



KLISZCZACY

gwara i kultura

Redakcja
Maciej Rak, Monika Brytan-Ciepielak

KLISZCZACY – GWARA I KULTURA

KLISZCZACY – GWARA I KULTURA

Redakcja

Maciej Rak, Monika Brytan-Ciepielak



Kraków 2022

Maciej Rak
Uniwersytet Jagielloński, Kraków
📧 <https://orcid.org/0000-0003-0042-1406>
✉ maciej.rak@uj.edu.pl

Monika Brytan-Ciepielak
Uniwersytet Jagielloński, Kraków
📧 <https://orcid.org/0000-0003-4751-8213>
✉ monika.brytan@doctoral.uj.edu.pl

© Copyright by individual authors, 2022

Recenzenci

dr hab. Monika Buława, prof. IJP PAN
prof. dr hab. Halina Karaś
prof. dr hab. Anna Tyrpa
prof. dr hab. Jan Święch

Opracowanie redakcyjne
Patrycjusz Pilawski

Projekt okładki
Paweł Sepielak

Grafika na okładce
Zuzanna Kubowicz

ISBN 978-83-8138-717-0 (druk)
ISBN 978-83-8138-718-7 (PDF)
<https://doi.org/10.12797/9788381387187>

Książka dofinansowana przez Wydział Polonistyki UJ, Muzeum Niepodległości
w Myślenicach oraz Fundację Studentów i Absolwentów UJ „Bratniak”



WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43

e-mail: publishing@akademicka.pl

Księgarnia internetowa: <https://akademicka.com.pl>

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
Przedmowa	9

Gwara kliszczacka

Józef Kaś, <i>Kultura materialna Kliszczaków w ujęciu dialektologicznym i etnograficznym na tle gwar Małopolski południowej. Nazwy części wozu. Wprowadzenie</i>	13
Maciej Rak, <i>Badania dialektologiczne dotyczące gwary kliszczackiej</i>	83
Barbara Batko-Tokarz, <i>Czego na temat Więciórki i jej gwary można dowiedzieć się z Porównawczego słownika trzech wsi małopolskich Mariana Kucały i zastosowanego w tym dziele układu tematycznego?</i>	97
Monika Brytan-Ciepielak, <i>Gwara Pcimia (powiat myślenicki) dawniej i dziś</i>	117

Kultura kliszczacka

Katarzyna Ceklarz, <i>Kliszczacy – między etnograficzną kreacją a współczesnym projektem tożsamościowym</i>	129
Gabriela Gacek, <i>Kliszczacka muzyka. O współczesnej sprawczości dawnych ludoznawczych etykiet</i>	147
Jakub Skalka, <i>Status i perspektywy Kliszczaków. Badania opinii mieszkańców pogranicza powiatów suskiego i myślenickiego – zarys problematyki</i>	167
Klaudia Rams, <i>Perspektywa rozwoju turystycznego regionu Małopolski na podstawie dziedzictwa kulturowego Kliszczaków</i>	179
Paulina Karpeta, Olga Radziszewska, <i>„Co kón zobacył, to nie wiadomo...” – opowieści wierzeniowe jako element budowania tożsamości kliszczackiej</i>	195
Bartłomiej Dyrz, <i>Zakazany pisarz – Pobratymiec</i>	205
Indeks osób	215
Indeks nazw geograficznych	217

PAULINA KARPETA 

Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego
paulina.karpeta@doctoral.uj.edu.pl

OLGA RADZISZEWSKA 

Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego
olga.radziszewska@doctoral.uj.edu.pl

„CO KÓŃ ZOBACYŁ, TO NIE WIADOMO...” – OPowieści WIERZENIOWE JAKO ELEMENT BUDOWANIA TOŻSAMOŚCI KLISZCZACKIEJ

Słowa kluczowe: bajka ludowa, opowieści wierzeniowe, językoznawstwo, dialektologia, etnografia, dusze na pokucie, pokuta, grzeczność językowa

