

Maria Małanicz-Przybylska

Co słychać na Podhalu – tradycja we współczesności

Oddajemy w Państwa ręce książkę, która jest efektem trzyletniej pracy studentów i studentek Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. W ramach zorganizowanego przez Instytut, a prowadzonego przeze mnie, laboratorium etnograficznego pt. „Nowoczesność i tradycja w kulturze współczesnych mieszkańców Podhala” studenci odbyli cztery wyjazdy badawcze na Podhale, w sumie spędzając w terenie ponad sześć tygodni (od 2011 do 2013 roku). W tym czasie przeprowadziliśmy ponad czterysta wywiadów etnograficznych, uczestniczyliśmy w licznych lokalnych wydarzeniach i imprezach – letnich festynach, festiwalach muzycznych, zebraniach rady gminy, uroczystościach religijnych, wyborach miss Podhala itd. Zebrany przez nas materiał, poddany analizie i antropologicznej refleksji, stał się podstawą powstania kolejnych rozdziałów naszej publikacji.

Podhale jako teren badań

Podhale to jeden z najlepiej „przebadanych” etnograficznie regionów Polski. Właściwie już od XIX wieku zarówno krajobrazom, jak i kulturze góralskiej przyglądali się z zachwytem polscy naukowcy, literaci, artyści, folklorysty. Podhalańskie wsie i miasteczka jako jedne z pierwszych stały się miejscami turystycznymi, zaś na przełomie XIX i XX wieku do Zakopanego licznie zjeżdżała polska inteligencja, bo „wypadało” być w tym modnym kurorcie, który dzięki staraniom Tytusa Chałubińskiego zyskał status stacji klimatycznej. Podtatzańskie sanatoria przyciągały nie tylko kuracjuszy, ale także artystów i naukowców [Kroh 2002, s. 111–169]. W międzywojniu, jak pisze Antoni Kroh [1999], zakochana w góralszczyźnie inteligencja starała się wynieść góralskie tradycje do rangi kultury narodowej. Co jednak dla nas wydaje się najistotniejsze, to właśnie ludzie z zewnątrz, miejscy inteligenci przyczynili się do powstania i upowszechnienia zmityzowanego wizerunku Podhala i samych górali¹. Mit góralszczyzny, jak nazywa go

¹ O kształtowaniu się i obecnym obliczu ‘góralszczyzny’ piszę w artykule *Góralszczyzna istnieje...?* (Małanicz-Przybylska 2013).

Anna Malewska-Szałygin [2008], zasadza się na wyidealizowanym postrzeganiu górali jako wolnych, silnych, niezłomnych, wszechstronnie utalentowanych plastycznie i muzycznie ludzi, zaś na wszystkie te przymioty wpływ miała mieć, jak dowodzą dawni badacze [Kamiński 1992, Goszczyński 1958], przede wszystkim surowa i trudna do okiełznanania przyroda, wśród której przyszło im żyć. Z naszych badań wynika, że górale w dużej mierze zinternalizowali tak nakreślony mit i, dołączając doń wartości katolickie, uczynili go podstawą swojej góralskiej tożsamości.

Choć po II wojnie światowej zachwyt nad góralstwą stracił na swojej sile, a na Podhalu coraz liczniej przybywali nie tyle inteligenci, co rodziny pracowników państwowych zakładów pracy, góralski etos przetrwał czasy Polski Ludowej. PRL ze swoją ideą „równości społecznej” i ujednolicenia wpłynął oczywiście na kulturę mieszkańców Podhala. Ówczesne władze lansowały sztukę ludową jako jeden z ważnych elementów nowego społeczeństwa robotniczo-chłopskiego. Wynikiem działań władzy było między innymi powstanie Centrali Przemysłu Ludowego i Artystycznego, czyli Cepelii. Tak traktowana „ludowość” stała się produktem dla mas. Na Podhalu znacząco zmienił się stosunek do gwary, stroju ludowego, codziennych zajęć, muzyki czy architektury i wystroju wnętrz, a także polityki i wiary katolickiej. Po 1989 roku górale zaczęli jednak powracać do „dawnych tradycji”. Nowoczesność, jaka wraz ze współczesnym, wolnorynkowym ruchem turystycznym wkroczyła na te tereny, musiała znaleźć swoje odzwierciedlenie także i w tym, co sami górale uważają za swoją tradycję. Granica między dawnym, ważnym i najświętszym, a tym, co ma przyciągnąć turystów, w wielu miejscach zdaje się dziś bardzo niewyraźna. Z jednej strony niepowtarzalność „góralstwa” ma być scenografią, która zapewni przybyszom z zewnątrz wyjątkowe wakacje [por. MacCannell 2002]. Z drugiej zaś strony olbrzymi zasób wartości i zachowań „tradycyjnych” wciąż pozostaje sferą domową mieszkańców Podhala, która jest niedostępna dla turystów. Tak pojęta prywatna tradycja w dużej mierze wyznacza codzienne motywacje, działania i wartości, jakimi kierują się mieszkańcy tego regionu.

