emocjonalnym o gorzałce’ (w aspekcie motywacyjnym *gorzáлка* to zdrobnienie od *gorzáły*), *gorzálecka* (ibid.: 121) ‘z nacechowaniem emocjonalnym o gorzałce’, *gorzálcýsko* ‘to samo co *gorzála*’ i *gorzalina* ‘to samo co *gorzála*’ (forma ta została zanotowane w pieśniach 58, 59).

Wyrazy bliskoznaczne

Na określenie alkoholi wysokoprocentowych w gwarze podhalańskiej są używane następujące leksemy: *bimber*, *gorzáлка*, *ksyynzýcówka*, *pálenka*, *przepálanka*, *okowita*, *wódka*, *samogon(a)* i *špyrytus*³³.

³³ W CzubGJ znajdziemy przepisy na różne alkohole, np. *wiśniak bacowski*, *Marynę siarcystą*, *Marynę wysokogóorską*, *Janosikową vodkę*, *krupnik* – wydanie *sołtysowe*. Nazwy te zostały wymyślone przez autorkę.

W tym zestawie są trzy grupy bliskoznaczne: 1) *wódka – gorzałka* ‘wódka kupiona w sklepie’; 2) *bimber – ksiynzycówka*³⁴ – *palenka*³⁵ – *przepálanka* – *samogon(a)* ‘wódka produkowana domowym sposobem’; 3) *okowita* (łac. *aqua vitae*) – *špyrytus* (*okowita* to nie tylko określenie spirytusu, ale też bardzo mocnej wódki o zawartości spirytusu 80–85%, por. BubTGZ 28; HodSG 281).

Frazemy

Do picia alkoholu odnosi się 15 podhalańskich frazemów (3 z nich to z pochodzenia fragmenty pieśni – 8 (por. 45), 9 (por. 52), 12 (por. 28)). Pojawiają się w nich nazwy kilku napojów alkoholowych: *gorzałka* 11, 15, *gorzálecka* 1–6, 9, *bimber* 10, *winko* 12 i *wódka* 7. *Winko* jako atrybut młodzieńca współwystępuje z *kochaniem* i *dziwycynom* 12. W 3 jednostkach do gorzałki odsyłają wyrazy *pić* 8, *piják* 14 i *pijany* 13.

Na podstawie frazemów można sformułować następujące skrypty.

«GORZAŁKA JEST GORZKA» 1

«GORZAŁKĘ STWORZYŁ BÓG» 11³⁶

«GORZAŁKA WPLYWA NA ZACHOWANIE LUDZI»

Ludzie pod wpływem alkoholu stają się prawdomówni 2, 13, tracą rozum 7, 10 i panowanie nad ciałem 9 (somatycznym objawem pijaństwa jest czerwony, przekrwiony nos 14). Wszystkie te psychosomatyczne zmiany sprawiają, że pijany (podobnie jak *dziád*) był czasem traktowany jako medium, osoba szczególna, przez którą mógł przemawiać Bóg.

Frazemy wskazują też na inne właściwości *gorzálecki* – pozytywne: pozwala pozbyć się zmartwień 3 i cieszyć się życiem 8, a także poprawia apetyt 4, oraz negatywne: skraca życie 5 i prowadzi do biedy 6, 15.

³⁴ *Ksiynzycówkę* można objaśnić jako ‘wódkę produkowaną przy świetle księżycy, w nocy, czyli nielegalnie’. Nazwy bimbrow w kilku innych językach również utrwalają informację o tym, kiedy (o której porze dnia) ten alkohol był produkowany, por. np. ang. *moonshine* (dosłownie ‘blask księżycy’), niem. *Schwarzbrennerei* (dosłownie ‘czarny, nocny destylat’).

³⁵ Jest to słowacyzm, który przeszedł do potocznej gwary z pieśni (zwrócił na to uwagę B. Dembowski (Dem 51)). Jak wiadomo, w przenikaniu zapożyczeń słowackich do gwary podhalańskiej często brały udział teksty folkloru.

³⁶ Być może ten frazem utrwała pogłos słowiańskiego wierzenia, że wódka jest co prawda dziełem diabła, ale pobłogosławionym przez Boga, pita w umiarkowanych ilościach gwarantuje więc zdrowie (SD I: 393).

Folklor słowny – pieśni

Bardzo często odniesienia do gorzałki pojawiają się w pieśniach junackich, nieco rzadziej w pieśniach weselnych 30, 50, 51, 64, zbójnickich 19, 25, 37, 39–41, pasterkich 18, 26, 65 i żołnierskich 68. Izydor Kopernicki wydzielił nawet osobny dział – pieśni pijackie (KopPG: 211–213). Wszystkie te teksty opisują sytuację, w której pito alkohol.

NAZWA ALKOHOLU

Poza podstawową formą *gorzałka* 17, 20, 30, 34, 42 w pieśniach notujemy zdrobnienie *gorzálecka* 16, 18, 22, 31–33, 36, 40, 46, 52, 54, 55, 59, 64, 66, 68, zgrubienia *gorzálcýsko* 63 i *gorzalina* 58, 59, a także nazwy innych napojów alkoholowych – *okowita* 38, *palenka* 17, 25, *palinecka* 56, *piwko* 28, *spýrytus* 51, *wino* 37, 39, *winko* 19, 28 i *wódka* 41, 48, 63. Warto dodać, że *gorzálecka* współwystępuje z *tabackiem* ‘tytoń’ 32, a *palenka* z *duhaniem* (*tabacek* i *duhań* to nazwy tytoniu) 57.

OSOBY PIJĄCE ALKOHOL

«GORZALKĘ PIJĄ GŁÓWNIEMIEŻCZYŹNI»

W pieśniach znajdujemy informacje, że gorzałkę niemal wyłącznie piją mężczyźni: *baca* 18, 65, *celadź Uznańskiego*³⁷ 17, *chłopcý* 19, 42, *chłopcý hultaje* ‘zbójnicy’ 21, 22, *dobrzy chłopcy* ‘zbójnicy’ 25, *Góral* 34, *hawiárz* ‘górnik’ 35, *huncwot* 66, *juhas* 18, 26, *młodzieniec* 20, 24, 28, 29, 36, *kochanecek* 47, *krzesni* 54, 69, *krzesny ojciec* 16, *leśni* 23, *młynarecek* 39, *pijácýsko* 63, *pytace* 30, *stary* ‘mąż’ 55, *swiynty Pieter* 43 i *ułani* 68.

Na zbójników dodatkowo wskazuje *wino*, które nie należało do rodzimych, podhalańskich alkoholi. Górale mogli je pić niemal wyłącznie podczas wypraw zbójnickich na Liptów i dalej na południe (stąd m.in. uwagi dotyczące geografii: *Hej, kiedy se pudziemy, hej, z Peštu do Budzina* 37).

Jeśli idzie o kobiety, pojawiają się odniesienia do *kochanecki* 18 i *panny* 20, 48. Na drugą z tych osób wskazują elementy opisu: *nie chodź chłopce ku mnie* 20; *prze- dałak wiánecek za kielisek wódki* 48.

OKOLICZNOŚCI PICIA

«GORZALKĘ PITO W KARCZMIE»

W interakcje z pijącymi mężczyznami wchodzi *karcmarz* 41, *karcmarecka* 39, 40 i *Zýd* 25, 31. Odniesienia do tych osób wskazują, że pito w karczmach (w mieście 58),

³⁷ Uznańscy to rodzina właścicieli dóbr Szaflarskich.

najczęściej na kredyt, o czym świadczy zapisywanie długu na ścianie 40, 41 albo na desce 41. *Karczmárz* nie był darzony szacunkiem, dlatego nazywano go *galganem* 41. Według przekazu pieśniowego na pijaństwie Górali bogacili się nie tylko Żydzi, ale też mieszkańcy Orawy i Wiednia 67.

Piciu alkoholu w karczmie towarzyszyły tańce 17, 34, 46, a także obłapianie dziewcząt 44, 45.

«GORZAŁKĘ PITO PRZY KAŻDEJ OKAZJI»

W pieśniach pojawiają się informacje, że pito od *rania do rania* 62, *kązdy dziyń* 67, podczas wesela 50, 51, 64, uczyty następującej po chrzcinach 69, w czasie swatów 16, 20 i zapraszania na ślub 30.

KONSEKWENCJE PICIA

«OSOBA PIJANA ZACHOWUJE SIĘ INACZEJ NIŻ TRZEŻWA»

Osoba pijana nie może utrzymać równowagi 38, 52 i przewraca się w błoto 56.

«PRZEPIJANE SĄ PIENIĄDZE I INNE RZECZY»

W pieśniach, zwłaszcza zbójnickich, pojawiają się informacje, co jest przepijane – najogólniej *pinionzki* 49, 60, 67, a dokładniej – *piniondze*, co *Kremnica bije* (czyli pieniądze rabowane przez zbójników na Liptowie) 65, pieniądze zarobione ciężką pracą (na co wskazuje rzeczownik *modzele* ‘odciski na rękach’) 60, *mariaše* 50, *talary* 68, a także *obsiywek* 24, *gałonzecki* (chodzi tu o drewno – przepijają je leśnicy) 23, *dziejzina* 29, *majerz* 29, *zárobek panny* 47, *srebro*, *złoto* 56 lub po prostu *sýčko* 27. Dziewczyna żali się też, że za kieliszek wódki sprzedała *wiánecek*, czyli swoje dziewictwo 48.

«PICIE GORZAŁKI PROWADZI DO BIEDY»

Pijaństwo prowadzi przede wszystkim do biedy 27, 61, sprawia też, że konie, o które Górale zwykle bardzo dbali, stoją zaniedbane 62.

CEL PICIA

Picie gorzałki pozwala cieszyć się życiem 45.

PRZYCZYNY PICIA

Niektórzy piją z przyczyn egzystencjalnych, gdyż nie mają po co oszczędzać 33, przedkładają nawet gorzałkę nad chleb 53. W pieśni junackiej jako przyczyna pijaństwa wskazane są *ładne dziywki* 24.

OCENA PIJAŃSTWA

Pijaństwo jest chwalone przez mężczyzn 45 i krytykowane przez kobiety 66, gdyż na skutek pijaństwa swoich mężów stają się one ofiarami przemocy domowej³⁸ 55.

Folklor słowny – podania

Odniesienia do gorzałki znajdujemy przede wszystkim w podaniach zbójnickich (zob. StopMat: 67–69; ZD), w których nazwy alkoholi (*gorzałka* lub częściej *oko-wita*) pojawiają się w połączeniu z kilkoma nazwami jednostek objętości: *antalek*, *becka*, *kwarta*, *kwatyrka*, *obońka*, *półkwaterek* i *ślupek*. Albo są to hiperbole typowe dla podhalańskiego wyobrażenia zbójników, albo też rzeczywiście wypijano alkohol w tak dużych ilościach.

Obrzędy i zwyczaje

Alkohol to ważny element kultury Słowian (u Słowian zachodnich i wschodnich dominuje wódka, a u południowych – wino). Zwyczajowo pije się, gdy urodzi się dziecko, podczas chrztu, pierwszej komunii, bierzmowania, wesela i w czasie stypy (*pogrzebowin*). Według relacji z początku XX w. na Podhalu dochodziło nawet do tego, że po właściwym chrzcie następował drugi chrzest, polegający na wlewaniu odrobiny wódki niemowlęciu do ust (Gazda 1913: 2). Pije się także podczas budowy domu (tzw. *wiánek*), przy sprzedaży bydła, koni lub owiec oraz w czasie zamawiania choroby. Można więc podsumować, że gorzałka jest obecna w większości obrzędów i zwyczajów (por. SD I: 392–394).

Na Podhalu picie ma charakter rytualny. Wszyscy piją z jednego kieliszka podawanego z ręki do ręki. Pijący mówi do sąsiada, patrząc mu w oczy, *Widzym wás*, otrzymuje odpowiedź *Já tyz (nie ślepy)*, wychyla kieliszek i strzepuje kilka kropli na ziemię (dla duchów przodków), następnie napełnia kieliszek i podaje kolejnej osobie. Taki sposób picia alkoholu w czasach Augusta III Sasa został opisany przez Jędrzeja Kitowicza (1988: 265): „Z jednej szklany pili za kolejną lub z jednego puchara, nie brzydząc się kroplami napoju, które z wąsów jednego spadały w puchar podawany drugiemu”.

Na Podhalu, podobnie jak w całej Słowiańszczyźnie, niektóre obrzędy nie mogły się obyć bez alkoholu, zwłaszcza obrzęd weselny, np. *námówiny*, *pytacka*, *witacka*,

³⁸ Przemoc wobec żon znajduje na Podhalu pewną formę przyzwolenia, sankcjonowaną przysłowiem *Kie sie baby nie bije, to jyj wontroba gnije*. Przemoc usprawiedliwiano też w specyficzny sposób, por.: „Kobieta uważa się za pokrzywdzoną lub nielubianą, jeśli mąż nigdy jej nie bije. Kobiety z dumą mówią o tym, że są bite, i są nieszcześliwie z powodu obojętności mężów, którzy ich nie biją” (Thomas, Znaniecki 1976 II: 48).

cepowiny, wykupywanie bramy weselnej i piórka. I tak, w czasie *námówin* kawaler w towarzystwie ojca chrzestnego przychodził do domu panny młodej z wódką. Alkohol ten był też potrzebny *pytacom* (częstowali nim zapraszanych gości) oraz orszakowi weselnemu, który napotykał tzw. bramy. Przebierańcy nazywani *dziadami* oczekiwali okupu w postaci pieniędzy, poczęstunku i najczęściej butelki gorzalki (na weselach bezalkoholowych *dziady* dostają oscypka). Po powrocie ze ślubu państwo młodzi byli witani (*witacka*) chlebem, solą i wódką. Z kolei podczas *cepowin* starościny wykupywały pannę młodą od *pytacy* oscypkami, gorzalką i pieniędzmi. *Pytace* domagali się tego przyśpiewkami. Alkohol był też potrzebny panu młodemu, by wykupić piórko od starościn 51.

Śladem wykorzystania gorzalki w obrzędach pogrzebowych jest m.in. strzepywanie z kieliszka kilku kropel tego alkoholu dla duchów zmarłych. W Serbii podczas stypy wylewa się rakiję dla zmarłego na podłogę (SD I: 393).

Akcję przeciwdziałania pijaństwu wśród Górali (w czym upatrywano ich największy problem, większy niż niedożywienia, por. Gazda 1913: 2) prowadzili księża, począwszy od pierwszego proboszcza Zakopanego, ks. J. Stolarczyka, por. fragment kazania:

Kiebyś ty se miysa kupiyl i zjad za te piniondze, co dajes na gorzálke, tobyś był chłope i nie ryłbyś nose w błocie po drodze. Jak nie pojes, ba wypijes, to cie za cinyzko zarobione piniondze gorzálka po dródze prac bedzie, sponiywyráz swojom ludzkom godność i odziynie sponiywyráz. Wstyd mi ino i parafii robicie (BrzZG: 40–41).

Obecnie na Podhalu szczególna rola propagowania abstynencji przypada kościołowi Jezuitów pod wezwaniem Matki Boskiej Nieustającej Pomocy, zwyczajowo nazywanemu „na Górcę”. Od 1971 r. przychodzą do niego osoby z problemami alkoholowymi. Po ślubowaniu wstrzeźliwości od alkoholu (zazwyczaj czasowej) dostają obrazek z patronką kościoła. Dzięki niemu nawet w towarzystwie osób pijących Góral może odmówić, odpowiedź *Bylek na Górcę* jest bowiem przez wszystkich respektowana. Abstynencję propagował też ks. W. Zązel, kapelan Związku Podhalań, udzielając bezpłatnych ślubów pod warunkiem, że przyjęcie weselne będzie bezalkoholowe (CzubGJ: 256). Ten rodzaj wesela jest sygnalizowany przez *pytacy* ciastkami i cukierkami, które są roznoszone zamiast wódki. Przyzwyczajenia Górali są jednak tak silne, a wpisanie *gorzalki* w obrzęd weselny tak trwałe, że wesela bezalkoholowe przez niektórych są uznawane za kuriozum. Zwłaszcza starsi wiekiem Górale zapytują – *Po cóz pudziemy, jak tamák ni ma gorzálki?*

Dokumentacja

Frazemy

1. Gorzállecka nie miód, choćby i słodká była (HodPP: 65).
2. Gorzállecka pokazuje, co syrcýsko cuje (ibid.: 65).
3. Gorzállecka trunek dobrá na frasunek (ibid.: 65).
4. Gorzállecka trunek dobrá na smakunek (ibid.: 65).
5. Gorzállecki picie króci cłeka zýcie (ibid.: 65).
6. Jak zarobis siecki, nie pij gorzállecki (ibid.: 72).
7. Kawa bije na syrce, na rozum zaś wódka (ibid.: 81).
8. Kie sie pije, to sie zýje (ibid.: 87).
9. Nie pij gorzállecki, bo cie z pola zniesie (ibid.: 122).
10. Niejednego bimber zdradziył i do pola wyprowadziył (ibid.: 129).
11. Pán Bóg stworziył gorzálke i świynconom wode (m.w).
12. Pij winko, pij winko, kocháj sie, kocháj sie, ku dziywćynie chádzáj, nie bój sie, nie bój sie (HodPP: 140).
13. Pijany pokazuje, co ta w nim wyrchuje (ibid.: 140).
14. Pijáka mocnego uznás po nosie jego (ibid.: 140).
15. Rzýc gołá gorzálki wołá (StopMat: 88; SmPG: 49; HodPP: 155).

Pieśni

16. A wy krzesny ojce mnie dziywćyna nie kce, weźmy gorzállecki, pudźmyz do niyj jesce (Sad: 158).
17. A któz to táncuje? – Celadź Uznańskiego, pije palenke jedyn do drugiego, gorzálka nie miód ino omiodzioná, dziywćyna nie kurwa ino omówioná (Zejsz: 100).
18. Baca nas, baca nas kaz más gorzállecke, pocynstuj juhasów i swom kochanecke (Sad: 65).
19. Byli chłopćy, co to winko piyli, byli jesce lepsi, co je zapłacyyli (Zejsz: 100).
20. Cárne ocka u mnie, nie chodź chłopce ku mnie, cárne jak tárki, nie chodź bez gorzálki (Moczyd: 78).
21. Chłopcáy hultaje dobrze wám Bóg daje, hulácie, pijecie i pinionzki mácie (Sad: 74).
22. Chociáj my hultaje, ale nám Bóg daje, abo gorzállecke, abo frajyrecke (StopMat: 43).
23. Cudujom sie ludzie, za co leśni pijom, za te gałonzecki, co po lasak gnijom (Sad: 39).
24. Danaz moja, dana, przepiýło sie, ni ma, przepiýło sie obsiwek, skróny ładnyk dziywćek (ibid.: 75).
25. Dej palenki Zýdu, dobrzy chłopćy idu, juz som za dźwiryzami, zbyrcom ciupazkami (ZborPP: 522).
26. Dyć já sie napijem, coz mi to zaskodzi, pude z owieckami, to mi Bóg nagodzi (Sad: 57).

27. Dyc se ino, dana, przepiyło sie, ni ma, przepiyło sie sýcko, teraz bedzie brzýcko (ibid.: 75).
28. Ej, pij piwko (winko), pij piwko (winko), rumiyń sie, rumiyń sie, ej, oblapiáj dziywcynta, nie zyn sie, nie zyn sie (Sad 89; ParŚG 90).
29. Ej, przepije dziedzine, ej, przepije i majerz, ej, pockáj se, dziywcyńo, ej, bo sie mie ty najes (ibid.: 75).
30. Fała Panu Bogu dyc my napytali, teraz se bedziemy gorzálke spijali (ibid.: 159).
31. Gorzálcecka dobrá u Zýda, u Zýda, kie przýdzie płacić, to w kiesyni biyda (Moczyd: 242).
32. Gorzálcecke piyłbyk, tabacek kurzyłbyk, które ładne dziywce do siebie tuliylbyk (ibid.: 116).
33. Gorzálcecko moja miátek cie nie pijać, alek se pomysłál, na co se mám zbijać (Sad: 74).
34. Góráł je se Góráł, ojcowskiy natury, wypijem gorzálki, podskocem do góry (ibid.: 74).
35. Hawiarze, hawiarze, lekko robotnicý, nigdzie wás nie widno jedno przý sklenicý (Zejsz: 106).
36. Hej, já se nie pijany, hej, gorzálcecka pijaná, hej, prowadź mie dó domu, hej, dziywcyńo kochaná (Sad: 75).
37. Hej, kiedy se pudziemy, hej, z Peštu do Budzina, hej, to se wypijemy, hej, cyrwonego wina (KopPG: 127; Sad: 74; ParŚG: 38).
38. Já ci powiadała, nie pij okowitu, bo ci pudom nózki haw i tu, tam i tu (Sad: 114; ParŚG: 72).
39. Karcmarécko nasa dejze nám tyz wina, a já młynárecek z Dudkowego mlyna (Zejsz: 104).
40. Karcmarécko tłustá zapis se na ścianie, dej nám gorzálcecki, zapłacimy za nie (Sad: 75; ParŚG: 100).
41. Karcmarzu gałganie nie pisuj na ścianie, zapisuj na desce, dej wódki jesce (Zejsz: 104).
42. Kieby wás tu było takik chłopców stami, to já z tom gorzálkom przejadem miyndzy wami (Sad: 82).
43. Kiedy pojedziemy do nieba na ośle, to nás świynty Pieter po gorzálke pošle (ibid.: 171).
44. Kto pije pomyje, já se gorzálcecke, kto oblapiáj zone, já se panienecke (Moczyd: 96).
45. Kto pije, to zýje, kto oblapiáj, to zdrów, kto duzo šporuje, nasrá mu pies na grób (Sad: 74).
46. Kup mi gorzálcecki – kupze mi i kup, coby moje nózki powiadały cup, cup (Moczyd: 140).
47. Miyły, mocny Boze, a mój zárobecek, co já zarobiyla, przepiył kochanecek (Zejsz: 104).

48. Miyły, mocny Boze, na mój rozum krótki, przedałak wiánecek za kielisek wódki (Moczyd: 32).
49. Miyłyz, mocny Boze, bedzie nás biyda bić, ni mamy pinionzków, za cóz bedziemy pić (Zejsz: 77; Sad: 75).
50. Moja pani matko juz dziywce nie wase, bośmy tu przepiyli styry mariase (Zejsz: 100).
51. Nie dám kapelusa, nie dám na mój dusiu, pokieli nie przyniesies liter spyrytusu (Lehr 2000: 325).
52. Nie pij gorzálneki, bo cie z pola zniesie, napijze sie lepiyj zimnyj wody w lesie (StopMat: 30; Sad: 74).
53. Nie tego nám dejcie, co sie w piecu piece, ino tego dejcie, co z baryłki ciece (Sad: 161).
54. Niescynśliwi krześni, co mnie do krztu nieśli, ej, gorzálnecke piyli i mnie naucyli (Sad: 74; Moczyd: 184–185).
55. O cóz mnie ty stary bijes, dyc já robie, a ty pijes, dyc já robie robotecke, a ty pijes gorzálnecke (Sad: 168).
56. Palinecka, solonecka, dajom za niom srybło, złoto, a óna wyciyrá se mnom błoto (Zejsz: 105).
57. Palenki nie pije, duhania nie kurzý, sama sie mu biyda do chałupy durzý (Moczyd: 243).
58. Pijál ci já pijál w mieście gorzalne, jesce bede pijál pokiela nie zgine (Zejsz: 100).
59. Pije ci já pije gorzalne (gorzálnecke) cýje, swoyj nie kázem dać, bo mie na nie nie stać (Zejsz: 100; Sad: 76).
60. Pijem já se pijem, ale nie za swoje, za ludzkie pinionzki, za ludzkie modzele (Sad: 76).
61. Pijem já se pijem, chałupka mi gnije, já patycki zbiyrám, chałupke podpiyrám (ibid.: 74).
62. Pijem já se pijem od rania do rania, a koniusie stojom w gnoju po kolana (ibid.: 74).
63. Powiadajom na mnie, ze já pijácýsko, já nie pije wódki ino gorzálnecko (Moczyd: 243).
64. Potela se, potela młodá pani nie pudzie, pokiela se starościna z gorzálneckom nie przýdzie (Sad: 162; Ludź/2014, k/ok.1940).
65. Pytajom sie ludzie, za co baca pije, za tote piniondze, co Kremnica bije (ibid.: 65).
66. Radak cie widziała, jesce byk cie lepiyj, kiebyś se huncwocie gorzálnecki nie piył (Kolb 44: 372).
67. Świyci Orawa, świyci sie i Wiedyn za moje pinionzki, cok przepiył kázdy dziyń (Zejsz: 105).
68. Ułani, ułani, stojom pod górami, gorzálnecke pijom, płacom talarami (Moczyd: 215).
69. Wypiylimy krzciny nasymu krześniynciu, pobłogosław Boze, zeby było piynciu (Sad: 170).

11. OWCA

*Wte mie, staremu bacy,
świat sie zwidzi inacyj.
Nie jest tak źle na świecie,
kie ty, choć mało przecie,
dychnąć dos mi od znoja –
Hej! Owiecko ty moja...*

(J. Gutt-Mostowy, *Owiecko moja...* (MlekNP: 99)).

Jak już wspomniano, pasterstwo owiec miało bardzo duży wpływ na kulturę podhalańską. Niektóre wyrazy odnoszące się do tej działalności funkcjonują jako kulturowe (BACA i JUHAS), status taki można również przypisać OWCY. W aspekcie leksykalnym mamy tu do czynienia z konkretnym słowem, jednak jeśli idzie o jego zawartość treściową – kryje się za nim nie tylko odniesienie do zwierzęcia (*Ovis aries*), lecz również ogólniej do ‘pasterstwa’.

Przykładem niemal obowiązkowo przywoływanym w pracach etnolingwistycznych jest wielość określeń śniegu w języku eskimoskim, która jest leksykalnym dowodem na to, że miał on bardzo duży wpływ na życie mieszkańców Arktyki. Analogiczną sytuację notujemy w przypadku kilkudziesięciu określeń owcy w podhalańskiej terminologii pasterskiej (patrz niżej), co przekonuje, że dla Górali (a zwłaszcza pasterzy) zwierzę to było szczególnie ważne.

Temat pasterstwa na Podtatrzu był podejmowany w wielu pracach, spośród których najważniejsze monografie to *Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala (Pasterstwo Tatr)*, *Terminologia polskiego pasterstwa górskiego* W. Herniczek-Morozowej (Her I; Her II) oraz *Pasterstwo w Tatrach i na Podtatrzu (Pasterstwo w Tatrach)*.

Geografia

W AJPP i OKDA umieszczono mapy zasięgu określeń owcy w zależności od jej cech, np. umaszczenia (AJPP, m. 158; OKDA VI, m. 7, 10, 11, 16, 18, 23) albo posiadania lub braku rogów (AJPP, m. 157; OKDA VI, m. 24, 25). Wynika z tego, że o ile w innych częściach Polski *owca* jest hiperonimem jedynie dla *barana* i *jagnięcia*, o tyle w gwarze podhalańskiej (i w innych gwarach Karpat) hiponimów jest znacznie więcej.

Derywaty

Od wyrazu *owca* pochodzą następujące derywaty słowotwórcze:

- rzeczowniki: *owcar* (HodSG: 293) 1. ‘to samo co *juhas*’, 2. ‘owczarek podhalański’; *owcarek* ‘zdrobnienie od *owcar* 2’; *owcaricek* (ibid.: 293) ‘młody pasterz owiec’; *owcarniá* (ibid.: 293) ‘w znaczeniu ogpol.’; *owcák* (ibid.: 293) ‘mały dzwonek zakładany owcom na szyję’; *owcárz* (HodSG: 293; ZborSG: 245) ‘to samo co *owcar*’; *owcusia* (HodSG: 293) ‘z emocjonalnym nacechowaniem o owcy’; *owiecka* ‘zdrobnienie od *owca*’;
- przymiotniki: *owcý* ‘właściwy owcy, pochodzący od owcy’; *owcarski* ‘dotyczący *owcara*’;
- czasownik: *owcarować* ‘być pasterzem owiec, *owcarem*’.

Hiponimy

W polszczyźnie ogólnej *owca* jest hiperonimem dla *barana* i *jagnięcia*. W gwarze podhalańskiej sprawa relacji semantycznych dotyczących określeń owcy jest bardziej skomplikowana, *owca* jest bowiem hiperonimem dla kilkudziesięciu wyrazów (por. Her II: 14–15), w których ujawnia się punkt widzenia użytkowników gwary. Owca jest więc określana ze względu na:

- 1) umaszczenie: *bielica* (HodSG: 26) ‘owca o białym umaszczeniu’; *bielicka* (ibid.: 26) ‘to samo co *bielica*’; *cepcula* ‘owca o głowie umaszczonej inaczej niż reszta ciała’; *liskárka* ‘owca o rudawym umaszczeniu’; *murcatá/murciatá* (ibid.: 223) ‘owca z czarną plamą na pysku’; *marcula* (ibid.: 209) ‘to samo co *murcatá*’; *murcula* (HodSG: 223; ZborSG: 198) ‘to samo co *murcatá*’; *okajistá* (HodSG: 280) ‘owca z czarnymi plamami wokół oczu’; *okulistá* (ibid.: 282) ‘to samo co *okajistá*’; *pistrula* ‘owca z czarnymi plamami na pysku’;
- 2) rogi: *kurnasistá* (ibid.: 186) ‘owca rogata’; *kurnátá/kurnutá* (ZborSG: 171) ‘to samo co *kurnasistá*’; *kurnátka* (HodSG: 186; ZborSG: 171) ‘to samo co *kurnasistá*’; *siutá* (HodSG: 418) ‘owca bez rogów’; *siutka* (ibid.: 418) ‘to samo co *siutá*’; *saniárka* (Her I: 165) ‘owca o rogach wygiętych jak płozy sań’; *świdrula* (HodSG: 459) ‘owca z kręconymi rogami’; *świdrulka* ‘to samo co *świdrula*’;
- 3) zachowanie w stadzie: *cujka* (HodSG: 58–59; ZborSG: 45) ‘czujna owca, owca o krótkich uszach’; *przodownica* (HodSG: 383) ‘owca, która przewodzi w stadzie’;
- 4) zachowanie podczas wypasu: *groniárka* (ibid.: 124) ‘owca, która lubi się paść na stromym zboczu’; *leśniárka* (ibid.: 192) ‘owca, która lubi się paść w lesie’;
- 5) wiek: *járka* (ibid.: 152) ‘młoda owca’; *stryzka/styśka* (ibid.: 441) ‘dorosła owca, która była już strzyżona’; *wetula* (HodSG: 500; ZborSG: 413) ‘to samo co *járka*’;
- 6) zdolności rozplodowe: *bliźniárka* (HodSG: 28) ‘owca rodząca bliźnięta’; *lepieska* (m.w.) ‘owca po pierwszym jagnięciu’;

- 7) mleczości: *dojka/dójka* (HodSG: 75, 84; ZborSG: 60) ‘dojna owca’; *jesiyniárka* (HodSG: 151) ‘owca dająca mleko do późnej jesieni’; *przýsusárka* (ibid.: 381) ‘owca tracąca mleko’;
- 8) pochodzenie: *huculka* (ibid.: 139) ‘rasa owcy, od etnonimu *Huculka*’; *uherka* (ibid.: 482) ‘rasa owcy, owca o długich rogach, od etnonimu *Uherka* (Węgierka)’. Kolejna nazwa – *berka/byrka* (ibid.: 24, 39) 1. ‘owca o krótkiej, kręconej wełnie’, 2. ‘bezpłodna owca’, według Her II (s. 15) jest to derywat od zawołania na to zwierzę.

Z materiałów terenowych wynika, że owcom nadawano również imiona:

– A nazywacie jakoś każdą owcę? Imiona jakieś dajecie?

– No, imiona dajemy, ale jes i Baška, i Stará, i záležý, máme takie owce, co jak były malutkie, to ta matka ni miała mlyka abo zawcas sie okocyły, abo cosik i takie som od butelki kármione w chałupie bez cýcek, no to takie owce dziś przýchodzm ku nám, noji to te juz majom imiona.

– Jakie na przykład?

– I Kaška, i Baška, i różne takie, i Dziká jes i, to jes takie, ze kázdy gazda se tam cosi, jakomsi, no a przewážnie, no to sie nazywá świdrule, murcule... (Choch/2005, m./ok.1935).

Zestawienia

Przymiotnik *owcarski* jest składnikiem zestawienia *pies owcarski* ‘owczarek podhalański’.

Frazematyka

Rzeczowniki *owca*, *barán* i *jagnie* oraz utworzone od nich derywaty pojawiają się w 16 podhalańskich frazemach (najmniej – tylko jeden przykład – odnosi się do jagnięcia 7). W tych jednostkach zostały utrwalone stereotypowe cechy zwierząt: wygląd – baran ma rogi 2, 3, 13; zachowanie – owca beczy 12, a bez pasterza błądzi 4; i przydatność z perspektywy człowieka – owca daje wełnę 5, 15 oraz mleko 14, 16. Znajdujemy tu również informację na temat interakcji z innymi zwierzętami – zagrożeniem dla barana i owcy jest wilk 8, 9. Owca we frazematyce została ujęta w scenarii pasterskiej, na co wskazują szczegóły topografii – *hála* 6, a także juhasi 10 oraz redykanie się owiec 12.

Frazy *Świynty Ján biere owcom mlyka dzbán* 14 i *Zámyrków sie zwysá, kie owiecek chybiá* 16 należą do przysłów pasterskich. W pierwszym z nich zostało utrwalone przekonanie, że na hali owce dają najwięcej mleka przed 24 VI, czyli wspomnieniem św. Jana Chrzciciela. W drugim (motywowanym pieśnią, por. 50) odniesienie do pasterstwa jest sygnalizowane *zámyrkiem*, czyli patykiem, na którym zaznaczano miarę udoju. Na podstawie *zámyrka* baca ustalał, ile oscypków

powinien przekazać właścicielowi owiec za to, że ten powierzył je na sezon pasterski (zapłata ta jest nazywana *baranim syrem* (HodSG: 21)). Z pieśni pochodzi też następujący frazem – *Ni ma jako juhasom, nic nie robiom, owce pasom 10* (por. 38).

Folklor słowny – pieśni

Odniesienia do owcy znajdujemy przede wszystkim w pieśniach pasterskich i znacznie rzadziej zbójnickich 49.

NAZWA

Poza formami w liczbie mnogiej: *owiecki 17–19, 22–24, 27–30, 32–34, 40–47, 53–56, 58, 59* i *owce 20, 25, 26, 37, 48, 50–52, 57*, w folklorze pieśniowym pojawiają się inne określenia owiec: *bielicki 55, byrki 36, dojecki 47, kurnecicki 34, stryski 31, 38* i *zdechliny 38*. W jednym tekście na prawach metonimii zamiast o owcy jest mowa o welnie 41.

W pieśniach owce współwystępują z baranami 24, 28 i krowami 48.

MIEJSCE

Sceneria wysokogórska

Owce pojawiają się w scenerii wysokogórskiej, na którą wskazują ogólne nazwy terenowe: *hála 35, 40, polana 47, polanecka 46, pyrć 29, turnia 48, 60, wiyrsycek 19, 21, uboc 26, 36, 37, ubocka 58* i *żybina 27*, oraz konkretne: *Giewont 22, Kondratowá (Polana) 20* i *Wołosyn 17*.

Sceneria pasterska

Scenerię pasterską współtworzą *kosár (ze zyrdecek) 30, 42, 47, 52, salas 48, 49* oraz rekwizyty pasterskie: *siedák 39* i *zámiyrek 50*.

WYGLĄD OWIEC

W pieśniach znajdujemy skąpe uwagi na temat wyglądu owiec – są czyste, białe 44, mają rogi (opisane na sposób bajkowy): *mosionze 34, śrybne, pozłociste 54, złote 56*, a na szyjach noszą dzwonki 26, 29. Z pozostałych części ciała owcy został wymieniony *skurlátecek* ‘wymię’ 34.

CO SIĘ DZIEJE Z OWCAMI?

W pieśniach znajdujemy informacje o tym, w jaki sposób *baca 18, 24, 32, 42, 50, 51, juhas 26–29, 31, 38–40, 42, 44, 46, juhasicek 30, 32, 43, juhasecka 46* i *owcar 57* zajmują się owcami na hali. Jest więc mowa o tym, że owce są prowadzone przez pasterzy 23, 26–29, wypasane 19, 32, 38 *kiyrdlem 30, 33*, liczącym ponad sto sztuk 50, 51, dojrzone 20, 35, 39, 40, 42, 43, 52, liczone (*cýtane*) 41, 51 oraz zabijane i zjadane przez juhasów 31 i zbójników 49. Zaniechane przez pasterzy giną w górach 17,

21, 41 lub *zdychajom z głodu* 32, a niepilnowane – niszczą młody las 53 i wchodzą w niedostępne miejsca – *turnie* 60 i *półki na Giewoncie* 22.

Jedna pieśń precyzuje, że wypas na hali kończył się na św. Michała 45, czyli 29 IX.

