Ewa Kolbuszewska

Uniwersytet Wrocławski

DOI: 10.19195/2084-4107.11.5

Szczyt górski jako miejsce transgresji. Wersja romantyczna

Słowa-klucze: szczyt górski, romantyzm, literatura, doznanie

Keywords: mountain peak, Romanticism, literature, experience

Mountain peaks as places of transgression. A Romantic version

Summary

The author of the article uses Mircea Eliade's and Yi Fu-Tuan's methodological concepts concerning interpretation and poetics of space to apply them in her analysis of characteristic forms of reaction and behaviour of Romantic tourists in the mountains. She discusses the frenetic, fantastic and phantasmagorical visions evoked by the landscape in the mountains. What became a carrier of important meanings in interpretations of landscape was the top-bottom/high-low opposition. The vastness of mountain landscape seen from a high mountain peak (the highest peak in a given area) stimulated the imagination to see it not only in the physical sense but also through the "eyes of the soul", going beyond the horizon. This created a possibility of attributing important symbolic meanings to landscape.

Mircea Eliade w jednym z esejów ze zbioru *Sacrum, mit, historia* napisał, że „góra należy do symboli wyrażających związek między niebem a ziemią, więc

musi znajdować się w środku świata”¹. W takim ujęciu górę rozumieć można jako *axis mundi* łączącą ziemię z niebem, gdyż sięga nieboskłonu i wyznacza najwyższy punkt świata. Miejscem usytuowanym najbliżej Boga staje się więc szczyt góry. W kosmologicznym ujęciu *axis mundi* jako „kolumna kosmiczna [...] zarazem łączy i podtrzymuje niebo i ziemię. [...] Taka kolumna kosmiczna musi znajdować się w samym środku świata, gdyż wokoło niego rozciąga się całość świata mieszkalnego”². Jest to miejsce święte, przerywające jednorodność przestrzeni. Symbolem zaś tego przerwania staje się otwarcie, które ułatwia przejście z jednego regionu kosmicznego do innego (z nieba na ziemię i z ziemi do świata wyższego³), co jest logicznym przykładem transgresji.

Sacrum stanowi stały punkt sytuujący się w środku bezkształtnej płynności przestrzeni. Owo *sacrum* tworzy także przeskok między poziomami kosmicznymi (ziemia i niebo) oraz przejście ontologiczne — z jednego bytu do drugiego. Takie przerwanie heterogeniczności przestrzeni świeckiej stwarza środek umożliwiający łączność z transcendencją, a tym samym ustanawia świat, jako że środek umożliwia orientację⁴.

Na inny aspekt tego zagadnienia zwrócił uwagę amerykański geograf, teoretyk badań przestrzeni Yi-Fu Thuan, który napisał, że podczas obserwacji przestrzeni: „Nie można patrzeć na scenę w całości, wzrok potrzebuje punktów zatrzymania [...]. Szczyt na horyzoncie jest bardzo widoczny. Jest to pomnik, miejsce publiczne pokazywane i opisywane”⁵. Eliade takie miejsca określał mianem „okolic uprzywilejowanych”⁶. Nie tylko ściągają one wzrok, uruchamiając imaginację i wyobraźnię człowieka, ale wyzwalają w nim także ciekawość oraz naturalny instynkt zdobywczy, nie zawsze zresztą w pełni akceptowany, albowiem, jak pisał zdeglustowany wicehrabia François-René de Chateaubriand w *Pamiętnikach z grobu*, „[g]dyby dla zostania człowiekiem silnym, świętym czy geniuszem, wystarczyło wznieść się nad chmury, dlaczego tylu cherlawych niedowiarków i durniów nie stara się wdrapać na Simplon?”. Tym retorycznym pytaniem pisarz zdawał się podważać sens turystyki górskiej, dalej rozwijając myśl: „[...] od wspinania się po skałach [...] umysł nie staje się bardziej wzniosły ani dusza czystsza”⁷. Przeciwwagą dla poglądów Chateaubrianda mógł być przykład przywołany przez Krystyna Lacha-Szyrmę, który w latach dwudziestych XIX w. podróżował po Szkocji, gdzie spotkał się z ciekawym przykładem transgresji. Otóż w klanie Cambellów po śmierci

¹ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1993, s. 67.

² *Ibidem*, s. 62.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, s. 83.

⁵ Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, przeł. A. Morawińska, Warszawa 1987, s. 204.

⁶ M. Eliade, *op. cit.*, s. 52.

⁷ F.R. de Chateaubriand, *Pamiętniki z grobu [Mémoires d'outre-tombe]*, przeł. J. Guze, Warszawa 1991, s. 533.

jego wodza sukcesor musiał zdobyć najwyższą górę, gdyż osiągnięcie jej szczytu przydawać mu miało mocy i charyzmy⁸.