Najważniejszy wydaje nam się fakt, że kultura góralstwa (rozumiana przez nas jako konkretne zachowania i przekonania ludzi) jest czymś namacalnym, realnym, choć oczywiście zmieniającym się wraz z uwarunkowaniami historycznymi i społecznymi. Widać ją gołym okiem, z każdym też można o niej porozmawiać. Można patrzeć na nią z wielu różnych perspektyw i w terenie tych różnych perspektyw poszukiwaliśmy.

Badawcze zainteresowanie Podhalem właściwie nigdy nie zaniknęło. Od czasów powojennych po dziś powstawały i powstają publikacje

dotyczące m.in. górskich tradycji i zwyczajów [Reinfuss 1988, Tylkowska 2000], muzyki [Kotoński 1953, Długolecka, Pinkwart 1992, Colley 2005], przemian w podhalańskiej gospodarce [Górz 2003], obyczajowości i światopoglądzie [Malewska-Szałygin 2008, Szpilka 2010, Pine 2007]. Mogłoby się zatem wydawać, że Podhale to teren badawczo wyeksploatowany, że na temat górskiej kultury powiedziano i napisano już wszystko. A jednak znaczna część dostępnych publikacji, które poruszają tematykę górskich tradycji, właściwie powiela powstałe w przeszłości mity, powtarza zapisane przez dawnych badaczy informacje, każe widzieć górską kulturę jako zastygłą w czasie i niezmienną.

Prowadząc badania w Poroninie, Zakopanem, Bukowinie Tatrzańskiej, Białce Tatrzańskiej, Zębie, Białym Dunajcu i innych okolicznych wsiach, postanowiliśmy z tej pozornej „oczywistości” górskiego tematu uczynić atut. Przede wszystkim praca badawcza okazała się ułatwiona, ponieważ górale przyzwyczajeni są do etnografów, naukowców i dziennikarzy, więc chętnie z nami rozmawiali. Ich duma z własnej kultury i tradycji powodowała, że w większości przypadków bez oporów dzielili się z nami swoją wiedzą, doświadczeniem, spostrzeżeniami i przemyśleniami. Oczywiście to „obyć” podhalańskich rozmówców sprawiało nam także kłopoty – często powielali oni treści, które pojawiły się we wcześniejszych publikacjach, spontanicznie mówili o tym, o co najczęściej pytają przedstawiciele mediów. Z tego powodu przedarcie się przez powierzchowne konstatacje, powszechnie funkcjonujące jako element wiedzy potocznej, niekiedy wymagało czasu i wytrwałości. Postanowiliśmy, odwołując się do ogólnie znanych elementów podhalańskiej kultury, ukazać ich współczesne znaczenia, miejsca i konteksty. Staraliśmy się odczarować górski świat, jednocześnie wskazując na jego trwałe wartości i praktyki, które wraz z przemianami dzisiejszego świata także ulegają przeobrażeniom.