Keywords: folk tales, belief tales, linguistics, dialectology, ethnography, atonement, souls, linguistic politeness

W 2019 r. członkowie Sekcji Dialektologii i Socjolingwistyki Koła Naukowego Językoznawców Studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego im. Mieczysława Karasia prowadzili zorganizowane badania na terenie: Pcimia, Stróży, Tokarni i Trzebuni (pow. myślenicki). Podczas wywiadów dialektologicznych prosili mieszkańców o określenie własnej tożsamości regionalnej, co respondentom sprawiało dużą trudność. Większość z nich nazwę *Klischczacy* odczuwała jako zupełnie nową i niezakorzenioną na tyle, by uznać ją za bezsprzecznie własną. Prowadzone wywiady potwierdziły jednak, że społeczność badanych miejscowości łączy silne poczucie przynależności do zamieszkiwanego terenu. Lokalna tożsamość opiera się na wspólnej historii i kulturze, a w obrębie tej drugiej – przede wszystkim na gwarze.

Język stanowi ważną część dziedzictwa kulturowego. W nim swój wyraz znajduje zarówno kultura dawna, jak i współczesna, a także zostaje odzwierciedlona lokalna

obyczajowość. W opowieściach starszych pokoleń szczególnie wyraźnie zaznacza się wiedza na temat czasem już wygasłych tradycji i wierzeń. Roman Jakobson za antropologami kultury dowodził, że:

(...) język i kultura implikują się nawzajem, że język powinno się traktować jako integralną część życia społecznego i że lingwistyka jest ściśle związana z antropologią kultury. (...) nie ma równości między systemami znaków i że podstawowym, najważniejszym systemem semiotycznym jest język: język jest w istocie podstawą kultury. W stosunku do języka inne systemy symboli są towarzyszące i pochodne. Język jest podstawowym narzędziem komunikacji niosącej ładunek informacyjny (Jakobson 1989: 472–473).

W związku z powyższym, kreując spójny tożsamościowo obraz Kliszczaków, z którym będą mogły identyfikować się wszystkie pokolenia, nie można pominąć ważnych badań terenowych, eksplorujących zasobne pokłady pamięci zbiorowej wsi. Warto więc przedstawić, chociaż w pewnym stopniu, ludowe dziedzictwo kulturowe zawarte w gwarze kliszczackiej, a szczególnie w *opowieściach wierzeniowych*. Ten podgatunek bajki ludowej jest na tle pozostałych zupełnie wyjątkowy, gdyż gromadzi opowieści powstałe na podstawie wierzeń ludowych i stąd uznawane przez społeczność wiejską za zawierające przekazy o zdarzeniach rzeczywistych. Stopniowe odchodzenie od wierzeń połączone ze stałym pojawianiem się w tych historiach postaci (duchy, boginki, diabły), które współczesny odbiorca najczęściej odczuwa jako „fantastyczne”, sprawiło jednak, że nie sposób dokładnie oddzielić opowieści wierzeniowych od fikcyjnych bajek ludowych, stąd też traktuje się je jako podgrupę tego obszernego gatunku kultury oralnej (Krzyżanowski 1962: 21–23).

Tradycyjna wieś, jako wspólnota zamknięta, regulowała całokształt życia mieszkańców. W jej granicach dokonywały się prawie wszystkie czynności: rodzinne, gospodarcze, wychowawcze, rozrywkowe, religijne i polityczne. Na wsi „świat boski staje się społecznie uznaną, pozytywną wartością społeczną, świat diabelski społecznie pogardzaną, negatywną wartością społeczną” (Thomas, Znaniński 1976: 225). Opowieści wierzeniowe idealnie wpisują się w ten schemat. Często ich bohater (sąsiad, przodek, pradziadek – Kliszczak) znany jest społeczności (nie może to być ktoś zupełnie obcy – *obcość* jest w kulturze ludowej waloryzowana negatywnie¹). Podobnie jest z miejscem akcji – które również musi być dokładnie określone, znane odbiorcom z codziennego doświadczenia, tak aby znajdowało się w obrębie zamkniętego terenu wsi (**ten** las, za **tą** figurką, przy rozstaju **tych** dróg – **tych** w Pcimiu, w Stróży, Tokarni czy Trzebuni...). Opowieści pełnią funkcję edukacyjną, wychowawczą,