W 1800 r. na szczycie Śnieżki znalazł się John Quincy Adams, amerykański podróżnik, późniejszy prezydent Stanów Zjednoczonych, który następnie w liście do brata opisał swoje wrażenia z górskiej wyprawy: „[...] kiedy oko ogarnia taką liczbę przedmiotów naraz postrzega tylko ogromne masy” i dodał: „oko — ograniczone tylko przez horyzont — swobodnie go [widok] obejmuje ze wszystkich stron”⁹. Podobne były spostrzeżenia Stanisława Staszica, który w 1805 r. stanął na szczycie Krywania. Napisał słowa, których sens i znaczenie podchwyciło późniejsze pokolenie romantyków: „Zdaje się i tu ostrzegać natura, iż ograniczone człowieka zmysły. Chcąc razem pojąć cały, staje się niepojętym dla niego ogół każdy”. I skonstatował: „Nic nie widzi oko, kiedy razem widzi wszystko”¹⁰. Choć drogi Adamsa i Staszica nigdy się nie przecięły, to jednak ich spostrzeżenia były nieomal identyczne, co nie dziwi o tyle, że należeli do tej samej formacji intelektualnej. Zdobycie górskiego szczytu interpretować można jako pewnego rodzaju akt transgresji: przejścia z jednego realnego świata w inny, stworzony dla własnych potrzeb świat bytu absolutnego, funkcjonujący poza rzeczywistością i rządzony przez odmienne, jemu tylko właściwe, prawa natury. Agaton Giller podróżujący po Syberii doświadczył tej swoistej magii szczytu w sposób osobliwy. Swoimi doznaniem dzielił się z czytelnikiem: „[...] na górach zaś szukaj życia w swoim sercu. Ale i szukać go nie trzeba, samo się wyraża zachwyceniem, rzewnością, zdumieniem lub modlitwą”¹¹. Jednocześnie dla przypomnienia przywołał wiele gór-symboli wpisanych w kulturę chrześcijańską (Ararat, Horeb, Synaj czy Tabor), na których dokonał się religijny akt transgresji.

Charakterystycznym elementem romantycznego sposobu widzenia gór było obok interpretacji ich jako przestrzeni radości życia (aspektu witalistycznego) postrzeganie jako przestrzeni śmierci¹². W takim myśleniu sygnalizowano przejście z jednego regionu kosmicznego do drugiego. Ze znajdującego się wyżej, na to, co niżej, a więc ze szczytu w dół. Takie eschatologiczne myślenie ułatwiała otaczająca człowieka sceneria górską nacechowana symboliką śmierci. O tych, którzy znaleźli swoje miejsce wiecznego spoczynku w górach, napomynał François René de Chateaubriand w *Pamiętnikach z za grobu*, Juliusz Słowacki w listach, Zygmunt Krasiński w *Dziennikach*. Romantycy bowiem często w górach dostrzegali przestrzeń śmierci i natrafiali na jej symbole w Alpach — *ossuaria*, krzyże, zapomniane i zasypane śniegiem mogiły, które w sposób naturalny ewo-

⁸ K. Lach-Szyrma, *Anglia i Szkocja. Przypomnienia z podróży roku 1820–1824 odbytej*, Warszawa 1981, s. 257.

⁹ J.Q. Adams, *Listy o Śląsku [Letters on Silesia]*, przeł. M. Kolbuszewska, Wrocław 1992, s. 56.

¹⁰ S. Staszic, *O ziemiórództwie Karpatów i innych gór i równin Polski*, Warszawa 1815, s. 187.

¹¹ A. Giller, *Z podróży po zabajkalskiej krainie w Syberii*, „Biblioteka Warszawska” 3, 1862, s. 444–445.

¹² „Nowe czucie, śmielsze życie / Tu na górach, niż w dolinie, / Kiedy stojąc na skał szczycie / Góra popod nogi płynie” — pisał Karol Bołoz Antoniewicz. Por. K. Bołoz Antoniewicz, *Góry*, [w:] *idem, Poezje różne*, Kraków 1895, s. 175.

kowały myślenie o rzeczach ostatecznych. Taka sceneria górską korespondowała z tematyką podejmowaną w malarstwie przez Kaspara Davida Friedricha, gdzie w górskim krajobrazie dominowała atmosfera zadumy i wreszcie śmierci¹³.

Hierofaniczny charakter przestrzeni górskiej ewokować mógł myślenie o transgresji. Jerzy Byron swego Manfreda umieścił na tle krajobrazu alpejskiego: bohater z krawędzi wysokiej skały (mówi się, że górą tą była Jungfrau) snuł pesymistyczne rozważania wywołane widokiem lawin niszczących życie. W literaturze polskiej karierę zrobił Kordian Słowackiego dumający na szczycie Mont Blanc nad aktem samounicestwienia.