Tradycja w podejściach teoretycznych

Punktem wyjścia naszych poszukiwań badawczych uczyniliśmy termin ‘tradycja’. Ona też stała się elementem łączącym wszystkie siedem tekstów, zawartych w niniejszej książce. Samo to słowo ma odległe, sięgające czasów starożytnych, pochodzenie. Łacińskie *tradere* stosowane było w kontekście prawa rzymskiego i odnosiło się do praw i powinności dziedziczenia. Majątek przekazywany z pokolenia na pokolenie wedle litery rzymskiego prawa musiał być przez spadkobiercę nie tylko strzeżony, ale i pomnażany. Ten antyczny źródłosłów nie oznacza jednak, że sama idea tradycji jest równie dawna. Anthony Giddens

twierdzi, że jest ona wynalazkiem stricte nowoczesnym [Giddens 2002, s. 110]. Wcześniej żadne koncepcje ani namysł nad tym terminem nie były potrzebne, gdyż tradycje miały się dobrze i to one zapewniały niekwestionowany kontekst działania, nieodwołalnie wyznaczały sposoby myślenia i postępowania. Nowoczesność (której granicę wyznacza wedle socjologa era oświecenia) wymyśliła tradycje wtedy, gdy zaczęły one zanikać. Szybko zmieniający się świat stwarzał nowe możliwości, alternatywne sposoby działania i postrzegania rzeczywistości, co spowodowało, że rola i autorytet tradycji w życiu codziennym ludzi Zachodu zaczęły się gwałtownie zmniejszać [tamże, s. 113].

Druga połowa XX wieku przyniosła duże kontrowersje dotyczące zasadności używania terminu tradycja. Niektórzy badacze zastanawiali się nawet, czy w ogóle można jeszcze mówić o tradycjach, a nawet stawiali pod znakiem zapytania sensowność i możliwość prowadzenia jakichkolwiek badań o charakterze etnograficznym lub postulowali gruntowne ich przeformułowanie [por. Bielawski 2000, Kowalski 2004]. Z pewnością rewolucje społeczne, przemysłowe i kulturowe, jakie przyniosła ze sobą rzeczywistość powojenna, spowodowały, że społeczności lokalne czy tradycyjne zmieniły swój status i charakter. Intensywne kontakty zewnętrzne, większa mobilność, wzrastający dostęp do mediów – wszystko to zadecydowało o głębokich przemianach w kulturze europejskich wsi. Z faktu, że pierwotny obiekt badań w postaci „ludu”, z przynależną mu kulturą bytową, symboliczną, z zapewniającym niekwestionowany kontekst działania *imago mundi*, jak pisze Piotr Kowalski [2004, s. 163], nie istnieje, nie wynika, że nie należy zajmować się tradycją, ani też, że badania o charakterze etnograficznym w obszarach wiejskich straciły na aktualności. Przeciwnie, sądzimy, że przyglądanie się owym niezwykle szybkim przemianom współczesności jest bardzo interesującym i ważnym tematem dzisiejszych nauk społecznych.

Zastanawiając się nad kondycją i wyznacznikami współczesnego świata, naukowcy często w ogóle pomijali problem tradycji. „Tradycja i obyczaj – oto treść żywota większości ludzi na przestrzeni niemal całych dziejów. Zdziwiające jest to, jak niewiele uwagi poświęcają tym fenomenom uczeni i myśliciele. Przeprowadzono nieskończenie wiele debat na temat modernizacji i znaczenia nowoczesności, ale mało kto zajmował się tradycją” [Giddens 2002, s. 110].

Z drugiej jednak strony, to właśnie ostatnie dekady XX wieku przyniosły głośnie, a niekiedy nawet kontrowersyjne, teorie koncentrujące się wokół interesującego nas terminu. Największy rozgłos zyskała koncepcja tradycji wynalezionych Erica Hobsbawma i Terence’a Rengera, wedle której współczesne tradycje najczęściej nie są autentyczne

[2008]. Wymyślają je zupełnie od nowa ludzie, którzy mają dostęp do władzy (na wielu różnych poziomach), by w ten sposób osiągnąć rozmaite korzyści, najczęściej związane z dostępem do szeroko rozumianych dóbr. Warunkiem przyjęcia i akceptacji przez ogół społeczności (czy społeczeństwa) nowych tradycji jest, według autorów, wiara w ich zakorzenienie w przeszłości – choć faktycznie najczęściej są one zupełnie fikcyjne i nie mają nic wspólnego z odległą historią.