Folklor słowny – podania

W podaniach, podobnie jak w pieśniach, odniesienia do owiec pojawiają się jako tło działań bacy i juhasów. W folklorze pasterskim bacowie-czarownicy szkodzą sobie nawzajem *pocarowaniem* owiec, które tracą mleko (Śliz: 77) bądź zdychają (ibid.: 76).

W legendzie o Adamie i Ewie, zapisanej przez A. Skupnia-Florka (Skup: 228), znajdujemy wyjaśnienie, skąd się wzięły owce:

(...) śláz i Pán Bóg na zym i zawołał ku sobie Jadama, i powiada mu tak: – Zál mi cie, boš nie nájgorsý chłop, to ci tu dajem siumnom lásecke z drzewa lyskowego. Jak bedzies kany kiedy w biydzie, to idź ku wodzie i tam do tyj wody uderz tom láskom, a stworzýs zwyrze, jakie bedzies kciał, noji dáł mu tom láske. Wzion Jadam kij i poseł na Smrecýński Staw w Tatrak, bechnon tym kijym we wode i naráz wyskocýła ze stawu owca, **bo Jadám kciał mieć owce, bo se zmiarkowál, ze owca to nápotrzebnije zwyrze** (ibid.: 228).

Pisana poezja góralska

Częstym tematem poezji góralskiej jest redyk opisany ze szczegółami (F. Łojas-Kośła, *Ozgardyjo* 64; J. Para-Hejka, *Redyk* 61) i uwypukleniem magii pasterskiej (Z. Graca, *Redyk* 62). W tych wierszach nie zabrakło oczywiście odniesień do owiec.

Zakaz wypasu owiec w Tatrach (1978 r.) spotkał się ze zdecydowaną krytyką także w poezji (W. Czubernatowa, *Tako se bajda* 66), został bowiem uznany za zamach na podstawy góralskiej tradycji. Częstym motywem stał się też widok pustej, pozbawionej owiec hali (F. Łojas-Kośła, *Nie tak downe casy* 63).

W kilku wierszach (Z. Graca, *Te nase owiecki*; J. Gutt-Mostowy, *Owiecko moja* 65; A. Waluś-Sikoń, *Owiecki* 67) widok owcy wzmaga żal za czasami, które przeminęły.

Owca w magii pasterskiej

Szczególne miejsce w góralskich wierzeniach zajmowała magia pasterska, która w szczątkowej formie przetrwała do dzisiejszych czasów. Szczegółowo zagadnienie to zostało opracowane przez Barbarę Bazińską (BazWP: 167–182) i U. Janicką-Krzywdę (2005, 2009), por. też CzG (s. 122–124).

Większość działań magicznych podejmowanych przez pasterzy miała wpływać (pozytywnie lub negatywnie) na mleczność, dobrą kondycję i wygląd owiec. Dotyczyły tego liczne zakazy i nakazy obowiązujące podczas redyku, por.:

1. Baca rozciągał przed koszarem łańcuch bądź stułę, a także kładł na ziemi dwie skrzyżowane ciupagi – owce, które przeszły przez te rzeczy, miały się trzymać razem na hali.
2. Podczas pierwszego liczenia owiec nie wskazywano na nie palcem, lecz kapeluszem.
3. Owcy, która pierwsza wyszła z koszara, smarowano racice święconym czosnkiem.
4. Juhasi mieli zakaz plucia na ziemię i podpierania się ciupagą (chroniło to owce przed okulawieniem, por. s. 218).

Także na hali przestrzegano wielu zakazów, por.:

1. Juhasi nie suszyli rąk nad watrą, by owce nie miały wrzodów na wymionach.
2. Nie łamano gałęzi na ognisko na kolanie, by owce nie łamały nóg.
3. Nie siadano na *zawaterniku*, żeby niedźwiedź nie przychodził do koszara.
4. Nie klaskano na owce, bo mogło to sprowadzić wilki (tym drapieźnikom składało obiatę z pierwszego jagnięcia urodzonego na hali).

Owce były także traktowane jako przedmiot magiczny, por.:

Pobabrane owce – kie insy baca pocaruje, to sýćkie chorujom – to trza wzionć jednóm nábarzjy choróm, jednóm uciyncijm łeb jyj ucionć. Tyn łeb zakopać na siedym dni na granicy pastwiska. Pote prawóm nogóm kopnonć, co zostało, obrać ze skóry i ugotować, jaze mieso od kości odeńdzie. Wte wyjonć kości i kawał miesa i spalić to poza progem sałasa, i tym popiołem posýpać po strondze i granicy háli. Trza przý tym mówić modlitwe. Wte owce pozdrowiejom i ani jedna ni má prawa zdechnonć. Kie owce nie kcom mieryndzać ani mlyka nie dajom i cýcka parsýwiejom, trza nábardzijy choróm zabić, bo zdechnie. Kie sie jom zabijá i toporzýskiem łeb uciná, coby wte krewé puścić do dziury we strondze, co sie kołek wyjmá, i bić trzy razy toporzýskiem, co sie zabielo owce, tyn kołek w tom dziure, a pote kołek wyjonć, do cýsta obciosáć z jednego i drugiego kónca i drugim kónćem wbić, a te trzaski z tom zymiom i krewóm zakopać za dziewiontom granicom – to wte owce popuści (BazWP: 151).

Dokumentacja

Frazemy

1. Barana z wilka nie bedzie (HodPP: 14).
2. Barán bez rogów i kot bez ogóna niewiela wárcóm (ibid.: 14).
3. Barán má rogi, zaś zajonc nogi (ibid.: 14).
4. {ktosi} chodzi jakoby zblónkaná owca (ibid.: 47).
5. Cýja owca, tego wełna (ibid.: 41).
6. Hála bez owiecek niby baba bez chłopa (ibid.: 67).
7. Kie barana sie pragnie, trza pytać o jagnie (ibid.: 81).

8. Kie baraniny chybiá, to wilk wilka chytá (ibid.: 82).
9. Kie pastyrze sie sprzycajom, wilki owce porywajom (ibid.: 85).
10. Ni ma jako juhasom, nic nie robiom, owce pasom (ibid.: 115).
11. Nie wydawać sie za wdowca, bo on becý niby owca (ibid.: 128).
12. Owiecki bekajom, kie sie redykajom (ibid.: 138).
13. Rogi baranowi nie wadzom (ibid.: 152).
14. Świynty Ján biere owcom mlyka dzbán (ibid.: 168).
15. Wolis utrecić wełne jako owce (ibid.: 182).
16. Zámíyrków sie zwysá, kie owiecek chybiá (ibid.: 189).

Pieśni

17. A dyć se Wołosýn owiecki pustosý, pockáj Wołosýnie, ino którú zginie (Sad: 62).
18. Baca nas, baca nas, ty se o nás nie dbás, ino o owiecki, zebyś dobrze napás (ibid.: 64).
19. Dobrze tyz to dobrze na wiyrsycku bywać, owiecki se pásać, wesólo se śpiywać (ibid.: 59).
20. Dyć se w Kondratowyj cárný jawor stoi, Józek z Galicówki pod nim owce doji (ibid.: 64).
21. Gdzie tyz ta owiecka, co przodek wodziyła? Wysła na wiyrsycek, skálka jom zabiyla (ibid.: 62).
22. Giewoncie, Giewoncie, w Giewoncie pótecki, já se po nik chodzył i moje owiecki (ibid.: 59).
23. Góry moje, góry, wyście mnie zrodziły i tote owiecki, co za mnom chodziły (ibid.: 59).
24. Hej, baca nas, baca nas, kielo baranów más, kielo más owiecek, kielo más dziywecek? (ibid.: 67).
25. Hej, Janicku śwarne chłopce na wiyrsycku twoje owce, já byk ci ik nawróciyla, kiebyk ci sie nie hańbiyla (Płat: 139).
26. Idom owce ubocom, zwónecki im sie tyrkocom, juhas idzie za nimi, piórko mu sie zieleni (Sad: 57; Moczyd: 196).
27. Idom se owiecki do góry żybinom, niekze sie juhasi zyntyce napijom (Sad: 60).
28. Idom se owiecki, idom se barany, idzie se za nimi juhas porubany (ibid.: 60).
29. Idom se owiecki, idom w góre pyrciom, juhasa nie widno, ino zwónki zbyrcom (Zejsz: 134; Kolb 45: 186; Sad: 59; Moczyd: 196; ParŚG 104).
30. Já se juhasicek, mám kiyrdel owiecek, já se im zbuduje kosár ze zyrdecek (Moczyd 202)
31. Juhasi, juhasi, skoda wasyj krasý, stryski pojedali, na nás powiedali (Zejsz 131).
32. Juhasicek z bacom oba owce pasom, siana mało majom, owiecki zdychajom (Moczyd 195).
33. Kiek do Luptowa sed, dwiek owiecki naláz, drugik dwie przýkupiyl, miálek kiyrdel zaráz (Sad 63).

34. Mám já se owiecki, same kurnecicki, rózecki mosionzne, skurlátecki prózne (Sad 60).
35. Na háli, na háli, baca owce doji, podoji, pośniádá, przy gielecie stoi (Sad 64).
36. Nawracáj, nawracáj po ubocy byrki. Cemze ik nawróce, kie ni mám siykiyrki (Sad 59).
37. Nawracáj, nawracáj po ubocy owce, kie ci sie łajdaku w domu robić nie kce (Sad 57).
38. Ni ma tyz to jak juhasom, nic nie robiom, ino pasom, na groniki wybiygajom, za stryskami poziryajom (poziryajom do doliny, cý sie pasom te zdechliny) (Goszcz 149; Kolb 45: 195; Sad 58; Moczyd 202).
39. Ni ma tyz to, ni ma jako juhasowi, siednie se na siedák i owiecki doji (Sad 63).
40. Owiecki na háli, któz ik dojiył bedzie, juhas przy dziywcýnie i nocował bedzie. (Płat 140).
41. Owiecki pocýtać, owiecek niespełna, bo sie potraciýła poza kosár wełna (Sad 61).
42. Owiecki w kosárze, he, niedojone jesce, baca przy dziywcýnie, he, juhasom sie nie kce (Sad 63).
43. Owiecki, owiecki, któz to wás podoji, kie se juhasicka prawá roncka boli (Sad 63; ParŚG 31).
44. Owiecki, owiecki, ładnie, kie wás mocki, kiedy wás malučko, juhasowi brzýćko. Ciesem sie, kieście mi zdrowiuteńkie sýćkie, ino sie nie kálcie, boście wtedy brzýćkie (Zejsz 133; Kantor 1919–1920: 191; Kolb 45: 192; Płat 140; Moczyd 198).
45. Owiecki, owiecki, nie sýćkaście moje, przýdzie śwynty Michál, weźnie kázdy swoje (Sad 69).
46. Pasom sie owiecki koło polanecki, nie widno juhasa ani juhasecki (Sad 58).
47. Pod kosárym na polanie pasło dziywce owiecki, a chłopácek jyj naganiál sýćkie razem dojecki (Sad 65).
48. Popod turnie, popod lasý, hań som same sałasý, tam sie pasom krowy, owce, tam sie bawiom juhasý (Sad 58).
49. Pudźmyz chłopcý, pudźmyz zbijać, bo ni mámy za co pijać, ej, bo sie nám zacýná bucýna ozwijać, bucýna ozwijać. Kie zándziemy do sałasa, nápiykniejsá owca nasa, ej, ryktuj baca kocieł, nawarżýmy miysa, nawarżýmy miysa (Sad 48; Mot 188).
50. Sto se jedna, sto se dwie, stoi baca u jedle, bo mu owiec chybiýło, zámiryków sie zwysýło (Moczyd 200).
51. Sto se jedna, sto se dwie, stoi baca u jedle, stoi baca pod buckiym, cýtá owce kłabuckiym (Sad 62).
52. Śwyciýł mi miesioncek i gwiazdecka zora, kiedyk chodziýł dojić owce do kosára (Sad 63).
53. Te moje owiecki narobiýły skody, posły do wiyrsycka, wyjadły las młody (Sad 60).
54. Te moje owiecki same kurnociste, majom se rózecki sýrbne, pozłociste (Sad 60; Płat 140).

55. Te moje owiecki samiućkie bielicki, ponoć sie dorobiem przy nik siubienicki (Płat 138).
56. Te moje owiecki złote różki majom, idom kosówkami, rose ociyrajom (Sad 60).
57. Ty owcar, ty owcar, nie puś owiec na mocar, bo jak puścisz na mocar, toś ty gówno nie owcar (Sad 61).
58. Ubocki, ubocki, zielone ubocki, nie chodzyłybys po wás, kieby nie owiecki (ibid.: 59).
59. Zarosły chodnicki drobnom ferecynom, pude z owieckami, to jom powycinám (ibid.: 58).
60. Z turnie owce, z turnie, do zielonyj równie, jak z turnie [nie] ujdziecie, marnie wyginiecie (Zejsz: 133).

Pisana poezja góralska

61. Idom kyrde owiec, syćko sie usuwo / toz to honor dlo nich, pociecha Górolom, / i śpiew sie juhaski z beceniem haw mieso / redyko sie haniok ku sałasom, holom. / A za nimi jadom te sprzeta pasterskie / osmędzony kociel, puciera, gielety, / wyzieraom z osłon jagnięta malućkie / syćkiemu sie radujom, rade co raty (J. Para-Hejka, *Redyk* (BK: 88–89)).
62. Jesce se [owce] okadził święconym jałowcem, / pojrzol se na chałupe i gwiznon na owce (Z. Graca, *Redyk* (BK: 89)).
63. Kanyz to te chwile, nie tak downe casy? / Znikły juz owiecki, nie widać Górolu / opuscone stojom na holach sałasy / hań sie watrzyisko juz downo nie poli (F. Łojas-Kośła, *Nie tak downe casy* (BK: 90)).
64. Podhalański redyk idzie, jaze ziemia jęcy / Baca na przodzie paradnie na ciupazce brzęcy, / Nad owcami juhas spryculom wywijo, / Becenie owiec, zwonów żwink – / Strasno ozgardyjo. / Głowa przy głowie siute i rogate, / Ostrzyzone świezo we znaki bogate, / Góralsko muzyka zegno bace graniem / Mieso sie z bekem owiec, juhasów śpiewaniem (F. Łojas-Kośła, *Ozgardyjo* (BK: 88)).
65. Takoś bioło jak śnieg, / takoś miyntko jak puch, / takoś piykno co cud... (...). Wte mie, staremu bacy, / świat sie zwidzi inacyj. / Nie jest tak źle na świecie / kie ty, choć mało przecie, / dychnąć dos mi od znoja – / Hej! Owiecko ty moja... (J. Gutt-Mostowy, *Owiecko moja...* (MlekNP: 99)).
66. Wygnali nos z Tater: / – owiec nie paść / – psiorki nie siec / – i nie śpiewać / – nie holofić (...). A pote / za pore roków / ceprom przewodnik objaśni: / – Dziś już nie ma gór, Górali / i nie ma tak zwanych holi (...). A to – jak chcóm wiedzieć pany – / to jest Górol nakręcany. / Takie miol wesole lice / orli nos i parzenice... / Dzisiok robi w kombinacie, / siedzi w blokach, a nie w chacie. Amen (W. Czubernatowa, *Tako se bajda* (MlekGS: 121)).
67. Zginon śnieg po polak, / Ciepło sie zrobiło, / Wypuściłak owce w pole, / Słonecko świyciło. / Jagnięta hipkajom / Goniom, wywijajom, / bo som na wolności / to wej radość majom. / Bierom ik dzieci ku sobie, / obłapiajom i kochajom, / a dyć widziałak ze nawet / w nosek boškajom! / Jesce sie pytajom: / – Cy te same owiecki / były kiejsi w Betlejem / u stajenki? (A. Waluś-Sikoń, *Owiecki* (MlekNP: 171)).

ROZDZIAŁ VI

GEOGRAFIA MENTALNA¹

W góralskiej geografii mentalnej szczególną rolę odgrywają *Podhále*, *Giewont*, *góry* i *hále*. Wymienione wyrazy często pojawiają się w wypowiedziach Górali oraz w folklorze słownym nie tylko w znaczeniu geograficznym, lecz częściej symbolicznym, wywołując określone skojarzenia. *Podhále* i *Giewont* służą określeniu góralskiej tożsamości, można je umieścić na jednym poziomie z etnonimem *Góral*. Z kolei *hála* i *góry* dodatkowo wpisują się w tradycję pasterską Podhala razem z *bacą* i *juhasem*.

Wskazane nazwy są najważniejszymi punktami na mentalnej mapie Podhalan i m.in. z tego powodu można im przypisać status kulturomów. Mapa ta cechuje się zmiennością w aspekcie chronologicznym. Wymienione kulturomy geograficzne są jednak wspólne dla Górali i ze względu na swoją ogólność dość odporne na zmiany.

Można założyć, że w góralskiej geografii mentalnej ważne też były inne punkty, takie jak *Luptów* 'Liptów' i *Miasto* 'Nowy Targ'. Liptów – dziś właściwie nieobecny w świadomości podhalańskiej (młodzi Górale nie wiedzą, gdzie znajduje się ten region ani nawet, co to słowo znaczy, co najwyżej kojarzą je z nazwą miasta Liptowski Mikulasz) – w XIX w. symbolizował bogactwo i pozostawił ślady w słownictwie gwarowym Podtatrza.

Na Liptów, czyli *poza bucki*, wyruszali zbójnicy. Tam też znajdowali zatrudnienie kosiarze, murarze wyprawiali się dalej – do Budapesztu (*do Peštu*) i Debreczyna. Z Liptowa sprowadzano psy pasterskie, nieprzypadkowo nazywane *liptákami* (HodSG: 193) lub *luptákami* (ZborSG: 180) (w polszczyźnie ogólnej – *owczarek podhalański*). Także w nazewnictwie stroju podhalańskiego znajdziemy ślady relacji z tym regionem – *opásek luptowski* (KrohTP: 13).

Do Liptowa, do tamtejszych juhasów i baców odnoszą się też podhalańskie pieśni, zwłaszcza pasterskie, np.: *Kied do Luptowa sed, dwiek owiecki naláz, drugik dwie przýkupiyl, miátek kiyrdel zaráz* (Sad: 63), i zbójnickie, np.:

¹ Zagadnienie mentalnej mapy Polaków było przedmiotem opisu w artykułach Wojciecha Chlebdy (1997, 1998, 2002), który postulował włączenie do słowników ogólnych takich nazw, jak np. *Europa*, *Azja*, *Atlantyk*, *Norymberga*, *Poczdám*, *Jalta* i *Katyn*.

Po Luptowie chodzem, po Luptowie pijem, w luptowskiyj dziedzinie pinionzki wybiyrám (ibid.: 47).

Boze nám pómógáj i tym naszym nózkom, dzisiák powyndrujem ku luptowskim wiyrskom (ibid.: 48).

Ej, podziynkujciez Bogu, ej, ze sie wám udało, ej, dyć-ęście z Luptowa, ej, zabrali niemało (ibid.: 49).

Idzie zbójnik zzá Luptowa, ciece mu krew zzá rynkáwa, zzá rynkáwa i z główecki, sýčko bez zdrade dziywecki (WrześTP: 50).

Niektóre pieśni (przede wszystkim dziewiętnastowieczne ze zbioru Kolberga – Kolb 44, Kolb 45) są wprost przejęte z folkloru słowackiego, na co wskazują utrwalone w nich zapożyczenia fonetyczne i fleksyjne, por.: 1) *W scyrym polu stoi lipka zelena, spod tej lipki płynie woda Studena*². *Kto tu wodu, kto tu wodu pit' budzie, mercha zenku*³, *mercha zenku mit' budzie* (Kolb 45: 462); 2) *Ty sy Jano, ty sy chlap, ty sy rozbił biły hrad, bile hradzkie piwnice, budzie z ciebie zbójniczek* (ibid.: 143). Podobnie słowacką formę i pochodzenie mają takie konstrukcje, jak *na sto prawdu* i *na sto dusiu* (HodSG: 231).

Dlaczego tych słowacyzmów nie zastąpiono polskimi formami? Odpowiedź tkwi w pozytywnym postrzeganiu Górnych Węgier, czyli współczesnej Słowacji. Liptów, jak już wspomniano, imponował bogactwem, więc to, co liptowskie, w tym również elementy językowe, było wartościowane pozytywnie. Ten, kto używał tych zapożyczeń, ujawniał, że był na Górnych Węgrzech i że ten kraj nie jest mu obcy. Nieprzypadkowo w dziewiętnastowiecznych pieśniach góralskich znajdujemy odniesienia do słowackich miast, por.: 1) *E, Kiezmarek, Lewoca to jedna uboca, a Starawieś miastecko to moje serdecko* (Kolb 45: 112); 2) *Kosýce, Kosýce na równi stojicie, niejednyj panience głowe zawróćcie* (ibid.: 112).

Podobną sytuację obserwujemy współcześnie na Podhalu w odniesieniu do kultury amerykańskiej. Można się nawet pokusić o stwierdzenie, że miejsce *Luptowa* w świadomości Górali zajęło *Cikago*, symbol góralskich marzeń o dobrobycie. Pojawiają się więc wypowiedzi o tym mieście, część góralskiego życia toczy się w Chicago. Wśród Podhalań panuje nawet przekonanie, że o tym, co się dzieje na Podhalu, szybciej niż mieszkańcy sąsiedniej wsi dowiadują się Górale z Ameryki. W aspekcie językowym zamiana *Luptowa* na *Cikago* objawia się zapożyczeniami angielskimi w gwarze podhalańskiej, por.:

² Chodzi tu prawdopodobnie o Studený potok (pol. Zimna Woda), tatrzański potok, który jest dopływem Popradu.

³ Słowac. 'zła żona'.

– No, do niedawna to było tak luźnij. Kolezanki to se tak chodziły. Na lánć miały przerwe pół godziny, na kofi tajm piytnásćie minut, to se przeciongały do pół godziny. A teraz sie wziyni ostro i jak kogosi łapiom, to od razu aut! Juz nie powiys: sory!

– A powiydze mi, ka siedzis? Wynajmujes u kogo?

– O, nou. Dáwnij tok rentowała. Terazek se kupieła całe kondominium na Norcie i siedze we swoim.

– A co to takiego? Cý to całá chałupa?

– To takie całe piyntro, dość duze. Jak wleziess, to po prawyj glazety, pote siaor i tojlyt, pote dajning rum i liwing rum (PitZS: 164).

O utrwaleniu anglicyzmów świadczy m.in. to, że Górale, którzy wrócili z emigracji amerykańskiej, często byli nazywani złośliwie (od powtarzanych przez nich wtrętów angielskich) *jesami* (od ang. *yes*), *orajtami* (*all right*) lub *osiurami* (*oh, sure*).

Wyjazdy Górali „za wielką wodę” mają też dla nich negatywne skutki, z czego nie wszyscy zdają sobie sprawę. Dużo miejsca temu problemowi poświęciła W. Czubernatowa (np. *Moja kołédka z Cikagowa; Świąty ujek; Zdrowasiek*). Jej diagnoza jest następująca – życie Górali w Ameryce zdominowała obsesja na punkcie pieniędzy jako reakcja na podhalańską biedę. Na skutek tego góralszczyzna w USA została zredukowana do elementów na pokaz, od święta i na sprzedaż (dotyczy to zwłaszcza stroju i religijności).

Kolejnym, po *Luptowie*, ważnym niegdyś punktem na góralskiej mentalnej mapie było *Miasto*. Rzeczownikiem tym Górale (zwłaszcza starsze pokolenie) nazywają Nowy Targ, młodzi używają już skróconej formy *Nowy* (*do Nowego*). Na utrwalenie *Miasta* w świadomości mieszkańców Podhala wskazują świadectwa leksykograficzne (w HodSG (s. 212) hasło *Miasto* ‘Nowy Targ’ jest zapisane wielką literą⁴, w ZborSG (s. 190) ten wyraz też jest notowany, ale bez wyróżnika graficznego, por.: *Jarmaki som w mieście w kázdy scwártek, a w Dunajcu we wtorki*) oraz relacje m.in. J. Zborowskiego oraz J. Tischnera, por.:

(...) na Podhalu na zapytanie: *Kaz jedziecie*, odpowie Góral: *do Krakowa, do Sonca, do Chabówki* czy inaczej; jeżeli jednak usłyszymy odpowiedź *jadem do miasta*, to wiemy na pewno, że jadący nie gdzie indziej się wybrał, jak tylko do Nowego Targu; *do miasta* znaczy tyle co do Nowego Targu. Wpłynęła na ten odcień znaczeniowy

⁴ Także w pisanej poezji góralskiej znajdujemy odniesienia do Miasta, por.: „Skądęście, Swoku? Jo jest z hawstela, / Ka w widłak Dunajców / Miasto uwiązгло jak niedźwiedz / w potrzasku (Pise sie Miasto zaś Duzom literom, / choć nie zabrało wielgim miastom blasku)” (R. Dzioboń, *Skądęście, Swoku?* (MlekNP: 65)).

oczywiście ta okoliczność, że jedynym miastem na całym Podhalu jest Nowy Targ (Zborowski 1914a: 58–59).

Na świecie były ino dwa miasta: Nowy Targ i Jeruzalem, bo Sonc był jesce wsiom, co przy Cýganowicak leżała (TischHF: 106).

Nieco inaczej sprawa wygląda z *Ludźmierzem* i *Krywaniem* (w gwarze podhalańskiej szczyt ten jest też nazywany *Krzywaniem* od charakterystycznego zakrzywionego wierzchołka). Pierwsza nazwa kojarzy się z Matką Boską Ludźmierską i w wypowiedziach Górali najczęściej pojawia się właśnie w kontekście *Gaździny Podhála*. Dla niektórych Podhalan to religijność jest podstawą mentalnej mapy, dlatego osoby te do najważniejszych góralskich miejsc zaliczają: Ludźmierz, Krzeptówki (Sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej) i Wiktorówki (Sanktuarium Matki Bożej Królowej Tatr, inna nazwa – Sanktuarium Matki Bożej Jaworzyńskiej).

Z kolei Krywań, rozslawiony w Polsce piosenką Skaldów do słów wiersza K. Przerwy-Tetmajera *Hej Krywaniu, Krywaniu*, to narodowa góra Słowaków. Warto tu uzupełnić, że do Krywania w swoich gadkach często odnosił się Sabala (StopSab: 39). Jedna z pieśni podhalańskich, w której pojawia się odwołanie do Homera Tatr, ma dwa warianty – w starszym jest mowa o Krywaniu, por.: *Oj, Sabala zaśpiywál, oj, Krzywań mu odpedziál, bo o jego sprawie nik inny nie wiedziál* (ibid.: 25), a w nowszym wariacie (zanotowanym u Władysława Gromady w Ostrowsku, w 1951 r.) – o Giewoncie, por.: *Ej, Sabala zaśpiywál, Giewont mu odpedziál, bo o jego sprawie nik wycyj nie wiedziál* (Sad: 54). Wymiana oronimu nie jest przypadkowa, dowodzi, że Giewont w świadomości góralskiej zajął miejsce Krywania.

Dla większości Polaków jedyną znaną miejscowością na Podhalu jest Zakopane, czego dowodzi następujący cytat: „Pan na pewno jest z Zakopanego, bo – jak wiadomo – w powszechnym mniemaniu Góral MUSI być z Zakopanego” (TrebTut). Ten urbonim w polszczyźnie ogólnej poza aspektem geograficznym wywołuje też skojarzenia z kulturą podhalańską oraz (dotyczy to zwłaszcza osób zainteresowanych literaturą) okresem Młodej Polski. Zakopane na mentalnej mapie Górali zajmuje mniej ważne miejsce, to jedna z wielu podhalańskich miejscowości, pozostająca w cieniu Ludźmierza i Nowego Targu.

1. PODHÁLE

*To nase Podhále słynne ino za to,
ze trzýsta dni zimy, rešta sýćko lato*
(KrohTP: 36).

Choronim *Podhále* obok etnonimu *Góral* stanowi podstawę góralskiej autoidentyfikacji. Pozornie przeczą temu wyniki omówionych wcześniej badań ankietowych (por. s. 59), w których Podhale pojawiało się sporadycznie. Widać tu jednak pewną prawidłowość dotyczącą aspektu lokatywnego w autostereotypie. Przy pytaniu *Co według Ciebie jest najważniejsze dla prawdziwego Polaka?* lubelscy studenci umieścili Polskę na odległym 21. miejscu na 30 (ankieta z 1990 r.) i pominęli taką odpowiedź w ankiecie z 2000 r. (Bartmiński 2006c). Również Podhale w odpowiedziach ankietowanych Górali zajęło dość odległą pozycję (por. s. 381–386).

Wynika z tego, że czynnik lokatywny reprezentowany choronimem w autostereotypie jest odsuwany na dalszy plan jako coś zupełnie oczywistego, o czym być może nie warto wspominać. Prawdopodobnie inaczej wyglądałyby wyniki przywołanej ankiety, gdyby odpowiedzi udzielali Górale mieszkający w Chicago i identyfikujący się z regionem, z którego pochodzą.

Etymologia

Choronim *Podhále* powstał ze zrośnięcia wyrażenia przyimkowego *pod hálami* (z dodatkową zmianą rodzaju i liczby), w którym *hále* to metonimiczna nazwa Tatr (SENMal: 194). Nazwa *Podhale* po raz pierwszy została zapisana w latach 40. XIX w. w zbiorze pieśni L. Zejsznera (Zejsz: 141) i na mapach jego autorstwa. Przymiotnik od *Podhale* ma w polszczyźnie ogólnej dwie postacie, historyczną – *podhalski* (por. tytuły WrześSW; Dem) oraz współczesną – *podhalański* (wg SEBań (II: 658–659) po raz pierwszy formy tej użył H. Sienkiewicz).

Do dziś w gwarze podhalańskiej obok nazwy *Podhále* jest używana konstrukcja *pod hálami* ‘na Skalnym Podhalu’ (HodSG: 323). W pieśniach góralskich jest to najczęstsza forma, gdyż w czasach, w których powstawały te teksty, choronim *Podhále* nie był znany. Jak więc wcześniej nazywano ten region? Pod względem administracyjnym do 1782 r. teren Podhala należał do starostwa nowotarskiego (dziśsze zachodnie i centralne Podhale) i czorsztyńskiego (wsie w dolinie Dunajca od Waksmundu do Czorsztyna). Mówiono więc prawdopodobnie *Starostwo*, o czym może świadczyć jedno z określeń Górali – *Starościany* (BystrNP: 131).

Frazematyka

Podhale we frazematyce pojawiło się tylko raz jako miejsce, gdzie panuje głód 1. Tak bardzo skąpą reprezentację omawianego choronimu można wyjaśnić w następujący sposób – gdy kształtował się zasób frazemów, nazwa ta nie była używana.

Folklor słowny – pieśni

W pieśniach góralskich Podhale jest najczęściej określane wyrażeniem przyimkowym *pod hálami* 2–6. Tylko w jednej, nowszej pieśni mamy do czynienia ze współczesną formą 7. Na podstawie tych tekstów można wskazać dwa skrypty dotyczące Podhala.

«GÓRAL JEST EMOCJONALNIE PRZYWIĄZANY DO PODHALA»

Podhale jest regionem, który Górale bardzo cenią – *Ni más ci to, ni más, jako pod hálami* 4–6 i identyfikują się z nim, na co wskazuje użycie zaimka *nase (Podhále)* 7.

«PODHALE TO REGION PASTERSKI I ROLNICZY»

W pieśniach Górale podkreślają walory rolnicze 3 i pasterskie 4–6 swojej małej ojczyzny. We współczesnej śpiewce 7 przebrzmiewa jednak nuta ironii, Podhale to bowiem region o chłodnym klimacie, który – jak wiadomo – nie sprzyja rolnictwu. Jak się to ma do pieśni *Dyć pod hálami sýćko dobrze rodzi, owiesek posiejes, zýtko sie urodzi* 3? Tekst ten został zanotowany w połowie XIX w., czyli w okresie, gdy Górale jeszcze dość rzadko opuszczali Podhale. Jeśli więc nie mogli polepszyć swojego losu w inny sposób, przynajmniej w pieśni tworzyli iluzję, że nie jest tak źle.

Folklor słowny – podanie ajtiologiczne

W podaniu ajtiologicznym *O aniołowej ziemi*, które zapisali m.in. A. Tylka-Suleja (WnGS: 108–109) i A. Skupień-Florek (SkupAZ), znajdujemy opis, jak powstało Podhale – stworzył je anioł, który chciał wyręczyć Pana Boga. Aby ludzie mieli bliżej do nieba, Podhale zostało usytuowane u podnóża Tatr (por. s. 56).

Pisana poezja góralska

W poezji góralskiej znajdujemy więcej odniesień do Podhala niż w folklorze słownym i frazematyce. W wierszach obok choronimu *Podhále* pojawiają się zestawie-

nia⁵ – *aniolowa dziedzina 8, rodny kraj 12, rodna ziym 8, 9 i skalna ziym 9, 10, 12*. Pierwsza nazwa nawiązuje do wspomnianej wyżej legendy ajtiologicznej, druga – z perspektywy Górali – akcentuje ich związki z regionem urodzenia, a ostatnia – ujawnia punkt widzenia Górala rolnika (dla którego Podhale jest przede wszystkim ziemią skalistą, a nie miejscem urodzenia).

Częstymi tematami wierszy są pochwała Podhala i deklaracja jego uwielbienia utrzymane w tonie elegijnym (S. Nędza-Kubinić, *Chwała tobie, Podhale 8; Obrazki na szkłe 12*; A. Skupień-Florek, *Miłujem Podhole*), a także apel do Górali, aby kochali swoją małą ojczyznę (W. Chowaniec, *Kochoj Podhale*; F. Hodorowicz, *Kochoj skolnom ziem ojcytom*; A. Skupień-Florek, *Miłuj Podhole*). Zerwanie więzi z regionem w opinii zaangażowanych poetów grozi bowiem zatraceniem odrębności kulturowej.

Granice Podhala według Górali

Podhale, zajmując najważniejsze miejsce na mentalnej mapie Górali, z jednej strony jest przeciwstawiane Orawie i Spiszowi, a z drugiej Polsce. Zakres choronimu *Podhale* w gwarze zmienia się w zależności od odbiorcy i celu wypowiedzi (podobnie jest z etnonimem *Góral*). Górale w rozmowach prowadzonych między sobą wyraźnie oddzielają od Podhala Orawę i Spisz, zwykle też wiedzą, które wsie są podhalańskie, a które już nie. W rozmowach z *ceprami* Podhale ma szerszy zakres, właściwie jest tożsamy z polską częścią Podtatrza.

Wśród Górali panują rozbieżności co do granic regionu. Niektórzy proponują, by zaliczyć do tej krainy jedynie tereny bezpośrednio przylegające do Tatr, czyli tzw. Skalne Podhale, inni rozszerzają zakres o Nowotarszczyznę. Zwykle okolice Rabki w świadomości góralskiej są poza Podhalem, choć z perspektywy dialektologicznej należą do tego regionu.

Granice próbowano też określać, biorąc pod uwagę czynnik kulturowy, zwłaszcza zasięg portek góralskich – ta perspektywa pozwala zaliczyć do Podhala orawski Piekielnik oraz wsie zagórzańskie i kliszczackie, w których od ponad stu lat następuje podhalańskizacja stroju i folkloru słownego. Pojawiły się również pomysły, by o zasięgu Podhala decydował czynnik percepcyjny – Podhale jest tam, skąd widać Tatry. Łatwo ten argument obalić, gdyż Tatry przy dobrej pogodzie są widoczne z ukraińskiej Czarnohory, Śląska, Krakowa i Gór Świętokrzyskich.

W gwarze orawskiej i spiskiej Podhale jest też nazywane *Polską*, a sami Górale – *Polákami*. W takim nazewnictwie ujawniają się zaszłości historyczne oraz animozje podhalańsko-orawskie i podhalańsko-spiskie.

⁵ Zamienną nazwę dla Podhala zastosował również S.A. Hodorowicz – *Dziedzina* (HodDum: 51) i *Górná Dziedzina* (zapisywane wielką literą) (ibid.: 142).

Do 1918 r. wsie Górnej Orawy i Zamagurza Spiskiego należały do Zalicawii, czyli Krajów Korony Świętego Stefana, utożsamianych powszechnie z Węgry. Z kolei Podhale znajdowało się w granicach Galicji, należącej do Przedlitawii, czyli części austriackiej monarchii austro-węgierskiej. Galicja była identyfikowana z Polską, dlatego tak właśnie nazywano ten region, a jej mieszkańców określano etnonimem *Polacy*. W pewnym stopniu sytuacja ta powtórzyła się w latach 1939–1945, gdy całe Orawa i Spisz znajdowały się w granicach Słowacji, zaś Podhale wchodziło w skład Generalnego Gubernatorstwa.

Wspomniane animozje między Podhalem a Orawą i Spiszem objawiały się dawniej m.in. niechęcią do zawierania małżeństw między mieszkańcami wymienionych regionów. Orawianie i Spiszacy przypisywali Góralom niezaradność oraz tolerancję dla nieporządku i brudu. Z kolei Górale zwykle uważali się za lepszych, bardziej cywilizowanych niż Spiszacy⁶ i Orawianie. Dziś te animozje są widoczne np. w sprośnych żartach, które mają na celu ośmieszenie Orawianek i Spiszaczek⁷.