W kręgu zainteresowania każdego romantyka najmniejsze wzniesienie i jego zdobycie mogło dostarczyć nowych doświadczeń i było obojętne, czy punktem docelowym wyprawy stanie się Góra Bronisławy, Kopiec Kościuszki, śląska Sobótka (dziś zwana Ślężą), Śnieżka, Krywań, czy Mont Blanc, albowiem nie chodziło tutaj o wysokość nad poziomem morza, ale o wzniesienie się na obiekt górujący nad danym terenem. Osiągnięcie szczytu kojarzyło się też z poczuciem wolności, swobodą, „Przestrzeń jest blisko związana z poczuciem wolności. Wolność implikuje przestrzeń” — pisał Yi-Fu Tuan¹⁴. Stojący wysoko widział pod nogami to, co było nisko. „Wysoko” i „nisko” — dwa bieguny osi pionowej — niosą z sobą bogate znaczenia. Wszystko, co lepsze i doskonalsze jest wyżej, kojarzy się z poczuciem fizycznej wysokości. Stąd romantycznym twórcom udało się wokół szczytu góry zbudować budzącą fascynację aurę tajemniczości. Świetnym przykładem ilustrującym to zjawisko są Mickiewiczowskie *Sonety krymskie*, a w szczególności *Widok gór ze stepów Kozłowa i Czatyrdah*, będące obrazem rozbudzenia w wyjątkowy sposób poetyckiej wyobraźni.

W *Widoku gór...* mamy do czynienia nie tylko z hiperbolizacją krajobrazu, lecz także z dialogiem Mirzy i Pielgrzyma jako przedstawicieli dwóch odrębnych kultur i światów. Mirza to tatarski szlachcic, człowiek gór, doświadczony i wyposażony w wiedzę, której nigdy nie osiągnie europejski turysta. Ten egzotyczny przewodnik, człowiek Wschodu na widok wylaniającej się na horyzoncie równiny stepów Kozłowa góry nazywanej przez Tatarów Czatyrdahem, co oznacza ‘Górę Namiot’ (hierofania kryje się już w samej nazwie!), mówi:

Tam? Byłem; zima siedzi, tam dzioby potoków
I gardła rzek widziałem pijące z jej gniazda:
Tchnąłem, z ust mych śnieg leciał; pomykałem kroków,
Gdzie orły dróg nie wiedzą, kończy się chmur jazda,
Minąłem grom drzemiący w kolebce z obłoków
Aż tam, gdzie nad mój turban była tylko gwiazda.
To Czatyrdach!¹⁵

¹³ Zob. E. Kolbuszewska, *Góry i śmierć. Z dziejów literatury romantycznej*, [w:] eadem, *Romantyczne przeżywanie przyrody*, Wrocław 2007, s. 202–232.

¹⁴ Yi-Fu Tuan, *op. cit.*, s. 72.

¹⁵ A. Mickiewicz, *Widok gór ze stepów Kozłowa*, [w:] idem, *Dziela*, t. 1, Warszawa 1993, s. 239.

Mirza, jak pisał w *Świecie „Sonetów krymskich”* Stanisław Makowski, w swojej relacji, bardzo zresztą konkretnej, również wyolbrzymi obraz góry, otoczy go aurą grozy i niesamowitości, nada mu wreszcie pewien filozoficzny sens. Wypowiedź Mirzy ma uświadomić Pielgrzymowi istnienie rzeczy i spraw wymykających się możliwości ludzkiego poznania. W jego relacji osiągnięcie szczytu góry staje się przekroczeniem jakiejś tajemnej bariery, której człowiekowi przekraczać nie wolno. Wejście na szczyt jest wtargnięciem w inny świat: zimny, tajemniczy, groźny i obcy¹⁶.

Sam Mickiewicz skomentował reakcję podróżnego w liście do Odyńca: „Ów wykrzyk »Aa!« wyraża tylko zdziwienie Pielgrzyma nad śmiałością Mirzy i dziwami, które on oglądał na górze. Orientalnie trzeba by powiedzieć, że Pielgrzym mu te słowa włożył w usta palec zdziwienia”¹⁷. W sonecie *Czatyrdah* Mirza zwraca się z apostrofą do góry: „O minarecie świata! o gór padyszachu! Ty, nad skały poziomu uciekłszy w obłoki, / Siedzisz sobie pod bramą niebios, jak wysoki / Gabriel pilnujący edeńskiego gmachu”¹⁸. W ten sposób góra jawi się jako pomost między ziemią a niebem.