1 Ewa Nowicka w artykule *Swojskość i obcość jako kategorie socjologicznej analizy* formułuje następujący wniosek: „(...) koncepcja obcego nadaje granice nam samym, ukazując zasady naszej tożsamości. To właśnie obcość pozwala zrozumieć siebie, czyli swojskość” (Nowicka 1990: 16).

dlatego też przekazywane przez nie wartości muszą wpisywać się w system aksjologiczny wspólny dla całej społeczności, w tym wypadku dla Kliszczaków.

Niniejszy artykuł ma na celu jedynie zapoczątkować zapełnianie luki badawczej dotyczącej wierzeniowego dziedzictwa badanych terenów, uwzględniając przy tym wyłącznie materiał zebrany podczas wyżej wspomnianych wywiadów prowadzonych przez sekcję KNJS UJ w 2019 r. (komplementarna praca obejmująca ten temat mogłaby bowiem zapełnić odrębną monografię, musiałaby przecież uwzględnić zarówno dostępne źródła pisane, dotychczasowe opracowania etnograficzne, jak i przeprowadzenie nowych systematycznych badań terenowych).

PRZYKŁAD 1 – Zatrzymujący się koń

A: Stryjek, jak miał konia i jechał z drzewem do Wieliczki, więc trzeba było wyjeżdżać przed północą stód, żeby do Wieliczki zajechać, a miał konia, który psuł mu. I te po tyj złyj drodze bał się, że nie ujedzie. Prosił mojego taty, żeby mu założyć na drugiego konia i żeby go łodwież tam aż na Porębę. Ja z tym koniem pojechał i odwiożem stryjka tam na Porębę. Później swojego konia wziołem wsiodłem na konia i wracam z powrotem, to była dwunasta w nocy. W lecie. I przyjechałem tam, gdzie ta figurka, i koń stanął tak. I tak na nozdrzach fruwa, nie pójdzie. Ja go orcykiem bije (...) Nie pójdzie, w prawo i w lewo, i nie pójdzie. I nie poszedł. Poszedł w las, chociaż ja nie chciałem, ledwo mnie nie ściognął, bo drzewa ze mnie..., gałęzie ze mnie nie ściągly i przez las przechybał tak okryżno drogo, a przez równo droge nie przeszedł, tam gdzie ta figurka.

B: Tutaj, gdzie te...?

C: Tam, na Snozie.

A: Ja się tylko trzymał, później jakem się kapnął, że jest cos nie tak, tom się tylko trzymał, żeby nie spaść. (...) Co koń zobaczył, to nie wiadomo².

Przytoczona powyżej historia prezentuje przykład *straszenia* typowy dla słowiańskiej kultury ludowej – wierzenie, że zwierzęta (a szczególnie konie) wyczuwają obecność tego, czego nie może dojrzeć ludzkie oko. Realia pojawiające się w opowieści są jednak bardzo bliskie Kliszczakom. Mamy tu dobrze znaną drogę, prowadzącą przez Porębę do Wieliczki. Jest też konkretna figurka znajdująca się na Snozie (nazwa lokalna), którą i dziś informatorzy mogą dokładnie wskazać osobom słuchającym tej historii. Opowieść nie jest więc oderwana od realiów codzienności mieszkańców, a przeciwnie – niezwykle im bliska.