Dokumentacja

Frazemy

1. Na Podhálu chlyb sie kónćy, a woda i skále sie zaczynajom (SmPG: 13).

Pieśni

2. Choć já pod hálami, nie kcem Podhálana, zdarłabyk se nogi po same kolana (Goszcz: 150).
3. Dyć pod hálami sýćko dobrze rodzi, owiesek posiejes, zýtko sie urodzi (Goszcz: 150; Kolb 45: 213).
4. Hej, ni más to, ni más jako pod hálami, naucom cie špiywać dziywki za owcami (Goszcz: 149).
5. Ni más ci to, ni más jako pod hálami, napiekom moskáli, idom za krowami (Moczyd: 201).
6. Ni más ci to, ni más jako pod hálami, weźnie gárnek bryje, idzie za krowami (StopMat: 112; Moczyd: 201).
7. To nase Podhále słynne ino za to, ze trzýsta dni zimy, rešta sýćko lato (KrohTP: 36).

⁶ Por.: „Spisáki nie som takie scyre ludzie jak my. Óni mówiom co innego i co innego myślom (...). Spiszacy to nie są ludzie, odmienicy bez określonej narodowości. Tam, gdzie przychylniejszy wiatr, zależnie, z której strony, tak oni chcą być raz Polakami, raz Słowakami” (Schmidt 2005: 59).

⁷ Żarty te polegają na przypisaniu Orawiankom i Spiszaczkom innej budowy narządów płciowych niż u „normalnych kobiet” (por. s. 140).

Pisana poezja góralska

8. Chwała tobie, Podhale! Ziemi o skalistym licu, / aniołową dziedziną drzewiej cię nazwano (...). / Chwała tobie, Podhale! Ziemi trudu i mozolnej mitręgi, / gdzie miedze są wysokie i kamienista gleba (...). / Podhale, rodno ziemi, w wiosennej wdzięczysz się krasie (...). / Chwała tobie, Podhale! Kraino łąz, gęstych mgieł i wiecznej siąpy (...). (S. Nędza-Kubiniec, *Chwała tobie, Podhale* (Nędza: 113)).
9. Miłuj bracie to Podhole, / boś tu ujrzoł zorze – / i te piykne Tater skole / wielkie dzieło Boze (...). / Cyś od mała na Podholu / i wse tu gazdujes, / cy se moze na nizinak / dudki tam šperujes? / Syćko jedno miły bracie / ka wolis przebywać, / Twojom matkom jest Podhole / to trza go miłować. / Miłuj Matke rodnom ziy-mie – / Skalnom, Podhalańskom, / miłuj zwycoj, downe stroje / i gware góralskom (...). (A. Skupień-Florek, *Miłuj Podhole* (Skup: 35)).
10. Miłujem Podhole ponad syćkie skarby, / bok sie tu urodził na tyj ziy-mi skalnej (...). / Zaś złoty miesięcek ostawie niek Źwiyci, / niekse wylatują noń astronauty – / Jo hań nie polece, bo jo tu nowole, / i ponad miesięcek – miłujem PODHOLE! (A. Skupień-Florek, *Miłujem Podhole...* (Skup: 35)).
11. Orel uniósł się znad krzesanic, / Polecił nad Bałtyku fale. / Kwała Tobie, Ojczyzno kochano, / A sławą będzie w Tobie Podhale (F. Hodorowicz, *Ojczyzno* (MlekGS: 86)).
12. Podhale moje! Rodny kraju! Skalna ziemi! / Chciałem śpiewać cześć twoją. Ale takiej nie ma / pieśni, która by była, matko, godna ciebie (...). (S. Nędza-Kubiniec, *Obrazki na szkle* (Nędza: 151)).

2. GÓRY

*Góry nase, góry,
hále nase, hále,
któz wás ozweseli,
jak nie my, Górále
(Płat: 133).*

Żaden polski region nie kojarzy się z górami bardziej niż Podhale, także dla jego mieszkańców są one jednym z najważniejszych punktów na mentalnej mapie.

Znaczenie

Góry w gwarze podhalańskiej to m.in. synonim Tatr⁸ (HodSG: 122). W tym znaczeniu omawiany rzeczownik jest używany tylko w liczbie mnogiej, a w autorskiej literaturze podhalańskiej czasem jest też zapisywany wielką literą (zob. HodDum: 225). Na tej podstawie można go traktować jak nazwę własną. W opracowaniach etnolingwistycznych (np. SD I: 520–521; SSiSL I–2: 86–121) zwracano uwagę przede wszystkim na to, że góra jako trudno dostępna wyniosłość nad otaczającym terenem jest miejscem sakralnym, jednak między tak pojmowaną *górz* a *górami* w ujęciu podhalańskim nie ma znaku równości.

Frazematyka

Rzeczownik *góry* pojawia się w 6 podhalańskich frazematkach, we wszystkich w znaczeniu Tatry. Trzy z nich są z pochodzenia fragmentami pieśni – 1 (por. 7), 6 (por. 43), 2. Ostatnia jednostka – *Dłá chleba i góry opuścić trzeba* pochodzi z pieśni *Góralu, czy ci nie žal* do słów Michała Bałuckiego (wiersz *Dla chleba*).

Dwa frazemy 1, 2 potwierdzają skrypt dotyczący kultuemu GÓRÁL – góry to miejsce życia Górali. Pozostałe jednostki 3, 4, 5 odnoszą się do tradycji pasterskiej (zob. BACA i JUHAS) bądź przywołują tematykę refleksyjną 6.

Folklor słowny – pieśni

Odniesienia do gór najczęściej pojawiają się w pieśniach pasterskich i miłosnych 8, 10, 11, 23, 26, a rzadziej w refleksyjnych 7, 25, 29 oraz zbójnickich 21, 31.

⁸ Takie znaczenie rzeczownik *góry* ma również w potocznej polszczyźnie. Nie potwierdzają tego jednak źródła leksykograficzne.

NAZWA

Wyraz *góry* jest zastępowany słowacką postacią fonetyczną *hory* 24. Obok podstawowej formy są też używane zdrobnienia *górecka* 27 oraz *górusia* 8.

MIEJSCE

Sceneria wysokogórska

Góry współwystępują z *dolinami* 25, 26, 42, *hálami* 15, 16, 18, *lasami* 29, *ciyrnym lasem* 43, *scýtami* 22, *pozłocistymi skalami* 19, *drobniuckimi skálkami* 20 i *ubocami* 12. Pojawiają się tu również nazwy tatrzańskie: *Tatry* 30, 34, 35, *Krzyżne* 9, *Morskie (Oko)* 36, *Roztocká Dolina* 9 i *Piynci Stawy* 17. Na płaszczyźnie językowej w tych pieśniach najczęściej mamy do czynienia z szeregowymi połączeniami składniowymi albo zestawieniami bliźniaczymi *góry – lasy*, *góry – hále*.

CECHY GÓR

«GÓRY SĄ Z KAMIENIA»

Połączenie składniowe *góry – skały (skálecki)* 19, 20 wskazuje na to, że *góry* są z kamienia, por. *skala/skála* ‘kamień’ (HodSG: 419; ZborSG: 349) i *skálecka* ‘kamyk’ (ZborSG: 350).

«GÓRY SĄ WYSOKIE, STROME I POROŚNIĘTE LASEM»

Pieśni precyzują, że *góry* są *ogromne* 39, *wysokie* 40, *pozłociste* 19, strome (stąd nazwy *uboce* 12 i *scýty* 22) i lesiste, dlatego stanowią trudną do pokonania przeszkodę 28. Zestawienie z *lasami* 29 i *ciyrnym lasem* 43 może być pogłosem dwuznaczności wyrazu *góra* – 1. ‘wyniosłość ponad otaczającym terenem’, 2. ‘las’ lub ‘zbocze górskie porośnięte lasem’ (SESł I: 331; SSiSL I–2: 87; SEBor: 175, por. bułg. *gora* ‘las’, słowac. *horár* ‘leśnik’). W pieśniach prototypowa lesistość gór jest też sygnalizowana imiesłowem *wyrubane* ‘wykarczowane’ 38, rzeczownikiem *bucek* 24, 27 oraz czasownikiem *zasumieć* 42, 43.

«W GÓRACH SĄ HALE»

Współwystępowanie *gór* z *hálami* 15, 16, 18 wpłynęło na metonimiczne przesunięcie: *góry*, w których są *hale*, są nazywane *hálami*, stąd też *Podhále* ‘region pod halami, czyli pod Tatrami’.

WYKORZYSTANIE GÓR

Góry są miejscem wypasu owiec 13, 32, 41, spotkań kochanków 32, 42 oraz kryjówką dla zbójników 21 i partyzantów 33.

Z górskich lasów jest też pozyskiwany węgiel drzewny, na co wskazuje rzeczownik *uhlárz* 38 ‘węglarz’ (jest to hybryda polsko-słowacka, słowac. *uhlie* ‘węgiel’ i pol. sufiks *-árz*).

LUDZIE WOBEC GÓR

«GÓRAL MIESZKA W GÓRACH»

To stwierdzenie na prawach truizmu niebezpośrednio znajduje potwierdzenie także w folklorze pieśniowym 16, 20.

«GÓRAL WĘDRUJE PO GÓRACH I DOBRZE JE ZNA»

Górale podkreślają w pieśniach, że dobrze znają góry 16, 20 i są w stanie je *prze-wyndrować* 18, 22, 40, choć nie zawsze jest to łatwe 10, 26.

«GÓRAL JEST EMOCJONALNIE PRZYWIĄZANY DO GÓR»

Góry z dolinami 25, 26, 42 to cały widzialny świat, dlatego Góral dałby je *wyzłocić* 25, żeby znów być młodym. Jest też emocjonalnie przywiązany do gór (*ozwesela* je 15), na co bezpośrednio wskazują zestawienia: *moje góry* 10–13, 37, *nase góry* 14–24, 29, a pośrednio – deklaracja, że po śmierci powinien być pochowany na *Krzyżnym* 9 lub w *Roztockijj Dolinie* 9. Jeśli bowiem Górale nie mają gór w zasięgu wzroku, tęsknią za nimi 14, 37 albo wręcz rozpaczają 12.

GÓRY WOBEC LUDZI

Góry współczują człowiekowi, *jyncom* więc, gdy jest męczony zbójnik Janiczek 31. Podobnie jak człowiek, mają też duszę (BazWP: 94).

Folklor słowny – podania i legendy

Z podań i legend ajtiologicznych dowiadujemy się, że góry, a dokładniej Tatry:

- 1) powstały z kamieni, w które zostało zamienione wojsko zamierzające zgładzić Jezusa i apostołów (KosME: 68–69);
- 2) powstały ze zgliszcz grzesznego miasta (ibid.: 68–69);
- 3) *porobiel Pán Jezus* (BazWP: 95);
- 4) stworzyli aniołowie (WnGS: 108–109; SkupAZ).

Podobnie jak w innych regionach (por. SFP: 351; SSiSL I–2: 111), także na Podhalu jest znana legenda o śpiących rycerzach, w wariantcie góralskim rycerze są *za-śpieni* w Tatrach (dokładniej pod Giewontem, por. Śliz: 1–2).

W legendach zbójnickich góry to miejsce, w których zbójnicy ukryli skarby (Goszcz: 86–87; ZD: 27, 52, 56; Krzyżanowski 1977: 421–435). Według ustnych przekazów w trudno dostępnych miejscach w Tatrach czai się również zło (BazWP: 92) i pojawiają się duchy (Śliz: 72–74) bądź *niedusnik*, czyli szatan (Kolb 45: 506).

Pisana poezja góralska

Poezja góralska wykorzystuje niemal wszystkie motywy folkloru pieśniowego dotyczące gór 44, 46. Dodatkowo pojawia się w niej motyw sakralizacji Tatr 45, właściwie nieobecny w folklorze. W autostereotypie Górala religijność i *śleboda* odgrywa ją ważną rolę, stąd w poezji nie mogło zabraknąć odniesień do Tatr jako świadectwa istnienia Boga 46 i przestrzeni, która daje wolność.

Ujawnione w poezji góralskiej relacje człowieka z przyrodą, a zwłaszcza Tatrami były przedmiotem rozważań A. Brzozowskiej-Krajki (BK: 117–138), która zwróciła uwagę na to, że poeci podhalańscy zachwycali się nie tylko ogólnie krajobrazem tatrzańskim (W. Chowaniec, *Moja ojczyzna*; F. Hodorowicz, *Regle podholańskie*), ale też jego elementami – wierchami (W. Czubernatowa, *Wierški*) i potokami (A. Doleżuchowicz, *Leśny potocek*). Jeśli któryś z poetów pisał o Tatrach, to zawsze z uwielbieniem i dumą (Z. Graca, *Hej, góry nase góry*; J. Jarosz, *Do Tater*; H. Nowobielska, *Góry moje*).

Dokumentacja

Frazemy

1. Bedzie pod górami biydzicka panować, kie sie nám nie bedom Górale sanować (HodPP: 15).
2. Dla chleba i góry opuścić trzeba (ibid.: 43).
3. Góry bez owiecek to jak baba bez chłopa (m.w.).
4. Násiumnijse roki som potracone w górak (HodPP: 134).
5. Sumiom góry, sumi las, płace dziywce, ka juhas (ibid.: 163).
6. Sumiom góry, sumiom lasý, podziywajom sie nám casý (ibid.: 163).

Pieśni

7. Bedzie pod górami biydzicka panować, jak sie nie bedziemy Górale sanować (StopMat: 38).
8. Cýjáz to górusia, górusia, górusia, pudem za Górala, bedem Góralusia (Moczyd: 123).
9. Góralicek já se w górak wychowany, w Roztockij Dolinie (na Krzyżnym w dolinie) bedem pochowany (Sad: 87; ParŚG: 17).

10. Góry moje, góry, jako já wás przeńde? Moja kochanecko jak já cie odeńde? (Płat: 153).
11. Góry moje, góry, słonecko na niebie, dyć cie kochać muse, kie patrze na ciebie (Sad: 27).
12. Góry moje, góry, te nase uboce, jak já wás nie widzem, syrce moje płace (ibid.: 27).
13. Góry moje, góry, wyście mnie zdradziły i tote owiecki, co za mnom chodziły (ibid.: 59).
14. Góry nase, góry, ckliwo mi za wami, bo já od malučka naucony z wami (ibid.: 27).
15. Góry nase, góry, hále nase, hále, któz wás ozweseli, jak nie my Górále (Płat: 133).
16. Góry nase, góry, hale nase, hále, kto wás zná tak dobrze, jako my Górále (StopMat: 24; Moczyd: 263).
17. Góry nase, góry i te Piynci Stawy, to z drzewsyk casów dziywki napłakały (Sad: 27).
18. Góry nase, góry i wysokie hále, hej, któz wás przewyndruje jak nie my, Górále (ibid.: 27).
19. Góry nase, góry, pozłociste skały, gdy sie w wás zapatrze, to widze świat cały (ibid.: 27).
20. Góry nase, góry, wy drobniuckie skálki, któz wás má lepiyj znać jak nie my, Górálki (ibid.: 27).
21. Góry nase, góry, wy nase kómory, bukowe listecki nase podusecki (StopSab: 23; Sad: 47).
22. Góry nase, góry, wy wysokie scýty, kto wás przewyndrował, Górál rodowity (StopMat: 24; Moczyd: 238).
23. Góry nase, góry, za górami woda, co mi po dziyweńnie, kie je nie uroda (Moczyd: 106).
24. Góry nase, hory som, popod góry bucki som, a po buckak listecki, a przy buckak dziywecki (StopSab: 26).
25. Góry z dolinami dáłbyk wás wyzłocić, kieby mi sie kciały młode lata wrócić (Sad: 33; Płat: 143).
26. Góry z dolinami, jakoz já wás przejde, kochanecki moje, jakoz wás odeńde (Płat: 153).
27. Góry, góry, górecki, za górami som bucki, za buckami dolina, za dolinom dziyw-cýna (Moczyd: 102).
28. Haw moja matusicka za temi górami, mnie ocýska bolom, bo płacem za wami (ibid.: 230).
29. Hej, góry nase góry, hej, lasý nase lasý, hej, kany sie podziały nase dáwne casý (m.w.).
30. Já se dziywce spod gór, spod samiučkik Tater, mie descýk odkompál, odkołysál wiater. Descýk mie odkompál, wiater wykołysál, cok sie napłakała, nik mie nie usłysál (Moczyd: 194).
31. Jyncom góry, jyncom, kie Janicka myncom, jesce barzyj bedom, kie go wiysać bedom (StopMat: 27).

32. Kie my se pudziemy górami, lasami, pudzie nás tu kiel a dziywcyna z nami (Moczyd: 111).
33. My se chłopcy spod Tater, zimny na nás duł wiat, kie nás Niemcy łapali, my sie w góry chowali (Sad: 40).
34. Ni ma tyz tu, ni ma, jako w górak, Tatrak, wiatrym poduje, a piesek zawyje (Moczyd: 250).
35. Opłwiały góry, dujom zimne wiatry, śnizzek polatuje, osediały Tatry (Sad: 28).
36. Sýćkie góry przesel, sýćkie przewyndrował, przýsel do Morskiego, tam sie przemocował (StopMat: 39).
37. Śpiywałyby já se i wiedziała jako, ale moje góry ode mnie daleko (Sad: 32).
38. Uhlárze, uhlárze, co po wás ostanie, góry wyrubane, portcýska potargane (Moczyd: 261).
39. Wkiedy já se pudem w te góry ogromne, o tobie dziywcyno nigdy nie zapomne (ibid.: 116).
40. Wysokieście góry, wysokieście scýty, kto wás przewyndrował – Góral rodowity (ibid.: 238).
41. Zarosły chodnicki drobnymi pyrciami, któryndy já chádzal do gór z owieckami (ibid.: 193).
42. Zasumiały góry i doliny, któryndy já chádzal do dziywcyny (Sad: 135).
43. Zasumiały góry, zasumiál ciyrny las, zapłakało dziywce i tyn śwarny juhas (Sad: 133; Moczyd: 107).

Pisana poezja góralska

44. Hej, góry nase góry / Turnicki krzesane / Promiynicki złota / Z nieba obstrzylane. Ponad wami oreł / Ozwij se skrzydła, / A Górolom bez wos / Zyc byłaby krzywda. Dyc po wasyk grzbietak / Śnizzek sie wom bieli, / Jak siumnyj gaździnie / Chusta na pościeli. Pod wami w piwnicak / Śrybło i dukaty, / Co se ik schowały / Zbójnickie kamraty. Zaś w górze siarotka / Cupła se przy skole, / I zhańtel pozyyro / Na swoje Podhole. Wiecór sie rumieni / Przy zachodzie słońca, / Jako śwarne dziywce, / Kie uwidzi chłopca. Ej, góry moje, Tatry / Kochom wos nad zycie / I krzyzyk, co błyska / Na Giewontu scycie. I krzyzyk, co błysko / Na Giewontu grani, / Kiedy mi markotno, / Obziyrom za nim (Z. Graca, *Hej, góry nase góry* (MlekGS: 84)).
45. O Tatry Wy moje, granitowe turnie / Co se tu na „miedzy” honornie i dumnie / Jakoście na warcie stoicie morowe / O Tatry wy moje – pomniki wiekowe. O Tatry Wy moje, góry ze źlebam / Wyście som tu lo mnie Boskiemi darami / I jo Wos miłujem ze syćkiej miłości, / Boście Wy świadectwem istnienia boskości (A. Skupień-Florek, *O Tatry wy moje* (Skup: 34)).
46. Tatry moje, jo Wos Kochom / Nic na świecie juz nie sukum / Wyście takie – piekne – młode / Momy zycie i ślebode. Tatry moje – skały sine / Mocie siumne swoje imie / Haw górali jes kolyba / Momy syćko co potrzeba. Choć do świata – uciekają / Tatry w sercu se chowają / Kie sie zywot juz ik końcy / Giewont w krzyzu nos połoncy / Hej! (A. Gąsienica-Makowski, *Tatry moje* (GM: 84)).

3. GIEWONT

*Ej, krzyżu na Giewoncie,
ej, nie zapomnym o cie,
ej, kie umiyrál bede,
ej, to se spojrzym na cie*
(Sad: 29).

Giewont nie należy do najwyższych tatrzańskich szczytów, jednak w kulturze podhalańskiej odgrywa ważną rolę (to na Giewoncie w 1901 r. Górale umieścili krzyż⁹), a oronim *Giewont* (dawniej *Gewant*) ma status podhalańskiego kulturemu. Dlaczego tak się stało? Giewont jest widoczny z każdego niemal miejsca w Zakopanem i z wielu miejsc na Podhalu. Ponadto przykuwa uwagę charakterystycznym kształtem – ma trzy wierzchołki (Mały Giewont, Wielki Giewont i Długi Giewont).

W kulturze podhalańskiej Giewont jest równie istotny jak Krywań w kulturze słowackiej. Giewont to góra Podhalan, z kolei Krywań to narodowa góra Słowaków, o czym przekonują, np.: hymn Republiki Słowackiej – *Nad Tatrou sa blýská (Ešte jedle rastú na kriváňskej strane, kdo jak Slovák cíti, nech sa šable chytí, a medzi nás stane)*, metaforyczne określenie zasięgu Słowacji – *Voda sa vyliala od Kriváňa po Komarno*, oraz ludowe pieśni, por. *A ja som spod Kriváňa malučký junáčok, teraz som odrástol, je zo mňa Slováčok*. Wizerunek tej góry został również umieszczony na słowackich monetach o nominale 1, 2 i 5 eurocentów, a także znajdował się w herbie Słowackiej Republiki Socjalistycznej.

Analogicznie Giewont został utrwalony w podhalańskich pieśniach, a wyrażenie przyimkowe *pod Giewontym* funkcjonuje jako zamiennik choronimu *Podhale*. Wyobrażenie Giewontu znalazło się też na awersie lokalnych monet o nominale 10 i 12 dudków zakopiańskich. Charakterystyczne wierzchołki sprawiły, że wizerunek tej góry znalazł się w herbie Zakopanego (początkowo w latach 1875–1933 używano pieczęci z samym Giewontem, obecnie jest to Giewont z krzyżem). Współcześnie Giewont jest częstym motywem zdobniczym na ciupagach sprzedawanych turystom.

Giewont jest również popularnym zakopiańskim chrematonimem. Słowo to funkcjonowało jako tytuł dwóch czasopism¹⁰, a obecnie (w 2015 r.) jest nazwą kina, agencji reklamowej, korporacji taksówek i szkoły nauki języków obcych.

⁹ Do krzyża na Giewoncie jako ważnego podhalańskiego znaku nawiązał także Jan Paweł II podczas homilii wygłoszonej w Zakopanem 6 VI 1997 r.: „Kiedy się kończył wiek XIX, a rozpoczynał współczesny, ojcowie wasi na szczycie Giewontu ustawili krzyż. Ten krzyż tam stoi i trwa. Jest niemym, ale wymownym świadkiem naszych czasów. Rzec można, iż ten jubileuszowy krzyż patrzy w stronę Zakopanego i Krakowa, i dalej w kierunku Warszawy i Gdańska. Ogarnia całą naszą ziemię od Tatr po Bałtyk”.

¹⁰ Jedno czasopismo było tygodnikiem, wychodziło w 1902 r. (od 2 VII do 3 IX) pod red. Edmunda Cięgiewicza, drugie zaś było wydawane nieregularnie (trzy numery, 1924, 1926, 1928) pod red. Adama Kowalczewskiego-Siedleckiego (WET: 329).

Etymologia

Pochodzenie oronimu *Giewont* omawiali Walery Eljasz-Radzikowski (ERW: 65–66), Jan M. Rozwadowski (1914), Mariusz Zaruski (1923) i autorzy WET (s. 328–329). Według pierwszego z badaczy *Giewont* może mieć trojaki pochodzenie: 1) od niem. *Gehe Wand* ‘stroma ściana’, 2) od przydomka Górali zakopiańskich – *Gąsienica-Giewont* (wg RymSN (D–G: 1164) nazwisko to nosi 14 mieszkańców Polski, w tym 11 z Zakopanego) oraz 3) od góralskich słów *giew*, *gwy*, *giewy*, *giewa* ‘prostopadły, spadzisty’ (żaden z tych wyrazów nie został jednak poświadczony w słownikach gwary podhalańskiej).

M. Zaruski (1923) wskazywał na odantroponimiczne pochodzenie omawianego oronimu, od nazwiska zakopiańskiego rodu Giewontów (takie objaśnienie znajdziemy również w WET (s. 328–329).

Z kolei J.M. Rozwadowski (1914) wywodził nazwę *Giewont* od niemieckich słów *Gewand* ‘zwarte pokłady skaliste, grzbiety i rozpadliny rozrywające góry’ albo *Gähwand* ‘skały, ściany górskie’ (por. też SENMał: 83–84).

Zakres nazwy

Giewont jest nie tylko nazwą szczytu, lecz także hal (w Dolinie Strążyskiej, Dolinie Białego i częściowo w Dolinie Bystrej). Wyraz ten funkcjonuje ponadto jako przydomek i nazwisko 30 osób z Zakopanego (zob. RymSN D–G: 1164, 1259). Z kolei w podaniach *Giewont* to imię rycerza, który wraz ze swoim wojskiem śpi pod masywem Giewontu (zob. Śliz: 1). Stanisław Eljasz-Radzikowski (ERS: 257) wskazał również, że w gwarze podhalańskiej *giewont* to określenie słupa lub belki (tego znaczenia nie udało się potwierdzić w opracowaniach dialektologicznych).

Frazematyka

We frazematyce podhalańskiej *Giewont* pojawia się w typowym dla gór obrazowaniu jako element trwalszy niż ludzkie życie 1, 2.

Folklor słowny – pieśni

W pieśniach *Giewont* jest pokazany na trzy sposoby: 1) jako góra, na której znajduje się krzyż (dzięki temu staje się ona miejscem świętym), 2) jako góra z charakterystycznymi dla niej cechami – wysokością, trwałością i pięknem oraz 3) jako kochanek dla gwiazd.

Giewont współwystępuje z *Krzywaniem* 21, a krzyż na Giewoncie – z *Sabałową górą* (którą również można identyfikować ze słowackim szczytem) i góralską mową 3. W jednym rzędzie zostało więc zestawione to, co jest szczególnie ważne dla Górala – religia (*krzyżyk na Giewoncie*), tradycja (przez wspomnienie Sabały) i tożsamość kulturowa (gwara).

CECHY GIEWONTU

«GIEWONT JEST WYSOKI»

Do tej cechy bezpośrednio odnoszą się trzy pieśni 6, 11, 16.

«GIEWONT JEST PIĘKNY»

Giewont jest piękny 13, ale zwłaszcza latem 14, wówczas porastają go kwitnące rośliny – fiołek 19, lilia 6, szarotka 12 i bez uszczegółowienia – *kwiątka* 14. To wszystko sprawia, że jest porównywany do pięknej, młodej kobiety 12, 14.

«GIEWONT JEST BARDZO TRWAŁY»

Giewont podobnie jak Krywań jest postrzegany jako szczyt niezwykle trwały 21.

KRZYŻ NA GIEWONCIE

Na Giewoncie znajduje się krzyż 7, 8 określany również zdrobnieniem *krzyżyk* 3, 5. Wykonanemu z żelaza krzyżowi przypisano wytrzymałość 7. Dla Podhalan krzyż na Giewoncie ma duże znaczenie – Górale pragną, by w chwili śmierci mogli na niego spojrzeć 8, 16. Podobne obrazowanie odnajdujemy w poezji podhalańskiej, por. 23, 24.

WYKORZYSTANIE GIEWONTU

Giewont jest miejscem, gdzie wypasano owce 15, 18.

LUDZIE WOBEC GIEWONTU

W pieśni refleksyjnej Góral wyznaje, że chce umrzeć pod Giewontem 8. W trzech pieśniach 4, 17, 22 odniesienia do tego szczytu pojawiają się w kontekście zapewnienia o miłości 17 albo przeciwnie – jako wymówka przed stałym związkiem (chłopiec pokocha dziewczynę, jeśli wydarzy się coś niemożliwego; w przypadku Giewontu to żniwa na jego szczycie) 22.

GIEWONT WOBEC LUDZI

Zimą Giewont nie jest przychylny ludziom – *patrzy brzyćko* 10, jest pokryty śniegiem 10 i zasłonięty mgłą 17. W pieśni jest określany jako góra Sabaty – Giewont i Homer Tatr mają wspólne tajemnice 9.

GIEWONT A GWIAZDY

W jednej pieśni 20 Giewont jest antropomorfizowany – zakochują się w nim gwiazdy i świecą mu w oczy.

Folklor słowny – podania

W podaniu ajtiologicznym pojawia się objaśnienie, że Giewont to pozostałość po wieży i dzwonnicy miasta, w którym panowało tak wielkie zepsucie, że Bóg za karę zamienił je w góry (KosME: 68–69).

Inne podanie dotyczy rycerzy *zaśpionych* w Giewoncie¹¹ (w zarysie góry niektórzy dopatrywali się sylwetki śpiącego rycerza albo Józefa Piłsudskiego¹²), którzy czekają na sygnał do obrony ojczyzny (Śliz: 1). Literackie przekształcenie tego motywu znajdziemy m.in. w twórczości K. Przerwy-Tetmajera, w opowiadaniu *Śpiący rycerze (Jakby o nich chłop opowiedzieć powinien)* (TetNSP: 442–443).

Według S. Goszczyńskiego (Goszcz: 87) Giewont ma też skrywać „słup dyamentowy, pod nim siedzi mnich obsypany bogactwami wszelkiego rodzaju”.

Pisana poezja góralska

W poezji góralskiej Giewont to nie tylko punkt orientacyjny na mentalnej mapie, ale także symbol góralszczyzny (A. Łacek, *Giewont*; B. Weron, *Giewont*). Jedno i drugie odnajdujemy w wierszach wpisujących się w religijność ludową, której cechą

¹¹ W podaniach podhalańskich *zaśpieni rycerze* są też lokalizowani m.in. pod Skałą Pisaną w Dolinie Kościeliskiej (zob. Śliz: 1). Juliusz Bełtowski wykuł w 1896 r. nad wejściem do jaskini w Skale Pisanej postać śpiącego rycerza w szyszaku. Dziś ta rzeźba jest prawie niewidoczna.

¹² Por.: „Takie to różne cuda u nas se... u nas ludzie wymyślali, niy? No, a w ogóle niektórzy, jak sie patrzyli na Giewont, no to właśnie na postać śpioncego rycerza! No to jak nieráz z wyecieckom to sie chodzi, to kázdy przewodnik gádá – O... proszę popatrzeć na Giewont, to jest śpiący rycerz w zbroi zakuty. I to jest związane tam z legendą o śpiących rycerzach. A nawet po śmierci Piłsudskiego przed wojnom w trzydziestym pionym roku, no to zapatrywali sie bardzo właśnie w tym Giewoncie, właśnie rysów Piłsudskiego z wonsami takimi długiem. Noji takie... legenda taká powstała, ze kiedyś Piłsudski powstanie. A to jak była wojna wybuchła, jak Niemcy tutej okupowali nás, okupowali i tu biyda była strasná, wywoziyli i tak dalyj... To wtedy gádáli: – Eee, to Piłsudski śpi? Ale ón kiedysi wstanie i ón tyk Niemców wygná tu stond i bedziemy mieli z powrotem wolność. No takie cuda... sie tam wymyślało... Nie wiem, co tam jesce...” (Zak/2006, m/1932).

jest m.in. umieszczanie wątków biblijnych w swojskiej scenerii. Giewont jest więc porównany do Golgoty (np. H. Nowobielska, *Pasja*; H. Waligóra, *Boże Narodzenie*), a Jezus rodzi się w szałasie pasterskim na hali pod Giewontem (Z. Graca, *Kolęda*; S. Gąsienica-Byrcyn, *Kolynda softysio*; F. Łojas-Kośla, *Pasterka w Holach*).

W poezji ujawniają się ponadto nawiązania do rycerskiego mitu Giewontu (S. Gąsienica-Byrcyn, *W jesiyi*). Jak wskazują podhalańskie wiersze, na podstawie wyglądu najważniejszego góralskiego szczytu można również przepowiadać pogodę (Giewont to stary wróżbiarz, który pali fajkę – A. Pach, *Ku wieśnie*; S. Gąsienica-Byrcyn, *Wiater*).

Dokumentacja

Frazemy

1. Giewonta sie nie przeżyje, bo ón sýćkik nás przykryje (HodPP: 62).
2. Nie przeżyjemy Giewonta, bo nás sýćkik pochowá (SmPG: 14).

Pieśni

3. Ciesý ci mnie, ciesý Sabałowá góra, krzýzyk na Giewoncie i góralská mowa (Sad: 29).
4. Dyc se na Giewoncie biáły kohut pieje, do ładnyj dziywčný kázdy sie ósmieje (ParŚG: 21).
5. Dyc se na Giewoncie krzýzyk postawiyli, zeby go sie ludzie z obcýk stron dziwiyli (ibid.: 20).
6. Dyc se na Giewoncie, na nájwyzszym scýcie wyrosła lelijá, wy o niyj nie wycie (Sad: 29; ParŚG: 18).
7. Ej, grájze mi muzyku, ej, grájze z całyj dusý, ej, jaz sie na Giewoncie zielazny krzýz rusý (Sad: 77; Mot: 216).
8. Ej, krzýzu na Giewoncie, ej, nie zapomnym o cie, ej, kie umiyrał bede, ej, to se spojrzym na cie (Sad: 29; ParŚG: 21).
9. Ej, Sabała zaśpiywał, Giewont mu odpedział, bo o jego sprawie nik wyncyj nie wiedział (Sad: 54).
10. Giewoncie, Giewoncie, cóz tak patrzýs brzýčko? Kciałbyś ty, coby był śniyg na tobie sýćko (StopMat: 111).
11. Giewoncie, Giewoncie, ej, ty wysoki scýcie, já se pod Giewontym, ej, skóńcym swoje zýcie (Sad: 29).
12. Giewoncie, Giewoncie, ładnyś pośród lata, obrośnies w sarotki jakby panna jaka (ibid.: 29).
13. Giewoncie, Giewoncie, ładnyś ty jak lato, já cie odmalował, tyś mi winion za to (ibid.: 29).
14. Giewoncie, Giewoncie, piyknyś ciyngiyem lata, kwiátkami uwity, kieby dziywka jaka (StopMat: 112).

15. Giewoncie, Giewoncie, w Giewoncie półtecki, já se po nik chodzył i moje owiecki (Sab: 59).
16. Giewoncie, Giewoncie, wysoki Giewoncie, choć umiyrął bede, obeżrem sie na cie (ParŚG: 21).
17. Idzie mgła, idzie mgła, siadła na Giewoncie, nie bój sie dziywcyńno, nie sponiy-wiyrám cie (Sad: 125; ParŚG: 20).
18. Juz se tak nie bedzie, jako se bywało, kie sie po Giewoncie owiecki pásalo (Sad: 69).
19. Kie já se zaśpiywám w Stronzyskiyj Dolinie, to mi sie w Giewoncie fįjolek ozwi-nie (ParŚG: 17).
20. Nockom nad Giewontym gwiazdecki migajom, świycom mu ta w ocki – hej! Bo go kochajom (Moczyd: 259).
21. Piyrywj Giewont spadnie abo Krzýwán śleci, niz Górál zabácý baby abo dzieci (StopMat: 111).
22. Wtedy já cie, wtedy moje dziywce wezne, kiedy na Giewoncie jare zýtko zezne (Sad: 149).

Pisana poezja góralska

23. Hej, góry moje, Tatry / Kochom wos nad zycie / I krzyzyk, co błyska / Na Giewontu scycie. / I krzyzyk, co błysko / Na Giewontu grani, / Kiedy mi markotno, / Obziyrom za nim (Z. Graca, *Hej góry, nase góry* (MlekGS: 84)).
24. Choć do świata – uciekają / Tatry w sercu se chowają / Kie sie zywot juz ik końcy / Giewont w krzyzu nos połoncy / Hej! (A. Gąsienica-Makowski, *Tatry wy moje* (GM: 84)).

4. HÁLA

*Góry nase, góry,
hále nase, hále!
Któz wás zná tak dobrze,
jako my Górále
(StopMat: 39; Moczyd: 263).*

Hale są stałym elementem krajobrazu tatrzańskiego, co znajduje potwierdzenie w dwuczłonowych toponimach. Przydawka w tych nazwach wskazuje na dawnego właściciela, np. *Hala Goryczkowa* (od nazwiska *Goryczka*), *Hala Gąsienicowa* (od *Gąsienica*), stan roślinności, np. *Hala Pyszna* (od *pyszny* ‘o roślinach – bujny’), lub lokalizację geograficzną, np. *Hala Ornak* (na zboczach Ornaku) i *Hala za Mni-chem*. Ze względu na homonimię (patrz niżej) *hála* nie wchodzi w skład podhalańskich chrematonimów. Obecność w tekstach folkloru oraz bezpośrednie wypowiedzi Górali przekonują jednak, że i w tym przypadku mamy do czynienia z kulturemem.