„W wielkich cywilizacjach orientalnych [...] świątynia zaznała nowej i ważnej waloryzacji: jest ona nie tylko *imago mundi*, jest również ziemskim odtwórczeniem wzorca transcendentnego”¹⁹ — pisał Eliade. Minaret to wieża meczetu, z którego muezzin wzywa muzułmanów do modlitwy, to najwyższa część budowli sakralnej. Jeżeli zaś, według Eliadego, „Transcendentne modele świątyni istnieją istnieniem duchowym, niezniszczalnym, niebiańskim”²⁰, to *Czatyrdah* staje się święty jako „minaret świata”, usytuowany między światem i niebem jak „drogman stworzenia”. Zdaniem Makowskiego nie jest ważne to, że poeta przestyliizował obraz *Czatyrdahu*, używając do tego artystycznej paraboli, posługując się subiektywnym ujęciem. Wszystko to bowiem służyć miało za podstawę do filozoficznej refleksji wynikającej z konfrontacji istniejącej niezmiennie góry z dramatycznym bytowaniem człowieka:

Miedzy ową niezwykłą górą a przeżywającym ją bohaterem istnieje jakiś wielki, niemożliwy do przekroczenia, przedział. Potężna góra, reprezentantka natury, jest obojętna wobec żywiołów, plag [...] i nieszczęść trapiących bezsilnego człowieka. Wobec jej majestatu i świętości człowiek może się tylko ukorzyć i ucałować jej skaliste stopy²¹.

Przywoływany już Yi-Fu Tuan w swoich rozważaniach posługuje się pojęciem geografii mitycznej, która uruchomiona zostaje w momencie, gdy czło-

¹⁶ S. Makowski, *Świat „Sonetów krymskich” Adama Mickiewicza*, Warszawa 1969, s. 104.

¹⁷ List do Antoniego Edwarda Odyńca z 14/26 kwietnia 1827 r., [w:] A. Mickiewicz, *Dziela*, t. 14, Warszawa 1955, s. 337. Cyt. za: S. Makowski, *op. cit.*, s. 105.

¹⁸ A. Mickiewicz, *Czatyrdah*, [w:] *idem, Dziela*, t. 1, s. 247.

¹⁹ M. Eliade, *op. cit.*, s. 80.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ S. Makowski, *op. cit.*, s. 108.

wiek zaczyna się zastanawiać nad tym, co znajduje się po drugiej stronie łańcucha gór, lub też co widać ze szczytu góry, czyli dokonuje aktu transgresji na własne potrzeby²². Dla swojej też potrzeby każdy jest w stanie zbudować konstrukcję intelektualną, która w zasadniczy sposób różnić się będzie od koncepcji pragmatycznych i naukowo uzasadnionych. Chodzi tu o przestrzeń otwartą: „Przestrzeń z przodu jest »oświecona«, ponieważ możemy ją widzieć, przestrzeń z tyłu jest »ciemna«, [...] dlatego że widzieć jej nie możemy”²³. Otwarta przestrzeń daje człowiekowi możliwość intensywniejszego odczucia walorów miejsca, w którym się znajduje, a wtedy „ogrom” roztaczającej się przed nim przestrzeni staje się dojmujący²⁴. Doświadczyli tego zjawiska Staszic i Adams, a także inni. Percepcja przestrzeni w każdym wypadku sprowadzała się do fizjologicznej reakcji organizmu: „Oczy ludzkie, które mają dwuogniskowe, zachodzące na siebie widzenie i stereoskopowe zdolności przekazują człowiekowi trójwymiarową przestrzeń”²⁵. Poetyckie widzenie tego fizycznego zjawiska zinterpretował Julian Korsak w wierszu *Dzień sądny*, w którym rozróżnił dwa wzroki: jeden wzrok dla oczu, zmysłowy, sięgający do koła widnokregu i drugi, nazwany teleskopem duszy, czyli wzrok ponadzmysłowy²⁶. Stąd Wincenty Pol mógł ze szczytu Połoniny stwierdzić, że „[...] oko sięga dalej, niż widzieć zdoła”²⁷, Teodor Tripplin zaś o jednym z górskich widoków w Portugalii zanotował: „Mało jest w świecie punktów, skąd by oko dalej sięgać było w stanie. Wzrok tu nie znajduje żadnych granic, ginie w nieskończoności”²⁸.