Teoria tradycji wynalezionych znalazła wielu zwolenników i naśladowców, którzy skłonni byli wszelkie zachowania o charakterze zbiorowym i powtarzalnym określać jako wymyślone, wykreowane [zob. Lubas 2008]. Znalazło się też wielu krytyków tego podejścia, którzy zarzucali mu skrajny instrumentalizm i konstrukcjonizm. Największą bodaj kontrowersję wzbudziło jednak Hobsbawmowskie rozróżnienie na tradycje wymyślone i autentyczne². Te drugie są prawdziwe, prawnicze, przez nikogo nie wymyślone – występują najczęściej tam, gdzie zmiany społeczne nie są zbyt gwałtowane [Hobsbawm 2008, s. 16]. Zastanawiając się nad koncepcją Hobsbawma, zadawaliśmy sobie pytanie, czy owe autentyczne, jak je nazywa, tradycje nie są równie wymyślone jak te nowoczesne? Może jedyna różnica polega na tym, że nie potrafimy dziś wskazać źródeł, autorów tradycji prawniczych?

Edward Shils wyraża się ostrożniej, wykluczając możliwość powstawania zupełnie nowych tradycji. Twierdzi on, że „wszystko ma przeszłość [...]. To, co obecnie istnieje, jest w dużej mierze pozostałością lub reprodukcją czegoś istniejącego wcześniej” [1984, s. 30]. Nowe tradycje zazwyczaj są zaś modyfikacjami tych istniejących wcześniej [tamże, s. 65]. Ważną kwestią pochodzącą z lat siedemdziesiątych teorii Shilsa było przekonanie o olbrzymiej zmienności tradycji – wiele wcześniejszych definicji koncentrowało się na ich statycznym trwaniu [zob. Dobrowolski 1966, za: Tomicki 1973³]. Zmiany, jak twierdzi

² Hobsbawm definiuje tradycje autentyczne, odwołując się do ich realnej, historycznej ciągłości i trwałości. Warto jednak zwrócić uwagę na niejednoznaczność użytej przez niego kategorii autentyzmu. Klasyfikacja przedmiotów, ale także zachowań czy przekonań, jako autentycznych lub nieautentycznych zależy bowiem od przyjętych przez osobę klasyfikującą kryteriów i na przestrzeni dziejów cechowała ją duża zmienność. Jak pisze James Clifford, „autentyzm przyznawany tak grupom społecznym, jak i ich artystycznym wytworom, bierze się z konkretnych założeń o czasowości, całościowości i ciągłości” (2000, s. 233).

³ Tradycja wedle Kazimierza Dobrowolskiego to „wszelka spuścizna, którą ustępujące generacje przekazują pokoleniom wchodzącym w życie. Przekaz odbywa się bezpośrednio, czyli poprzez transmisję ustną i pokaz, co powoduje ograniczenie możliwości przenoszenia kultury w czasie, a także trwałości i dokładności przekazu. Oczywiście warunkiem uznania treści kulturowych za dziedzictwo jest ich obiektywizacja” [Dobrowolski 1966, s. 35, za: Tomicki 1973, s. 42].

Shils, powodowane są wieloma różnymi przyczynami. Mogą być wywołane przekształceniami otaczającego świata – ludzie, zauważając nieprzystawalność tradycji do rzeczywistości, po prostu je odrzucają lub modyfikują. Zmiany mogą być celowo wprowadzane przez buntowników lub też przez strażników tradycji, którzy chcą w ten sposób „udoskonalić” lub „uprzystępnąć” wyznawane przez siebie wartości. Bez względu jednak na to, w jaki sposób i kto przyczynia się do zmian tradycyjnych sposobów myślenia i postępowania, wszelkie modyfikacje zawsze odnoszą się w pewien sposób do przeszłości.