Etymologia

Zestawienie różnych etymologii *hali* znajdziemy w Her II (s. 106–107) oraz w artykule *Słownictwo podhalańskie* w Etymologicznym słowniku języka polskiego *Andrzeja Bańkowskiego* (Rak 2014b: 99–100). Według Janiny Szewczyk (1960) *hála* to kontynuant wyrazu rodzimego. Trudno się zgodzić z tą opinią, mając na uwadze znaczenie, przynależność do terminologii pasterstwa wysokogórskiego i geografii omawianego słowa. Z OKDA (VII, m. 13) wynika, że *hála* jest znana tylko w gwarach północnej Słowacji oraz południowej Małopolski, jest to więc niewątpliwie pożyczka słowacka (tak SESI (I: 393–394) i SEBań (I: 514); w SEBr (s. 167) pojawiła się błędna informacja, że mamy tu do czynienia z czechizmem). *Hála* jest formacją odprzymiotnikową (por. słowac. *holá*¹³ ‘goła (przym. r.ż.)’) z nieumotywowanym etymologicznie *a* pochylonym, w polszczyźnie ogólnej hiperpoprawnie utożsamionym z *a* jasnym, co w konsekwencji daje homonim z *hala* ‘duża sala, obszerne pomieszczenie’. Na *o* wskazuje forma D. Im. *do hól* ujawniająca wymianę *o* : *ó*.

Geografia

Z AJPP (m. 329), OKDA (VII, m. 13) oraz Her I (s. 72–73) wynika, że *hála* jest znana w gwarach polskiej części Karpat od Śląska Cieszyńskiego po Kotlinę Sądecką

¹³ Na tym etymonie jest też oparty wyraz *halizna* ‘niezalesione miejsce po wyrębie lasu’ (HodSG: 132).

oraz na północy Słowacji. Zasięg geograficzny tego wyrazu jest więc (w porównaniu z innymi terminami pasterstwa wysokogórskiego) stosunkowo niewielki i ogranicza się jedynie do pogranicza polsko-słowackiego.

Znaczenie

W gwarze podhalańskiej *hála* oznacza pastwisko w górach powyżej granicy lasu (KosPGZ: 280; KrGZ: 214; Dem: 15; HodSG: 137; ZborSG: 113, 120). W AJPP (m. 329) oraz w Her II (s. 6) *hála* została uznana za synonim *polany*. Z kolei według SEBań (I: 118, 514) mamy w tym przypadku do czynienia ze słownictwem zróżnicowanym chronologicznie – za sprawą W. Orkana lub S. Goszczyńskiego nowsza *hála* zastąpiła dawną *polanę*. Inne wyniki umieszczono w OKDA (VII, m. 13) – w tym opracowaniu znajdziemy tylko *hále*. Jak rozumieć te różnice?

Wynikają one z podobieństwa desygnatów. *Hála* to określenie naturalnego pastwiska wysokogórskiego, które ze względu na położenie nie było koszone, lecz tylko wypasane. Z kolei *polana*¹⁴ nazywano pastwisko na terenie wykarczowanym, które było miejscem zarówno wypasu, jak i sianokosów. Warto dodać, że do lat 40. XIX w. Kościelisko nazywano *Polanami*, gdyż było zlokalizowane na kilku śródleśnych polanach (Nitsch 1933).

W wyniku metonimii formę w liczbie mnogiej *hále* zaczęto utożsamiać z Tatrami (KosPGZ: 280; KrGZ: 214; Dem: 15; KanCzD: 200; AJPP, m. 326; HodSG: 137), obszar położony poniżej Tatr określano więc wyrażeniem przymiowym *pod háłami*, z którego powstał choronim *Podhále* (zob. PODHÁLE).

Derywaty

Od wyrazu *hála* pochodzą następujące derywaty słowotwórcze:

- rzeczowniki: *hálicka* ‘zdrobnienie od *hála*’; *hálniak* ‘rzadki ptak wysokogórski – płochacz halny (*Prunella collaris*)’;
- przymiotnik: *hálny* ‘znajdujący się na hali’.

Hálicka nie jest notowana – jak inne zdrobnienia – w pieśniach (por. *juhasicek*, *bacásek*), lecz przede wszystkim w stylu potocznym gwary:

Noji pote juz baca, jak juz scýtál te owiecki, gádá starsymu juhasowi: bier sie na-przód, zrób ta krzýz ciupagom przed nimi i przezegnáj sie, i z Panym Bogym idziemy. Noji tak se ta idom w te hálicki, te owiecki za niemi. Gzajom sie ta te owce, becom, wracajom sie, ale to ta zaś idzie wyncyj juhasów z tyłu i tak ik popyndzajom (BubTGZ: 26).

¹⁴ Synonimem *polany* jako wykarczowanego terenu jest *cerchla*, wyraz dziś archaiczny (obecny jedynie w toponimii) (Her I: 47; Her II: 7).

Użycie zdrobnienia sugeruje, że desygnat, który się za nim kryje, jest bliski emocjonalnie rozmówcy, tym bardziej jeśli dotyczy wspomnień z młodości niemal zawsze idealizowanej (tego typu teksty dominują w BubTGZ).

Zestawienia

Przymiotnik *hálny* wchodzi w skład dwóch zestawień: *hálny wróbel* ‘to samo co *hálniak*, płochacz halny’ i *hálny wiater*. Obydwie konstrukcje uległy uproszczeniu, pierwsza – uniwersyfikacji: *hálny wróbel* – *hálniak*, z kolei od drugiej w wyniku elizji pochodzi forma *hálny* ‘ciepły, porywisty wiatr wiejący z Tatr, w zimie przynoszący odwilż na Podhalu’¹⁵.

Przybywający na Podhalę turyści na określenie tego wiatru używają też słowa *halniak*¹⁶. Niektórzy Górale (zwłaszcza młodszy) błędnie poczytują *halniaka* w znaczeniu ‘wiatr’ za wyraz należący do gwary podhalańskiej. Od ponad 40 lat językoznawcy przestrzegają jednak przed tym nadużyciem (zob. Brocki 1972; Wesołowska 1974).

Frazematyka

Słowo *hála* pojawiło się w 5¹⁷ podhalańskich frazemach w znaczeniach ‘pastwisko w górach’ 1, 4 lub ‘Tatry’ 2, 3, 5. Na to rozróżnienie wskazuje nie tylko semantyka poszczególnych jednostek, ale także forma wyrazu w lp. (‘pastwisko’) lub lm. (‘Tatry’).

¹⁵ Po słowackiej stronie Tatr, a także po czeskiej stronie Sudetów wiatr wiejący z północy jest nazywany *polakiem*, por.: słowackie przysłowie *Ked’ poliak duje, zima nasleduje* (Zát: 526).

¹⁶ Ze względu na sufiks można domniemywać, że formacja ta pierwotnie była używana zwłaszcza przez turystów z Mazowsza.

¹⁷ Do wiatru halnego odnosi się 6 frazemów: 1) *Cým hálny barzyj duchá, tym po nim barzyj glucho* (HodPP: 41); 2) *hálny duje* ‘o sytuacji, gdy jakieś osoby kłócą się bez powodu’ (m.w.); 3) *Hálny duje, sniżyk psuje* (HodPP: 67); 4) *Kie hálny zaduje, monke sie sypuje* (ibid.: 84); 5) *Niejedyn to cuje, kie hálny táncuje* (ibid.: 130); 6) *Trza bácyć, ka cłek hálnym i cetynom przesionk* (ibid.: 172). Tych jednostek jest więcej niż frazemów zawierających leksem *hála*. Można to wyjaśnić w następujący sposób – *hála* to element tradycji pasterskiej, która dziś jest w zaniku i dotyczy niewielkiej grupy mieszkańców Podhala, z kolei *hálny* daje się we znaki wszystkim.

Podane wyżej frazemy są motywowane obserwacją zmian pogody, jakie przynosi halny, bądź odnoszą się do oddziaływania tego wiatru na samopoczucie. Drugie zagadnienie jest szeroko komentowane na Podhalu. Halnym tłumaczy się skłonność Górali do agresji i częstsze niż gdzie indziej samobójstwa. Halnemu poświęcano gawędę (Skup: 193–197), wiersze (J. Kasprovicz, *Wiatr halny* z cyklu *Z Tatr*; A. Suski, *Holny wiater*), a nawet film z 2003 r. – *Hálny idzie* w reż. Aleksandry Nesterskiej.

W tych frazematyzacjach znajdujemy odwołania do pasterstwa 1 (również w opozycji do rolnictwa 4) oraz ludowej meteorologii 2 i filozofii (wiatr wiejący z gór jest przyczyną trwania świata w należyтым porządku 3). *Hála* jako pastwisko w górach współwystępuje z *owieckami* 1, z kolei *hále* ‘Tatry’ są ujmowane w opozycji do *dolin* 5 (Tatry są tu postrzegane jako teren niebezpieczny, zagrażający życiu ludzi).

Folklor słowny – pieśni

Hála pojawia się w pieśniach pasterskich i miłosnych, najczęściej w liczbie mnogiej 6–11, 13, 14, 17–21, 23.

MIEJSCE

Sceneria wysokogórska

Hála współwystępuje z *górami* 8–10, *turnickami* 13 i *ciyrnym lasem* 18, w pieśniach jest też mowa o Hali Miętusiej 22. Na płaszczyźnie językowej mamy tu do czynienia z szeregowymi połączeniami składniowymi lub zestawieniami bliźniaczymi *hále* – *góry*.

CECHY HAL

Pieśni precyzują, że *hále* są *wysokie* 10, porośnięte trawą 15, znajdują się między turniami 13, a jesienią wieje od nich zimny wiatr 23 (ta pieśń była śpiewana z perspektywy juhasa, wracającego jesienią z wypasu).

WYKORZYSTANIE HAL

Hale to miejsce wypasu owiec 13, 15, 16, 19, 20. Do pasterstwa odsyłają: nazwy pasterzy: *Baca* 6, 16, 22, *juhas* 18, 19, *juhasik* 20, czasem określanych też z imienia – *Janicek* 15, nazwy wyposażenia szałasów: *gieleta* 16, i czynności pasterskich: dojenie 16, 19. Górale są właścicielami hal, dlatego mogą je sprzedać 7.

Hale tworzą również scenerię dla spotkań kochanków, dlatego w pieśniach miłosnych pojawiają się określenia kobiet: *frejyrka* 6, 14, *dziywce* 18, *dziywcyńa* 6, 19, 20, 23 oraz *kochanecka* 17, 21.

LUDZIE WOBEC HAL

«GÓRAL JEST EMOCJONALNIE PRZYWIĄZANY DO HAL»

Emocjonalne przywiązanie Górala do hal jest sygnalizowane zestawieniami *moje hále* 11 oraz *nase hále* 8, 9.

«GÓRAL WĘDRUJE PO HALACH I DOBRZE JE ZNA»

Odnoszą się do tego dwie pieśni 8, 10.

HALE WOBEC LUDZI

Hale współczują człowiekowi, stają się więc smutne 18, gdy smutni są Górale.

Pisana poezja góralska

W poezji góralskiej odniesienia do hal pojawiają się przede wszystkim w kontekście zakazu wypasu owiec w Tatrach (W. Czubernatowa, *Kotwi mi sie za wami* 25; F. Hodorowicz, *Pozegnanie Holi; Ozywić hole*; F. Łojas-Kośla, *Nie tak downe casy*; J. Para-Hejka, *Cemuz...*; A. Skupień-Florek, *Hej hole, nase hole* 24). Góralscy poeci widzieli w tym zagrożenie dla kultury podhalańskiej i przede wszystkim *ślebody* 24, 25, 28, stąd emocjonalne deklaracje – *Kotwi mi sie za wami* W. Czubernatowej 25 oraz modlitwa do *Matki Boskiej Góralskiej* Z. Roj-Mrozickiej 28 o powrót owiec na hale.

Hale przez bliskość z górami stały się również miejscem świętym, bliskim niebu (W. Czubernatowa, *Pamięci Tadeusza Staicha* 26; J. Fudala, *Moja ukochaność* 27). Warto zauważyć, że takiego obrazowania nie ma w folklorze słownym ani we frazematyce.

Dokumentacja**Frazemy**

1. Hála bez owiecek, niby baba bez chłopa (HodPP: 67).
2. Jak hále mniyjse to bedzie pogoda (StopMat: 91).
3. Kieby wiatry z hól nie duły, toby sie świat zaśmiyrdziął (SKarł I: 315).
4. Na háli ziárko klóska nie zniewoli (HodPP: 112).
5. Śmiyrzc w hálak rozumnijsá jako na dolinak, to i skorzyj cłeka dopadnie (ibid.: 166).

Pieśni

6. Cýjaz to dziywcyńa popod hále płace? Dyc to frejyrka luptowskiego bace (StopMat: 27).
7. Górale, Górale, ej, poprzejeciez hále, zabiyracie pinionzki, ej pudźcie na podole (Sad: 38).
8. Góry nase, góry, hále nase, hále! Któz wás zná tak dobrze, jako my Górale (StopMat: 24; Moczyd: 263).
9. Góry nase, góry, hále nase, hále, hej, któz wás ozweseli, jak nie my Górale (Płat: 133).

10. Góry nase, góry i wysokie hále, hej, któz wás przewyndruje, jak nie my Górále (Sad: 27).
11. Hále moje hále, nie sýćkieście moje, ino jedna hála, cok se na niyj spała (Moczyd: 209).
12. Hej, na háli, na háli ognicek sie páli, hej, kto go hań naklád – Janicek ze skáli (Sad: 58).
13. Kiedy já se pudem do hól z owieckami, to se ik napasem miyndzý turnickami (ibid.: 58).
14. Na dole dysc leje, pod hálami jasno, nie widno frejyrki, cóze mi jom nasło? (Moczyd: 95).
15. Na háli, na háli zieloná tráwicka, nawróć dziywce owce swojego Janicka (Kolb 45: 207).
16. Na háli, na háli, baca owce doji, podoji, pośniádá, przý gielecie stoi (Sad: 64).
17. Nie belo mie doma, byłek pod hálami, moja kochanecka posła z Cýganami (Moczyd: 58).
18. Osmutniały hále, osmutniál ciyrny las, zapłakáło dziywce, a zaśpiywál juhas (Sad: 68).
19. Owiecki na háli, kto ik dojiył bedzie, juhas przý dziywćynie i nocowál bedzie (Płat: 140).
20. Owiecki na háli, juhasik nad nimi, pockáj dziywćyno, já se ślyze ś nimi (Sad: 65).
21. Posmutniały hále, kie juhasi pašli, pošli se pociesać kochanecki do wsi (Płat: 140).
22. W tyj Miytusij Háli dysćyceck rumoli, dejze Boze scynście nasymu bacowi (StopMat: 22).
23. Wtedy mnie sie bedzies dziywćyno spodziewać, kiedy bedzie od hál zimny wiater duchać (Kolb 44: 192).

Pisana poezja góralska

24. Hej, hole, nase hole / my do wos chodzili, / teroz nom drózecke / do wos zagrozdili. / Zagrozdili owcom, / otworzyli panom, / teroz se tam do nik / autami jadom (...) (A. Skupień-Florek, *Hej hole, nase hole* (Skup: 41)).
25. (...) kotwi mi sie za wami / Hole, wy moje (...), / Kotwi mi sie za ślebodnymi Tatrami! (W. Czubernatowa, *Kotwi mi sie za wami* (HodPM: 29)).
26. – Nie pytom do Raju, / do Nieba nie muse, / Wolołbyk żyć w holak jak ptosek kordusek! (W. Czubernatowa, *Pamięci Tadeusza Staicha* (HodPM: 42)).
27. (...) noweselso jest góralsko doła, / Bo (...) Górol na holi z owieckami / noblizyj jes nieba (J. Fudala, *Moja ukochaność* (HodPM: 57)).
28. Przywróć nom ślebode, przywróć Hol urode / I owiecki po Holak z dzowneckami (Z. Roj-Mrozicka, *Do Matki Boskiej Góralskiej* (MlekGS: 155)).

PODSUMOWANIE

Czytelnik tej monografii z pewnością zwrócił uwagę na to, że kulturemy podhalańskie wyróżniają się pewnymi wspólnymi właściwościami. Niewątpliwie należą do nich:

1. Niejednorodność zbioru. Umieszczenie kulturemów podhalańskich na szerszym tle polskiej kultury ludowej daje możliwość innego ich układu, uwzględniającego aspekt dyferencyjny.

W takim ujęciu do pierwszej grupy należałyby kulturemy wspólne dla mieszkańców polskiej wsi – PÁN BÔG (PÁMBÓCEK), PÁN JEZUS (PÁNIEZUS), MATKA BOSKÁ (na Podhalu – GAŹDZINÁ PODHÁLA), KRZÝZ, ROBOTA, ZIYM, BIYDA, GLÓD, KSIONDZ, PÁN i GORZÁŁKA. Na płaszczyźnie językowej jednostki te są reprezentowane przez słownictwo ogólnogwarowe (i nawet wspólnoodmianowe).

Z kolei w drugiej grupie można byłoby umieścić kulturemy typowe dla Podhala (lub szerzej – polskiej części Karpat), czyli:

- a) GÓRÁL, GAZDA, BACA, JUHAS, ZBÓJNIK, CEPER, CIUPAGA, MOSKÁL, OSCYPEK i PORTKI (chodzi tu oczywiście o charakterystyczne portki góralskie). O odrębności tej grupy decydują właściwości leksykalno-semantyczne – charakterystyczny desygnat ma specyficzną nazwę. Na płaszczyźnie językowej ujawnia się to dyferencyjnością słownictwa – wymienione wyżej leksemy nie są znane (z wyjątkiem *portek* i *Górala*) poza Karpatami. Jeśli pojawiają się w innych gwarach lub języku ogólnopolskim, to jako gwaryzm karpaccy bądź – dokładniej rzecz ujmując – podhalańskie.
- b) GWARA, MUZYKA, ŚPIYWANIE, TÁNIEC, UBRANIE i OWCA. W przypadku tych kulturemów nie można mówić ani o wyjątkowym desygnacie, ani o specyficznej nazwie.
- c) PODHÁLE, GÓRY, GIEWONT i HÁLA. Są to – jak zostało już powiedziane – składniki geografii mentalnej.

Warto dodać, że niektóre z omówionych w monografii jednostek to kulturemy ogólnopolskie, np. WOLNOŚĆ (w przybliżeniu odpowiednik *ślebody*), BÔG, HONOR i WÓDKA (odpowiednik *gorzálki*).

2. Otwartość zbioru. Zaprezentowana lista kulturemów, ustalona na podstawie analizy tekstów źródłowych, badań ankietowych, bezpośrednich wypowiedzi Górali oraz różnych przejawów podhalańskiej kultury ludowej, nie jest zamknięta. Jednak

już omówione w tej pracy jednostki wystarczą do zrozumienia specyfiki kultury podhalańskiej.

3. Przynależność do autostereotypu. Kulturomy podhalańskie służą m.in. samoidentyfikacji Górali, realizując (podobnie jak stereotyp) funkcje: psychiczną (ułatwiają myślenie i mówienie o świecie), społeczną (integrują Górali) i poznawczą (przekazują potoczną konceptualizację) (por. Bartmiński 1985: 26–29). Można nawet stwierdzić, że kulturomy (tak jak stereotypy) są wzorcami kultury (por. Bartmiński 1999/2000).

4. Wartościowanie. Góralskim wartościom i nośnikom wartości poświęcono osobny rozdział niniejszej monografii. Jednak (należy to podkreślić) wartościowanie jest cechą wszystkich kulturomów, gdyż żadna z omówionych tu jednostek nie jest obojętna Góralom.

5. Wpływ folkloru słownego. Przykład *zbójnika* pokazuje, że na zasób kulturomów znaczny wpływ ma też folklor. W czasach, kiedy zbójnictwo było żywym zjawiskiem, postrzegano je negatywnie. Wraz z zanikiem zbójnictwa rozpoczął się w folklorze proces wybielania, a następnie apoteozowania *dobrych chłopców*. Rozpowszechniony dziś wizerunek zbójnika niewiele ma wspólnego z prawdą historyczną, ale przez swoją popularność sprawił, że *zbójnik* należy do podhalańskich kulturomów.

6. Nastawienie patriarchalne. Dotyczy ono zwłaszcza grupy *Swoi i obcy*, w której wszystkie jednostki są nazwami mężczyzn. Nie powinno to dziwić, gdyż w zasobie kulturomów ujawnia się mocno zakorzeniony patriarchalizm polskiej kultury ludowej. Na Podhalu dodatkowo wzmocniły go zaszczości historyczne – zbójnictwo i pasterstwo były zajęciami typowo męskimi.

Przejawy patriarchalizmu znajdziemy także we frazematyce (por. Rak 2007b: 197). Mężczyzna jest w niej pokazany jako głowa rodziny – 1) *Chłop w rodzinie jako wej basy w kapeli* (HodPP: 62); 2) *Gazdówka bez chłopca, to jakby chałupa bez płota*; 3) *Pán Bóg babe stworzył, by cłekowi pomocnom była* (ibid.: 144). Niektóre jednostki są przestroga przed zachwianiem patriarchalnego porządku – 1) *Biyda w tyj chałupie, w któryj baba w gaciak chodzi* (ibid.: 19); 2) *Biyda tymu domowi, ka krowa przykazuje wołowi* (ibid.: 18). W góralskiej rodzinie bardziej ceniono też synów niż córki – 1) *Choćco cłek może kupić, dyć nie syna* (ibid.: 30); 2) *Dobrá rada lepszy cyn, dobrá dziywka, lepszy syn* (ibid.: 46).

Nastawienie patriarchalne ujawnia się również w zasobie ekspresywizmów osobowych – większość tych jednostek służy krytyce mężczyzny, gdyż to od niego jako ojca rodziny (bądź kandydata na ojca rodziny) oczekiwano pewnych cech, zwłaszcza rozsądku i pracowitości (zob. ROBOTA).

Kulturemy omówione w niniejszej monografii przekonują, że słowniki powinny w większym stopniu uwzględniać wiedzę stereotypową. Widać to zwłaszcza na przykładzie hasła *Góral*, w którego przypadku najczęściej używana definicja jest zdecydowanie zbyt uboga i przez to mało precyzyjna. Odnosi się ona tylko do aspektu lokatywnego – Góral to mieszkaniec gór (SJPD; SJPSz; SWJP; USJP). Z badań, zwłaszcza ankietowych, wynika jednak, że do stereotypu Górala należą: posługiwanie się gwarą, przywiązanie do tradycji i noszenie stroju góralskiego. Te informacje wraz z uściśleniem, że Góral to mieszkaniec polskiej części Karpat, powinny się znaleźć w definicji słownikowej.

Jak wiadomo, etnolingwistyka w Polsce skupiała się na opisie językowego obrazu świata¹, stereotypu językowego i symbolu kulturowego (Bartmiński 2005) utrwalonych przede wszystkim w materiale ludowym². Taki charakter miało siedem pierwszych numerów „Etnolingwistyki” (1988–1995), pisma, które prezentowało postępy prac nad SSiSL. Ósmy numer z 1996 r. zyskał podtytuł *Problemy języka i kultury*. Została w nim także umieszczona deklaracja od redakcji, że tematyka publikowanych artykułów zostanie poszerzona o inne odmiany języka niż ludowa.

Niniejsza praca dotyczy zależności między gwarą a kulturą ludową Podhala, niewątpliwie więc mieści się w nurcie badań etnolingwistycznych. Przyjmując typologię A. Tyrpy (2006b), można jednak zadać pytanie: czy mamy tu do czynienia z etnolingwistyką ludową, narodową czy porównawczą? Materiał poddany analizie pozwala zaliczyć monografię do etnolingwistyki ludowej, jednak sama specyfika kulturemów (ich wydzielenie dokonuje się w dużej mierze w wyniku odpowiedzi na pytanie, co mnie (nas) różni od innych) sprawia, że jednocześnie należy mówić o etnolingwistyce porównawczej. Właściwie punktem wyjścia jest tu specyfika myślenia Górali, w wyniku czego w pracy znajdujemy elementy etnosocjologii (*Swoi i obcy*), etnopsychologii i etnofilozofii³ (*Wartości, Tożsamość kulturowa, Geografia mentalna*).

Na koniec warto zadać pytanie, co nowego do badań etnolingwistycznych wnosi monografia o kulturemach podhalańskich. Przede wszystkim jest to pierwsza praca, która wykorzystuje koncepcję kulturemów do opisu polskiego materiału gwarowego i tym samym otwiera perspektywę nowych badań.

Celem SSiSL jest rekonstrukcja tradycyjnego obrazu świata i człowieka. Z kolei celem niniejszej książki było wskazanie tego, co identyfikuje Górali i – w dalszej perspektywie – odróżnia od innych mieszkańców Polski.

¹ Przeglądu prac z zakresu językowego obrazu świata w gwarach dokonała A. Tyrpa (2008).

² J. Anusiewicz (1994: 11) na początku lat 90. XX w. ujmował etnolingwistykę jako „badanie związków głównie między językiem ludowym a kulturą ludową (folklorem), a nie między językiem literackim (ogólnym) a kulturą ogólną”. Zagadnienie przedmiotu i zakresu badań lingwistyki kulturowej było też podejmowane m.in. przez A. Dąbrowską (2005).

³ Terminy *etnosocjologia*, *etnopsychologia* i *etnofilozofia* są tu używane w takim znaczeniu, jak w książce A. Wierzbickiej (2007).

Pożyteczne byłoby zestawienie kulturomów podhalańskich z kulturomi (ogólnopolskimi lub dotyczącymi innych regionów, np. Śląska. Z pewnością ujawniłoby to podobieństwa i różnice w obrębie szeroko pojętej kultury polskiej, jednak nie na płaszczyźnie zwyczajów lub obrzędów (to już zostało zestawione w pracach etnograficznych) albo słownictwa (służą temu słowniki, a także prace z zakresu historii leksyki), lecz tożsamości⁴. Badania takie można uznać za jeden z celów etnolingwistyki.

⁴ Na podstawie potocznego dyskursu narodowego (XVI–XX w.) badania takie prowadziła Aleksandra Niewiara (2009).

ANEKS

BADANIA ANKIETOWE (2014 R.) –

TYPOWANIE KULTUREMÓW

Pytanie 1 – Co według Ciebie jest najważniejsze dla prawdziwego Górala?

Pokolenie I, W = 309

1. **Tradycja** (aspekt kulturowy); 62/20,2%

tradycja (35); tradycje góralskie (1); kultywowanie tradycji (3); utrzymywanie tradycji (2); podtrzymywanie tradycji (2); przywiązanie do tradycji i kultury (2); kultura (5); kultura regionalna (1); kultura, która odróżnia Górali od innych (1); tradycje wyniesione z domu (1); tradycje przekazywane z pokolenia na pokolenie od najstarszych, rodowitych Górali (1); obyczaje (1); obrzędowość (1); obrzędy (1); Górale się nie wstydzą swoich korzeni, mowy i tradycji góralskiej (1); Górale podtrzymują tradycję góralską (1); tradycje swojego regionu (1); przekazywanie dzieciom tradycji Podhala (1); według mnie najważniejsze dla Górala są: tradycja, kultura, różne obrządki (1).

2. **Rodzina** (aspekt społeczny); 48/15,6%

rodzina (39); baba i dzieci (1); chałupa (2); dom (2); więź rodzinna (1); miłość do bliskich (1); pochodzenie (1); Górale się nie wstydzą swoich korzeni, mowy i tradycji góralskiej (1).

3. **Honor** (aspekt etyczny); 32/10,5%

honor (30); honor góralski (1); poczucie honoru (1).

4. **Wiara** (aspekt religijny); 28/9,2%

wiara (10); religia (8); Bóg (7); kościół (2); bogobojność (1).

5. **Gwara** (aspekt kulturowy); 21/7%

gwara (18); kultywowanie gwary (1); szacunek dla gwary góralskiej (1); Górale się nie wstydzą swoich korzeni, mowy i tradycji góralskiej (1).

6. **Strój** (aspekt kulturowy); 12/4%

strój (7); strój góralski (1); ubranie góralskie (1); tradycyjne stroje (1); noszenie regionalnego stroju (1); szacunek do stroju (1).

7. **Ojcowizna – ziemia** (aspekt bytowy); 12/4%
ziemia (6); *ziem* (1); *ojcowizna* (5).
8. **Śpiew** (aspekt kulturowy); 11/3,7%
śpiew (9); *śpiew góralski* (2).
9. **Taniec** (aspekt kulturowy); 10/3,3%
taniec (8); *taniec góralski* (1); *kultywowanie tańca góralskiego* (1).
10. **Dudki – pieniądze** (aspekt bytowy); 9/3%
dudki (3); *pieniądze* (3); *dużo pieniędzy* (1); *majątek* (2).
11. **Śleboda – wolność** (aspekt ideologiczny); 9/3%
wolność (6); *śleboda* (1); *umiłowanie wolności góralskiej* (1); *umiłowanie ślebody, poczucie wolności i ślebody* (1).
12. **Muzyka** (aspekt kulturowy); 8/2,7%
muzyka (7); *muzyka góralska* (1).
13. **Góry** (aspekt lokatywny); 5/1,7%
miłość do gór (3); *góry* (1); *żeby było widać góry na horyzoncie* (1).
14. **Patriotyzm** (aspekt ideologiczny); 5/1,7%
ojczyzna (3); *patriotyzm* (2).
15. **Praca – pracowitość** (aspekt bytowy); 5/1,7%
praca (3); *ciężka praca* (1); *gazdowanie* (1).
16. **Gazdówka** (aspekt bytowy); 4/1,4%
gazdówka (3); *gospodarstwo* (1).
17. **Miłość** (aspekt psychospołeczny); 4/1,4%
miłość do Górali (3); *Góral zyni sie z Górolkom i jom miłuje* (1).
18. **Pasterstwo** (aspekt bytowy); 4/1,4%
owieczki (1); *owce* (1); *oscypek* (1); *hodowla owiec i owczarków podhalańskich* (1).
19. **Podhale** (aspekt lokatywny); 3/1%
mała ojczyzna – Podhale (1); *silna więź z Podhalem* (1); *przywiązanie do regionu podhalańskiego* (1).
20. **Ciupaga** (aspekt kulturowy); 2/0,6%.
21. **Odważa** (aspekt psychiczny); 2/0,6%.
22. **Sila** (aspekt fizyczny); 2/0,6%.
23. **Zdrowie** (aspekt fizyczny); 2/0,6%.

24. **Mądrość** (aspekt psychiczny); 1/0,3% .
 25. **Dobroć** (aspekt psychospołeczny); 1/0,3%.
 26. **Stateczność** (aspekt psychiczny); 1/0,3%.
 27. **Sprawiedliwość** (aspekt psychospołeczny); 1/0,3%.
 28. **Rzetelność** (aspekt psychospołeczny); 1/0,3%.
 29. **Prawdomówność** (aspekt psychospołeczny); 1/0,3%
godanie prawdy (1).
 30. **Niezlomność** (aspekt psychiczny); 1/0,3%.
 31. **Uczciwość** (aspekt psychospołeczny); 1/0,3%.
 32. **Zachłanność** (aspekt psychiczny); 1/0,3%.

Pokolenie II, W = 242

1. **Tradycja** (aspekt kulturowy); 42/17,4%
tradycja (19); *kultywowanie tradycji* (2); *podtrzymywanie tradycji* (4); *zachowanie tradycji* (1); *poszanowanie obyczajowości, stroju i gwary* (1); *kultura* (3); *tożsamość* (2); *tożsamość regionalna* (1); *kultywowanie zwyczajów* (1); *dbałość o tradycje (zwyczaje)* (1); *odrębność* (1); *przywiązanie do tradycji i dziedzictwa* (1); *przekazywanie tradycji i obrzędów z pokolenia na pokolenia* (1); *zwyczaje* (1); *obyczaje* (1); *góralczyzna* (1); *życie według praw i tradycji* (1).
2. **Honor** (aspekt etyczny); 38/15,8%
honor (35); *honor na pokaz* (1); *dobra opinia innych* (1); *poczucie godności osobistej* (1).
3. **Ojcowizna – ziemia** (aspekt bytowy); 34/14%
ziemia (16); *ojcowizna* (13); *umiłowanie ziemi* (1); *miłość do ojcowizny* (1); *przywiązanie do ziemi* (1); *szacunek do ziemi* (1); *miedza* (1).
4. **Rodzina** (aspekt społeczny); 20/8,3%
rodzina (12); *baba* (2); *dom* (2); *dziedzictwo rodowe* (1); *więź z rodziną* (2); *szacunek do starszego pokolenia* (1).
5. **Strój** (aspekt kulturowy); 18/7,5%
strój (12); *strój góralski* (4); *ubiór* (1); *poszanowanie obyczajowości, stroju i gwary* (1).
6. **Śleboda – wolność** (aspekt ideologiczny); 16/6,6%
wolność (9); *śleboda* (7).
7. **Gwara** (aspekt kulturowy); 15/6,2%
gwara (12); *język* (1); *poszanowanie obyczajowości, stroju i gwary* (1); *utrzymywanie gwary* (1).

8. **Humor** (aspekt psychiczny); 15/6,2%
humor (9); *wesołość* (6).
9. **Wiara** (aspekt religijny); 12/5%
wiara (10); *religia* (1); *kościół* (1).
10. **Dudki – pieniądze** (aspekt bytowy); 11/4,5%
dudki (4); *pieniądze* (1); *majątek* (4); *własność* (2).
11. **Podhale** (aspekt lokatywny); 4/1,6%
miłość do Podhala (1); *region, w którym Góral mieszka* (2); *miejsce, w którym mieszka* (1).
12. **Praca – pracowitość** (aspekt bytowy); 4/1,6%
pracowitość (3); *gazdowanie* (1).
13. **Taniec** (aspekt kulturowy); 3/1,3%
taniec (1); *taniec góralski* (1); *zbojnicki* (1).
14. **Muzyka** (aspekt kulturowy); 2/0,8%
muzyka (1); *muzyka góralska* (1).
15. **Pasterstwo** (aspekt bytowy); 2/0,8%
pasterstwo (1); *utrzymywanie pasterstwa* (1).
16. **Śpiew** (aspekt kulturowy); 2/0,8%.
17. **Patriotyzm** (aspekt ideologiczny); 1/0,4%.
18. **Szczerość** (aspekt psychospołeczny); 1/0,4%.
19. **Uczciwość** (aspekt psychospołeczny); 1/0,4%.
20. **Zdrowie** (aspekt fizyczny); 1/0,4%.

Pokolenie III, W = 266

1. **Tradycja** (aspekt kulturowy); 35/13,2%
tradycja (19); *góralska tradycja* (1); *kontynuowanie obrzędów i zwyczajów* (1); *miłowanie tradycji* (2); *przywiązanie do tradycji* (2); *przywiązanie do tradycji, folkloru i kultury podhalańskiej* (1); *zachowanie tradycji góralskiej* (1); *góralszczyzna* (1); *umiłowanie kultury góralskiej* (1); *dawne obyczaje, pamięć o dawnych czasach* (1); *dbałość o region* (1); *góralska tożsamość* (1); *przekazywanie tradycji dzieciom* (1); *Góral powinien krzewić kulturę* (1); *utrzymywanie tradycji góralskiej* (1).
2. **Rodzina** (aspekt społeczny); 30/11,3%
rodzina (19); *baba* (2); *własna baba* (1); *żona* (1); *żona i dzieci* (1); *znajomość swoich korzeni* (1); *miłość do rodziny* (1); *przywiązanie do rodziny* (1); *dom* (1); *chalupa* (2).

3. Ojcowizna – ziemia (aspekt bytowy); 27/10,2%

ojcowizna (11); *przywiązanie do ojcowizny* (1); *ziemia* (6); *ziem* (1); *ziemia ojców* (1); *przywiązanie do ziemi* (5); *zamiłowanie do ziemi ojczystej* (1); *związek z ziemią i halami* (1).

4. Wiara (aspekt religijny); 26/9,8%

wiara (15); *Bóg* (5); *honor, Bóg, rodzina* (1); *wiara w Boga* (1); *święta kościelne* (1); *kościół* (1); *religia* (1); *wiara ojców* (1).

5. Honor (aspekt etyczny); 23/8,7%

honor (22); *honor, pracowitość i uczciwość* (1).

6. Gwara (aspekt kulturowy); 20/7,5%

gwara (18); *język gwarowy* (1); *dawna mowa* (1).

7. Strój (aspekt kulturowy); 17/6,4%

strój (10); *strój regionalny* (2); *ubiór* (5).

8. Dudki – pieniądze (aspekt bytowy); 11/4,1%

dudki (5); *pieniądze* (3); *majątek* (3).

9. Śleboda – wolność (aspekt ideologiczny); 11/4,1%

śleboda (5); *wolność* (5); *niezależność* (1).

10. Praca – pracowitość (aspekt bytowy); 9/3,4%

pracowitość (3); *praca* (1); *ciężka praca* (1); *roboty* (1); *robotność* (1); *być uczciwym, pracowitym i sumiennym* (1); *praca na roli* (1).

11. Góry (aspekt lokatywny); 8/3%

góry (4); *Tatry* (1); *Góral powinien kochać góry* (1); *miłość do gór* (1); *otoczenie górskie* (1).