To, jak człowiek organizuje sobie przestrzeń, zależy w pierwszej kolejności od wzroku. Romantycy, pozostając w zgodzie z przesłaniem Mickiewicza „tam sięgaj, gdzie wzrok nie sięga”, rozszerzyli i wzbogacili granice oglądu przestrzeni. Poetycka hiperbolizacja umożliwiała dostrzeżenie ze szczytu tego, co wydawać się może nierealne i fantasmagoryczne. Klasycznym przykładem takiej transgresji jest wizja Machnickiego, bohatera *Króla zameczyska* Seweryna Goszczyńskiego, który spod zamku w Odrzykoniu oczyma duszy postrzega cały łańcuch Karpat, ociera się o Morze Czarne, przelatuje nad korytami rzek Dniepru, Dźwiny i Odry, by zawrócić znad niej znowu w stronę Karpat. Machnicki niczym wizjoner obejmował historyczne granice Polski, przypominając o wielkości dawnego państwa²⁹. W tym wypadku scenę potraktować można jako swoisty zabieg literacki — hipertrofizację opisu. Gdy jednak wodze wyobraźni puszcza romantyk stojący na szczycie fizycznej góry, można mówić o przechodzeniu z przestrzeni sferalnej w mityczną, a więc o transgresji. Takie doznanie

²² Yi-Fu Tuan, *op. cit.*, s. 144.

²³ *Ibidem*, s. 58.

²⁴ *Ibidem*, s. 75.

²⁵ *Ibidem*, s. 23–24.

²⁶ *Księga cytatów z polskiej literatury pięknej od XIV do XX wieku*, ułożyli P. Hertz, W. Kopalinski, Warszawa 1975, s. 184.

²⁷ W. Pol, *Obrazy z życia i natury. Seria 2. Północny wschód Europy*, t. 2, Kraków 1870, s. 208.

²⁸ T. Tripplin, *Podróż po Portugalii*, „Biblioteka Warszawska” 4, 1850, s. 48.

²⁹ S. Goszczyński, *Król zameczyska*, Wrocław 1961, s. 30–31.

towarzyszyło wspomnianemu J.Q. Adamsowi, który znalazłszy się na szczycie karkonoskiej Śnieżki, usiłował przywołać widok swego ojczystego kraju. I choć nie udało mu się zobaczyć amerykańskiej ojczyzny, to — jak donosił bratu — na szczycie „[w]ystarczy obrócić się na pięcie i cały Śląsk, cała Saksonia i całe Czechy przesuwały się przed oczyma w jednej chwili”³⁰. Z tej samej Śnieżki Bogusz Zygmunt Stęczyński „dostrzegł”, kolejno wymieniając, Wrocław, Poznań, Dreżno, Pragę, Wiedeń, Kraków³¹. W każdym z wymienionych przykładów chodziło nie tylko o znamiennej konwencję ujmowania górskich widoków, lecz także o możliwość przekraczania wzrokiem nieokreślonych granic. Oglądana z pewnej wysokości przestrzeń jest „[...] otwarta i ma kształt stożka: od punktu, w którym stoimy, otwiera się szerokiemu horyzontowi oddzielającego ziemię od nieba”³².

Postrzegany krajobraz wielokrotnie mógł stać się krajobrazem historycznym, ukształtowanym w przeciwieństwie do krajobrazu realnego, który również mógł budzić wielkie emocje: „Osiemnastowieczna estetyka zalecała kierować wzrok widza na odległą scenę, na której umysł mógłby znaleźć odpoczynek i odnajdywać osobiste znaczenie przeszłości, przyszłości czy wieczności”³³ twierdzi Yi-Fu Tuan. Romantycy opisujący panoramiczne krajobrazy roztaczające się ze szczytu mieli mniej lub bardziej rozwiniętą świadomość przekraczania granic (regionów, państw, pasm górskich) i właśnie z tej przyczyny zrodziła się koncepcja gór jako naturalnej granicy. Bez wątplenia jednym z najlepszych przykładów takiego transgresyjnego odbioru gór był poemat Gustawa Zielińskiego *Góry*, którego bohater z wierchołka mówi:

Teraz, mój duchu, przyodziej się pióry
I jak gołąbek z arki wypuszczony,
Leć wyżej ku niebu... nad chmury,
Nad Himalaje — aż tam zawieszony
Spójrz na łąd Azji, olbrzymiej przyrodo,
Kolebkę ludów, ognisko ich wiary [...] ³⁴

I dalej nakazuje swojemu duchowi oblecieć miejsca, gdzie „góry niebios sięgają”, „pustynie jak mleczna droga, stepów przestworza, północne tundry”, by ostatecznie napotkać człowieka — „obraz nędzy i upodlenia”³⁵. Istotne w tym wypadku znaczenie miała dla romantycznego twórcy opozycja: góra—dół. Władysław Syrokomla pisał: „Wchodzisz na górę — jesteś panem świata, / Sto gór się korzy pod stopy twoimi”³⁶.