Do teorii Shilsa nawiązuje Ryszard Tomicki, który – konstruując swoją koncepcję tradycji – wiele uwagi poświęcił kwestii trwania i zmiany. Tomicki zauważa, że kultury tradycyjne cechują obie te kategorie: pewne ich elementy podlegają znacznym zmianom, inne na przestrzeni dziejów pozostają względnie niezmiennie. Jeśli kultura, jak chce autor, stanowi zhierarchizowany system wartości, „w określonym czasie w kulturze wybranej grupy społecznej ustalić można nadrzędność lub podrzędność poszczególnych elementów, bardziej lub mniej cennych z kolektywnego punktu widzenia” [1981, s. 357]. Im dany element mocniej jest afirmowany, tym mniej jest podatny na zmianę. Największą stabilność wykazują wartości związane ze światopoglądem – to one, wedle słów Tomickiego, decydują o tożsamości danej grupy. Społeczności wiejskie (w odróżnieniu od plemiennych) „od początku swego istnienia powiązane były [...] z szerszym układem społeczno-kulturowym” [tamże, s. 355]. Sytuacja stałej konfrontacji kulturowej tworzyła zaś sprzyjające warunki do przejmowania elementów kultury mieszczańskiej czy szlacheckiej. Najpowszechniej adaptowane były jednak „wytwory pełniące funkcje rekreacyjno-ludyczne”, a także narzędzia ułatwiające pracę, a więc elementy peryferyczne dla lokalnej tożsamości [1973, s. 55]. Długotrwały kontakt z wyższymi klasami społecznymi wytworzył także, jak przekonuje Tomicki, „warunki sprzyjające formowaniu się refleksyjnego stosunku do własnej kultury i dziedzictwa” wśród ludności wiejskiej [tamże].

Wątek autorefleksyjności kultury i tym samym tradycji stał się istotny dla wielu późniejszych autorów, z Hobsbawmem i Giddensem na czele. Teorie autorefleksyjne dowodzą, „że tradycje są obecnie dyskursywnymi formami samoświadomości czy autorefleksji kulturowej, czyli zespołami sądów i wyobrażeń, jakie dana instytucja bądź grupa chce na temat swych praktyk kulturowych prezentować” [Lubaś 2008, s. 34]. Rozwijając koncepcję Hobsbawma, Marcin Lubaś pisze, że w warunkach zmiany „tradycja staje się przedmiotem rozmaitych intelektualnych i materialnych zabiegów” [tamże, s. 41]. Narracje, rytuały, praktyki, obyczaje itp., składające się na wcześniej akcepto-

wany świat, są dziś „dla członków danej społeczności przedmiotem symbolicznej reprezentacji, wyrazem tożsamości, ale zarazem tematem publicznej dyskusji” [tamże]. Urefleksyjnianie tradycji występuje wszędzie. Dostęp do nowych technologii medialnych, pomoc ekspertów, szybkie środki transportu powodują, że „tradycja staje się czymś refleksyjnie utwierdzanym, pielęgnowanym, kwestionowanym i modyfikowanym” [tamże, s. 42].

Anthony Giddens podejmuje jeszcze jedną interesującą kwestię dotyczącą współczesnego funkcjonowania tradycji. Twierdzi on, że modernizujący się świat odbija się w tradycji na wiele różnych sposobów. Duża część aspektów dzisiejszej rzeczywistości wywodzi się spod dominacji tradycji wraz z postępującą globalizacją, kosmopolityzmem czy demokratyzacją. Żyjemy dziś u kresu tradycji, pisze Giddens, co nie oznacza, iż tradycja się kończy, lecz że przechowujemy ją w sposób coraz mniej tradycyjny. W konfrontacji z nowoczesnością tradycja wielokrotnie przegrywa, przekształcając się w „dziedzictwo” czy nawet „kicz” [2002, s. 113]. Tradycja nierzadko przestaje być atrakcyjnym dla współczesnych ludzi wyznacznikiem ram postępowania i kreowania własnego światopoglądu. Potrzebujemy jednak pewnego zakorzenienia w przeszłości lub choćby w jej złudnym zastępniku, jakim jest powtarzalność – przekonuje Giddens [2005, s. 361]. Dlatego też tradycje często zastępowane są przez uzależnienia lub to, co autor nazywa „stylem życia” [2002, s. 114]. Naszym zdaniem można rozszerzyć tę tezę i zaryzykować stwierdzenie, że współcześnie również tradycja może stawiać się w pewnych przypadkach „stylem życia”.