12. Gazdówka (aspekt bytowy); 8/3%.**13. Śpiew** (aspekt kulturowy); 8/3%.**14. Taniec** (aspekt kulturowy); 6/2,2%.**15. Patriotyzm** (aspekt ideologiczny); 6/2,2%.

ojczyzna (4), *patriotyzm* (1); *Góral powinien być dobrym patriotą* (1).

16. Muzyka (aspekt kulturowy); 5/1,9%

muzyka (3); *muzyka góralska* (1); *granie* (1).

17. Pasterstwo (aspekt bytowy); 5/1,9%

owce (2); *hale* (1); *związek z ziemią i halami* (1); *wypas owiec na halach* (1).

18. **Uczciwość** (aspekt psychospołeczny); 5/1,9%

uczciwość (3); *honor, prawość i uczciwość* (1); *być uczciwym, pracowitym i sumiennym* (1).

19. **Koń** (aspekt bytowy); 1/0,4%.20. **Prawdomówność** (aspekt psychospołeczny); 1/0,4%.21. **Prawość** (aspekt psychiczny); 1/0,4%

honor, prawość i uczciwość (1).

22. **Sumienność** (aspekt psychospołeczny); 1/0,4%

być uczciwym, pracowitym i sumiennym (1).

23. **Szczerłość** (aspekt psychospołeczny); 1/0,4%.24. **Zaradność** (aspekt psychospołeczny); 1/0,4%.**Pytanie 2 – Co według Ciebie jest charakterystyczne dla prawdziwego Górala?****Pokolenie I, W = 258**1. **Gwara** (aspekt kulturowy); 55/21,1%

gwara (38); *gwara góralska* (3); *mowa* (6); *akcent* (1); *akcent góralski* (2); *akcent gwarowy* (1); *język* (1); *słownictwo* (1); *sposób mówienia* (1); *Góral nie wstydzi się mówić gwarą* (1).

2. **Strój** (aspekt kulturowy); 51/19,6%

strój (26); *strój góralski* (11); *ubiór* (8); *kierpce* (2); *kapelusz* (2); *dwa rozporki* (1); *Góral nosi białą koszulę, portki, parzenice, kierpce, kapelusz filcowy owinięty sznurem z muszelek i orle pióro* (1).

3. **Tradycja** (aspekt kulturowy); 29/11%

tradycja (20); *tradycja góralska* (1); *kultura* (2); *góralskie zwyki* (1); *folklor* (2); *udział w życiu folklorystycznym* (1); *Góral krzewi kulturę góralską* (1); *Góral przywiązuje dużą wagę do tradycji, rodziny, religii i kościoła* (1); *Góral jest przywiązany do tradycji, kultywuje zwyczaje i obrzędy góralskie* (1).

4. **Upór** (aspekt psychiczny); 14/5,2%.5. **Śpiew** (aspekt kulturowy); 13/4,8%.6. **Taniec** (aspekt kulturowy); 12/4,6%.7. **Charakter** (aspekt psychiczny); 10/3,8%

mentalność (4); *specyficzne zachowanie* (2); *temperament* (2); *osobowość* (1); *styl bycia* (1).

8. **Praca – pracowitość** (aspekt bytowy); 7/2,6%
pracowitość (4); *praca* (1); *robota* (1); *gazdowanie* (1).
9. **Humor** (aspekt psychiczny); 6/2,2%
humor (4); *wesołość* (1); *pogoda ducha* (1).
10. **Muzyka** (aspekt kulturowy); 6/2,2%.
11. **Wiara** (aspekt religijny); 5/1,8%
religia (2); *bogobojność* (1); *wiara katolicka* (1); *wierność Bogu* (1); *Góral przywiązuje dużą wagę do tradycji, rodziny, religii i kościoła* (1).
12. **Honor** (aspekt etyczny); 4/1,4%.
13. **Rodzina** (aspekt społeczny); 4/1,4%
ród (1); *korzenie góralskie* (1); *duża rodzina* (1); *Góral przywiązuje dużą wagę do tradycji, rodziny, religii i kościoła* (1).
14. **Siła** (aspekt fizyczny); 4/1,4%
siła (3); *krzepa* (1).
15. **Ciupaga** (aspekt kulturowy); 3/1,1%.
16. **Duma** (aspekt psychospołeczny); 3/1,1%.
17. **Otwartość** (aspekt psychospołeczny); 3/1,1%
otwartość (2); *Góral z każdym się dogada* (1).
18. **Dudki – pieniądze** (aspekt bytowy); 3/1,1%
dudki (1); *majątek* (1); *pogoń za pieniędzmi* (1).
19. **Gościnność** (aspekt społeczny); 2/0,7%.
20. **Pasterstwo** (aspekt bytowy); 2/0,7%
pasterstwo (1); *owca* (1).
21. **Podhale** (aspekt lokatywny); 2/0,7%
Podhale (1); *przywiązanie do regionu podhalańskiego* (1).
22. **Pycha** (aspekt psychospołeczny); 2/0,7%.
23. **Szczerość** (aspekt psychospołeczny); 2/0,7%.
24. **Zadziorność** (aspekt psychospołeczny); 2/0,7%
skłonny do bitki (1); *porywczy* (1).
25. **Zawziętość** (aspekt psychologiczny); 2/0,7%.
26. **Brak tolerancji** (aspekt społeczny); 1/0,3%
Góral jest nietolerancyjny (1).

27. **Budownictwo** (aspekt kulturowy); 1/0,3%

drewniane domy (1).

28. **Góry** (aspekt lokatywny); 1/0,3%.29. **Koń** (aspekt bytowy); 1/0,3%.30. **Kuchnia** (aspekt bytowy); 1/0,3%

swojskie jadło (1).

31. **Odwaga** (aspekt psychiczny); 1/0,3%.32. **Orli nos** (aspekt fizyczny); 1/0,3%.33. **Prawda** (aspekt ideologiczny); 1/0,3%.34. **Uczciwość** (aspekt psychospołeczny); 1/0,3%.35. **Uczynność** (aspekt psychospołeczny); 1/0,3%.36. **Zaradność** (aspekt psychospołeczny); 1/0,3%.37. **Ojcowizna – ziemia** (aspekt bytowy); 1/0,3%.

Pokolenie II, W = 206

1. **Strój** (aspekt kulturowy); 40/19,2%

strój (15); *strój góralski* (9); *strój regionalny* (3); *ubiór* (4); *ubranie góralskie* (1); *odzieni* (1); *starodawne odzieni* (1); *kapelusz* (3); *portki bukowe* (1); *dwa przypory w portkach* (1); *Góral kultywuje tradycję, obyczaje, gwarę i strój góralski* (1).

2. **Gwara** (aspekt kulturowy); 28/13,8%

gwara (20); *gwara podhalańska* (1); *język* (2); *mowa* (1); *mowa góralska* (1); *wymowa góralska* (1); *Góral nie wstydzi się mówić gwarą* (1); *Góral kultywuje tradycję, obyczaje, gwarę i strój góralski* (1).

3. **Tradycja** (aspekt kulturowy); 21/10%

tradycja (5); *kultura* (1); *obrzędy* (1); *folklor* (2); *umiłowanie tradycji* (1); *umiłowanie ziemi i kultury* (1); *zachowanie tradycji rodzinnych* (1); *przywiązanie do tradycji* (3); *poczucie tożsamości* (1); *Góral reprezentuje kulturę, która różni się od innych* (1); *Góral zachowuje spuściznę naszych ojców* (1); *Góral kultywuje tradycję, obyczaje, gwarę i strój góralski* (1); *Góral kultywuje góralski folklor* (1); *Góral dba o podtrzymywanie zwyczajów i folkloru* (1).

4. **Honor** (aspekt etyczny); 12/5,5%

honor (9); *honorowy* (1); *clek honorowy* (1); *Góral jest honorowy (nie wchodzi w politykę)* (1).

5. **Upór** (aspekt psychiczny); 12/5,5%.6. **Praca – pracowitość** (aspekt bytowy); 10/4,6%

pracowitość (8); *clek pracowity* (1); *robotny* (1).

7. Wiara (aspekt religijny); 10/4,6%

wiara (1); *wiara chrześcijańska* (1); *religijny* (1); *religijność* (1); *świętość* (1); *pobożny* (1); *pobożność* (1); *bogobojność* (1); *Góral chwali Pana Boga* (1); *Góral wychowuje dzieci w religijności* (1).

8. Śpiew (aspekt kulturowy); 9/4,2%

śpiew (8); *miłość do śpiewu, muzyki i tańca* (1).

9. Ojcowizna – ziemia (aspekt bytowy); 9/4,2%

przywiązanie do ziemi (5); *umiłowanie ziemi* (1); *umiłowanie ziemi i kultury* (1); *posiadanie ziemi* (1); *moja miedza – nie dom* (1).

10. Taniec (aspekt kulturowy); 7/3,2%

taniec (6); *miłość do śpiewu, muzyki i tańca* (1).

11. Muzyka (aspekt kulturowy); 5/2,2%

muzyka (3); *muzyka góralska* (1); *miłość do śpiewu, muzyki i tańca* (1).

12. Duma (aspekt psychospołeczny); 4/1,8%.**13. Gościnność** (aspekt społeczny); 4/1,8%.**14. Humor** (aspekt psychiczny); 4/1,8%

humor (2); *dowcip* (1); *pogoda ducha* (1).

15. Orli nos (aspekt fizyczny); 4/1,8%

orli nos (2); *nos* (2).

16. Wytrzymałość (fizyczna) (aspekt fizyczny); 4/1,8%.**17. Zaradność** (aspekt psychospołeczny); 4/1,8%.**18. Zawziętość** (aspekt psychospołeczny); 4/1,8%.**19. Pasterstwo** (aspekt bytowy); 3/1,4%

owce (2); *bacowanie* (1).

20. Śleboda – wolność (aspekt ideologiczny); 3/1,4%

śleboda (2); *poczucie wolności* (1).

21. Budownictwo (aspekt kulturowy); 2/0,8%

budownictwo (1); *drewniany dom z płazów* (1).

22. Koń (aspekt bytowy); 2/0,8%.**23. Podhale** (aspekt lokatywny); 2/0,8%

Podhale (1); *region, w którym mieszkają Górale* (1).

24. Porywczość (aspekt psychospołeczny); 2/0,8%.

25. **Siła** (aspekt fizyczny); 2/0,8%

silny (1); *mocny* (1).

26. **Stanowczość** (aspekt psychospołeczny); 2/0,8%.

27. **Zadziorność** (aspekt psychospołeczny); 2/0,8%.

28. **Chciwość** (aspekt bytowy); 1/0,4%.

29. **Chytrność** (aspekt bytowy); 1/0,4%.

30. **Dobroć** (aspekt psychospołeczny); 1/0,4%.

31. **Prawdomówność** (aspekt psychospołeczny); 1/0,4%.

32. **Uczciwość** (aspekt psychospołeczny); 1/0,4%.

Pokolenie III, W = 239

1. **Strój** (aspekt kulturowy); 55/23%

strój (18); *strój góralski* (14); *strój ludowy* (1); *strój regionalny* (1); *ubiór* (4); *ubiór góralski* (9); *ubranie* (2); *odzienie* (1); *kapelusz* (3); *kierpce* (1); *portki sukienne* (1).

2. **Gwara** (aspekt kulturowy); 37/15,6%

gwara (30); *gwara góralska* (1); *prawdziwa gwara* (1); *mowa* (3); *słownictwo gwarowe* (1); *Góral dba o gwarę* (1).

3. **Tradycja** (aspekt kulturowy); 21/9%

tradycja (7); *kultywowanie tradycji* (2); *przestrzeganie tradycji* (1); *poszanowanie tradycji* (2); *umiłowanie tradycji* (1); *pamięć o dawnych obyczajach* (1); *zwyczaje* (1); *stare obyczaje* (2); *folklor* (1); *kultura* (1); *kultura regionalna* (1); *Góral dba o kulturę* (1).

4. **Upór** (aspekt psychiczny); 14/6%.

5. **Honor** (aspekt etyczny); 11/4,6%

honor (10); *honorowy* (1).

6. **Praca – pracowitość** (aspekt psychiczny); 8/3,4%.

7. **Taniec** (aspekt kulturowy); 8/3,4%.

8. **Wiara** (aspekt religijny); 8/3,4%

wiara (3); *wiara w Boga* (1); *religijność* (2); *przywiązanie do wiary* (1); *pobożność* (1).

9. **Ojcowizna – ziemia** (aspekt bytowy); 8/3,4%

pole (2); *gazdówka* (1); *ojcowizna* (1); *własna ziemia* (1); *przywiązanie do ziemi* (3).

10. **Śpiew** (aspekt kulturowy); 7/3%.

11. **Charakter** (aspekt psychospołeczny); 6/2,7%

charakter (3); *silny charakter* (1); *temperament* (2).

12. **Muzyka** (aspekt kulturowy); 6/2,7%.
13. **Zadziorność** (aspekt psychospołeczny); 6/2,7%
zadziorność (3); *hardy* (1); *porywczność* (1); *częste bijatyki* (1).
14. **Ciupaga** (aspekt kulturowy); 4/1,8%.
15. **Fajka** (aspekt kulturowy); 3/1,4%
fajka (2); *fajka w gymbie* (1).
16. **Humor** (aspekt psychiczny); 3/1,4%
humor (1); *poczucie humoru* (2).
17. **Orli nos** (aspekt fizyczny); 3/1,4%
orli nos (2); *nos* (1).
18. **Rodzina** (aspekt społeczny); 3/1,4%
dom rodzinny (1); *pokrewieństwo* (1); *rodowód* (1).
19. **Zawziętość** (aspekt psychospołeczny); 3/1,4%.
20. **Dudki – pieniądze** (aspekt bytowy); 2/0,9%
dudki (1); *chęć zarobienia pieniędzy za wszelką cenę* (1).
21. **Odwaga** (aspekt psychiczny); 2/0,9%
odwaga (1); *niepłochliwość* (1).
22. **Patriotyzm** (aspekt ideologiczny); 2/0,9%
patriotyzm i umiłowanie ojczyzny (1); *ojczyzna* (1).
23. **Śleboda – wolność** (aspekt ideologiczny); 2/0,9%
śleboda (2).
24. **Zaradność** (aspekt psychospołeczny); 2/0,9%.
25. **Budownictwo** (aspekt kulturowy); 1/0,4%.
26. **Duma** (aspekt psychospołeczny); 1/0,4%.
27. **Gorzalka** (aspekt bytowy); 1/0,4%.
28. **Góry** (aspekt lokatywny); 1/0,4%
mieszka w górach (1).
29. **Podhale** (aspekt lokatywny); 1/0,4%.
30. **Sila** (aspekt fizyczny); 1/0,4%.
31. **Pasterstwo** (aspekt bytowy); 1/0,4%.
32. **Prawdomówność** (aspekt psychospołeczny); 1/0,4%.
33. **Rozwaga** (aspekt psychiczny); 1/0,4%.
34. **Stanowczość** (aspekt psychospołeczny); 1/0,4%.
35. **Szczerłość** (aspekt psychospołeczny); 1/0,4%.

36. **Uczciwość** (aspekt psychospołeczny); 1/0,4%.
37. **(Twardy) charakter** (aspekt psychiczny); 1/0,4%.
38. **Wytrzymałość (fizyczna)** (aspekt fizyczny); 1/0,4%.
39. **Zdrowie** (aspekt fizyczny); 1/0,4%.

BADANIE AUTOSTEREOTYPU GÓRALA (2010 R.)

W GRUPIE STUDENTÓW PPWSZ W NOWYM TARGU

1. **Gwara** (aspekt kulturowy); 47/19,3%
gwara (40); *mowa* (2); *język* (1); *gadka* (1); *prawdziwa gwara* (1); *przywiązanie do gwary* (1); *czysta gwara – tę często się słyszy* (1).
2. **Tradycja** (aspekt kulturowy); 36/14,75%
tradycja (13); *kultywowanie góralskiej tradycji* (3); *umiłowanie tradycji i kultury góralskiej oraz jej kultywowanie* (1); *szacunek dla tradycji* (1); *[Góral] zachowaniem i ubiorem podtrzymuje tradycje regionalne* (1); *pielęgnowanie tradycji* (1); *umiłowanie wolności, honoru, tradycji* (1); *obyczaje (tradycja, folklor)* (1); *przywiązanie do tradycji i kultury regionalnej* (1); *góralska tradycja* (1); *przywiązanie do tradycji i rodziny* (1); *kultura* (3); *kultura (folklor)* (1); *umiłowanie tradycji i kultury góralskiej oraz jej kultywowanie* (1); *kultura i jej kultywowanie* (1); *umiłowanie swojej kultury, gór* (1); *przywiązanie do tradycji i kultury regionalnej* (1); *poczucie swojej kultury* (1).
3. **Strój** (aspekt kulturowy); 25/10,25%
strój (18); *strój/ubiór góralski* (3); *przywiązanie do stroju góralskiego* (1); *zachowaniem i ubiorem podtrzymuje tradycje regionalne* (1); *strój (wygląd)* (1); *ubiór* (1).
4. **Honor** (aspekt etyczny); 20/8,2%
honor (góralski) (18); *umiłowanie honoru (w znaczeniu prawość, uczciwość etc.)* (1); *umiłowanie wolności, honoru, tradycji* (1).
5. **Religijność** (aspekt religijny); 12/4,9%
wiara (7); *religijność* (3); *przywiązanie do wiary i poglądów* (1); *wiara w Boga* (1).
6. **Podhale – podhalańskie pochodzenie** (aspekt lokatywny); 12/4,9%
pochodzenie góralskie (2); *przynależność do swojego regionu* (1); *przywiązanie do małej ojczyzny (Podhala)* (1); *przywiązanie do ziemi* (1); *umiłowanie ojcowizny* (1); *nie wstydzi się, skąd pochodzi* (1); *wychowany na Podhalu* (1); *przypisanie do terytorium, na którym się żyje (Podhale)* (1); *poczucie przynależności do grupy etnicznej* (1); *umiłowanie ojcowizny* (1); *życie we własnej zamkniętej enklawie* (1).

7. **Upór** (aspekt psychiczny); 8/3,3%
upór (4); *zawziętość i upór* (1); *wytrwałość i upór* (3).
8. **Praca – pracowitość** (aspekt bytowy); 7/2,9%
pracowitość (5); *poszanowanie dla pracy* (1); *praca* (1).
9. **Taniec** (aspekt kulturowy); 7/2,9%
śpiew i taniec (4); *taniec* (2); *muzyka, taniec, śpiew* (1).
10. **Śpiew** (aspekt kulturowy); 6/2,5%
śpiew i taniec (4); *śpiew* (1); *muzyka, taniec, śpiew* (1).
11. **„Góralstwo”** (aspekt kulturowy); 5/2%
oryginalność (1); *poczucie odrębności* (1); *styl życia* (1); *temperament* (1); *zachowanie* (1).
12. **Śleboda – wolność** (aspekt ideologiczny); 5/2%
śleboda (1); *wolność* (1); *umiłowanie honoru, godności osobistej i wolności* (1); *umiłowanie wolności* (1); *umiłowanie wolności, honoru, tradycji* (1).
13. **Ciupaga** (aspekt kulturowy); 3/1,2%.
14. **Mądrość** (aspekt psychiczny); 3/1,2%
mądrość (2); *Góral jest mądry* (1).
15. **Miłość do gór** (aspekt psychiczny); 3/1,2%
kocha góry (1); *miłość do gór* (1); *umiłowanie gór* (1).
16. **Patriotyzm** (aspekt ideologiczny); 3/1,2%.
17. **Rodzina** (aspekt społeczny); 3/1,2%
pamięć przodków (1); *przywiązanie do rodziny* (1); *tradycje rodzinne* (1).
18. **Zamilowanie do regionalizmu** (aspekt kulturowy); 3/1,2%
dom w stylu góralskim (1); *udzielanie się w uroczystościach gminnych* (1); *udział w konkursach* (1).
19. **Duma** (aspekt psychospołeczny); 2/0,8%
duma (1); *duma ze swojej małej ojczyzny* (1).
20. **Folklor** (aspekt kulturowy); 2/0,8%.
21. **Humor** (aspekt psychiczny); 2/0,8%.
22. **Muzykalność** (aspekt psychiczny); 2/0,8%.
23. **Pijaństwo** (aspekt bytowy); 2/0,8%.
24. **Przywiązanie do gór** (aspekt psychiczny); 2/0,8%.
25. **Szczerłość** (aspekt psychospołeczny); 2/0,8%.

26. **Twardość** (aspekt fizyczny); 2/0,8%.
27. **Zdrowie** (aspekt fizyczny); 2/0,8%.
28. **Siła** (aspekt fizyczny); 1/0,4%.
29. **Skrzypki** (aspekt kulturowy); 1/0,4%.
30. Po jednej cesze (aspekt psychiczny [p] lub psychospołeczny [ps]); każda z cech poświadczona jednokrotnie, 0,4%):

cwaniactwo [ps]; **dobroć** [ps]; **egoizm** [ps]; **hart ducha** [p]; **męstwo** [ps]; **miłość do innych** [ps]; **nieuścępliwość** [ps]; **obłuda** [ps]; **odpowiedzialność** [ps]; **odwaga** [p]; **otwartość** [ps]; **pamiętliwość** [ps]; **pazerność** [ps]; **rozsądek** [p]; **serdeczność** [ps]; **sprawiedliwość** [ps]; **sumienność** [p]; **uczciwość** [ps]; **zaradność** [ps]; **zaściankowość** [ps].

LITERATURA

- ABRAMOWICZ M., BARTMIŃSKI J., BIELIŃSKA-GARDZIEL I. (red.), 2012, *Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów*, 1, Lublin, „Czerwona Seria Instytutu Filologii Polskiej UMCS”, 28.
- ADAMOWSKI J., WÓJCICKA M. (red.), 2015, *Wartości w języku i kulturze*, Lublin, „Tradycja dla Współczesności: ciągłość i zmiana”, 8.
- ALEFIRIENKO N.F., 2010: АЛЕФИРЕНКО Н.Ф., 2010, *Лингвокультурология. Ценностно-смысловое пространство языка*, Москва.
- ANUSIEWICZ J., 1994, *Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki*, Wrocław, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, nr 1672.
- ANUSIEWICZ J., DĄBROWSKA A., FLEISCHER M., 2000, *Językowy obraz świata i kultura. Projekt koncepcji badawczej*, [w:] A. Dąbrowska, J. Anusiewicz (red.), *Język a kultura*, t. 13: *Językowy obraz świata i kultura*, Wrocław, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, nr 2218, s. 11–44.
- AWDIEJEW A., 1999, *Standardy semantyczne w gramatyce komunikacyjnej*, [w:] idem (red.), *Gramatyka komunikacyjna*, Warszawa – Kraków, s. 33–68.
- BARTMIŃSKI J., 1973, *O języku folkloru*, Wrocław, „Z Dziejów Form Artystycznych w Literaturze Polskiej”, t. 32.
- BARTMIŃSKI J., 1985, *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki (I)*, „Z Problemów Frazeologii Polskiej i Słowiańskiej” III, s. 25–53.
- BARTMIŃSKI J., 1988a, *Definicja kognitywna jako narzędzie opisu konotacji*, [w:] idem (red.), *Konotacja*, Lublin, s. 169–183.
- BARTMIŃSKI J., 1988b, *Kryteria ilościowe w badaniu stereotypów językowych*, „Biuletyn PTJ” XLI, s. 91–104.
- BARTMIŃSKI J., 1990, *Folklor – język – poetyka*, Wrocław – Warszawa – Kraków, „Rozprawy Literackie”, 64.
- BARTMIŃSKI J., 1991, *Projekt i założenia ogólne słownika aksjologicznego*, [w:] J. Puzynina, J. Bartmiński (red.), *Język a kultura*, t. 2: *Zagadnienia leksykalne i aksjologiczne*, Wrocław, s. 197–209.
- BARTMIŃSKI J., 1998, *Podstawy lingwistycznych badań nad stereotypem – na przykładzie stereotypu matki*, [w:] J. Anusiewicz, J. Bartmiński (red.), *Język a kultura*, t. 12: *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, Wrocław, s. 63–83.
- BARTMIŃSKI J., 1999/2000, *Czy możemy wyzwolić się ze stereotypów? Stereotypy a wzory kultury*, „Język Polski w Szkole – Gimnazjum” 1, nr 1, s. 75–80.
- BARTMIŃSKI J. (red.), 2003a, *Język w kręgu wartości. Studia semantyczne*, Lublin, „Czerwona Seria Instytutu Filologii Polskiej UMCS”, 17.

- BARTMIŃSKI J., 2003b, *Miejsce wartości w językowym obrazie świata*, [w:] idem (red.), *Język w kręgu wartości. Studia semantyczne*, Lublin, „Czerwona Seria Instytutu Filologii Polskiej UMCS”, 17, s. 59–86.
- BARTMIŃSKI J., 2005, *Folklorystyka, etnonauka, etnolingwistyka – sytuacja w Polsce*, „Literatura Ludowa” XLIX, nr 6, s. 5–13.
- BARTMIŃSKI J., 2006a, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin.
- BARTMIŃSKI J., 2006b, *Góral*, [w:] BartJWP, s. 293–298.
- BARTMIŃSKI J., 2006c, *Polak*, [w:] BartJWP, s. 360–367.
- BARTMIŃSKI J., 2007a, *Chrześcijaństwo a kultura ludowa. Matka Boska w polskiej tradycji ludowej*, [w:] BartSMJ, s. 187–204.
- BARTMIŃSKI J., 2007b, *Język symbolem tożsamości narodowej i świadectwem otwartości*, [w:] BartSMJ, s. 11–31.
- BARTMIŃSKI J., 2007c, *Opozycja swój / obcy a problem językowego obrazu świata*, „Etnolingwistyka” t. 19, s. 35–59.
- BARTMIŃSKI J., 2014, *Polskie wartości w europejskiej aksjoserferze*, wybór i red. S. Niebrzegowska-Bartmińska, M. Nowosad-Bakalarczyk, S. Wasiuta, Lublin.
- BARTMIŃSKI J., BIELIŃSKA-GARDZIEL I., NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA S. (red.), 2014, *Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów, 2: Wokół europejskiej aksjoserfery*, Lublin, „Czerwona Seria Instytutu Filologii Polskiej UMCS”, 30.
- BARTMIŃSKI J., JASIŃSKA-WOJTKOWSKA M. (red.), 1995, *Folklor – sacrum – religia*, Lublin, „Seria Wydawnicza Lubelskiego Konwersatorium Pogranicze”, t. 2.
- BARTJWP: J. Bartmiński (red.), 2006, *Język – wartości – polityka. Zmiany rozumienia nazw wartości w okresie transformacji ustrojowej w Polsce. Raport z badań empirycznych*, Lublin.
- BARTSMJ: J. Bartmiński, 2007, *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*, Warszawa.
- BIELIŃSKA-GARDZIEL I., NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA S., SZADURA J. (red), 2014, *Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów, 3: Problemy eksplikowania i profilowania pojęć*, Lublin, „Czerwona Seria Instytutu Filologii Polskiej UMCS”, 31.
- BENEDYKTOWICZ Z., 2000, *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Kraków, „Anthropos”.
- BOJAR B. (oprac.), 2002, *Słownik encyklopedyczny informacji, języków i systemów informacyjno-wyszukiwawczych*, Warszawa, „Nauka, Dydaktyka, Praktyka”, 56.
- BOLECHOWSKI P., 2009, *Niech Marcin Daniec nie udaje już górala*, „Gazeta Wrocławska” 18 III, [online], <http://gazetawroclawska.pl/artukul/95597,niech-marcin-daniec-nie-udaje-juz-gorala,2,id,t,sa.html>, 1 I 2015.
- BOZIEWICZ W., 1919, *Polski kodeks honorowy*, wyd. 2, Warszawa – Kraków.
- BRENCZ A., 1987, *Polska obrzędowość pogrzebowa jako obrzęd przejścia*, „Lud” t. 71, s. 215–229.
- BREZA E., 1998, *Nazwy obiektów i instytucji związanych z nowoczesną cywilizacją (chretonimy)*, [w:] E. Rzetelska-Feleszko (red.), *Polskie nazwy własne. Encyklopedia*, Warszawa – Kraków, s. 343–360.
- BROCKI Z., 1972, *Halny – Halniak, dwie nazwy – dwa style*, „Poradnik Językowy” z. 10, s. 577–584.
- BRÜCKNER A., 1974, *Początki i rozwój języka polskiego*, wybór prac pod red. M. Karasia, Warszawa, „Biblioteka Filologii Polskiej. Seria A, Językoznawstwo”.

- BRZOZOWSKA D., 2008, *Polski dowcip etniczny. Stereotyp a tożsamość*, Opole, „Studia i Monografie – Uniwersytet Opolski”, nr 399.
- BRZOZOWSKA M., 2009, *Etymologia a konotacja słowa. Studia semantyczne*, Lublin.
- BRZOZOWSKA-KRAJKA A., 1995, *Między religią a magią. O modlitewkach ludowych*, [w:] J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska (red.), *Folklor – sacrum – religia*, Lublin, „Seria Wydawnicza Lubelskiego Konwersatorium Pogranicze”, t. 2, s. 183–200.
- BRZOZOWSKA-KRAJKA A., 2007, „Z Bogiem na Luptów”: *ludowa filozofia zbójnickiego rzemiosła*, [w:] *Mity i rzeczywistość*, s. 103–111.
- BUBAK J., 1991, *Gwara Zakopanego*, [w:] R. Dutkova (red.), *Zakopane. Cztery lata dziejów*, t. 1, Kraków, s. 528–546.
- BUKOWSKI K., 1991, *Gaździna Podhala. Matka Boska Ludźmierska*, Kalwaria Zebrzydowska.
- BUŁAWA M., 2014, *Zagadnienia aksjologiczne w dialektologii – stan i perspektywy badań*, [w:] M. Rak, K. Sikora (red.), *Badania dialektologiczne. Stan, perspektywy, metodologia. Materiały konferencji naukowej „Gwara i tekst”, Kraków, 27–28 września 2013 r.*, Kraków, „Biblioteka LingVariów” t. 17, s. 55–64.
- BURKHARDT H., 2008, *Kulturemy i ich miejsce w teorii przekładu*, [w:] A. Dąbrowska (red.), *Język a Kultura*, t. 20: *Tom jubileuszowy*, Wrocław, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, nr 3060, s. 197–209.
- BURSZTA J., 1982, *Osobowość chłopca polskiego u progu niepodległości jako wynik przemian agrarnych i społeczno-ekonomicznych*, [w:] S. Michalski (red.), *Dzieje szkolnictwa i oświaty na wsi polskiej*, t. 1: *Do 1918*, Warszawa, s. 476–494.
- BYSTROŃ J.S., 1935/1995, *Megalomania narodowa*, Warszawa [na podstawie ed. Towarzystwa Wydawniczego „Rój” z 1935 r.].
- BYSTROŃ J.S., 1947, *Kultura ludowa*, Warszawa, „Biblioteka Kultury”.
- BYSTROŃ J.S., DYNOWSKI W., 1948, *Kultura ludowa i ludoznawstwo w Polsce*, Warszawa, „Wiedza Powszechna”, 62. „Kultura Ludowa”, z. 1.
- CHLEBDA W., 1997, *Zarys polskiej geografii mentalnej*, „Przegląd Humanistyczny” XLI, nr 3, s. 81–94.
- CHLEBDA W., 1998, *Kilka słów o Europach i innych mentalnych kontynentach*, [w:] S. Gajda, A. Pietryga (red.), *Słowo i czas*, Opole, s. 46–57.
- CHLEBDA W., 2002, *Polak przed mentalną mapą świata*, „Etnolingwistyka” t. 14, s. 9–26.
- CHLEBDA W., 2003, *Elementy frazematyki. Wprowadzenie do frazeologii nadawcy*, Łask, „Prace Językoznawcze”, 6.
- CHOBZEJ N., 2002: ХОБЗЕЙ Н., 2002, *Гуцульська міфологія. Етнолінгвістичний словник*, Львів.
- CHOWANIEC-LEJCZYK B., 2007, *Blumenfeld i Klein – koniec dziejów zbójnictwa*, [w:] *Mity i rzeczywistość*, s. 87–92.
- CIOLEK T.M., 1971, *Dwa znaczenia terminu „autorytet” w Bystroniowskim modelu kultury ludowej*, „Etnografia Polska” t. 15, z. 2, s. 275–279.
- CZARNOWSKI S., 1956, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] idem, *Dziela*, t. 1: *Studia z historii kultury*, oprac. N. Assorodobraj, S. Ossowski, Warszawa, s. 87–107.
- DĄBROWSKA A., 2005, *Współczesne problemy lingwistyki kulturowej*, [w:] M. Czermińska (red.), *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja*, t. 2, Kraków, s. 99–110.
- DLUGOLEŃKA L., PINKWART M., 1992, *Muzyka i Tatry*, Warszawa – Kraków.

- DOBROŃSKI A., GOŁĘBOWSKI B., ZAGÓRSKI S. (red.), 1997, *Czy zmierzch kultury ludowej?*, Łomża.
- DOBROWOLSKA D., 1974, *Studia nad znaczeniem pracy dla człowieka*, Wrocław.
- DOBROWOLSKA D., 1980, *Praca w życiu człowieka*, Warszawa.
- DOBROWOLSKI K., 1933, *Włościańskie rozporządzenie ostatniej woli na Podhalu w XVII i XVIII w. Studia i materiały*, Kraków, „Prace Komisji Etnograficznej PAU”, nr 15.
- DOBROWOLSKI K., 1966/2001, *Chłopska kultura tradycyjna*, [w:] A. Mencwel (red.), *Wiedza o kulturze*, cz. 1: *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa, s. 374–384 [przedruk z: K. Dobrowolski, *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1966, s. 76–108].
- DOBRZYŃSKI A., MLEKODAJ A. (red.), 2013, *Maryja w wierze Kościoła i życiu narodu*, Ludźmierz.
- DORULA W., 2010, *Góralu, czy ci nie wstyd?*, „Fakty Chicago” 22 X, [online], <http://faktychicago.com/ciekawostki/goralu-czy-ci-nie-wstyd,news,3986.html>, 1 I 2015.
- DUSIK A., 2011, *Góral na widelcu*, „Tygodnik Podhalański” 25 VIII, [online], <http://tygodnikpodhalanski.newton.pl/default.asp?cache=294582>, 1 I 2015.
- DYONIZIAK J., 2005, *Pojęcie biedy w języku polskim, francuskim, angielskim*, „Studia Romanica Posnaniensia” vol. 32, s. 23–32.
- DZIABAŁA S., 1973, *Autorytety wiejskie. Studium socjologiczne*, Warszawa.
- DŹWIGOŁ R., 2004, *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*, Kraków, „Prace Monograficzne – Akademia Pedagogiczna im. KEN w Krakowie”, nr 372.
- ELIADE M., 1993, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, wybór i wstęp M. Czerwiński, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa, „Biblioteka Myśli Współczesnej”.
- ENGELKING A., 2010, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, wyd. 2 popr. i uzup., Warszawa.
- FISCHER A., 1921, *Zwyczaj pogrzebowy ludu polskiego*, Lwów, „Wydawnictwa Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich”, t. 3.
- FLACH J., 2013, *Baba baca*, „Tygodnik Podhalański” 7 XI, [online], <http://tygodnikpodhalanski.newton.pl/default.asp?cache=218151>, 1 I 2015.
- FLEISCHER M., 1998, *System polskich symboli kolektywnych. Wyniki badań empirycznych*, [w:] J. Anusiewicz, J. Bartmiński (red.), *Język a kultura*, t. 12: *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, Wrocław, s. 308–335.
- FLIZAK S., 1936, *Ekspansja podhalańskiej kultury ludowej*, „Lud” t. 34, s. 269–271.
- FLIZAK S., 1957, *Bulanda – ostatni czarodziej gorczański*, „Wierchy” XXVI, s. 192–195.
- GAZDA [F. Gwiżdż], 1913, *Jak odżywia się nasza ludność*, „Gazeta Podhalańska” 27, s. 1–2.
- GENNEP A. VON, 2006, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przeł. B. Biały, wstęp J. Tokarska-Bakir, Warszawa, „Seria Antropologiczna”.
- GIEYSZTOR A., 1982, *Mitologia Słowian*, Warszawa, „Mitologie Świata”.
- GOLKA M., 2008, *Socjologia kultury*, Warszawa, „Wykłady z Socjologii”, t. 5.
- GOLONKA-CZAJKOWSKA M., 2007, *Zentyca, legumin, gazdowy zawijaniec w bulce ponywiy-rany, czyli o kulinarnych wątkach w retoryce tatrzańskiego turystyki*, [w:] K. Leńska-Bąk (red.), *Pokarmy i jedzenie w kulturze. Tabu, dieta, symbol*, Opole, „Stromata Anthropologica”, 2, s. 321–338.
- GOŁĄB Z., 1952, *Wyrazy pochodzenia południowosłowiańskiego w polskich gwarach góralskich*, „Język Polski” XXXII, z. 5, s. 202–208.
- GOŁĄB Z., 1954, *O zróżnicowaniu wewnętrznym gwary podhalańskiej*, „Język Polski” XXXIV, z. 1, s. 85–111.