³⁰ J.Q. Adams, *op. cit.*, s. 56.

³¹ B.Z. Stęczyński, *Śląsk*, Wrocław 1949, s. 47. Por. także M. Staffa, *Co dawniejsi wędrowcy mogli oglądać z sudeckich szczytów*, „Annales Silesiae” 19, 1989, s. 73–86.

³² Yi-Fu Tuan, *op. cit.*, s. 159.

³³ *Ibidem*.

³⁴ G. Zieliński, *Góry*, cyt. za: A. Kowalczykowa, *Pejzaż romantyczny*, Kraków 1982, s. 318.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ W. Syrokomla [L. Kondratowicz], *Ze wspomnień gór*, [w:] *idem, Poezje. Wydanie zupełne na rzecz wdowy i sierot autora*, t. 7, Warszawa 1872, s. 128.

To, co jawiło się w dole (nisko), kojarzyło się w romantycznym myśleniu, w przeciwieństwie do tego, co w górze (wysoko), z wartościami negatywnymi — z brzydotą i czymś budzącym nieokreślony, metafizyczny lęk. Kordian Juliusza Słowackiego z wysokości Mont Blanc mówił: „Tu szczyt... lękam się spojrzeć w przepaść świata ciemną. / Spojrzę... Ach! Pod stopami niebo i nad głową / Niebo... Zamknięty jestem w kulę kryształową”³⁷.

Niejednokrotnie więc zdobycie górskiego szczytu, a zatem znalezienie się wysoko, stawało się silnym przeżyciem intymnym o zabarwieniu metafizycznym i budzącym uzasadnioną satysfakcję. Pięknie pisał Lach-Szyrma po zdobyciu szkockiego Ben Lomond: „Nie można by nie spodziewać się po człowieku, który przeniesion będąc na szczyt tej góry i stojąc między obłokami i przepaścią, nie czuł w sobie duszy człowieka”³⁸. Podobnie intymne wyznanie wyszło spod pióra Marii Steczkowskiej: „Bo jakże mając duszę, która czuje się tutaj bliżej Boga, dalej od kału ziemi, jak opisać ów stan błogi, że tak powiem zachwycenie, w którym choć chwilowo wszystkie bóle, wszystkie serca koją się tęsknoty, wszystkie myśli w jedną natchnioną, korną spływają modlitwą”³⁹.

Egzaltowane doznania psychiczne były często połączone z doznaniem fantasmagorycznymi. W romantycznym widzeniu rzeczywistości granica między realizmem a fantazyjną wizyjnością była bowiem płynna i ulegała przekroczeniu. Wiktor Hugo, wędrując wzdłuż koryta Renu, trafił na ruiny położonego na wzgórzu zamku:

Chore, cherlawe drzewa oceniają małe łączki wysłane trawą gęstą jak na cmentarzu. Nie wiem, czy uległem złudzeniu, czy też za sprawą gry cienia i wiatru zdawało mi się, że dostrzegam w wysokiej trawie miękko zakreślone wielkie koła, jakby je tu wgniotły kręgi jakichś tajemniczych nocnych tancerzy. Ten wawóz nie tylko jest odludny, ale i posępny. Mogłoby się здаwać, że bywa niekiedy świadkiem jakichś ohydnych widowisk, jakichś dziejących się w ciemności rzeczy złych, nadprzyrodzonych, i że nawet w biały dzień, w blasku słońca, trwa w nim nadal jakiś smutek pomieszany ze zgrozą⁴⁰.

Romantyczna wyobraźnia widziała w ruinach średniowiecznych zamków miejsce wyjątkowo posępne, w którym w przeszłości musiały się rozegrać rzeczy ohydne i przerażające. Niezwykłą w romantycznej ekspresji wizję opisał jako swoje przeżycie w Saskiej Szwajcarii Andrzej Egbert Koźmian:

Wśród ułamków skał, w cieniu stuletnich jodeł, z harfą w ręku, siedział spokojnie Osjan, w samej głębi romantycznej krainy; na samym szczycie najwyższej skały jednym rzutem oka, mierzącego przepaści, ujrzałem

³⁷ J. Słowacki, *Kordian*, [w:] *idem, Dzieła wybrane*, t. 3, Wrocław 1990, s. 131.

³⁸ K. Lach-Szyrma, *op. cit.*, s. 244.

³⁹ M. Steczkowska, *Obrazki z podróży do Tatrów i Pienin*, Kraków 1858.

⁴⁰ V. Hugo, *Ren*, przeł. I. Rogozińska, Warszawa 1987, s. 195.