Jeszcze jedno, ważne dla nas, podejście do kwestii natury i sposobów działania tradycji prezentują Tim Ingold i Terhi Kurttila, według których termin ten należy rozumieć przede wszystkim jako pewnego rodzaju proces – cały czas dziejący się, zmienny, płynny – oraz szczególnie rodzaj wiedzy wykorzystywany w codziennym działaniu [2000]. Procesualny charakter tradycji wyklucza jej stałość i niezmienność. Więcej, próby zatrzymania owego „dziania się”, które podejmują przede wszystkim różnego rodzaju instytucje, prowadzą jedynie do uśmiercania tradycji. Wymóg trwania procesu pociąga za sobą konieczność kreatywnej improwizacji, dlatego w tradycji nie ma opozycji między trwaniem i zmianą. Zmiana jest tym, co obserwujemy, porównując pewne elementy w różnym czasie – to, że dziś ludzie zachowują się inaczej, nie znaczy, że tradycja została przerwana, ale że zmienił się kontekst. Tradycja, przekonują autorzy, rozumiana jako wiedza i umiejętność, jest wytwarzana i przetwarzana w zależności od kontekstu ludzkich działań, w połączeniu z konkretnymi elementami środowiska.

Biorąc pod uwagę powyżej streszczone podejścia do tradycji, na potrzeby naszych badań stworzyliśmy własną, roboczą definicję tego terminu. Starając się, by objął jak najszersze pole zjawisk, z jakimi spotykaliśmy się w terenie, założyliśmy, że **tradycją nazwiemy wszelkie sposoby działania i myślenia, poglądy i wyobrażenia, co do których istnieje przekonanie, że pochodzą z przeszłości i wiążą się z wysoko wartościowaną własną kulturą. Tradycja to dla nas także na wskroś nowoczesny wybór, na podstawie którego buduje się własną tożsamość.** Tak szerokie zdefiniowanie tego terminu pozwoliło nam uchwycić te szczególne przestrzenie kultury współczesnych górali, które łączą w sobie dawne poglądy, przekonania, przedmioty czy zajęcia z dzisiejszą rzeczywistością (polityczną, ekonomiczną, technologiczną, w szerokim kontekście ponadlokalną). Paulina Truszczyńska ukazuje przemiany kobiecego stroju góralskiego oraz sposoby, w jakie młode góralki ubiorem manifestują swoją tożsamość, indywidualność, ale także przywiązanie do rodzimych wartości (bądź ich odrzucenie). Urszula Klimut i Alan Kozłowski zajęli się „tradycyjnie” podhalańskimi zajęciami, do jakich zaliczyć należy pasterstwo i lutnictwo. Na ich przykładzie pokazują, że tradycja to także działanie, praktyka niezależna od zmieniających się udogodnień technologicznych, warunków politycznych, ustaleń i kontraktów unijnych czy międzynarodowych. Ciekawe jest porównanie dróg, jakimi kroczą obie te profesje: lutnictwo, które dziś stało się dochodowym zajęciem artystycznym, i pasterstwo, które walczy o swój status, lawirując między potocznymi wyobrazeniami turystów, romantycznymi wizerunkami medialnymi, biurokracją władz lokalnych, państwowych i unijnych a codzienną żmudną pracą i koniecznością zarabiania pieniędzy. Anna Chowaniec i Michał Szlachciak dowodzą, że do tradycji należy zaliczyć także społeczne sytuacje i interakcje, takie jak trwałe kontakty z odmiennymi społecznościami, istniejące przy granicy Podhala ze Spiszem. Pogranicze spisko-podhalańskie znajduje się po obu stronach rzeki Białki, która symbolicznie oraz mentalnie dzieli ludzi na „swoich” i „obcych”, po dziś dzień pozwalając nie tylko dokonywać prostego samookreślenia przez kontrast, ale także ukazując współczesne wartości, poglądy i preferencje Podhalan opisujących Spiszaków i mieszkających na spisko-podhalańskim pograniczu Cyganów. Maciej Mętrak sięgnął po barwny przykład Włodzimierza Iljicza Lenina, który wcale nie mieszkał w Poroninie. Analizując narracje górali dotyczące przeszłości (a więc czasów, kiedy Lenin przebywał na Podhalu oraz okresu Polski Ludowej, gdy działało tu muzeum leninowskie), autor pokazuje, w jaki sposób pamiętanie i odwoływanie się do tego, co dawne, wpływa na konstruowanie dzisiejszego światopoglądu. Magda-

lena Czarnecka także odnosi się do wizji świata – takiej, jaką przedstawili jej górale mocno zaangażowani w życie Kościoła katolickiego. Uznając katolicyzm za „tradycyjnie” podhalański punkt widzenia, studentka zastanawia się nad aktualnością stereotypu góral-katolik oraz nad powiązaniem aktywności religijnych z politycznymi.