Druga zanotowana wersja tej historii przedstawia również rozwiązanie zaistniałego problemu – sposób na szybkie uspokojenie przestraszonych koni:

2 Wszystkie cytaty z wywiadów dialektologicznych zapisywane są półfonetycznie, by jak najlepiej oddać cechy wymowy mieszkańców.

A: (...) mówił [przydomek mieszkańca wsi, usunięty, żeby uniemożliwić identyfikację], że tego, że jechoł, no i tyż te konie, no nie poszły, tak dęba stawały, coś widziały... Ale on mówił tak: Zdjąłem kalesony i tymi kalesonami te konie obtegowiał, i mówi: One jakby sie oczeplły, spociły i poszły.

Intrygujące zastosowanie dla kalesonów (czy spodni, *gaci*) w praktykach pogańsko-magicznych jest dobrze znane w literaturze przedmiotu i pojawia się w opowieściach w różnych rejonach Polski. Warto jednak zwrócić uwagę, że tu w historii występuje konkretny bohater znany słuchaczom po przydomku. W społeczności wiejskiej nazewnictwo tego typu jest ważne ze względu na określenie przynależności do danej rodziny lub konkretnego miejsca zamieszkania. Stanowi ono doskonałe pole do zobrazowania relacji międzyludzkich w danej społeczności, pozwala lepiej poznać jej system wartości oraz służy integracji i uwspólnotowieniu mieszkańców wsi, określeniu ich tożsamości (por. Piechnik, Ziajka 2010: 420). Użycie przydomka w kontekście opowieści wierzeniowej znów „oswaja” i przybliża historię słuchaczom. Dla zamkniętej przestrzeni wiejskiej nie jest istotne to, co zdarzyło się *za siedmioma górami*, *za siedmioma lasami*, ale to, co dzieje się tu i teraz, jest potencjalnym zagrożeniem czy moralną lekcją, służącą samym mieszkańcom.

PRZYKŁAD 2 – Śmiech wśród powagi

A: Ale tu się Snoza nazywa i tam straszło. Tam figurke postawili i od tej pory jak strasyło... (...) Ale po prostu robo... Ci jeździli furmany, no i mówili, że...

B: Z jarmarku, jak sprzedali deski, jak się połopijali, to białe myszki widzieli... [śmiech].

C: Przyjeżdżali tam, jest figurka i tam się rozstają drogi i tam se robili uczte. Kupili se tam wótki po drodze, nieraz to i śpiytus pyli, bo dziadek łopowiadał, jak jeden... popili śpiytusu, jeden zakurzył fajko i zapaliła mu sie tutej [śmiech] nie było wody nigdzie, jeden do kierpca nasikał i to oblali i za... ten płomień w buzi zatrzymali, ten [śmiech] (...).

Przedstawiony powyżej przykład jest niezwykle interesujący, ponieważ prezentuje sposób na oswojenie strachów – poprzez wyśmianie ich. Pierwsza informatorka [A] zaczyna opowiadać historię z pełną powagą, jednak jej wypowiedź zostaje przerwana żartem [B], co z kolei jest okazją to przywołania zabawnej anegdotki całkiem zmieniającej nastrój rozmowy. Współcześnie podczas wywiadów dialektologicznych opowieści wierzeniowe najczęściej pojawiają się w takich właśnie kontekstach. Nie umniejsza to jednak ich wartości. Spośród śmiechów zwykle wyłuskać można jednak historię, która zaświadcza o systemie aksjologicznym mieszkańców, łączącym ich w zintegrowaną wspólnotę, i jako taka jest kluczowa dla budowania tożsamości regionalnej.

W dalszym ciągu rozmowy temat figurki powraca:

A: Straszło. Dawno tu ludzie mówili, że straszło. I tutaj, gdzie ta duża figurka to też. (...)

D: Tutaj, co są trzy drzewa?

A: Tak.