- GOSZCZYŃSKA J., 2001, *Mit Janosika w folklorze i literaturze słowackiej XIX wieku*, Warszawa.
- GOTÓWKA A., 2013, *Gwara góralska jako wyznacznik tożsamości regionalnej*, [w:] M. Pa-
jąkowska-Kensik, A. Paluszak-Bronka, K. Kołatka (red.), *Język, wielokulturowość,
tożsamość*, Bydgoszcz, „Prace Komisji Językoznawczej Bydgoskiego Towarzystwa
Naukowego”, nr 23, s. 147–158.
- Góry i góralszczyzna*: M. Madejowa, A. Mlekodaj, K. Sikora (red.), 2005, *Góry i góralszczy-
zna w dziejach i kulturze pogranicza polsko-słowackiego (Podhale, Spisz, Orawa,
Gorce, Pieniny). Literatura i język*, Nowy Targ.
- GRĄBCZEWSKI J., 1984, *Postać Matki Boskiej w ludowych przekazach językowych*, „Polska
Sztuka Ludowa – Konteksty” XXXVIII, z. 3, s. 157–166.
- GRZESZCZAK M., 2013, *Polski HONOR w świetle danych słownikowych*, „Etnolingwistyka”
t. 25, s. 23–38.
- GRZESZCZAK M., 2014, *Polski HONOR w świetle danych ankietowych i tekstowych*, [w:]
J. Bartmiński, I. Bielińska-Gardziel, S. Niebrzegowska-Bartmińska (red.), *Wartości
w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów, 2: Wokół europej-
skiej aksjofery*, Lublin, „Czerwona Seria Instytutu Filologii Polskiej UMCS”, 30,
s. 277–260.
- GUIRAUD P., 1954, *Les caractères statistiques du vocabulaire. Essai de méthodologie*, Paris.
- HODOROWICZ S.A., 2005, *Góralskość Górali*, [w:] *Góry i góralszczyzna*, s. 11–14.
- HOESICK F., 1931, *Tatry i Zakopane. Przeszość i terażniejszość*, cz. 4, Kraków.
- IWANOW W.W., ТОПОРОВ W.N., 1965: ИВАНОВ В.В., ТОПОРОВ В.Н., 1965, *Славянские
языковые моделирующие семиотические системы. Древний период*, Москва.
- JAGIELLO M., 2003, *Zbójnicka sonata. Zbójnictwo tatrzańskie w piśmiennictwie polskim XIX
i początku XX wieku*, Warszawa.
- JANICKA-KRZYWDA U., 1986a, *Niespokojne Karpaty, czyli rzecz o zbójnictwie*, Warszawa –
Kraków.
- JANICKA-KRZYWDA U., 1986b, *Rok karpacki. Obrzędy doroczne na Podkarpaciu Polskim*,
Kraków.
- JANICKA-KRZYWDA U., 1995, *Sabałowy mit zbójnika i polowaca*, [w:] M. Rokosz (red.),
*O Sabale w stulecie śmierci 1894–1994. Materiały z sympozjum w Zakopanem, dnia
10–11 grudnia 1994 roku*, Zakopane – Kraków, „Materiały Towarzystwa Muzeum
Tatrzańskiego im. dra Tytusa Chałubińskiego w Zakopanem”, vol. 1, s. 25–30.
- JANICKA-KRZYWDA U., 2004, *Idzie redyk*, „Tatry” nr 3 (9), s. 82–84.
- JANICKA-KRZYWDA U., 2005, *Magia lasu*, „Tatry” nr 2 (12), s. 84–85.
- JANICKA-KRZYWDA U., 2009, *Szałas i magia*, [w:] M. Szczurek (red.), *Requiem dla szala-
su. Jan Władysław Rączka. Nieobiektywnie. Fotografie [katalog wystawy]*, Kraków,
s. 10–18.
- JANICKA-KRZYWDA U., 2012, *Niebieska Gaździna. Legendy o Matce Bożej z obszaru Polskie-
go Podkarpacia*, Nowy Targ, „Podhalańskie Monografie Historyczne”, t. 5.
- JANICKA-KRZYWDA U., 2013, *Postać Matki Bożej Ludźmierskiej w folklorze słownym Podta-
trza*, [w:] A. Dobrzyński, A. Mlekodaj (red.), *Maryja w wierze Kościoła i życiu narodu*,
Ludźmierz, s. 105–126.
- JASTREMS’KA T., 2008: ЯСТРЕМСЬКА Т., 2008, *Традиційне гуцульське пастухування*, Львів.
- JAZOWSKI A., 2002, *Imię Janosika... Zbójnictwo karpackie*, Kraków.
- JĘDRZEJKO E., 2007a, *Na frasunek dobry trunek (a uczonym z ksiąg ratunek!?). Frazeologia
biesiadna w językowym obrazie polskiej kultury narodowej*, [w:] W. Chlebda (red.),
Frazeologia a językowe obrazy świata przelomu wieków, Opole, s. 247–265.

- JĘDRZEJKO E., 2007b, *O polskiej kulturze kulinarno-biesiadnej z perspektywy etnoparemiologii*, [w:] K. Leńska-Bąk (red.), *Pokarmy i jedzenie w kulturze. Tabu, dieta, symbol*, Opole, „Stromata Anthropologica”, 2, s. 13–33.
- JOSTOWA W., 1954, *Tradycyjne pożywienie ludności Podhala*, „Lud” t. 41, s. 703–727.
- JOSTOWA W., 1967, *Pożywienie pasterzy*, [w:] *Pasterstwo Tatr*, t. 7, s. 19–43.
- JOSTOWA W., 1986, *Zwyczaje doroczne ludności polskiej Orawy*, [w:] (kom. red. J. Bigos et al.) *Zagadnienia z kultury Podhala, Spisza i Orawy*, Nowy Targ – Zakopane, „Wydawnictwa Własne – Podhalańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk w Nowym Targu”, nr 3, s. 44–58.
- JOSTOWA W., 1987, *Z badań nad obrzędowością doroczną w naddunajeckich wsiach północno-wschodniego Podhala*, „Rocznik Podhalański” 4, s. 55–80.
- KAČALA J., 2014, *Meno Boh / boh medzi religiozitou a sekularnosťou*, [w:] A. Nagórko (red.), *Sprachliche Säkularisierung. Semantik und Pragmatik*, Hildesheim – Zürich – New York, „Westostpassagen”, Bd. 20, s. 151–159.
- KALINOWSKI M., 2008, *Góral praktykujący*, „Tygodnik Podhalański” 20 III, [online], <http://tygodnikpodhalanski.newton.pl/default.asp?cache=170726>, 1 I 2015.
- KALINOWSKI M., 2009, *Wołoch trendy*, „Tygodnik Podhalański” 21 VIII, [online], <http://tygodnikpodhalanski.newton.pl/default.asp?cache=898723>, 1 I 2015.
- KANTOR J., 1914/1921, *Pieśń ludowa Podhala*, „Rocznik Podhalański” 1, s. 124–146.
- KANTOR J., 1919/1920, *Pieśń i muzyka ludowa Orawy, Podhala i Spisza*, „Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego” t. 38, s. 178–205.
- KANTOR R., 1982, *Ubiór – strój – kostium. Funkcje odzienia w tradycyjnej społeczności wiejskiej w XIX i w początkach XX wieku na obszarze Polski*, Kraków, „Rozprawy Habilitacyjne – Uniwersytet Jagielloński”, nr 67.
- KANTOR R., 1991, „*Gdzie chleb się kończy, a niebo zaczyna*”. *Kultura ludowa Zakopane-go i okolic*, [w:] R. Dutkova (red.), *Zakopane. Cztery lata dziejów*, t. 1, Kraków, s. 600–676.
- KARAŚ M., 1961, *Badania językowe w Małopolsce*, „Sprawozdania z Posiedzeń Komisji – PAN. Oddział w Krakowie” 4, s. 542–548.
- KARAŚ M., 1963, *Przegląd i charakterystyka badań językowych w Małopolsce południowej*, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Językoznawcze” z. 5, s. 341–354.
- KARAŚ M., 1971, *Językoznawstwo wobec problematyki karpackiej*, „Slavica Slovaca” VI, s. 62–66.
- KARŁOWICZ J., 1881, *O imieniu Polaków i Polski* (odbitka z „Pamiętnika Fizjograficznego”), Warszawa.
- KĄŚ J., 2001, *Metodologia badań leksyki gwarowej w kontekście współczesnych przemian kulturowych i społecznych*, [w:] J. Sierociuk (red.), *Gwary dziś*, 1: *Metodologia badań*, Poznań, „Prace Komisji Językoznawczej”, t. 34, s. 191–200.
- KĄŚ J., KUREK H., 2001, *Język wsi*, [w:] S. Gajda (red.), *Język polski*, Opole, „Najnowsze Dzieje Języków Słowiańskich”, s. 440–459.
- KITOWICZ J., 1988, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, Poznań.
- KLECZYŃSKI J., 1883, *Pieśń zakopańska*, „Echo Muzyczne i Teatralne” nr 1, 24 IX (6 X), s. 9–10.
- KLEMENSIEWICZ Z., 1946, *Pan i obywatel*, „Język Polski” XXVI, z. 2, s. 33–42.
- KOCBEK A., 2011, *Translating contracts as 'culturemes'*, „Rivista internazionale di tecnica della traduzione” 13 s. 93–104.

- KOPCZYŃSKA-JAWORSKA B., 1962, *Gospodarcze i społeczne podstawy pasterstwa tatrzańskiego*, [w:] *Pasterstwo Tatr*, t. 4, s. 107–162.
- KOTOŃSKI W., 1954, *Taniec zbójnicki. Opis choreograficzny*, Warszawa.
- KOTOŃSKI W., 1956, *Góralski i zbójnicki. Tańce górali podhalańskich*, Kraków.
- KOWALSKA-LEWICKA A., 1976, *Ludowy strój krakowski – strojem narodowym*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” XXX, z. 2, s. 67–74.
- KOWALSKA-LEWICKA A., 2005, *Wołosi w Tatrach i na Podhalu*, [w:] M. Gotkiewicz (red.), *Góry i góralszczyzna w dziejach i kulturze pogranicza polsko-słowackiego (Podhale, Spisz, Orawa, Gorce, Pieniny). Kultura i przyroda*, Nowy Targ, s. 26–31.
- KOZAK A., 2007, *Wizerunek zbójnika w zbiorach etnograficznych Muzeum Tatrzańskiego*, [w:] *Mity i rzeczywistość*, s. 178–182.
- KRASNYCH W.W., 2002; КРАСНЫХ В.В., 2002, *Этнопсихоллингвистика и лингвокультурология*, Москва.
- KRAWCZYK-TYRPA A., 2001, *Tabu w dialektach polskich*, Bydgoszcz.
- KROH A., 1971, *Zbójnik podhalański w kulturze polskiej*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” XXV, z. 2, s. 79–98.
- KROH A., 2010, *Góral z czwartego wymiaru*, „Tatry” nr 2 (32), s. 58–59.
- KROH M., 2012, *Wesele podegrodzkie*, Podegrodzie.
- KRUSZYŃSKA A., 2007, *Motyw skarbu w legendach o zbójnikach*, [w:] *Mity i rzeczywistość*, s. 162–169.
- KRZESZOWSKI T.P., 1999, *Aksjologiczne aspekty semantyki językowej*, Toruń, „Wykłady Kopenikańskie w Humanistyce”.
- KRZYSZPIEŃ J., 2010, *Góral: co to znaczy i jak to pisać*, „Język Polski” XC, z. 2, s. 125–136.
- KRZYWICKI L. (oprac.), 1935–1936, *Pamiętniki chłopów*, cz. I (1935), cz. II (1936), Warszawa.
- KRZYŻANOWSKI J., 1977, *Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru*, wyd. 2 rozsz., Warszawa.
- KRZYŻANOWSKI T., 2007, *Teczka Blumenfelda*, [w:] *Mity i rzeczywistość*, s. 93–99.
- KUCAŁA M., 1960, *O słownictwie osób wyzbywających się gwary*, „Biuletyn PTJ” XIX, s. 141–156.
- KUCAŁA M., 2005, *Europejskość góralskiego słownictwa*, [w:] *Góry i góralszczyzna*, s. 184–189.
- KUREK H., 1995, *Przemiany językowe wsi regionu krośnieńskiego. Studium socjolingwistyczne*, Kraków.
- KUREK H., 2002, *Kod mieszany i metody jego badania*, [w:] J. Okoniowa, B. Dunaj (red.), *Studia dialektologiczne*, II, Kraków, „Prace Instytutu Języka Polskiego”, 114, s. 73–79.
- KUREK H., 2003, *Przemiany leksyki gwarowej na Podkarpaciu*, Kraków.
- KWAŚNICOWA Z., 1937, *Zbiór piasów*, I, Warszawa.
- KWAŚNIEWICZ K., 1981, *Zwyczajne i obrzędy rodzinne*, [w:] M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, Wrocław, „Biblioteka Etnografii Polskiej”, nr 34, s. 89–126.
- KWAŚNIEWICZ K., 1996, *Zwyczajne doroczne górali podhalańskich wczoraj i dziś*, Nowy Sącz.
- KWAŚNIEWICZ K., 1998, *Zwyczajne doroczne polskich górali karpaccich*, Bielsko-Biała.
- LAPPO I., 2006, *Wolność*, [w:] BARTJWP, s. 63–67.
- LASKOWSKA E., 1992, *Wartościowanie w języku potocznym*, Bydgoszcz.
- LAUČIKOVÁ K., 2007, *Mýtus gorala a nemýtus horala v literatúre o Tatrách*, „Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Facultas philosophica” nr 5, s. 225–229.

- LAUČIKOVÁ K., 2010, *Analiza mitu*, „Tatry” nr 2 (32), s. 60–63.
- LEHR U., 2000, *Obrzędowość rodzinna*, [w:] D. Tylkowa (red.), *Podhale. Tradycja we współczesnej kulturze wsi*, Kraków, „Biblioteka Etnografii Polskiej”, nr 55, s. 305–347.
- LEHR U., 2001, *Pamięć pokoleń. Z badań nad problematyką starości we wsiach karpackich*, „Lud” t. 85, s. 45–57.
- LEŚNICKI J., 2006, *Porzucone zagony – problem Podhala*, „Tygodnik Podhalański” 15 XII, [online], <http://tygodnikpodhalanski.newton.pl/default.asp?cache=717327>, 1 I 2015.
- LÉVI-STRAUSS C., 2003, *Kultura i język*, [w:] G. Godlewski (red.), *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa, „Wiedza o Kulturze”, s. 21–24.
- LIGARA B., 2008, *Leksykultura w ujęciu Roberta Galissona a nauczanie kompetencji kulturowej*, [w:] W. Miodunka, A. Seretny (red.), *W poszukiwaniu nowych rozwiązań. Dydaktyka języka polskiego jako obcego u progu XXI wieku*, Kraków, s. 51–61.
- LUNGU-BADEA G., 2009, *Remarques sur le concept de culture*, „Translationes” 1, s. 15–78.
- LUQUE NADAL L., 2009, *Los culturemas: ¿unidades lingüísticas, ideológicas o culturales?*, „Language Design” no. 11, s. 93–120.
- ŁOŚ J., 1916, *Od „ty” do „pan”*, „Język Polski” III, s. 1–10.
- MADEJOWA M., 2005, *Sposoby zwracania się do Matki Boskiej Ludźmierskiej na Podhalu w akcie religijnym*, [w:] *Góry i góralszczyzna*, s. 244–250.
- MAJDA J., 1998, *Góralszczyzna i Tatry w twórczości Stanisława Witkiewicza*, Kraków.
- MALEC M., 1998, *Etonimy. Nazwy narodowości. Nazwy mieszkańców*, [w:] E. Rzetelska-Feleszko (red.), *Polskie nazwy własne. Encyklopedia*, Warszawa – Kraków, s. 181–188.
- MALINOWSKI B., 1987, *Dziela*, t. 5: *Ogrody koralowe i ich magia. Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda. Język magii i ogrodnictwa*, red. A. Kłoskowska, W. Markiewicz, A.K. Paluch, przeł. B. Leś, Warszawa.
- MALINOWSKI L., 1893, *O niektórych wyrazach ludowych polskich. Zapiski porównawcze*, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny” t. 2, s. 1–102.
- MAŁECKI M., 1928, *Archaizm podhalański (wraz z próbą wyznaczenia granic tego dialektu)*, Kraków, „Monografie Polskich Cech Gwarowych”, nr 4.
- MARCJANIK M., 2007, *Grzeczność w komunikacji językowej*, Kraków.
- MARMUSZEWSKI S., 2003, *Potoczna percepcja biedy i bogactwa a rozwój kapitalizmu*, [w:] G. Skąpska (red.), *Bieda i bogactwo w polskiej kulturze i świadomości*, Kraków, s. 95–129.
- MĄCZYŃSKI M., 2011, *Tańce górali podhalańskich w prozie Kazimierza Przerwy-Tetmajera*, „Małopolska. Regiony – regionalizmy – małe ojczyzny” t. 13, s. 221–230.
- Mity i rzeczywistość*: M. Madejowa, A. Mlekodaj, M. Rak (red.), 2007, *Mity i rzeczywistość zbójnictwa na pograniczu polsko-słowackim w historii, literaturze i kulturze*, Nowy Targ.
- MLEKODAJ A., 2007, *Motyw zbójnika w regionalnej poezji Podhala po 1945 roku*, [w:] *Mity i rzeczywistość*, s. 131–145.
- MLEKODAJ A., 2013, *Obraz Matki Bożej Ludźmierskiej w poezji Podhala*, [w:] A. Dobrzyński, A. Mlekodaj (red.), *Maryja w wierze Kościoła i życiu narodu*, Ludźmierz, s. 127–136.
- MLEKODAJ A., 2015, *Kwietno Pani. O gwarowej poezji Podhala w ujęciu kulturowym*, Rabka-Zdrój.

- MŁYNARCZYK E., 2014, „*Kto kiedy nie zna, ten szczęścia nie umie docenić*”. *Językowo-kulturowy obraz biedy w polszczyźnie* [wykład wygłoszony podczas kolokwium habilitacyjnego, 31 I 2014 r.].
- MŁYNEK L., 1903, *W sprawie Lachów*, „Lud” t. 9, s. 253–263.
- MORAWSKA L., 1959, *Stylistyka statystyczna. Na marginesie prac P. Guiraud*, „Kwartalnik Neofilologiczny” VI, s. 51–53.
- MOŚCICKI P., 2005, *Aspekty historyczno-prawne stosunków własnościowych w Tatrach w XIX w.*, [w:] J.M. Roszkowski, R. Kowalski (red.), *Góry i góralszczyzna w dziejach i kulturze pogranicza polsko-słowackiego (Podhale, Spisz, Orawa, Gorce, Pieniny)*. Historia, Nowy Targ, s. 49–55.
- NAGÓRKO A., 1994, *Z problemów etnolingwistyki – jak porównywać języki i kultury?*, „Poradnik Językowy” 4, s. 4–14.
- NAGÓRKO A., 2004a, *Fremdsprachenunterricht und der Wandel der kulturellen Stereotype in den deutschpolnischen Beziehungen*, [w:] U. Engel (red.), *Sprachwissen in der Hochschulgermanistik. Interkulturelle Kommunikation. Referate von den Konferenzen in Karpacz 2001 und in Słubice 2002*, Bonn, s. 242–252.
- NAGÓRKO A., 2004b, *Metody kontrastywne a etnolingwistyka (lingwistyka kulturowa)*, [w:] E. Fórián (red.), *Multikulturowość, tożsamość narodowa, mniejszości na Węgrzech i w Polsce*, Debreczyn, s. 23–33.
- NAGÓRKO A., 2004c, *Das Verhältnis Sprache(n): Kultur(en) aus anthropologischer und soziologischer Sicht*, [w:] W. Gladrow (red.), *Das Bild der Gesellschaft im Slawischen und im Deutschen. Typologische Spezifika*, Frankfurt am Main, s. 159–170.
- NAGÓRKO A., 2005, *Etnolingvistika i kulturemi u međujezičnom prostoru*, „Rasprave instituta za hrvatski jezik i jezikoslovlje” 30, s. 131–143.
- NAGÓRKO A., 2007, *Poln. obywatel, tschech. občan, dt. Bürger – drei Benennungen, ein Begriff?*, [w:] W. Schmitz, J. Joachimsthaler (red.), *Zwischeneuropa – Mitteleuropa. Sprache und Literatur in interkultureller Konstellation*, Dresden, „Veröffentlichungen des Mitteleuropäischen Germanistenverbandes”, Bd. 1, s. 104–119.
- NAGÓRKO A., 2009, *Lakuny, ksenizmy, alteryzmy i inne rafa w komunikacji międzykulturowej*, [w:] A. Mróz, A. Niewiadomski (red.), *Kultura jako przestrzeń dialogu. Polska – Niemcy*, Warszawa, s. 51–64.
- NAGÓRKO A., ŁAZIŃSKI M., BURKHARDT H., 2004, *Dystynktywny słownik synonimów*, Kraków.
- NÉMETH M., 2008, *Zapożyczenia węgierskie w gwarze orawskiej i drogi ich przenikania*, Kraków.
- NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA S., 2010, *Dwa słowniki etnolingwistyczne – moskiewski i lubelski*, [w:] W. Chlebda (red.), *Etnolingwistyka a leksykografia. Tom poświęcony Profesorowi Jerzemu Bartmińskiemu*, Opole, s. 21–32.
- NIEDŹWIEDŹ A., 2005, *Obraz i postać. Znaczenie wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*, Kraków, „Anthropos”.
- NIEDŹWIEDŹ A., 2006, *Pojęcie religijności ludowej w polskiej tradycji etnologicznej*, [w:] D. Sarzyńska, R. Tokarski (red.), *Człowiek i sacrum. O pojęciach religijnych w języku i kulturze*, Sandomierz, s. 237–247.
- NIEWIADOMSKI D., 1986, *Ziemia – materia aktów stwarzania*, „Akcent” 7, nr 4, s. 59–62.
- NIEWIADOMSKI D., 1995, *Sacrum chrześcijańskie w inicjalnych rytach orki i siewu*, [w:] J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska, (red.), *Folklor – sacrum – religia*, Lublin, „Seria Wydawnicza Lubelskiego Konwersatorium Pogranicze”, t. 2, s. 82–91.

- NIEWIARA A., 2009, *Kształty polskiej tożsamości. Potoczny dyskurs narodowy w perspektywie etnolingwistycznej (XVI–XX w.)*, Katowice, „Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach”, nr 2708.
- NIEZABITOWSKA A., 1969, *Góral w historii i dialektach języka polskiego*, „Onomastica” XIV, z. 1/2, s. 162–174.
- NITSCH K., 1933, *Kościelisko – Polany*, „Język Polski” XVIII, z. 5, s. 137–143.
- OKONIOWA J., 2002, *Stan badań i perspektywy prac leksykograficznych nad językiem polskiego Podhala*, [w:] H. Popowska-Taborska (red.), *Językoznawstwo. Prace na XIII Międzynarodowy Kongres Słowistów w Lublanie 2003*, Warszawa, „Z Polskich Studiów Słowistycznych”, seria 10, s. 161–165.
- OKONIOWA J., 2005, *Juliusz Zborowski (8 IV 1888 – 15 VI 1965). W czterdziestolecie śmierci*, [w:] *Góry i góralszczyzna*, s. 190–194.
- OKONIOWA J., 2006, *Słowniki podhalańskie i ich twórcy*, „Prace Filologiczne” t. 51, s. 261–270.
- OKONIOWA J., 2007, *Słownictwo zbójnicze*, [w:] *Mity i rzeczywistość*, s. 371–377.
- OKONIOWA J., 2008, *Leksyka Małopolski górzystej, ze szczególnym uwzględnieniem Podhala, w badaniach XIX i XX wieku*, „Biuletyn PTJ” LXIV, s. 237–248.
- OKSAAR E., 1988, *Kulturemtheorie. Ein Beitrag zur Sprachverwendungsforschung*, Hamburg – Göttingen, „Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V., Hamburg”, Jg. 6, H. 3.
- ORKAN W., 1970, *Listy ze wsi i inne pisma społeczne*, red. M. Rydłowa, oprac. J. Bahr, M. Wojterska, Kraków, „Dzieła”.
- OZDŻYŃSKI J., 1993, *Pojęcie „kulturemu” jako podstawowej jednostki derywacji stylistycznej*, „Stylistyka” II, s. 173–185.
- OZÓG K., 1998, *Język polskiej wsi na tle przemian współczesnej polszczyzny*, [w:] S. Gała (red.), *Teoretyczne, badawcze i dydaktyczne założenia dialektologii*, Łódź, „Prace Wydziału I Językoznawstwa, Nauki o Literaturze i Filozofii”, nr 99, s. 119–125.
- PAJĄKOWSKA-KENSİK M., PALUSZAK-BRONKA A., KOŁATKA K. (red.), 2013, *Język, wielokulturowość, tożsamość*, Bydgoszcz, „Prace Komisji Językoznawczej Bydgoskiego Towarzystwa Naukowego”, nr 23.
- Pasterstwo Tatr: Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala*, t. 1–8, t. I – oprac. W. Antoniewicz, t. 2 – K. Figuła, t. 3 – A. Drozdowski, t. 4 – S. Górzyński, t. 5 – W. Antoniewicz, t. 6 – W. Antoniewicz, M. Dobrowolska, T.P. Szafer, t. 7 – W. Antoniewicz, t. 8 – W. Antoniewicz, K. Dobrowolski, W.H. Paryski, Wrocław 1959–1970.
- Pasterstwo w Tatrach: Pasterstwo w Tatrach i na Podtatrzu* (oprac. zbiorowe), Zakopane 2012.
- PAWLIKOWSKI J.G.H., 1967, *Taniec góralski*, [w:] *PASTERSTWO TATR*, t. VII, s. 272–280.
- PELCOWA H., 2001, *Metodologia badań leksyki gwarowej u schyłku XX wieku*, [w:] J. Sierociuk (red.), *Gwary dziś, 1: Metodologia badań*, Poznań, „Prace Komisji Językoznawczej” t. 34, s. 183–189.
- PELCOWA H., 2004, *Gwara – drugi język mieszkańców wsi czy „gorsza” odmiana języka ogólnopolskiego*, [w:] M. Wojtak, M. Rzeszutko (red.), *W kręgu wiernej mowy*, Lublin, s. 163–177.
- PELCOWA H., 2014, *Definiowanie wartości w słowniku gwarowym*, [w:] I. Bielińska-Gardziel, S. Niebrzegowska-Bartmińska, J. Szadura (red.), *Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów, 3: Problemy eksplikowania i profilowania pojęć*, Lublin, „Czerwona Seria Instytutu Filologii Polskiej UMCS”, 31, s. 251–265.

- PIASECKI Z., 1973, *Byli chłopcy, byli... Zbójnictwo karpackie – prawda historyczna, folklor i literatura polska*, Kraków.
- PISAREK W., 1994, *Słyszac wyraz wolność...*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP w Krakowie. Prace Językoznawcze” z. 8, s. 169–176.
- PISAREK W., 2002, *Polskie słowa sztandarowe i ich publiczność*, Kraków.
- PISARKOWA K., 1978, *Hasło honor jako przedmiot analizy pragmatycznojęzykowej*, „Polonica” t. 4, s. 117–135 [przedr. w: K. Pisarkowa, *Z pragmatycznej stylistyki, semantyki i historii języka. Wybór zagadnień*, Kraków 1994, s. 55–71].
- PIWOWARSKI W. (red.), 1983, *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, Wrocław.
- PIWOWARSKI W., 1983/1984, *Badania nad religijnością ludową w Polsce*, „Roczniki Socjologii Wsi” t. 20, s. 139–148.
- PLUTA F., 1974, *Zwroty tautologiczne w języku polskim na tle słowiańskim*, „Prace Filologiczne” t. 25, s. 437–440.
- POYATOS F., 1983, *Language and nonverbal systems in the structure of face-to-face interaction*, „Language & Communication” 3, nr 2, s. 129–140.
- POYATOS F., 2002, *Nonverbal communication across disciplines I. Culture, sensory interaction, speech, conversation*, Amsterdam – Philadelphia.
- POPOWSKA-TABORSKA H., 1986, *Losy niektórych karpaczmów w gwarach polskich*, „Slavia Occidentalis” t. 43, s. 193–199.
- PRAŚKIEWICZ T., 2013, *Z Ludźmierza w świat. Ponadregionalny wymiar kultu Matki Bożej Ludźmierskiej*, [w:] A. Dobrzyński, A. Mlekołaj (red.), *Maryja w wierze Kościoła i życiu narodu*, Ludźmierz, s. 44–51.
- PROPP W., 1976, *Morfologia bajki*, przeł. W. Wojtyga-Zagórska, Warszawa.
- PRZEREMBSKI Z., 1989, *O niektórych archaicznych cechach śpiewów Górali podhalańskich*, „Muzyka” t. 34, nr 4, s. 31–49.
- PRZYBYLSKA R., 2005, *Projekt słownika egzotyzmów polskich dla cudzoziemców*, [w:] P. Garncares (red.), *Nauczanie języka polskiego jako obcego i polskiej kultury w nowej rzeczywistości europejskiej. Materiały z VI Międzynarodowej Konferencji Glotto-dydaktycznej*, Warszawa, „Biblioteka Polonicum”, 1, s. 290–293.
- PUZYNINA J., 1991, *Jak pracować nad językiem wartości?*, [w:] eadem, J. Bartmiński (red.), *Język a kultura*, t. 2: *Zagadnienia leksykalne i aksjologiczne*, Wrocław, s. 129–137.
- PUZYNINA J., 1992, *Język wartości*, Warszawa.
- PUZYNINA J., 1997, *Słowo – wartość – kultura*, Lublin, „Literatura w Kręgu Wartości”.
- PUZYNINA J., 1999, *O honorze w języku i nie tylko*, „Więź” nr 9, s. 40–47.
- PUZYNINA J., 2003, *Wokół języka wartości*, [w:] J. Bartmiński (red.), *Język w kręgu wartości. Studia semantyczne*, Lublin, „Czerwona Seria Instytutu Filologii Polskiej UMCS”, 17, s. 19–34.
- PUZYNINA J., 2014, *Kłopoty z nazwami wartości (i wartościami)*, „Etnolingwistyka” t. 26, s. 7–20.
- RAK M., 2007a, *Językowo-kulturowy obraz zwierząt utrwalony w animalistycznej frazeologii gwar Gór Świętokrzyskich i Podtatrza (na tle porównawczym)*, Kraków.
- RAK M., 2007b, *Starzy godajom, młodzi słuchajom – o góralskiej mądrości na podstawie Podholańskich porzykań i pogworek... S.A. Hodorowicza*, [w:] S. Cygan (red.), *W kręgu dialektów i folkloru. Prace ofiarowane Doktor Teresie Gołębiowskiej, Docent Wandzie Pomianowskiej i Docent Zofii Stamirowskiej*, Kielce, s. 183–198.

- RAK M., 2009a, *Kwiatki Matki Boskiej. Góralskie fitonimy odwołujące się do świętych i Matki Bożej*, [w:] A. Jackowski, F. Mróz, I. Hodorowicz (red.), *Turystyka religijna na obszarach górskich*, Nowy Targ, s. 447–457.
- RAK M., 2009b, *Święci w podhalańskich przysłowiach*, [w:] A. Janus-Sitarz (red.), *W trosce o dobrą edukację. Prace dedykowane profesor Jadwidze Kowalikowej z okazji 40-lecia pracy naukowej*, Kraków, „Edukacja Nauczycielska Polonisty”, s. 289–303.
- RAK M., 2010, *Dialektologia i aksjologia (na materiale gwary podhalańskiej)*, „Język Polski” XC, z. 4–5, s. 360–368.
- RAK M., 2011a, *Materiały gwarowe z Podhala w zbiorach Archiwum Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie*, [w:] B. Dunaj, M. Rak (red.), *Badania historycznojęzykowe. Stan, metodologia, perspektywy*, Kraków, „Biblioteka LingVariów” t. 14, s. 367–375.
- RAK M., 2011b, *Podhalańska śleboda a polska wolność*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Linguistica” t. 6, s. 152–161.
- RAK M., 2012a, *Gwara podhalańska w tekstach religijnych*, [w:] A. Nagórko (red.), *Wortsementik zwischen Säkularisierung und (Re)Sakralisierung öffentlicher Diskurse*, Hildesheim – Zürich – New York, „Westostpassagen”, Bd. 15, s. 279–290.
- RAK M., 2012b, *Wartościowanie w gwarze podhalańskiej – problemy i postulaty badawcze*, [w:] M. Abramowicz, J. Bartmiński, I. Bielińska-Gardziel (red.), *Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów*, 1, Lublin, „Czerwona Seria Instytutu Filologii Polskiej UMCS”, 28, s. 305–313.
- RAK M., 2014a, *Krzyż jako podhalański kulturom dotyczący religijności [Gaździno Podhala, Pombócek, krzyż – jako podhalańskie kulturomy dotyczące religijności]*, [w:] A. Nagórko (red.), *Sprachliche Säkularisierung. Semantik und Pragmatik*, Hildesheim – Zürich – New York, „Westostpassagen”, Bd. 20, s. 417–430.
- RAK M., 2014b, *Słownictwo podhalańskie w Etymologicznym słowniku języka polskiego Andrzeja Bańkowskiego*, „LingVaria” IX, nr 1 (17), s. 97–108.
- RAK M., 2014c, *Zróżnicowanie stylistyczne gwary w świetle statystyki leksykalnej (na materiale podhalańskim)*, [w:] idem, K. Sikora (red.), *Badania dialektologiczne. Stan, perspektywy, metodologia*, Kraków, „Biblioteka LingVariów” t. 17, s. 157–166.
- REICHAN J., 2007, *Dobrzy chłopcy i inne określenia zbójników tatrzańskich w świetle materiałów Słownika gwar polskich PAN*, [w:] *Mity i rzeczywistość*, s. 355–361.
- REINFUSS R., 1988, *Podhalański fenomen*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” XLII, z. 1–2, s. 9–16.
- ROBOTYCKI Cz., 1985, *Myślenie typu ludowego w polskiej kulturze masowej (propozycje badawcze)*, „Etnografia Polska” t. 29, z. 1, s. 111–117.
- ROBOTYCKI Cz., 1995a, *Ludowość jako alternatywa i paradoks*, [w:] D. Simonides (red.), *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*, Opole, s. 151–157.
- ROBOTYCKI Cz. (red.), 1995b, *Układ słów kluczowych dla bazy danych o źródłach etnograficznych (Kultura ludowa Karpat polskich)*, Kraków, „Varia”, nr 343.
- ROBOTYCKI Cz., BABIK W. (red.), 2002, *Układ gniazdowy terminów i słownik słów kluczowych wybranych kategorii kultury. Etos, obrzędy, demonologia, magia*, Kraków.
- ROBOTYCKI Cz., BABIK W. (red.), 2005, *Układ gniazdowy terminów i słownik słów kluczowych wybranych kategorii kultury. Medycyna ludowa*, Kraków.
- ROZWADOWSKI J.M., 1914, *O nazwach geograficznych Podhala*, „Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego” t. 35, s. 1–7.

- SAGAN-BIELAWA M., 2010, *Pokolenie w polskich badaniach socjolingwistycznych*, [w:] R. Przybylska, J. Kaś, K. Sikora (red.), *Symbolae grammaticae in honorem Boguslai Dunaj*, Kraków, „Biblioteka LingVariów” t. 9, s. 497–502.
- SAWCZENKO L.W., 2013; САВЧЕНКО Л.В., 2013, *Феномен етнокодів духовної культури у фразеології української мови: етимологічний та етнолінгвістичний аспекти*, Сімферополь.
- SCHMIDT P., 2005, *Język pogranicza. Wartości języka w identyfikacjach z własną kulturą*, [w:] M. Gotkiewicz (red.), *Góry i góralszczyzna w dziejach i kulturze pogranicza polsko-słowackiego (Podhale, Spisz, Orawa, Gorce, Pieniny). Kultura i przyroda*, Nowy Targ, s. 53–60.
- SETKOWICZ J., 1985, *Zawołania psów owczarskich na szalaszach halnych Babiej Góry i masywu pilszczańskiegogo po stronie północnej*, „Język Polski” LXXV, z. 4, s. 284–288.
- SEWERYN T., 1930, *Parzenice góralskie*, Kraków, „Wydawnictwa Muzeum Etnograficznego w Krakowie”, nr 2.
- SIATKOWSKI J., 1997, *Językowe wpływy niemieckie w Karpatach*, [w:] B. Falińska (red.), *Witold Doroszewski – mistrz i nauczyciel*, Łomża, s. 75–99.
- SIATKOWSKI J., 2001, *Słowiańskie nazwy ‘pastucha’ w świetle materiałów Atlasu ogólnosłowiańskiego*, [w:] M.I. Сюсько (red.), *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства. Збірник наукових праць*, т. 4: *Українське і загальне мовознавство*, Ужгород, s. 504–509.
- SIENKIEWICZ H., 1889, *Sabałowa bajka*, „Czas” nr 170, s. 1.
- SIEROCIUK J., 1990, *Pieśń ludowa i gwara*, Lublin.
- SIEROCIUK J., 2007a, *Język mieszkańców wsi czy gwara? Problem nie tylko teoretyczny*, „Prace Filologiczne” t. 53, s. 527–534.
- SIEROCIUK J., 2007b, *Socjologiczny kontekst badań języka mieszkańców wsi*, [w:] idem (red.), *Gwary dziś*, 4: *Konteksty dialektologii*, Poznań, „Prace Komisji Językoznawczej”, t. 48, s. 325–336.
- SIEROCIUK J., 2009, *Homer i współczesny folklor – różny czas, jedna tradycja*, [w:] Л.М. Глущенко (red.), *Мови та культури у новій Європі: контакти і самобутність*, Київ, s. 453–462.
- SIKORA K., 1993, *Jak pan zawędrował na wieś*, „Język Polski” LXXIII, z. 4–5, s. 298–307.
- SIKORA K., 1994, *Gwarowe formuły adresatywne jako narzędzie identyfikacji więzi społecznej łączącej rozmówców (na przykładzie gwar okolic Krakowa)*, [w:] J. Anusiewicz, B. Siciński (red.), *Język a kultura*, t. 10: *Języki subkultur*, Wrocław, s. 195–204.
- SIKORA K., 2002, *Mechanizmy stylizacji na gwagę podhalańską na przykładzie kawałów o góralach i bacach*, [w:] M. Skarżyński, M. Szpiczakowska (red.), *Rozmaitości językowe ofiarowane prof. dr. hab. Januszowi Strutyńskiemu z okazji Jego jubileuszu*, Kraków, s. 282–293.
- SIKORA K., 2005, *Interdialekt góralski w mediach i reklamie*, [w:] *Góry i góralszczyzna*, s. 258–265.
- SIKORA K., 2007, *Harnaś pod budką z piwem*, [w:] *Mity i rzeczywistość*, s. 415–423.
- SIKORA K., 2010, *Grzeczność językowa wsi*, cz. I: *System adresatywny*, Kraków.
- SIKORA K., 2011, *Winszowanie i dobre słowo w gwarze*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Linguistica” t. 6, s. 171–189.
- SIKORA K., 2013, *Życzenia i winszowanie jako akt mowy*, „LingVaria” VIII, nr 2 (16), s. 179–189.