Szekspira: zdawało się, iż tam naturę, która go otaczała, już był poznał i zgłębił, i że jakąś nową w marzeniach swoich utwarzał. Kochanek natury, pełen duszy i czucia Schiller, raz się zwracał ku dolinie klasycznej, tak jakby się tam chciał przenieść, drugi raz okiem zadziwionym spoglądał na przepaści i opoki sterczące, to znowu ku Niebu wznosił wejrzenie, a w nim wtenczas wyczyta co można było, całe jego uczucie, całą szczerość religijnej tęsknoty. Wśród największego nieładu natury nad ryczącym potokiem, na urwisku skały, [...] zawieszał się Byron, nasycając oko swoje tak strasznym widokiem⁴¹.

Alina Kowalczykowa w taki sposób scharakteryzowała owo widzenie:

Zwróćmy uwagę, że postaci symbolizujące w tym pejzażu romantyzm — Osjan, Szekspir i Schiller — zostały jednak harmonijnie, „klasycznie” upozowane w krainie marzeń. Jedyny zaś współczesny romantyk Byron wspaniale został zdemonizowany: nie dość, że znalazł się wśród „największego nieładu” i nad ryczącym potokiem, to jeszcze zawieszał się na urwisku skały. Pejzaż świetnie łączył się tu gwałtownością natury angielskiego poety⁴².

Na podobnej zasadzie co wcześniej wymienieni w wierszu Kazimierza Brodzińskiego *Widzenie na Górach Karpackich* na szczycie karpackiej skały pojawił się wieszcz mityczny Bojan, kierujący swą pieśń do synów słowiańskiej ziemi⁴³.

Hierofania szczytu czyni z niego miejsce święte, w którym objawia się świętość. Adams pisał: „Gdy wchodziłem na wysokie góry, zawsze ogarniało mnie najpierw uczucie pobożności: na szczycie Śnieżki pierwszą myśl zwróciłem do Najwyższego Stwórcy, który powołał do życia rozległe krainy, roztaczające się przed mym wzrokiem”⁴⁴. Wyzwalający uczucie religijne wierzchołek góry wskutek tego stawał się przestrzenią *sacrum*. Uświęcona przez swą wzniosłość w przeżyciu religijnym góra jawiła się jako kosmiczna, święta, nabierając znaczenia osi łączącej ziemię z niebem (*axis mundi*). Lach-Szyrma opisał w swoich wspomnieniach górę Ben Ledi, której nazwa w języku galickim oznaczała kamień bogów: „Góra ta była miejscem poświęconym przez Celtów na cześć bóstwa [...] Lud miał gromadzić się na tej górze dnia pierwszego maja i na najwyższym jej szczycie zapalał wielki ogień na cześć Słońca, które w ich mowie nazywano Belis”⁴⁵. Zresztą podobne obrzędy religijne miały miejsce na wielu szczytach górskich, by wymienić tu choćby śląską Sobótkę. Świadomość sakralnego nacechowania szczytu implikowała egzaltowane formy zachowań i stawała się psychologiczną podstawą religijnej ekstazy. Wspina-

⁴¹ A.E. Koźmian, *Dwa dni w Szwajcarii Saskiej*, Warszawa 1828. Cyt. za: A. Kowalczykowa, *op. cit.*, s. 311–312.

⁴² A. Kowalczykowa, *op. cit.*, s. 455–456.

⁴³ K. Brodziński, *Widzenie na Górach Karpackich*, [w:] *Tatry i górale w literaturze polskiej. Antologia*, Wrocław 1992, s. 57–61.

⁴⁴ J.Q. Adams, *op. cit.*, s. 58.

⁴⁵ K. Lach-Szyrma, *op. cit.*, s. 249.

jący się na jedno ze wzgórz w okolicach Falkenburgera nad Renem Wiktor Hugo zanotował, że naszła go taka chwila, kiedy wszystkie „[...] wspomnienia rozwiąły się [...] i w duszy nie miałem nic oprócz Boga”⁴⁶. W jeszcze większą egzaltację popadł Ludwik Orański, który na szczytach Alp w tej, jak napisał, „uroczystej świątyni natury” odmówił modlitwę⁴⁷. Na szczycie góry modlił się Agaton Giller, który pisał: „Nigdzie tak dobrze nie umiem się modlić, jak na górach”⁴⁸. Stąd poczucie wzniosłości odczuwane w chwilach spędzonych na górskim szczycie przerodziło się w wierszu Antoniego Edwarda Odyńca *Wschód słońca na Rigi* w modlitewną deklarację:

Ponad zamgloną ziemię, przed niebem bez chmury,
 Ślubujmy Ojcu Prawdy, a Stwórcy Natury
 Prawdę w pieśni i miłość, i cześć — o! i wspólne
 Służby wspólnej Rodzicy! A jeśli powolne
 Natchnienie z Jego struny Pański duch obudzi, —
 Jemu chwała! W Nim tylko moc i światłość ludzi⁴⁹.