B: I tu, proszę Państwa, ja byłam postraszona, i nie jako solo, tylko cała nasza grupa, zresztą za karę, bo byliśmy takimi bąkami nastoletnimi (...), a nam się chciało dowcipu i wszystkie snopki z pola żeśmy pozbierali i na płocie pousadzali. I potem idziemy właśnie żesz w te stronę. A tu nagle taka biała postać, taka trochę przezroczy-sta z lasu. Więc ja tak, ja za kuzynkę, bo se myślę, może ja mam omamy, nie, a nie pi-jaliśmy alkoholu, bo to nie te czasy były. I ja mówię: Czy ty widzisz?, a ona: Tak. Oka-zało się, że chłopaki też i jak nas było chyba z sześć osób, tak my spierdzielali, że (...).

A: Ale kto was postraszył?

B: Nas postraszyło za te snopki co my wszystkie ustawili (...). To było coś prze-zroczyściego (...). To było przezroczyście naprawdę i myśmy to wszyscy widzieli (...). W nocy to było.

Przykład ten pokazuje, jak zmienia się perspektywa przedstawianej sytuacji. Najpierw informatorka opisuje zdarzenie z dozą ironii, a następnie komentuje te-mat poważnie i z przekonaniem potwierdza, że wydarzyło się to naprawdę (warto tu zwrócić uwagę na językową różnicę, gdy osoba prowadząca wywiad dopytuje: *kto was postraszył-Ø*, informatorka poprawia: *postraszył-o*, sugerując tym samym obecność zjawy). Społeczność charakteryzowała wiara w to, że karę za grzech, złe, *niegrzeczne* zachowania, szkodzące innym, otrzymać można jeszcze zarówno na zie-mi, jak i po śmierci. W historii współlistnieją więc dwa odrębne światy: ten znany z codzienności oraz metafizyczny – duchowy, niematerialny. Grzech jest czymś, co może zatrzeć między nimi granicę i przyczynić się do ich przenikania, a tym sa-mym niespodziewanego spotkania ich mieszkańców – duchów i ludzi. W ten sposób otrzymujemy konkretny obraz społeczności wiejskiej. Jest on zbudowany na bazie życiowych doświadczeń, ale też wyrażony ekspresywizmami fonetycznymi i znacze-niowymi, charakterystycznymi dla potocznej, nieoficjalnej odmiany polszczyzny. Jak pisze Renata Kucharzyk: „(...) niewątpliwie jedną z lepiej utrzymujących się czę-ści gwarowego zasobu leksykalnego jest słownictwo ekspresywne. (...) Ekspresyw-ność bowiem od dawna jest wymieniana jako istotna właściwość leksyki gwarowej” (Kucharzyk 2014: 407).

Przytoczone dotychczas opowieści łączą wierzenia, w których występuje element obcości – coś niezrozumiałego, podejrzanego, a więc (najprawdopodobniej diabel-skiego) dusza, duch, strach, który jednak, jak się okazuje, można ośwoić, postępując według znanych społeczności reguł (np. formuła zabezpieczająca, jaką jest: *Wszelki duch Pana Boga chwali*). Jak podaje Ludwik Stomma:

(...) cały świat wokół, „wszystkie dzienne sprawy” wieśniacze włączane były przez kulturę ludową w chrześcijański krąg sacrum. Owo włączenie nie wyczerpywało się przy tym w dziedzinie folkloru słownego, naiwnych i nieporadnych apokryfów, lecz w istotnym stopniu determinowało postawę chłopów, ich stosunek do rozlicznych przedmiotów i zjawisk (Stomma 1986: 221).

PRZYKŁAD 3 – Bajka pcimska

Pamiętam, jak opowiadali, że w lesie... Każdy się bał tam iść, bo kto wracał przez ten las, to takie straszne kichanie było! I tak kichało. I każdy się tak bał. I wreszcie jeden, nie wiem, czy to chłop, czy baba, idzie. I kicha. Któż to tak kicho i na zdrowie! – cy – daj ci Boże zdrowie! – nie? I jest przy niej postać i mówi: – Bóg zapłać, żeś mnie wybawiła, bo ja nigdy w życiu nie powiedziałem nikomu na zdrowie i dlatego tak pokutuje. No, takie powiedzenia były.