- SKĄPSKA G. (red.), 2003, *Bieda i bogactwo w polskiej kulturze i świadomości*, Kraków.
- SKOCZEŃ-MARCHEWKA B., 1995, *Na 600-lecie biją dzwony. Kult Matki Boskiej Ludźmierskiej*, Kraków.
- SOKOLEWICZ Z., 1988, *Matka Boska w polskiej kulturze ludowej XIX i XX w. (wybrane kwestie źródłowe i zarysowujące się pytania)*, „Etnografia Polska” t. 32, z. 1, s. 289–303.
- STACHURSKI E., 1998, *Słowa-klucze polskiej epiki romantycznej*, Kraków, „Prace Monograficzne WSP w Krakowie”, t. 239.
- STASZCZAK Z. (red.), 1987, *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa – Poznań.
- STASZEL W., 1979, *Jak się żywi miejscowa ludność na Podhalu*, „Rocznik Podhalański” 2, s. 179–181.
- STECKI K., 1914/1921, *Ludowe obrazy na szkłe z okolic podtatrzańskich*, „Rocznik Podhalański” 1, s. 189–222.
- STIEBER Z., 1974, *Problem językowej i etnicznej odrębności Podhala*, [w:] idem, *Świat językowy Słowian*, Warszawa, s. 393–406 [przedruk z: „Odczyty – Łódzkie Towarzystwo Naukowe” 1947, nr 1].
- STOMMA L., 1986, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa.
- STRÓŻECKA L. (wybór), 1954, *Pamiętniki chłopów. Wybór*, Warszawa.
- STYK J., 1986, *Ziemia, praca i wiejskie gospodarstwo domowe*, „Akcent” 7, nr 4, s. 156–164.
- STYK J., 1988, *Ewolucja chłopskiego systemu wartości. Analiza historyczno-socjologiczna*, Lublin, „Rozprawy Międzyuczelnianego Instytutu Filozofii i Socjologii. Rozprawy Habilitacyjne”, 1.
- STYK J., 1993, *Chłopski świat wartości. Studium socjologiczne*, Włocławek.
- STYK J., 1999, *Chłopi i wieś polska w perspektywie socjologicznej i historycznej*, Lublin.
- SURMACZ A., JASTRZĘBSKI J., 2013, *Strzelcy podhalańscy w służbie Maryi*, [w:] A. Dobrzyński, A. Mlekodaj (red.), *Maryja w wierze Kościoła i życiu narodu*, Ludźmierz, s. 172–181.
- SZATKOWSKI W., 2012, *Goralenvolk. Historia zdrady*, Zakopane.
- SZCZOTKA S., 1952, *Materiały do dziejów zbójnictwa góralskiego z lat 1589–1782*, Lublin, „Archiwum Etnograficzne”, nr 3.
- SZEWCZYK J., 1960, *Termin topograficzny „hala” w języku polskim*, „Poradnik Językowy” z. 1 (176), s. 36–44.
- SZEWCZYK Ł.M., 1990, *Kultowe i kulturowe znaczenie imienia Maria*, „Studia Gnesnensia” t. 9, s. 25–40.
- SZROMBA-RYSOWA Z., 1991, *Sposób odżywiania wsi podhalańskiej w świadomości jej mieszkańców (możliwości i cele badawcze)*, „Etnografia Polska” t. 35, z. 2, s. 137–144.
- SZROMBA-RYSOWA Z., 1997, *Pożywienie jako znak identyfikacji kulturowej. Z etnograficznych badań na Podhalu*, „Studia Małopolskie” nr 1, s. 71–76.
- SZROMBA-RYSOWA Z., 2000, *Pożywienie*, [w:] D. Tylkowa (red.), *Podhale. Tradycja we współczesnej kulturze wsi*, Kraków, „Biblioteka Etnografii Polskiej”, nr 55, s. 219–244.
- SZURMIAK-BOGUCKA A. (wybór), 1959, *Górole, górole, góralsko muzyka. Śpiewki Podhala*, Kraków.
- SZURMIAK-BOGUCKA A., 1961, *Stan badań nad folklorem muzycznym i tanecznym na terenie polskich Karpat*, „Etnografia Polska” t. 5, s. 277–288.
- SZURMIAK-BOGUCKA A., 1974, *Wesele góralskie*, Kraków.
- SZURMIAK-BOGUCKA A., 1991, *Muzyka i taniec ludowy*, [w:] R. Dutkova (red.), *Zakopane. Czterysta lat dziejów*, t. 1, Kraków, s. 694–711.

- SZURMIAK-BOGUCKA A., *Jakim muzykiem mógł być Sabala*, [w:] M. Rokosz (red.), *O Sabale. W stulecie śmierci 1894–1994*, Zakopane – Kraków, s. 51–73.
- SZYMASZEK A., 2010, *Nagonka na górali czy komentowanie wyborów*, „Dziennik Polski” 29 XII, [online], <http://www.dziennikpolski24.pl/pl/region/region-podhalanski/1102823-na-gonka-na-gorali-czy-komentowanie-wyborow.html>, 1 I 2015.
- ŚWIĘCICKA M., 2012, *Pieniądz we współczesnej polszczyźnie. Studium leksykalno-semantyczne*, Bydgoszcz.
- TABAKOWSKA E. (red.), 2001, *Kognitywne podstawy języka i językoznawstwa*, Kraków.
- TAMBOR J., 2008, *Mowa Górnolązaków oraz ich świadomość językowa i etniczna*, wyd. 2, Katowice, „Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach”, nr 2634.
- TARKOWSKA E. (red.), 2000, *Zrozumieć biednego. O dawnej i obecnej biedzie w Polsce*, Warszawa.
- TAYLOR J.R., 2007, *Gramatyka kognitywna*, przeł. M. Buchta, Ł. Wiraszka, red. nauk. E. Tabakowska, Kraków.
- THOMAS W.I., ZNANIECKI F., 1976, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1–5, przeł. M. Metel-ska et al., Warszawa.
- TOKARSKA-BAKIR J., 2000, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Kraków.
- TOŁSTOJ N.I., 1992, *Język a kultura (niektóre zagadnienia słowiańskiej etnolingwistyki)*, „Etnolingwistyka” t. 5, s. 15–25.
- TOMICCY J. i R., 1975, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa.
- TOMICKI R., 1981, *Religijność ludowa*, [w:] M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, Wrocław, „Biblioteka Etnografii Polskiej”, nr 34, s. 29–70.
- TREBUNIA-STASZEL S., 1995, *Znaczenie i funkcja stroju podhalańskiego we współczesnym życiu mieszkańców Podhala*, „Wierchy” LXI, s. 125–141.
- TREBUNIA-STASZEL S., 2002, *Strój podhalański jako symbol kulturowej tożsamości*, „Małopolska. Regiony – regionalizmy – małe ojczyzny” t. 4, s. 137–152.
- TREBUNIA-STASZEL S., 2007, *Śladami podhalańskiej mody. Studium z zakresu historii stroju górali podhalańskich*, Kościelisko (wyd. 2 – 2010).
- TREBUNIA-STASZEL S., 2010, *Autoportret, czyli górale sami o sobie*, „Tatry” nr 2 (32), s. 68–69.
- TREBUNIA-STASZEL S., OLEJNIK J., 2012, *Z Nowego Targu do Kieżmarku. Stroje ludowe pogranicza polsko-słowackiego. Z Nového Targu do Kežmarku. L'udové kroje pol'sko-slovenského pohraničia*, Nowy Targ.
- TREBUNIA-TUTKA K., 2010, *Muzyka Skalnego Podhala*, Zakopane.
- TREBUNIA-TUTKA K., 2011a, *Po górach, po chmurach*, „Tygodnik Podhalański” 14 IV, [online], <http://tygodnikpodhalanski.newton.pl/default.asp?cache=977398>, 1 I 2015.
- TREBUNIA-TUTKA K., 2011b, *Taniec górali podhalańskich*, Zakopane.
- TREBUNIA-TUTKA K., 2012, *Śpiew górali podhalańskich*, Zakopane.
- TYRPA A., 2006a, *Apelatywizacja etnonimów*, [w:] Z. Abramowicz, E. Bogdanowicz (red.), *Onimizacja i apelatywizacja*, Białystok, s. 261–169.
- TYRPA A., 2006b, *Etnolingwistyka ludowa, narodowa, porównawcza – koncepcja neofilologów i polonistów*, „Etnolingwistyka” t. 18, s. 105–116.
- TYRPA A., 2007, *Obraz zbójnika w pieśniach ludowych*, [w:] *Mity i rzeczywistość*, s. 112–120.
- TYRPA A., 2008, *Językowy obraz świata w gwarach (przegląd dokonai)*, [w:] A. Dąbrowska (red.), *Język a Kultura*, t. 20: *Tom jubileuszowy*, Wrocław, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, nr 3060, s. 297–307.

- TYRPA A., 2011, *Cudzoziemcy i obce kraje w dialektach polskich*, Kraków.
- VERMEER H. J., WITTE H., 1990, *Mögen Sie Zistrosen? Scenes & frames & channels in trans-latorischen Handeln*, Heidelberg.
- VRABIE E., 1976, *Note lexicale privind elementele de origine românească în limba polonă*, „Studii și cercetări lingvistice” XXVII, nr 2, s. 171–179; nr 3, s. 279–291.
- WALCZAK BRONI...: *Walczak bronie górali i atakuje blog*, „Tygodnik Podhalański” 7 VII 2011, [online], <http://tygodnikpodhalanski.newton.pl/default.asp?cache=808757>, 1 I 2015.
- WALTER H., МОКИЕНКО W., 2005: ВАЛЬТЕР Х., МОКИЕНКО В., 2005, „*Homo alcoholicus*” в русской языковой картине мира, Гпрайфсвальд – Ополе.
- WESOŁOWSKA D.N., 1974, *Czego góralowi żal?*, „Język Polski” LIV, s. 77–79.
- WĘDKIEWICZ S., 1914, *Góral jako przewisko*, „Język Polski” II, s. 180–181.
- WIERZBICKA A., 1990a, *Duša (soul), toska (yearning) and sud'ba (fate). Three key concepts in Russian language and Russian culture*, [w:] Z. Saloni (red.), *Metody formalne w opisie języków słowiańskich*, Białystok, „Rozprawy Uniwersytetu Warszawskiego”, 399, s. 13–36.
- WIERZBICKA A., 1990b, *Podwójne życie człowieka dwujęzycznego*, [w:] W. Miodunka (red.), *Język polski w świecie. Zbiór studiów*, Warszawa – Kraków, s. 71–104.
- WIERZBICKA A., 1992, *Semantics, culture and cognition. Universal human concept in culture-specific configuration*, New York – Oxford.
- WIERZBICKA A., 1996, *Między modlitwą a przekleństwem: O Jezu! i podobne wyrażanie na tle porównawczym*, „Etnolingwistyka” t. 8, s. 25–39.
- WIERZBICKA A., 1999, *Język – umysł – kultura. Wybór prac*, red. J. Bartmiński, Warszawa.
- WIERZBICKA A., 2007, *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury*, przeł. I. Duraj-Nowosielska, Warszawa, „Communicare”.
- WILECZEK M., 2012, *Honor w polszczyźnie XIX wieku*, [w:] J. Przyklenk, A. Rejter (red.), *Bogactwo polszczyzny w świetle jej historii*, t. 4, Katowice, „Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach”, nr 2900, s. 127–142.
- WNUK W., 1982, *Obrazki zakopiańskie*, Kraków.
- WÓJCICKI K.W., 1841, *Rozbójnicy*, „Biblioteka Warszawska” 1, s. 10–28.
- WÓJCIK W.A., 2009, *Sabała*, Zakopane, „Tatry. Sprawy i Ludzie”.
- WÓJCIK W.A., 2010, *Sabała – góral nad górale*, „Tatry” nr 2 (32), s. 64–67.
- WRONICZ J., 2005, *Kazania gwarowe*, [w:] E. Teodorowicz-Hellman, J. Wronicz (red.), *W świecie sacrum. In the world of sacrum*, Stockholm, „Stockholm Slavic Papers”, 10, s. 125–134.
- WYKA K., 1969, *Słowa-klucze*, [w:] idem, *O potrzebie historii literatury. Szkice polonistyczne z lat 1944–1967*, Warszawa, „Biblioteka Studiów Literackich”, s. 198–234.
- ZALOT B., 2006, *Góral w reklamie*, „Tygodnik Podhalański” 6 X, [online], <http://tygodnikpodhalanski.newton.pl/default.asp?cache=427654>, 1 I 2015.
- ZALOT-TOMALIK B., 2010, *Bigoska kontra wieś*, „Tygodnik Podhalański” 10 XI, [online], <http://tygodnikpodhalanski.newton.pl/default.asp?cache=472271>, 1 I 2015.
- ZARUSKI M., 1923, *Na bezdrożach tatrzańskich. Wycieczki, wrażenia i opisy. Z licznymi rysunkami*, Warszawa.
- ZARZYCKA G., 2000, *Dialog międzykulturowy. Teoria oraz opis komunikowania się cudzoziemców przyswajających język polski*, Łódź, „Acta Universitatis Lodziensis. Kształcenie Polonistyczne Cudzoziemców”, 11.

- ZARZYCKA G., 2004, *Linguakultura – czym jest, jak ją badać i „otwierać”?*, [w:] A. Dąbrowska (red.), *Wrocławska dyskusja o języku polskim jako obcym. Materiały z międzynarodowej konferencji Stowarzyszenia „Bristol”*, Wrocław, s. 435–445.
- ZARZYCKA G., 2005, *Linguakultura polska – próba opisu (na marginesie powstającego Podręcznego leksykonu kultury polskiej dla cudzoziemców)*, [w:] P. Garncarek (red.), *Nauczanie języka polskiego jako obcego i polskiej kultury w nowej rzeczywistości europejskiej. Materiały z VI Międzynarodowej Konferencji Glottodydaktycznej*, Warszawa, „Biblioteka Polonicum”, 1, s. 313–326.
- ZARZYCKA G., 2008, *Kultura, linguakultura, socjokultura w nauczaniu języka polskiego jako obcego*, [w:] A. Seretny, E. Lipińska (red.), *Rozwijanie i testowanie biegłości w języku polskim jako obcym*, Kraków, „Opisywanie i Testowanie Biegłości Językowej”, 14, s. 143–160.
- ZAWILIŃSKI R., 1899, *O wpływie języka słowackiego na polskie gwary góralskie*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Akademii Umiejętności w Krakowie” t. 4, nr 4, s. 3–4.
- ZBOROWSKI J., 1914a, *Miasto*, „Język Polski” II, s. 58–59.
- ZBOROWSKI J., 1914b, *Rusnak, proćpak, janosik*, „Język Polski” II, s. 213.
- ZBOROWSKI J., 1992, *Notatki o noszeniu stroju góralskiego przez nie-górali*, „Rocznik Podhalański” 5, s. 65–67.
- ZOWCZAK M., 2000, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław, „Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej. Seria Humanistyczna”.
- ŻAJWORONOK W.W., 2007: ЖАЙВОРОНОК В.В., 2007, *Українська етнологістика*, Київ.
- ŻYWICKA B., 2006, *Podhale*, [w:] BARTJWP, s. 289–292.

Źródła

- AGP: K. Dejna, *Atlas gwar polskich*, t. 1: *Małopolska*, Warszawa 1998.
- AJPP: M. Małecki, K. Nitsch, *Atlas językowy polskiego Podkarpacia*, cz. I–II, Kraków 1934.
- AS: Z. Sobierajski, *Atlas polskich gwar spiskich na terenie Polski i Czechosłowacji*, I–III, Poznań 1966–1973, IV, Warszawa – Poznań 1977.
- BACH: F. Bachledda-Księdzularz, *Psalmy*, [online], <http://www.archiwum.watra.pl/senator/biezace.html>, 1 I 2015.
- BAZBT: B. Bazińska, *Bukowina Tatrzańska*, Warszawa 1954.
- BAZWP: B. Bazińska, *Wierzenia i praktyki magiczne pasterzy w Tatrach*, [w:] *Pasterstwo Tatry*, t. 7, s. 65–229.
- BIES: P. Bies-Węgierycyk, *Góral jaki jest, każdy widzi*, „Tygodnik Podhalański” 4 VI 2010, [online], <http://tygodnikpodhalanski.newton.pl/default.asp?cache=233211>, 1 I 2015.
- BK: A. Brzozowska-Krajka, *Stare i nowe nuty na góralskich gęślikach. O poezji podhalańskiej (1945–1980)*, Warszawa 1989.
- BRZMP: W. Brzega, *Materiały do poznania górali tatrzańskich*, „Lud” t. 16, 1910, s. 62–78, 191–209, 294–304, 392–408.
- BRZŻG: W. Brzega, *Żywot górala poczciwego (wspomnienia i gawędy)*, wybór, oprac. i komentarz. A. Micińska, M. Jagiełło, Kraków 1969.
- BUBKAR: J. Bubak, M. Karaś, *Teksty gwarowe z Bukowiny w pow. nowotarskim*, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Językoznawcze” z. 15, 1965, s. 268–269.

- BUBNL: J. Bubak, *Nazwiska ludności dawnego starostwa nowotarskiego*, cz. 1–2, Wrocław – Warszawa – Kraków 1970–1971, „Prace Onomastyczne”, 14–15.
- BUBSTG: J. Bubak, *Spiskie teksty gwarowe z obszaru Polski*, Kraków 1972, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Językoznawcze”, z. 36.
- BUBTGZ: J. Bubak, *Teksty gwarowe ze wsi Ząb w powiecie nowotarskim*, Kraków 1966, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Językoznawcze”, z. 12.
- BUKGP: T. Bukowski-Grosek, *Gwaro podhalańsko fto dziś tobo m włodo. Słownik gwary góralskiej*, Chicago 2000.
- BUKKG: T. Bukowski-Grosek, *Kiebyscy mi grali nigdy nie przestali*, Chicago 2001.
- BUKMŚ: T. Bukowski-Grosek, *Mojyciście śpiywecki uoschódzycy się precki*, Chicago 2003.
- BUKSG: T. Bukowski-Grosek, *Słownik gwary Skalnego Podhala*, Nowy Targ 2008.
- BUKWRS: T. Bukowski-Grosek, *Wiérse z zycio wzynte*, Kraków 2005.
- BURSO: *Burso (materiały ze Zjazdu Związku Ziem Górskich)*, rękopis przechowywany w Archiwum Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie, sygn. AMEK II/474.
- BYSTRNP: J.S. Bystron, *Nazwy i przezwiska polskich grup plemiennych i lokalnych*, „Prace i Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” t. 4, cz. 3, 1925, s. 95–146.
- BYSTRPD: J.S. Bystron, *Przyczynek do dialektologii śląskiej (Z narzecza Lachów śląskich)*, „Prace Filologiczne” t. 4, 1893, s. 280–292.
- CHRAM: A. Chramiec, *Wspomnienia doktora Andrzeja Chramca*, oprac., wstęp i posł. B. Wysocka, Kórnik – Zakopane 2004.
- CzG: U. Janicka-Krzywda, K. Ceklarz, *Czary góralskie. Magia Podtatrza i Beskidów Zachodnich*, Zakopane 2014.
- CZUBChB: W. Czubernatowa, *Chłop i baba czyli „Mąż i żona” jak to Pan Fredro napisał. Komedia w trzech aktach wierszem, na specjalne życzenie pana Emiliana Kamińskiego na góralskom gware przekabaciła i przeinaczyła Wanda Czubernatowa kapke do rymu bylejakiego*, Kraków 2008.
- CZUBGB: W. Czubernatowa, *Góralski brzuch. Figle i rzeczy o jedzonku naszym powszednim, kilku ucztach i biedzie z nędzą*, Kraków 2005.
- CZUBGJ: W. Czubernatowa, *Góralskie jadło na co dzień i od święta*, Warszawa 2008.
- CZUBKS: W. Czubernatowa, *Kuchnia spolegliwa wierszowana*, Kraków 2002.
- CZUBOP: W. Czubernat, *Obuj portki, wżuj kerpce*, „Tygodnik Podhalański” 28 II 2013, [online], <http://tygodnikpodhalanski.newton.pl/default.asp?cache=460613>, 1 I 2015.
- CZUBUC: W. Czubernatowa, *Ugwarzanie w cornyj izbie*, Kraków 2003.
- CZUBWK: W. Czubernatowa, *Wiersze kuchenne*, Zakopane 1988.
- DEM: B. Dembowski, *Słownik gwary podhalskiej*, „Sprawozdania Komisji Językowej Akademii Umiejętności” t. 5, 1894, s. 339–444 [przedr.: J. Okoniowa (red.), 2006, *Studia dialektologiczne*, III, Kraków, s. 233–342].
- DERKUCHGK: M. Derek, J. Kuchta, *Góralska książka kucharska*, Warszawa – Rzeszów 2006.
- DERKUCHKG: M. Derek, J. Kuchta, *Kuchnia góralska*, Kraków 1996.
- DORGP: W. Doroszewski, *Z gwary podhalańskiej. O osobach Boskiej Trójcy. O błędnym poglądzie Kopernika*, „Poradnik Językowy” z. 5–6 (200–201), 1962, s. 275–276.
- DORTL: W. Doroszewski, *Teksty ludowe. A. Opowiadania podhalańskie. B. Śpiewanki góralskie*, „Literatura Ludowa” nr 1, 1957, s. 24–45.

- ERS: S. Eljasz-Radzikowski, *Polscy górale tatrzańscy, czyli Podhalanie i Tatry na początku wieku XIX, rękopis współczesny przetłumaczył, wydał i objaśnieniami opatrzył dr Stanisław Eljasz-Radzikowski*, „Lud” t. 3, 1897, s. 225–273.
- ERW: W. Eljasz-Radzikowski, *Szkice z podróży w Tatry*, Poznań 1874.
- ESHOLKOP: J. Holub, F. Kopečný, *Etymologický slovník jazyka českého*, Praha 1952.
- ESMACH: V. Machek, *Etymologický slovník jazyka českého*, Praha 1968.
- ESUM: O.C. Мельничук (red.), *Етимологічний словник української мови*, т. 1–6, Київ 1982–2012.
- FUD: J. Fudala (wybór), *Od Sabały do Fudali czyli humor góralski*, Kraków 1989.
- GAŚ: A. Gąsienicówna, *Co Wojtek Jarzombek o staroświeckim weselu na posiadak opedział*, „Rocznik Podhalański” 2, 1979, s. 183–188.
- GAŚJUR: J. Gąsiorek, T. Juraszek, *Słownik gwary żywieckiej*, Żywiec 2011.
- GB: W. Gąsienica-Byrcyn, *Dostać orełki i inne opowiadania*, Kraków 1992.
- GERB: J. Gerbóc, *Krátky slovník nárečia slovenkého sotackého zo Sniny*, Bratislava 2000.
- GG: Z. Graca-Gobera, *Moje bywanie. Wiersze*, zebra. A. Bafia, oprac. A. Kudasik, Kraków 2002.
- GM: A. Gąsienica-Makowski, *Na pyrci zywobycio*, Zakopane 2008.
- GODCW: M. Godawa, *Cyś widziol potok...*, Pcim 2001.
- GODIG: M. Godawa, *Idem se na Giewont...*, Pelplin 2005.
- GODŚS: M. Godawa, *Śrybny snopek zyta*, Kraków 2004.
- GOSZCZ: S. Goszczyński, *Dziennik podróży do Tatrów*, Petersburg 1853 [przedr. w opracowaniu S. Sierotwińskiego, Wrocław – Kraków „Biblioteka Narodowa” I 170, 1958; reprint, wyd. Podhalanka, s.a., s.l.].
- GUTTGG: J. Gutt-Mostowy, *Gwara o gwarze*, Kraków 1998.
- GUTTMSP: J. Gutt-Mostowy, *Mały słownik podhalański. Wybór góralskich wyrazów gwarowych*, Wrocław 2002.
- GUTTUS: J. Gutt-Mostowy (oprac.), *Utwory sceniczne po góralsku. Adaptacje, utwory własne, utwory obrzędowe*, red. J. Kaś, Kraków 2003.
- HER I: W. Herniczek-Morozowa, *Terminologia polskiego pasterstwa górskiego*, cz. 1, Wrocław 1975, „Prace Instytutu Języka Polskiego”, 4.
- HER II: W. Herniczek-Morozowa, *Terminologia polskiego pasterstwa górskiego*, cz. 2–3, Wrocław 1976, „Prace Instytutu Języka Polskiego”, 13.
- HODDUM: S.A. Hodorowicz, *Dumacki czyli myśli po góralsku dane*, Nowy Targ 2008.
- HODPM: S.A. Hodorowicz (wybór), *Podhalańców myśli wyszukane*, Nowy Targ 2011.
- HODPP: S.A. Hodorowicz, *Podhalańskie porzypadła i pogworki maści wselijakiej ku cłeka zadumie i wesołości dane*, Nowy Targ 2006.
- HODSG: S.A. Hodorowicz, *Słownik gwary górali Skalnego Podhala*, wyd. 1 (wyd. 2 uzup. – 2005, wyd. 3 rozszerz. – 2013), Nowy Targ 2004.
- HS: Н. Хобзей, Т. Ястремська, О. Сімович, Г. Дидик-Меуш, *Гуцульські світи. Лексикон*, Львів 2013.
- JANCZY: W. Janczy, *Gwara Sromowiec Wyżnych*, „Materiały i Prace Komisji Językowej Akademii Umiejętności w Krakowie” t. 1, 1904, s. 51–87.
- JOST: H. Jost, *Słownik gwarowych wyrazów technicznych z terenu polskiego Podtatrza*, Zakopane 1987.
- JOSTOWA: W. Jostowa, *Z życia góralskiej biedoty w XIX w.*, „Wierchy” XXII, 1953, s. 110–130.
- KALAM: S. Kałamacki (oprac.), *Humor i dowcip spod Tatr*, Warszawa 1995.

- KAM: L. Kamiński (vel Kamiński), *O mieszkańcach gór tatrzańskich. Najdawniejsza monografia etnograficzna Podhala*, z rękopisu oprac., objaśnieniami opatrzyl oraz podał do dr. J. Kolbuszewski, Kraków 1992.
- KANCZD: J. Kantor, *Czarny Dunajec. Monografia etnograficzna*, Kraków 1907, s. 17–229 [odb. z: „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” t. 9].
- KAR: M. Karaś, *Orawskie teksty gwarowe z obszaru Czechosłowacji*, Kraków 1965, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Językoznawcze”, z. 8. „Studia Orawskie”, nr 2.
- KARZAR: M. Karaś, A. Zaręba, *Orawskie teksty gwarowe z obszaru Polski*, Kraków 1964, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Językoznawcze”, z. 6. „Studia Orawskie”, nr 1.
- KĄSILG: J. Kaś, *Ilustrowany leksykon gwary i kultury podhalańskiej*, t. 1: A–B, Bukowina Tatrzańska – Nowy Sącz 2015.
- KĄSGO: J. Kaś, *Słownik gwary orawskiej*, Kraków 2003, wyd. 2 popr. i poszerz. – Kraków 2011.
- KB: S. Krzeptowski-Biały, *Gawędy góralskie*, Warszawa 1983.
- KL: F. Klein, *Krótki opis Tatr z r. 1827* (oprac. przez S. Eljasza-Radzikowskiego), „Lud” t. 3, 1897, s. 228–232.
- KOLB 44: O. Kolberg, *Góry i Podgórze*, z rpsów oprac. Z. Jasiewicz et al., red. E. Miller, cz. 1, Kraków – Warszawa 1968, „Dzieła wszystkie”, t. 44.
- KOLB 45: O. Kolberg, *Góry i Podgórze*, z rpsów oprac. Z. Jasiewicz et al., red. E. Miller, cz. 2, Kraków – Warszawa 1968, „Dzieła wszystkie”, t. 45.
- KOLBUSZ: J. Kolbuszewski (oprac.), *Tatry i górale w literaturze polskiej. Antologia*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1992, „Biblioteka Narodowa”, I 268.
- KOPGL: I. Kopernicki, *Gadki ludowe górali bieskidowych z okolic Rabki*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” t. 15, 1891, s. 1–43.
- KOPPG: I. Kopernicki, *Pieśni górali bieskidowych z okolic Rabki*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” t. 13, 1888, s. 117–226.
- KOPSW: I. Kopernicki, *Spostrzeżenia nad właściwościami językowymi w mowie górali bieskidowych, z dodatkiem słowniczka wyrazów góralskich*, „Rozprawy i Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności” t. 3, 1875, s. 343–379.
- KOPWG: I. Kopernicki, *Wesele u górali bieskidowych z okolic Rabki*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” t. 12, 1888, s. 230–234.
- KOPZŁ: I. Kopernicki, *Zagadki i łamigłówki górali bieskidowych*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” t. 1, 1877, s. 113–129.
- KOSME: W. Kosiński, *Materiały do etnografii górali bieskidowych*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” t. 7, 1883, s. 3–105.
- KOSPGZ: W. Kosiński, *Przyczynek do gwary zakopiańskiej*, „Rozprawy i Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności” t. 10, 1884, s. 225–309.
- KOSSP: W. Kosiński, *Słowniczek prowincjonalizmów w okolicach Krakowa, Bochni i Wadowic*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” t. 1, 1877, s. 37–56.
- KOSZ: B. Koszarek, *Skarby naszej kultury. Idom se owiecki, idom dołu pyrciom, juhasa nie widno, ino zwonki zbyrcom*, „Idzie Hyr” nr 7/8 (279/280), 2005, s. 20–22.
- KRET: A. Kret, *Krátky slovník nárečia slovenského Spišského. Ako sa rozprávalo v Smižanoch a v Spišskej Novej Vsi*, Bratislava 1994, „Edícia krátkych slovníkov najkrajších slovenských nárečí”, 1. zv.

- KRGZ: A.A. Kryński, *Gwara zakopańska. Studium dialektologiczne*, „Rozprawy i Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności” t. 10, 1884, s. 170–224.
- KROHSPK: A. Kroh, *Sklep potrzeb kulturalnych*, Warszawa 2000.
- KROHTP: A. Kroh, *Tatry i Podhale*, Wrocław 2002, „A To Polska Właśnie”.
- KRZYŻ: J. Krzyżanowski, *Mądrej głowie dość dwie słowie. Pięć centurj przysłów polskich i diabelski tuzin*, t. 1–3, wyd. 3 rozsz., Warszawa 1975, „Seria Kieszonkowa PIW”.
- KUCH: R. Kucharzyk, *Góralstwo godacka. Ilustrowany słownik dla ceprów*, Warszawa 2011.
- KUDŁ: K. Kudłaciak (red.), *Różnie tó na tym Bôżym świecie. Bukówiańskie godki*, Bukowina Tatrzańska 2012.
- KUPZGP: W. Kupiszewski, *Z gwary podhalańskiej*, „Poradnik Językowy” z. 9 (144), 1956, s. 379–380.
- KUPZGPD: W. Kupiszewski, *Z gwary podhalańskiej*, „Poradnik Językowy” z. 5 (170), 1959, s. 236.
- KURSMOL: B. Kuraś, P. Smoleński, *Kruca fuks. Alfabet góralski*, Warszawa 2013, „Biblioteka Gazety Wyborczej”.
- ŁAC: A. Łacek, *Góralstwo śleboda*, Poronin 2011.
- ŁOJAS: F. Łojas-Kośla (wybór i oprac.), *Rodowe dziedzictwo*, Poronin 2004.
- MAGP: K. Nitsch (t. 1–2) i M. Karaś (t. 3–13), *Mały atlas gwar polskich*, t. 1–13, Wrocław – Kraków 1957–1970.
- MATBL: W. Matlakowski, *Budownictwo ludowe na Podhalu*, Kraków 1892.
- MATNT: M. Matejowa-Torbiarz, *Nowy Testament*, w przekł. Marii Matejowej Torbiarz na gwary górali skalnopodhalańskich z Zakopanego, Poznań – Zakopane – Krzeptówki 2005.
- MATZS: W. Matlakowski, *Zdobienie i sprzęt ludu polskiego na Podhalu. Zarys życia ludowego*, Warszawa 1901.
- MLEKGS: A. Mlekodaj (wybór i oprac.), *Góralskie serce w zielonym liście pieśni. Antologia poezji regionu Podtatrza*, Ludźmierz 2006.
- MLEKNP: A. Mlekodaj (oprac.), *Na pokrzepe tobie. Antologia. XXXV Święto Poezji Góralskiej, Raba Wyżna, 2013*, Rabka-Zdrój 2013.
- MOCZYD: M. Rak (oprac.), *Materiały etnograficzne z Podhala Ignacego Moczydłowskiego*, Kraków 2011, „Biblioteka LingVariów” t. 11.
- MOSZ: K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 1: *Kultura materialna*, wyd. 2, Warszawa 1967, t. 2: *Kultura duchowa*, cz. 1–2, Warszawa 1967–1968.
- MOT: W. Motyka (wybór i oprac.), *Śpiewnik górali polskich*, Milówka 2012.
- MSGP: J. Wronecz (red.), *Mały słownik gwar polskich*, Kraków 2009.
- NĘDZA: S. Nędza-Kubiniec, *Wiersze i poematy*, Warszawa 1973.
- NKPP: J. Krzyżanowski (red.), *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, w oparciu o dzieło Samuela Adalberga oprac. zesp. red. pod kier. Juliana Krzyżanowskiego, t. 1–4, Warszawa 1969–1978.
- NS: J. Antoń et al. (red.), *Nuty serdeczne. Antologia podhalańskiej poezji gwarowej*, Nowy Targ 1995.
- OKDA: *Общекарпатский диалектологический атлас*, t. 1 – red. R.A. Udler, Kiszyniów 1989; t. 2 – red. S. Biernsztejn, G. Klepikowa, Moskwa 1994; t. 3 – red. A. Zaręba, Warszawa 1991; t. 4 – J. Zakrew’skaja, Lwów 1993; t. 5 – red. I. Ripka, Bratysława

- 1997, t. 6 – red. J. Bańcerowski, Budapeszt 2001; t. 7 – red. D. Petrowicz, Belgrad – Nowy Sad 2003.
- PACHGZ: A. Pach, *Góralskie zwyki*, oprac. A. Kudasik, Kraków 1998.
- PACHJARZ: A. Pach, W. Jarzębowski, *Bajdy przy wiatrze*, Warszawa 1957.
- PARA: M. Para, *Mój mąż ceper*, „Tygodnik Podhalański” 25 XII 2011, [online], <http://www.tygodnikpodhalanski.pl/?mod=news&id=13901#kom>, 1 I 2015.
- PARŚG: Z. i W. Paryscy (zebr.), *Śpiewki góralskie*, red. J. i M. Mączyńscy, Zakopane 2014, „Seria Wydawnictw Fundacji im. Zofii i Witolda Paryskich”, t. 1.
- PAU: Ž. Pauli, *Przyczynki do etnografii tatrzańskich górali*, „Lud” t. 5, 1899, s. 120–131.
- PBL: J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 1–2, wyd. 2 rozszerz., Wrocław – Warszawa – Kraków 1962–1963.
- PITLR: J. Pitoń, *Lecom roki*, Kraków 2002.
- PITNS: J. Pitoń, *Naski świat. Kościelisko*, Kraków 2004.
- PITZS: J. Pitoń, *Zbójnickie sprawy*, Kraków 2005.
- PKSBukN: J. Pitorak, J. Koszarek, F. Sztokfisz, *Bukowiańskie nuty*, Bukowina Tatrzańska 2005.
- PLAT: P. Płatek (oprac.), *Na dawną nutę. Pieśni Ziemi Krakowskiej, Skalnego Podhala, Spisza i Orawy*, Kraków 1967.
- ROJ: H. Roj-Kozłowska, *Materiały do kultury ludowej Podhala*, „Rocznik Podhalański” 4, 1987, s. 163–201.
- RPSG: Z. Radwańska-Paryska, *Słownik gwarowy góralskich nazw roślin z Tatr i Podtatrza*, Zakopane 1992, „Tatry i Podtatrze”, nr 1.
- RYMSN: K. Rymut (oprac.), *Słownik nazwisk używanych w Polsce na początku XXI wieku*, Kraków 2003¹.
- SAD: J. Sadownik (red.), *Pieśni Podhala. Antologia*, wyd. 2, Kraków 1971, „Z Prac Instytutu Sztuki Polskiej Akademii Nauk”.
- SAP: M. Stypułkowski, J. Arek, Z. Pytlik (il.), *Humor góralski*, Warszawa 1993, „Humor Co Miesiąc”, 3.
- SBH: М.Й. Онишкевич, *Словник бойківських говірок*, t. 1–2, Київ 1984.
- SD: Н.И. Толстой (red.), *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, t. 1–4, Moskwa 1995–2009.
- SEBAŃ: A. Bańkowski, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. 1–2, Warszawa 2000.
- SEBOR: W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2005.
- SEBR: A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927.
- SENMAL: M. Malec, *Słownik etymologiczny nazw geograficznych Polski*, Warszawa 2003.
- SESŁ: F. Sławski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 1–5, Kraków 1952–1982.
- SFP: J. Krzyżanowski (red.), *Słownik folkloru polskiego*, Warszawa 1965.
- SGP: *Słownik gwar polskich [A – Grochowienie]*, oprac. przez Zakład Dialektologii Polskiej Instytutu Języka Polskiego PAN, Źródła i t. 1, red. M. Karaś, J. Reichan; t. 2–5, red. J. Reichan, S. Urbańczyk, t. 6, red. J. Okoniowa, J. Reichan, t. 7–9, red. J. Okoniowa, J. Reichan, B. Grabka, Wrocław etc. 1977–2014.
- SH: J. Janów, *Słownik huculski*, oprac. J. Rieger, Kraków 2001.
- SJPD: W. Doroszewski (red.), *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1958–1969.