W górach uczucia religijne ulegały znacznej hiperbolizacji. Antoni Czajkowski we *Wspomnieniach z podróży do Morskiego Oka* stworzył poetycką wizję dziejów, wprowadzając motyw mitycznego praczasu — boskiego procesu tworzenia Tatr. Ożywione skały prowadzą z sobą dialog i jedna z nich powiada:

Ja zapamiętam pierwsze dni stworzenia;
 Widziałam wtedy Boga, tworzącego Boga,
 A Bóg nie był ciemnością i nie miał promienia;
 Bóg był tchem i materią: na wszechmocne tchnienie
 Wody się oddzieliły i lądy stężały,
 Zabłyśło światło, nocy szerniało sklepienie,
 A Bóg wtedy był Bogiem wśród stworzonej chwały.
 U nóg jego spienione oceany grały,
 Góry nabrzmiały piersią na jego skinienie,
 Szły ku niebu i pana swojego witały⁵⁰.

Istotnym aspektem doznania hierofanii stało się w myśleniu romantycznym identyfikowanie w górskim krajobrazie wizji mitycznego praczasu. Franciszek Dzierżykraj-Morawski, podobnie jak Czajkowski, antropomorfizował góry, czyniąc z nich świadków pierwszych dni stworzenia i akcentował rolę gór w duchowym i religijnym rozwoju ludzkości: „Tu bliżej Boga oddając się pieczy, /

⁴⁶ V. Hugo, *op. cit.*, s. 194.

⁴⁷ L. Orański, *Wspomnienia Włoch i Szwajcarii z podróży*, t. 2, Poznań 1845, s. 163.

⁴⁸ A. Giller, *op. cit.*, s. 445.

⁴⁹ A.E. Odyniec, *Wschód słońca na Rigi*, [w:] *idem, Listy z podróży*, t. 2, Warszawa 1961, s. 561.

⁵⁰ A. Czajkowski, *Wspomnienie podróży do Morskiego Oka*, Warszawa 1841, s. 238. Cyt. za: *Tatry i górale...*, s. 154–155.

W pierwotnych się szatach gnieździł ród człowieczy”⁵¹. W wierszu Morawskiego *Poeta w górach* z poczuciem hierofanii szczytu jednak doszła do głosu modlitwa niemal pokora:

Tak i ja drobny pyłek, proszek przyrodzenia,
Tonę wśród tej bezkresnej otchłani Stworzenia,
Jak gdyby już wiszący nad wieczności progiem,
Między niebem i ziemią, naturą i Bogiem⁵².

Złożoność problemu romantycznego transgresywnego przeżywania ludzkiej obecności w górach jest problemem niejednorodnym, gdyż płynność i umowność zjawiska transgresji może wywoływać rozmaite style zachowań. Kończąc te rozważania, przypomnijmy epizod, jaki rozegrał się na szczycie Łomnicy, którą około 1848 r. zdobył Teodor Tripplin. Nagle zobaczył on niesamowity widok: „[...] widzę — widzę wszystkie miejsca, z których przed dawnymi laty patrzyłem na te Tatry, na których najwyższym szczycie teraz stoję”⁵³. W tym momencie wymienił Ziemię Sandomierską, Góry Świętokrzyskie, Góry Pińczowskie z kaplicą świętej Anny, Ojców, Rabsztyn... Odwracając się do towarzyszy wycieczki, szukał u nich potwierdzenia swoich doznań wzrokowych, mówiąc: „Oto mój kraj rodzinny, który mnie wypielęgnował i do którego wrócić pragnę; oto moja kolebka! Oni nic z tego nie widzieli”⁵⁴. Jeden z nich powiedział:

— Teodorze, to złudzenie optyczne, to jakaś fatamorgana, płód wznieconej, a tak żywej wyobraźni twojej — tego nie ma, a stary góral rzekł głosem uroczystym, zdejmując swój kołpak: — Nie mówmy o tym, czego pojąć nie zdołamy, że tego nie ma. Ten pan w tej chwili jasno widzi, widzi oczyma duszy, bo go przeniknęły ojczyste duchy Tatrów⁵⁵.

⁵¹ F. Dzierżykraj-Morawski, *Poeta w górach*. Cyt. za: *Tatry i górale...*, s. 49.

⁵² F. Dzierżykraj-Morawski, *op. cit.*, s. 47.

⁵³ T. Tripplin, *Wycieczki po stokach galicyjskich i węgierskich Tatrów*, t. 2, Warszawa 1856. Cyt. za: *Tatry i górale...*, s. 142.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.