Zupełnie innym przykładem jest opowieść cytowana powyżej. To wierzenie morfologicznie ukształtowane już wręcz idealnie jak bajka ludowa o duszach na pokucie. Jej schemat powielany był na obszarze Słowiańszczyzny przy jednoczesnej dużej wariantowości grzechów, za które odbywana jest kara (więcej na ten temat w: Karpeta, Radziszewska 2020).

Bajka ta jest też istotnym świadectwem dotyczącym religijności Kliszczaków. Poświadcza przyjęcie religijnych formuł grzecznościowych – powitań, pożegnań, pozdrowień i życzeń oraz skorelowanych z nimi zwyczajów (Sikora 2020: 92–93), zarówno w wypadku codziennych, zachowujących postać życzenia, werbalnych zwrotów grzecznościowych, jak i życzeń okolicznościowych. Ludwik Stomma konkluduje tę kwestię następująco:

(...) to chłopskie poczucie pełnej zależności zamierzeń i losów ludzkich od Bożego wyroku ujawniają ze szczególną siłą zapisy podziękowań w księgach łask przy cudownych obrazach i na ex-wotach, dotyczące nieraz spraw, które obserwatorowi nie obdarzonemu ludową „wrażliwością mirakularną” wydać się muszą naturalne i codzienne: „Za szczęśliwy powrót z miasta”, „Za wyrok sądu sprawiedliwy”, „Za plon obfity” (...) (Stomma 1986: 223).

Mieszkańcy Pcimia zdawali sobie sprawę z potęgi, jaką obdarzone są błogosławieństwa i przekleństwa. Wypowiadane słowa były nie tylko symbolem, ale w ich świadomości żyły i posiadały dużą moc sprawczą. W postępowaniu moralnym odwoływali się do tradycji, uświęconych zwyczajów, praktyki ojców (por. Piwowarski 1996: 288). Ponadto, jak podają lubelscy badacze Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska i Jerzy Bartmiński:

(...) mowa żywa jest świadectwem pewnego sposobu doświadczania świata i jego konceptualizacji, a w subtelnych i bogatych środkach prozodycznych, którymi operuje każdy mówiący (nie może ich nie stosować), wypowiedzi mówione przenoszą cały system wartości i ocen. Dlatego ustne przekazy mają walor świadectwa (Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2012: 82).

Dla mieszkańców Pcimia grzeczność językowa, życzenie innym dobrego i przywoływanie przy tym imienia Boga były tak ważne, że niezareagowanie na kichnięcie drugiej osoby urosło do miary grzechu, za który należy odpokutować po śmierci.

Podsumowanie

Warto pamiętać, że wiele obrzędów i wierzeń ludowych ma swoje korzenie w kulturze pogańskiej, wypieranej przez chrześcijaństwo. Z punktu widzenia Kościoła wiara w boginki, topielców, zmory nocne itp. magiczne stworzenia jest szkodliwa i obdarzona duchowymi właściwościami diabła (por. Thomas, Znaniński 1976: 196–198). W społeczności wiejskiej – nawet w obecnych czasach – mają uznanie gusła, czary, zabobony, ponieważ dają wytłumaczenie tego, co jest nadzwyczajne i nieoczekiwane, ale również pomagają w osiągnięciu pożądanego celu i uniknięciu niebezpieczeństwa. Mieszkaniec wsi niejednokrotnie „dochodzi do wniosku, że skutki boskiej magii mogą być zarówno zgubne, jak i zbawienne, i że diabelska magia nie zawsze przynosi nieszczęście, natomiast często może okazać się bardzo użyteczna” (Thomas, Znaniński 1976: 213).