¹ Z tego słownika korzystałem w Pracowni Onomastycznej IJP PAN.

- SJPSZ: M. Szymczak (red.), *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1978 (wersja na CD-ROM-ie, 2004).
- SKARŁ: J. Karłowicz, *Słownik gwar polskich*, t. 1–6, Kraków 1900–1911 (t. 4–6 J. Karłowicz i J. Łoś).
- SKUP: A. Skupień-Florek, *O Tatry wy moje*, Biały Dunajec 1990.
- SKUPAZ: A. Skupień-Florek, *O aniołowej ziemi*, Biały Dunajec 2006.
- SKUPŚP: J. Skupień, *Śpiewki podtatrzańskie z okolicy chochołowskiej, Dzianisza i czarnodunajeckiej, używane jako krakowiaki, na weselach, także gdy parobcy na noc z końmi jadą, tudzież gdy śpiewający parobcy na wesela zapraszają*, rękopis przechowywany w Archiwum Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie, sygn. AMEK III/10.
- SKUPWLP: J. Skupień, *Wierzenia ludowe na Podhalu w dzień Wszystkich Świętych*, „Rocznik Podhalański” 2, 1979, s. 189–190.
- SLSJ: J. Bartmiński (red.), *Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny*, Wrocław 1980, „Studia i Materiały – Centrum Informacji Naukowej Problemu Węzłowego 11.1”.
- SMPG: G. Smólski, *Przysłowia górali tatrzańskich i beskidowych z dodatkiem słowniczka wyrazów*, rękopis przechowywany w Archiwum Nauki PAN i PAU w Krakowie, sygn. PAU I–29a LXIX.
- SMZŁ: G. Smólski, *Zagadki i lamigłówki górali polskich w Tatrach i Beskidach*, „Lud” t. 17, 1911, s. 77–96.
- Spalenie: Spalenie bacy na stosie*, „Gazeta Podhalańska” 1913, nr 13, s. 3–4.
- SPXVI: M.R. Mayenowa, F. Peplowski (od t. 18) (red.), *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 1–36, Wrocław 1966–2012.
- SSiSL: J. Bartmiński (red.), *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1: *Kosmos*, z. 1: *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, Lublin 1996; z. 2: *Ziemia, woda, podziemie*, Lublin 1999; z. 3: *Meteorologia*, Lublin 2012; z. 4: *Świat, światło, metale*, Lublin 2012.
- SSN: I. Ripka (red.), *Slovník slovenských nářečí*, t. 1 (A–K), t. 2 (L–P), Bratislava 1994–2006.
- SŠN: F. Buffa, *Slovník šarišských nářečí*, Prešov 2004.
- STAICH: T. Staich, *Tańczą górale*, Nowy Sącz 1985.
- STECZ: M. Steczkowska, *Obrazki z podróży do Tatrów i Pienin*, Kraków 1858.
- STOL: J. Stolarczyk, *Kronika dawnego Zakopanego*, wstęp i koment. M. Pinkwart, Poronin 1997.
- STOPMAT: A. Stopka, *Materiały do etnografii Podhala (Zakopane, Kościelisko, Poronin, Czarny Dunajec)*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” t. 3, 1898, s. 73–166.
- STOPSAB: A. Stopka, *Sabala. Portret, życiorys, bajki, powiastki, piosnki, melodie*, Kraków 1897.
- SWJP: B. Dunaj (red.), *Słownik współczesnego języka polskiego*, Warszawa 1996.
- SWOKOP: W. Kopalinski, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, wyd. 25 popr. i uzupełn., Warszawa 1999.
- SWOSOB: E. Sobol (red.), *Słownik wyrazów obcych PWN*, Warszawa 2002.
- SZEP: W. Szepelak, *Godki, pogodki i legendy spod Żeleźnicy*, Nowy Targ 2004.
- ŚLIZ: J. Śliziński (oprac.), *Podania z południowej Nowotarszczyzny, Zakopane 1987*, „Wydawnictwa Muzeum Tatrzańskiego im. dra T. Chałubińskiego w Zakopanem”, vol. 14.
- TETNSP: K. Tetmajer, *Na Skalnym Podhalu*, wstęp A. Lempicka, Kraków 1955.
- TISCHHF: J. Tischner, *Historia filozofii po góralsku*, Kraków 2007.

- TISCHŚ: J. Tischner, *Słowo o ślebobdzie. Kazania spod Turbacza 1981–1997*, zebrał i oprac. K. Tischner, posł. W. Bonowicz, Kraków 2003.
- TREB TUT: K. Trebunia-Tutka, *Jak rozpoznać górala?*, „Tygodnik Podhalański” 12 VII 2012, [online], <http://tygodnikpodhalanski.newton.pl/default.asp?cache=762508>, 1 I 2015.
- UDZ: S. Udziela, *O miastach zapadłych, kościołach, dzwonach i karczmach*, „Lud” t. 5, 1899, s. 220–235.
- USJP: S. Dubisz (red.), *Uniwersalny słownik języka polskiego*, Warszawa 2003 (wersja na CD-ROM-ie, 2003).
- VASMER: M. Фасмер, *Этимологический словарь русского языка*, t. 1–4, Москва 1986–1987.
- WAŃ: M. Wańkiewicz, *Tworzywo*, Wrocław 1998, „Biblioteka Klasyki”.
- WET: Z. Radwańska-Paryska, W.H. Paryski, *Wielka encyklopedia tatrzańska*, Poronin 2004.
- WITNP: S. Witkiewicz, *Na przełęczy*, t. 1: *Tatry w śniegu. Na przełęczy. Wrażenia i obrazy z Tatry*, oprac. R. Hennel, wyd. 3, Kraków 1978, „Seria Tatrzańska”.
- WITPL: S. Witkiewicz, *Na przełęczy*, t. 2: *Po latach*, oprac. R. Hennel, wyd. 3, Kraków 1978, „Seria Tatrzańska”.
- WNGS: W. Wnuk (oprac.), *Gawędy Skalnego Podhala*, wyd. 4, Warszawa 1981, „Seria Tatrzańska”.
- WNG: W. Wnuk, *Na góralską nutę*, wyd. 2, Warszawa 1981.
- WRZEŚSW: A. Wrześniowski, *Spis wyrazów podhalskich*, „Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego” t. 10, 1885, s. 1–26 [przedr.: J. Okoniowa (red.), 2006, *Studia dialektologiczne*, III, Kraków, s. 185–232].
- WRZEŚTP: A. Wrześniowski, *Tatry i Podhalanie*, „Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego” t. 7, 1882, s. 1–53.
- WS: A. Waluś-Sikoń, *Góralskie zywobycie z haw stela*, Szaflary 2006.
- WzS: W. Czubernatowa, J. Tischner, *Wieści ze słuchanicy*, Kraków 2001.
- ZAR: A. Zaręba, *Orawskie teksty gwarowe z obszaru Czechosłowacji*, Kraków 1967, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Językoznawcze”, z. 19. „Studia Orawskie”, nr 5.
- ZÁT: A.P. Záturský, *Slovenské príslovie, porekadlá a úslovie*, Bratislava 1975, „Zlatý fond slovenskej literatúry”, 23.
- ZBORLP: J. Zborowski, *Ludobwecze przyczynki z góralszczyzny*, „Lud” t. 31, 1932, s. 65–92.
- ZBORPP: J. Zborowski, *Pisma podhalańskie*, wybór J. Berghauzen, t. 1–2, Kraków 1972.
- ZBORSG: J. Zborowski, *Słownik gwary Zakopanego i okolic*, oprac. i uzupełn. z materiałów Aut. przez Zespół Instytutu Języka Polskiego Polskiej Akademii Nauk pod kier. J. Okoniowej, Zakopane – Kraków 2009, „Wydawnictwa Muzeum Tatrzańskiego im. dra T. Chałubińskiego w Zakopanem”, vol. 29.
- ZD: T. Komorowska, V. Gašparíková (wybór), *Zbójnicki dar. Polskie i słowackie opowiadania tatrzańskie*, Warszawa 1976.
- ZEG: Z. Zegadłówna, *Kuchnia góralka*, Nowy Sącz 1986.
- ZEJSZ: L. Zejszner, *Pieśni ludu Podhalań, czyli górali tatrowych polskich*, Warszawa 1845.
- ZŁOZA: J. Złóża, *Zbiór wyrazów i wyrażeń używanych w okolicach Chochołowa*, „Sprawozdania Komisji Językowej Akademii Umiejętności” t. 4, 1891 s. 341–352.

INDEKS OSÓB

- Agar Michael 16
Anna, św. 166, 178
Anusiewicz Janusz 377
Apostoł-Staniszevska Jadwiga 282
Asnyk Adam 37
August III Sas 333
- Babik Wiesław 15
Bachleda-Curuś Adam 143, 321
Bachleda-Curuś Andrzej 303
Bachleda-Księdzularz Franciszek 109–110,
205
Bachleda-Żarski Jan 78, 91
Baczyński Józef 97
Bałucki Michał 356
Bańkowski Andrzej 136, 307
Barglik Zdzisław 109, 274
Bartmiński Jerzy 7, 14, 25, 31, 58, 59, 141,
165, 188, 210
Bazińska Barbara 342
Bednarz Klementyna 21
Bełtowski Juliusz 365
Benedyktowicz Zbigniew 45
de Blumenfeld Ignatz Görtler 102
Boy-Żeleński Tadeusz 37
Boziewicz Władysław 188
Brückner Aleksander 63, 70, 226
Brzega Wojciech 123, 247, 255, 268, 286
Brzozowska-Krajka Anna 105, 215, 359
Bubak Józef 8
Budz Stanisława 21
Bukowska Zofia 216, 296
Bukowski-Grosek Tadeusz 91, 151, 232,
318, 325
- Buńda Marta 21
Bulanda 77
Burkhardt Hanna 12, 20
Bystroń Jan S. 36, 38, 45, 47
- Chałubiński Tytus 36, 56, 110
Chlebda Wojciech 32, 347
Chlipała Tomasz zob. Bulanda
Chowaniec Władysław 57, 353, 359
Chowaniec-Surówka Stanisław 71
Chramiec Andrzej 37, 102, 247
Cięgiewicz Edmund 362
Czarnowski Stefan 142, 173
Czernik Andrzej 78
Czubernatowa Wanda 19, 57, 71, 78, 109,
123, 139, 151, 162, 185, 216, 217,
232, 261, 263, 266, 274, 291, 296,
302, 304, 315, 325, 342, 349, 359,
372
- Daniec Marcin 269
Dąbrowska Anna 377
Dejna Karol 8
Dembowski Bronisław 7, 36, 262, 267, 330
Długolecka Lidia 271
Dobrowolska Danuta 196
Dobrowolski Kazimierz 35, 38, 228
Doleżuchowicz Adam 162, 266, 359
Dusik Aneta 264
Dyoniziak Jolanta 240
Dziabała Stefan 45
Dziadosz 255
Dzioboń Roman 162, 246, 349
Dziwisz Stanisław 269

- Eliade Mircea 144
 Eljasz-Radzikowski Stanisław 98, 102, 363
 Eljasz-Radzikowski Walery 7, 85, 267, 363
 Fakla 79
 Fleischer Michał 12, 17
 Flizak Sebastian 37
 Folfos 104, 109
 Franciszek z Asyżu, św. 169
 Frank Hans 312
 Frączysta Maria 21
 Fredro Aleksander 261
 Fudala Jan 36, 110, 266, 291, 372
 Galica Andrzej 37, 189, 313
 Galisson Robert 16, 17
 Gał Wojciech (Wojtek) 95
 Gałajda, zbójnik 95
 Gaźdżiną Podhąla zob. Matka Boża
 Gąsienica Andrzej (Jędrrek, Jydrzejcek) 79
 Gąsienica Władysław 51, 301
 Gąsienica-Byrcyn Stanisław 91, 162, 205, 216, 366
 Gąsienica-Byrcyn Wojciech 79, 291
 Gąsienica-Czubernat Anna 296
 Gąsienica-Makowski Andrzej 110, 184, 185, 325
 van Gennep Arnold 145
 Godawa Marcin 123
 Golonka-Czajkowska Monika 263
 Gołąb Zbigniew 8, 22
 Goszczyńska Joanna 108
 Goszczyński Seweryn 7, 20, 88, 95, 239, 254, 267, 307, 365, 369
 Gotówka Agnieszka 264
 Graca Zofia 57, 78, 162, 173, 184, 185, 216, 274, 291, 296, 318, 342, 359, 366
 Greczek Bernadeta 21
 Grzeszczak Monika 188
 Guiraud Pierre 14, 15
 Gutt-Mostowy Jan 261, 265, 267, 342
 Hergutt, młynarz 255
 Herniczek-Morozowa Wanda 8, 338
 Hitler Adolf 309, 312
 Hodorowicz Franciszek 57, 78, 184, 185, 274, 353, 359, 372
 Hodorowicz Stanisław A. 8, 20, 269, 353
 Homer 261
 Hviezdoslav Pavol O. 322
 Iwanow Wiaczesław W. 45
 Jan Paweł II 143, 167, 312, 362
 Janczy Wojciech 7
 Janicka-Krzywdą Urszula 71, 166, 167, 342
 Janosik 56, 95–97, 100, 101, 107–111, 114, 115, 119, 129, 174, 182, 184, 235, 269, 270, 273, 289–291, 293, 309, 310
 Jánošík Juraj zob. Janosik
 Januszko zob. Janosik
 Jarosz Janina 359
 Jarząbek Ludwina 266
 Jędrzejko Ewa 328
 Jost Henryk 8
 Jostowa Wanda 238, 263
 Jung Carl G. 111
 Kalata Anna 21
 Kaliś, zbójnik 95
 Kantor Józef 7, 254, 286
 Kantor Ryszard 262, 298
 Kapeniak Józef 95
 Kapłon Maria 238
 Karaś Mieczysław 7, 8
 Karłowicz Jan 50
 Karłowicz Mieczysław 176
 Karpień-Bułęcka Sebastian 269
 Kasprowicz Jan 123, 370
 Kazimierz Wielki 35
 Kaś Józef 7
 Kerpiec, zbójnik 95
 Kitowicz Jędrzej 333
 Klein Franz (Franciszek) 101, 102
 Klein Josef 17
 Knabit Leon 136
 Knapczyk-Duch Andrzej 271
 Kocbek Alenka 12
 Kolberg Oskar 195, 203, 348
 Kolbrecka Ewa 21

- Konieczna-Dziadońka Bronisława 271, 282–284
- Kopczyńska-Jaworska Bronisława 69
- Kopernicki Izydor 331
- Kosiński Władysław 267, 317
- Koszarek Józef 184, 185, 187, 274
- Kotoński Włodzimierz 287
- Kowalczewski-Siedlecki Adam 362
- Kowalczyk Ryszard 266
- Krawczyk-Tyrpa Anna 146, 174, 258
- Kroh Antoni 20, 303, 307
- Kruszyńska Agnieszka 104
- Kryński Adam A. 267
- Krzemińska-Owczarz Elżbieta 297
- Krzepkowski-Sabała Jan 37, 56, 57, 66, 95, 101, 102, 107, 110, 113, 125, 151, 161, 170, 182, 271, 274, 282, 285, 309, 312, 313, 350, 364–366
- Krzeszowski Tomasz P. 142
- Krzyszpień Jerzy 18, 47
- Krzywicki Ludwik 238
- Krzyżanowski Julian 43, 107, 108, 143, 226, 245
- Kuba, zbójnik 95
- Kubik, zbójnik 95, 107
- Kucała Marian 8
- Kuraś Józef (pseud. „Ogień”) 111
- Kuraś Bartłomiej 174
- Kusiak Wojciech 282
- Lehr Urszula 45
- Lévi-Strauss Claude 9
- Lungu-Badea Georgiana 12
- Luque Nadal Lucia 11
- Lutosławski Witold 262
- Łacek Antonina 184, 266, 365
- Łaziński Marek 20
- Łojas-Kośla Franciszek 57, 78, 143, 162, 205, 215, 216, 253, 266, 282, 291, 296, 311, 318, 342, 366, 372
- Łukaszczyk Stanisława 297
- Łupkoś Jan (Jasiek) 79
- Machek Vaclav 322
- Madejowa Maria 168
- Majcher Janusz 176
- Majda Jan 36, 37
- Malinowski Bronisław 14, 19
- Małecki Mieczysław 8
- Marmuszewski Stanisław 240
- Martinet André 12
- Maryna, zbójniczka 101
- Mateja Wojciech (Wojtek) 56, 95, 107, 109, 110, 271, 282, 291
- Matka Boska Częstochowska zob. Matka Boża
- Matka Boska Ludźmierska zob. Matka Boża
- Matka Boża 64, 143, 144, 146, 160–162, 165–169
- Matlakowski Władysław 36, 99
- Matúška Janko 270
- Mączyński Maciej 287
- Miciński Tadeusz 95
- Milaniak Danuta 21
- Mlekodaj Anna 109, 168
- Młynarczyk Ewa 240
- Młynarczyk-Sulorz Józef 109
- Moczulski Leszek A. 168–169
- Molier 261
- Morawska Ludmiła 15
- Moszyński Kazimierz 143, 219, 262
- Mościcki Przemysław 51
- Mounin Georges 12
- Mrowca Anna 21
- Murzański Jan 79
- Nagórko Alicja 12–14, 20
- Németh Michał 8
- Nesterska Aleksandra 370
- Nędza-Kubiniec Stanisław 57, 185, 193, 205, 266, 274, 291, 353
- Niedźwiedz Anna 169
- Niewiadomski Donat 210
- Niezabitowska Anna 47, 48
- Nitsch Kazimierz 8
- Nowobielska Hanka 110, 162, 184, 185, 205, 216, 266, 274, 359, 366
- Nowobilski Jan (Jasiek) 95
- Obrochta Bartłomiej (Bartuś) 371, 373
- Okoniowa Joanna 7, 9, 42

- Oksaar Els 11
 Orkan Władysław 135, 136, 167, 267, 369
 Ożdżyński Jan 12
- Pach Adam 8, 79, 110, 205, 291, 366
 Panek Kazimierz 72
 Para Monika 138
 Para-Hejka Józef 78, 91, 205, 215, 216, 218, 266, 274, 291, 342, 372
 Passendorfer Jerzy 174, 269
 Pawlikowska Stanisława 21
 Pawlikowski Jan Gwalbert 325
 Pawlikowski Michał 261
 Pawłuśkiewicz Jan Kanty 168
 Pámboček zob. Pan Bóg
 Pan Bóg 56, 68, 71, 92, 99, 105, 111–113, 116, 122, 124, 125, 134, 143, 144, 146–161, 163, 164, 166, 170, 178, 189, 200, 204, 205, 207, 228, 234, 245, 247, 250, 254, 256, 259, 260, 268, 292, 330, 335, 342, 348, 352, 359, 365, 369
 Pániezusicek zob. Pan Jezus
 Pániezus zob. Pan Jezus
 Pan Jezus 68, 100, 143, 150, 158–166, 170, 171, 178, 205, 219, 245, 246, 250, 259, 272, 275, 292, 318, 325, 358, 366
 Pán Jezusicek zob. Pan Jezus
 Paweł, św. 158, 161, 163, 170
 Peciak Paulina 21
 Pelcowa Halina 39
 Perepeczko Marek 119
 Pieterpaweł 205
 Piłsudski Józef 365
 Pinkwart Maciej 271
 Piotr, św. 158, 161, 163, 170, 318, 331, 336
 Pisarek Walery 12, 17, 180
 Pisarkowa Krystyna 188
 Pitoniak Józef 77, 258
 Pitoń Józef 79
 Piwowarski Władysław 142, 143
 Pluciński Walenty 266
 Połomski Szczęsny 287
 Poyatos Fernando 11
 Praškiewicz Tadeusz 169
- Propp Władimir Ja. 108
 Przerembski Zbigniew 277
 Przerwa-Tetmajer Kazimierz 110, 167, 267, 287, 311, 350, 365
 Przybylska Kamila 21
 Przybylska Renata 16
 Puzynina Jadwiga 141, 188
- Radwańska-Paryska Zofia 8
 Rak Maciej 180
 Reinfuss Roman 179, 189
 Robin Hood 111
 Robotycki Czesław 15, 38
 Roj-Kozłowska Helena 255
 Roj-Mrozicka Zofia 78, 274, 372
 Rozwadowski Jan M. 363
 Rychtarczyk-Szczypta Krystyna 21
 Rydzik Tadeusz 136
 Rzepka Janina 69, 85
- Sabała zob. Krzeptowski-Sabała Jan
 Sablicek zob. Krzeptowski-Sabała Jan
 Sadownik Jan 198, 229
 Sagan-Bielawa Mirosława 22
 Schmidt Paweł 264
 Siatkowski Janusz 8, 84
 Sieczka Maciej 37, 101, 102, 255
 Siekierka Andrzej 297
 Sienkiewicz Henryk 261, 351
 Sierociuk Jerzy 43
 Sikora Kazimierz 120, 253
 Skąpska Grażyna 239
 Skupień Anna 21
 Skupień-Florek Andrzej 56, 57, 79, 91, 101, 151, 205, 216, 253, 274, 282, 291, 318, 342, 352, 353, 372
- Słodyczka Anna 21
 Słowik Michał 266
 Smoleński Paweł 174
 Smólski Grzegorz 8
 Sobanek zob. Sobek
 Sobek, zbójnik 104, 109
 Sobierajski Zenon 8
 Sokolewicz Zofia 167
 Stachoń-Groblowy Katarzyna 21
 Stachowiec, zbójnik 101, 102, 118

- Stachurski Edward 15
Staich Tadeusz 268, 291
Staszczak Zofia 42
Staszic Stanisław 267
Stechura Franciszek 266
Stieber Zdzisław 96, 135
Stolarczyk Józef 66, 90, 123, 144, 146, 253, 268, 334
Stomma Ludwik 38, 45, 142, 143, 174, 196, 328
Stopka Andrzej 37
Strama Andrzej 21
Stróżecka Leonora 238
Styk Józef 19, 142, 196, 210
Suski Augustyn 184, 266, 291, 370
Sutor Wawrzyniec A. 267
Szepelak Władysław 266, 296, 310, 318
Szewczyk Daniel 21
Szewczyk Janina 368
Szewczyk Łucja M. 165
Szewczyk Stanisław 193
Szromba-Rysowa Wanda 263, 264, 318
Szurmiak-Bogucka Aleksandra 270
Szymanowski Karol 110
- Śliziński Jerzy 123
Święcicka Małgorzata 225
Święty Adam 21
Święty Agnieszka 21
Świstek Józef 268
- Tambor Jolanta 7, 39, 265
Tarkowska Elżbieta 239
Tatar-Myśliwiec Szymon (Szymek) 95
Thomas William 142
Tischner Józef 49, 179, 180, 183, 194, 268, 349
Tokarska-Bakir Joanna 169
Tokarz-Olszańska Maria 21
Tołstoj Lew 261
Tołstoj Nikita I. 9, 14, 328
Tomicki Ryszard 142
Toporow Władimir N. 45
Trebunia-Staszela Stanisława 20, 295, 296, 301, 304
Trebunia-Tutka Krzysztof 271, 274, 277
- Trebunia-Tutka Władysław 234, 274
Tylka-Suleja Andrzej 56, 352
Tylka-Suleja Anna 21
Tyrpa Anna 32, 42, 48, 100, 377
- Urbaniak Małgorzata 21
Ursus-Siwiłło Franciszek 63
Uznańscy 331, 335
- Vermeer Hans 11
Vrabie Emil 8
- Wajda, zbójnik 95
Waligóra Helena 162, 274, 366
Waluś Anna 168, 193, 216, 266
Waluś-Sikoń Anna 342
Waniek Eugeniusz 102
Wańkiewicz Melchior 169
Wdowczyk, zbójnik 95
Weron Bogdan 168, 193, 266, 365
Wędkiewicz Stanisław 47
Widział Beata 21
Wierzbicka Anna 12–15, 158, 165, 180, 182, 377
Wileczek Monika 188
Witkiewicz Stanisław 36–38, 110, 144, 179, 206, 257, 261, 262, 267, 303
Witte Heidrun 11
Wnuk Włodzimierz 35, 267
Wójcicki Kazimierz W. 95
Wronicz Jadwiga 180, 183
Wrześniowski August 7, 20, 95, 102, 110, 179, 225, 254, 267
Wyka Kazimierz 15
Wyszyński Stefan 165
Zajęcówna Izabela 57, 151, 162, 173
Zaruski Mariusz 363
Zarycki Władysław 274
Zawiliński Roman 8
Zaziąbło Mirosława 21
Zązół Władysław 334
Zborowski Juliusz 7, 97, 98, 233, 267, 325, 349
Zegadłówna Zdzisława 263
Zejszner Ludwik 35, 48, 95, 229, 267, 309, 351

Złóża Jan 7, 267
Znaniński Florian 142
Zygmunt III Waza 35

Żeromski Stefan 261

PODHALE CULTUREMES

SUMMARY

Dialectologists interested in lexis gathered their resources in the form of dictionaries, subdialect texts and atlases, while ethnolinguists dealt with linguistic picture of the world as present in subdialect material. And in such a way was the Podhale subdialect described. However, these works fail to answer the following question – which words are particularly important for Podhale Gorals (highlanders)? It is a question of ethnolinguistics (to be exact – of ethnosemantics), and the answer is contained in the present monography.

The concept of a cultureme has been used in translation studies, stylistics, and ethnolinguistics. In the last conceptualization (represented by Alicja Nagórko) a cultureme is closest to Anna Wierzbicka's key words. Culturemes might be identified as key words important for a community's self-awareness.

Surveys, analyses of printed texts and Gorals' utterances were used to identify Podhale culturemes. The researcher's intuition played an important role. As a result, 34 culturemes were determined. Understanding these units is a key to understanding Podhale culture.

Since culturemes group into thematic circles, the work's composition mirrors this division. In the *Swoi i obcy* chapter, which is based on the universal opposition described, among others, by Vyacheslav V. Ivanov and Vladimir N. Toporov, words *góral*, *gazda*, *bacha*, *juhas*, *zbójnik*, *ksiondz*, *pán* and *ceper* found their place.

The next chapter – *Wartości* contains direct references to the Goral axiological system. Because we distinguish (after Jadwiga Puzynina, among others) positive and negative values, this chapter was divided in two parts. The first – *Wartości pozytywne* contains words *Pámboček*, *Pániezus*, *Gáździná Podhála*, *krzyż*, *śleboda*, *honór*, *robota*, *ziym* and *dudki*. *Biyda* and *glód* are found in *Wartości negatywne*. An important group of culturemes contains units defining cultural identity. In relation to Podhale they are: *gwara*, *muzýka*, *śpiywanie*, *tániec*, *ubranie*, *portki*, *ciupaga*, *moskál*, *oscypek*, *gorzáłka* i *owca*. Culturemes also comprise mental geography, for which reason the monography discusses: *Podhále*, *góry*, *Giewont* and *hále*.

Slightly modified cognitive definition proposed by Jerzy Bartminski was used to describe culturemes, which was successfully applied, among others, in *Słownik*

stereotypów i symboli ludowych. The complete description of a cultureme contains: 1) etymology (mainly in differential units); 2) geographic range; 3) relations of synonymy/cognates/hyperonymy/hyponymy; 4) meaning based on dictionaries of subdialect; 5) word formation derivatives; 6) juxtapositions; 7) collocations; 8) references in phrasematics; 9) references in oral folklore (songs, stories, legends, fairytales etc.); 10) references in regional literature (mainly in written Goral poetry); 11) references in beliefs, rituals and customs (paralinguistic knowledge); 13) Gorals' statements about the defined object gathered during field research.

The set of culturemes discussed in the monography is not uniform. It is worth noting that it is an open set, possible to expand by adding additional units. What culturemes share is evaluation and patriarchy (especially in the chapter *Swoi i obcy* where all units are of male gender), and also affiliation with autostereotype. Podhale culturemes serve, among others, for Gorals' autoidentification, by performing (similarly to stereotype) functions: mental (they simplify thinking and talking about the world), social (they integrate Gorals) and cognitive (they share common conceptualization).

What new does Podhale culturemes monography introduce to ethnolinguistic studies? Above all, it opens perspectives for new research. Particularly interesting would be juxtaposing Podhale culturemes and Polish culturemes or culturemes from other regions, for example Silesia or Kashuby. It would certainly reveal similarities and differences among the widely understood Polish culture, however not the custom or ritual level (it has been shown in ethnographic works) or on lexis level (this is the purpose of dictionaries and history of lexis works), but identity. Such research may be considered as one of the aims of ethnolinguistics.

Biblioteka „LingVariów”

- t. 1: *Listy Jana Baudouina de Courtenay do Henryka Ułaszyna z lat 1898–1929*, oprac. M. Skarżyński i M. Smoczyńska, Kraków 2007.
- t. 2: *W kręgu języka. Materiały konferencji „Słowotwórstwo – słownictwo – polszczyzna kresowa” poświęconej pamięci Profesor Zofii Kurzowej*. Kraków 16–17 maja 2008 r., pod red. M. Skarżyńskiego i M. Szpiczakowskiej, Kraków 2009.
- t. 3: *Język z różnych stron widziany. Materiały ogólnopolskiej doktorancko-studenckiej konferencji naukowej „Z zagadnień metodologii badań językoznawczych”*, Kraków 10–11 marca 2008 r., pod red. M. Skarżyńskiego i A. Czelakowskiej, Kraków 2009.
- t. 4: J. Godyń, *Studia historycznojęzykowe, edytorskie, kulturalnojęzykowe*, Kraków 2009.
- t. 5: *Polszczyzna mówiona ogólna i regionalna. Materiały ogólnopolskiej konferencji naukowej*, Kraków, 25–26 września 2008 r., pod red. B. Dunaja i M. Raka, Kraków 2009.
- t. 6: A. Czelakowska, *Opisy fleksyjne w gramatykach polskich lat 1817–1939*, Kraków 2010.
- t. 7: H. Ułaszyn, *Z Kopiowatej na katedry uniwersyteckie. Wspomnienia*. Z rękopisu opracował, opatrzył przypisami i wydał M. Skarżyński, Kraków 2010.
- t. 8: A. Czelakowska, M. Skarżyński, *Materiały do dziejów polskiego językoznawstwa. Listy Jana Baudouina de Courtenay, Jana Łosia, Kazimierza Nitscha, Jana Rozwadowskiego, Henryka Ułaszyna*, Kraków 2011.
- t. 9: *Symbolae grammaticae in honorem Boguslai Dunaj*, pod red. R. Przybylskiej, J. Kąsia i K. Sikory, Kraków 2010.
- t.10: *Silva rerum philologicarum. Studia ofiarowane Profesor Marii Strycharskiej-Brzezińskiej z okazji Jej jubileuszu*, pod red. J. S. Gruchały i H. Kurek, Kraków 2010.
- t. 11: M. Rak, *Materiały etnograficzne z Podhala Ignacego Moczydłowskiego*, Kraków 2011.
- t. 12: T. Kurdyła, *Funkcje formantów rzeczownikowych w polszczyźnie ludowej (na przykładzie trzech wsi podkarpackich)*, Kraków 2011.
- t. 13: W. Cockiewicz, *Metaforyka Leśmiana. (Analiza lingwistyczna)*, Kraków 2011.
- t. 14: *Badania historycznojęzykowe. Stan, metodologia, perspektywy*, pod red. B. Dunaja i M. Raka, Kraków 2011.
- t. 15: *Języki słowiańskie w ujęciu socjolingwistycznym. Prace przygotowane na XV Międzynarodowy Kongres Sławistów, Mińsk 2013*, pod red. H. Kurek, Kraków 2012.
- t. 16: K. Tutak, *O dedykacjach w drukach polskich XVI i XVII w. (grafia i interpunkcja)*, Kraków 2013.
- t. 17: *Badania dialektologiczne. Stan, perspektywy, metodologia. Materiały konferencji naukowej „Gwara i tekst”*, Kraków, 27–28 września 2013 r., pod red. M. Raka i K. Sikory, Kraków 2014.
- t. 18: M. Sagan-Bielawa, *Dziedzictwo pozaborowe. Społeczna świadomość językowa Polaków w Drugiej Rzeczypospolitej*, Kraków 2014.
- t. 19: M. Rak, *Kulturemy podhalańskie*, Kraków 2015.

Biblioteka „LingVariów”. Seria „Glottodydaktyka”

- t. 1: *Programy nauczania języka polskiego jako obcego. Poziomy A1 – C2*. Praca zbiorowa pod red. I. Janowskiej, E. Lipińskiej, A. Rabiej, A. Seretny i P. Turka, Kraków 2011.
- t. 2: T. Czerkies, *Tekst literacki w nauczaniu języka polskiego jako obcego (z elementami pedagogiki dyskursywnej)*, Kraków 2012.
- t. 3: B. Ligara, W. Szupelak, *Lingwistyka i glottodydaktyka języków specjalistycznych na przykładzie języka biznesu. Podejście porównawcze*, Kraków 2012.
- t. 4: A. Prizel-Kania, *Rozwijanie sprawności rozumienia ze słuchu w języku polskim jako obcym*, Kraków 2013.
- t. 5: E. Lipińska, A. Seretny, *Integrowanie kompetencji lingwistycznych w glottodydaktyce. Na przykładzie nauczania języka polskiego jako obcego/ drugiego. Poradnik metodyczny z ćwiczeniami*, Kraków 2013.
- t. 6: P. E. Gębał, *Modele kształcenia nauczycieli języków obcych w Polsce i w Niemczech. W stronę glottodydaktyki porównawczej*, Kraków 2013.
- t. 7: P. E. Gębał, *Krakowska szkoła glottodydaktyki porównawczej na tle rozwoju glottodydaktyki ogólnej i polonistycznej*, Kraków 2014.
- t. 9: D. Gałyga, *Skuteczność nauczania cudzoziemców języka polskiego jako obcego na przykładzie działalności Instytutu Polonijnego Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1996–2004*, Kraków 2015.
- t. 10: *Umiejętność rozumienia i tworzenia tekstów w świetle Standardów wymagań egzaminacyjnych oraz Europejskiego systemu opisu kształcenia językowego*. Monografia zbiorowa pod redakcją Ewy Lipińskiej i Anny Seretny, Kraków 2015.

Zapowiedzi:

- t. 8: A. Seretny, *Słownictwo w dydaktyce języka. Świat słów na przykładzie języka polskiego jako obcego*, Kraków 2015.
- t. 11: M. Stawicka, *W poszukiwaniu nowej równowagi w nauczaniu języków obcych w szkole wyższej na przykładzie projektu edukacyjnego English++*, Kraków 2015.

Sprzedaż prowadzi
KSIĘGARNIA AKADEMICKA
ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
e-mail: akademicka@akademicka.pl
Księgarnia internetowa: www.akademicka.pl

www.akademicka.pl