Mimo negatywnego postrzegania i wartościowania tego, co wiejskie, warto zauważyć, że w niektórych społecznościach lokalnych mieszkańcy dążą do utrzymania tradycyjnych wzorów zachowań oraz pielęgnują gwarę. Krytyczna postawa wobec języka używanego na wsi, porównywanie go z polszczyzną standardową i unikanie w sytuacjach oficjalnych w różnych regionach Polski zmienia się na lepsze. Jest to związane ze zjawiskiem tzw. mody na regionalizację, która przeciwstawia się tendencjom unifikującym kulturę wiejską z ogólnopolską poprzez podtrzymywanie lokalnych tradycji, poszanowanie własnej tożsamości oraz dbanie o zachowanie gwary (por. Lubaś 1999: 31). Niebagatelną rolę odgrywają w tym względzie projekty Unii Europejskiej, a w ściśle polskiej perspektywie np. Narodowego Centrum Kultury (np. „Ojczysty – dodaj do ulubionych”). Dzięki takim inicjatywom aktywizują się lokalni działacze, którzy przygotowują monografie swoich rodzinnych wsi. W słownikach i opracowaniach gwarowych ważne miejsce zajmują bowiem informacje o lokalnej, tradycyjnej kulturze ludowej. Ponadto wzrasta zainteresowanie konkursami gwarowymi oraz działalnością w zespołach regionalnych (por. Sierociuk 2007: 334). Zjawisko to potwierdza Elżbieta Rudnicka-Fira, zwracając uwagę na świadomo-

me działania na rzecz zachowania wiedzy w swojej małej ojczyźnie, które polega na „(...) kultywowaniu swojej gwary, swojego lokalnego języka, swoich regionalnych obyczajów i nawyków komunikacyjnych – w celu pielęgnowania własnej tożsamości i podmiotowości” (Rudnicka-Fira 2016: 14). Ważną rolę podtrzymującą lokalne dziedzictwo odgrywają w tym względzie instytucje kultury oraz Kościoły. Dzięki nim organizowane są liczne przedsięwzięcia mające na celu promowanie gwary oraz regionalnych zwyczajów.

Zbieranie i opisywanie lokalnych opowieści wierzeniowych, takich jak te przytoczone powyżej, może bardzo korzystnie wpłynąć na poczucie wspólnoty i umocnienie tożsamości regionalnej. Kliszczacy czują swoją odrębność, nie jest ona jednak związana z samą nazwą tej grupy (mającą raczej etymologię etnograficzną), lecz z przynależnością do konkretnego regionu, z sentymentem powiązany z kulturą oralną, wśród której dorastali i żyją na co dzień. Bajki ludowe, opowieści, anegdoty, historie – które są związane z geografiami regionu kliszczackiego, pełne onimów, a jednocześnie występują w nich bohaterowie, z którymi mieszkańcy identyfikują się po dziś dzień – mogą być doskonałym spoiwem umacniającym i spajającym tożsamość społeczności zamieszkującej tzw. tereny kliszczackie.

Bibliografia

- Bartmiński J., Niebrzegowska-Bartmińska S., 2012, *Tekstologia*, Warszawa.
- Jakobson R., 1989, *W poszukiwaniu istoty języka*, Warszawa.
- Karpeta P., Radziszewska O., 2020, *Dusze na pokucie. O ludowym pochodzeniu martwicy z „To lubię” i jej pokrewieństwie z marą pcimską*, „Literatura Ludowa” 6, s. 27–38.
- Krzyżanowski J., 1962, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, wyd. 2 rozszerzone, t. 1–2, Wrocław.
- Kucharzyk R., 2014, *Gwarowe ekspresywizmy osobowe w polszczyźnie potocznej*, [w:] P. Żmigrodzki, S. Przęczek-Kisielak (red.), *Bogactwo współczesnej polszczyzny*, Kraków, s. 417–417.
- Lubaś W., 1999, *Co jest teraz ważne w polskiej polityce językowej?*, [w:] J. Mazur (red.), *Polska polityka językowa na przełomie tysiącleci*, Lublin, s. 25–36.
- Nowicka E., 1990, *Swojskość i obcość jako kategorie socjologicznej analizy*, [w:] E. Nowicka (red.), *Swoi i obcy*, Warszawa, s. 5–53.
- Piechnik A., Ziajka B., 2010, *Rola przezwisk w kształtowaniu i rozwijaniu tożsamości wiejskiej wspólnoty językowo-kulturowej (na przykładzie wybranych wsi małopolskich)*, [w:] R. Łobodzińska (red.), *Nazwy własne a społeczeństwo*, t. 1, Łask, s. 419–427.
- Piowowski W., 1996, *Socjologia religii*, Lublin.
- Rudnicka-Fira E., 2016, *Ludowe antroponimy przezwiskowe a gwara w dobie współczesnych przemian cywilizacyjnych*, „Onomastica” 60, s. 187–199, <https://doi.org/10.17651/ONOMAST.60.13>.
- Sierociuk J., 2007, *Socjologiczny kontekst badań języka mieszkańców wsi*, [w:] J. Sierociuk (red.), *Gwary dziś*, t. 4: *Konteksty dialektologii*, Poznań, s. 325–335.

Sikora K., 2020, *Życzenie w gwarze i kulturze wsi*, Kraków, <https://doi.org/10.12797/10.12797/9788381382878>.

Stomma L., 1986, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa.

Thomas W.I., Znaniecki F., 1976, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1: *Organizacja grupy pierwotnej*, przeł. M. Metelska, Warszawa.

**“Co kón zobacył, to nie wiadomo...” [What the horse saw is unknown] –
Belief Tales as an Element of Kliszczak Identity
Abstract**

The article presents selected belief tales, a genre of folk tales, recorded in villages in the Myślenice district during dialectological fieldwork in 2019. The authors observe that collecting such artifacts of oral culture and analyzing them in terms of the axiological system inherent in them may contribute to the development of a sense of identity within the ethnographic group referred to as the Kliszczak Gorals. In the stories, well-known fairy tale motifs are set in the geography of the Myślenice district, which is familiar to the inhabitants, and their heroes are characters with whom the Kliszczak Gorals can identify.

Kliszczaki, czyli Górale od Łętowni, osiedli pomniejszą kotlinę rzeki Raby poniżej osad Zagórzan. Siedziby ich są na znacznej przestrzeni oddzielone od siedzib Zagórzan wylomem Raby, a na północ za jej biegiem przeciągnęły się aż do wsi Stróży. Czternaście tylko wsi należy do tego małego rodu, który dla różnicy w stroju przez sztyderstwo *Kliszczakami* bywa nazywany (nosi bowiem w *kliszc* ściągłe spodnie), sam siebie nazywa on jednakowoż *Góralem*, od zachodu graniczy ten ród z Babigórcami, od południa i wschodu z Zagórzanami, na północ z Lachami, bo wszystkie osady poniżej północnej granicy góralszczyzny położone nazywają się Lackimi osadami, a granice zewnętrzne Górali zdają się odpowiadać historycznym granicom Starej Chrobacy.

Wsie przez Kliszczaków zamieszkałe leżyły w małej kępie obok siebie otoczone wyniosłymi działami około, a złączone tylko za biegiem rzeki Raby.

Wsie te są następujące: Trzebinia, Stróża, Pścim, Więciórka, Więcierza, Zawada, Bogdanówka, Tokarnia, Krzeczonów, Skomielna Czarna, Lubień, Łętownia, Krzeczów, Tęczyn.

Wincenty Pol,
Rzut oka na północne stoki Karpat,
Kraków 1851, s. 123.

<https://akademicka.pl>

