

JOLANTA ŁUGOWSKA  
Uniwersytet Wrocławski

## Oswajanie przestrzeni w tradycyjnej kulturze ludowej — na przykładzie tetralogii huculskiej Stanisława Vincenza

W tzw. paśmie pierwszym huculskiej tetralogii Vincenza zatytułowanym *Prawda starowieku*, dziele niezwykłym, rozpiętym — jak powiada Piotr Nowaczyński — „między antropologicznym esejem a ludową opowieścią, literacką etnografią a literaturą etnograficzną”<sup>1</sup>, odnajdziemy szczególnie dla nas interesującą erudycyjną opowieść o genezie ludzkiego osiedla, które to zdarzenie zdecydować miało o swoistej zamianie statusu dotychczasowego nomady (pasterza, zbiega czy tułacza) w człowieka osiadłego, przygotowującego nie tylko doraźne schronienie, przystosowane do własnych potrzeb, lecz także siedlisko, które służyć będzie następnym pokoleniom.

Świat ogromny, a nie ma w nim miejsca. Kto sam stanął wobec puszczy bez granic, tego pierwszym ratunkiem skryć się przed bezmiarem, otorbić się, spać. Zrazu przywita go i przytuli byle suchy zakąt lasu, a tam we śnie tułaczym wyśni się mu własny kąć. Lecz pierwsza ulewa wypędzi go przed siebie. Dzieje wygnania w świat stare jak świat, a od wygnania zaczyna się szukanie schronu i budownictwo<sup>2</sup>.

Pierwszą emocjonalną reakcją człowieka na otaczającą go przestrzeń, postrzeganą jako obca, a zarazem bezkresna, jest zatem poczucie dezorientacji i przerażenia, związane z dojmującą potrzebą natychmiastowego zamknięcia się, izolacji od potencjalnych niebezpieczeństw czyhających na zewnątrz. Potrzeba ta opisywana przez Vincenza jako gwałtowna, powiedzieć można — imperatywne, jest przy tym umotywowana nie tylko oczywistymi względami pragmatycznymi, ale również filozoficzno-poznawczymi. W przytoczonym wywodzie pojawi się przecież charakterystyczne przeciwstawienie „ogromnego świata” ukształtowanemu na ludzką miarę „miejscu”. Opozycja ta pojawi się w napisanym około

---

<sup>1</sup> P. Nowaczyński, *O „Prawdzie starowieku” Vincenza. Struktura — mit — idee*, [w:] *Studia o Stanisławie Vincenzie*, red. P. Nowaczyński, Lublin-Rzym 1994, s. 68.

<sup>2</sup> S. Vincenz, *Na wysokiej poloninie. Pasma I. Prawda starowieku. Obrazy, dumy i gawędy z wierzchowiny huculskiej*, Warszawa 1980, s. 54; wszystkie cytaty w tekście według tego wydania.

czterdziestu lat później klasycznym dziele zawierającym główne założenia geografii humanistycznej — w rozważaniach Yi-Fu Tuana na temat abstrakcyjnej przestrzeni traktowanej jako kategoria fizykalna, której konkretne enklawy dzięki zróżnicowanym aktom ludzkiego doświadczenia stać się mogą, w miarę poznawania i nadawania im wartości, postrzeganymi jako intymne, „miejscami” oznaczającymi dla człowieka bezpieczeństwo i poczucie stabilności. Jak stwierdza Yi-Fu Tuan:

Dla definicji pojęcia ‘przestrzeń’ i ‘miejsce’ potrzebują siebie nawzajem. Bezpieczeństwo i stabilność miejsca zwraca naszą uwagę na otwartość, wielkość i grozę przestrzeni — i na odwrót. Co więcej, kojarząc przestrzeń z ruchem, odczuwamy miejsce jako pauzę: każde zatrzymanie w ruchu umożliwia przekształcenie sytuacji (położenia) w miejsce<sup>3</sup>.

Hucul z „pierwowiek” jako akt pierwszy realizacji swoistego planu oswojenia przestrzeni, wypełnienia jej czytelnymi dla siebie znaczeniami, traktuje więc odnalezienie miejsca, w którym zbuduje chatę, czyniąc z niej centrum własnego świata, a zarazem punkt wyjścia dalszych czynności o charakterze poznawczym, zmierzających do usytuowania własnego „mikrokosmosu” w swoistym „makrokosmosie”, poznawanym już nie tylko bezpośrednio (empirycznie i intymnie), ale również pośrednio i konceptualnie<sup>4</sup> przy użyciu symboli przechowanych w starych opowieściach i przekazach mitycznych, głównie o tematyce kosmogonicznej<sup>5</sup>. Sama idea domu trwałego — jak powiada Vincenz — „nie dla snu tylko, nie dla schronu”<sup>6</sup> wyłoniła się przy tym jako rezultat skomplikowanego i długotrwałego procesu zainicjowanego przygotowywaniem prymitywnych, zwykle jednosezonowych, przytulisk — różnego rodzaju „pół-chat” i „pół-stajni”, służących ludziom kierującym swym życiem „według ruchu trzód”<sup>7</sup> i traktujących te „namiastki domu” jako prowizoryczne zabezpieczenie przed wszelkimi niespodziankami i niebezpieczeństwami ze strony surowej górskiej przyrody. Nieśpieszny przebieg mają też kolejne etapy budowy, wpisane niejako w niezwykły dla współczesnego użytkownika dóbr cywilizacji technicznej fenomen „czasu górskiego”, regulowanego przemiennością pór roku, „niewystukiwanego malutkim zegarkiem”, wykluczającego pośpiech, nadającego rytm gazdowskiemu życiu.

<sup>3</sup> Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, przeł. A. Morawińska, Warszawa 1987, s. 16.

<sup>4</sup> Yi-Fu Tuan zwraca uwagę na dwa główne typy doświadczenia przez człowieka otaczającej go przestrzeni: w sposób bezpośredni (intymny) oraz pośredni (za pośrednictwem kulturowych symboli), obecne jego zdaniem w różnych typach kultur — zarówno pierwotnych, jak i znajdujących się na wysokim poziomie rozwoju cywilizacyjnego, por. *ibidem.*, s. 16–17.

<sup>5</sup> O gatunkowej dyferencjacji tego typu tekstów, ich językowym kształcie, wykonawcach i typowych sytuacjach komunikacyjnych pisze Jerzy Bartmiński, zob. *idem*, *Językowe sposoby porządkowania świata. Uwagi na marginesie biłgorajskich relacji o kosmosie*, „Etnolingwistyka”, z. 2, red. J. Bartmiński, Lublin 1989.

<sup>6</sup> S. Vincenz, *op. cit.*, s. 56.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

Co ma trwać długo, powstaje długo. Niech nas nie dziwi, że z budową nowej chaty nikt się nie spieszy. O samym miejscu zdatnym, dobrym, błogosławionym i na budowę przeznaczonym, zwierzęta domowe, krówki i gazdy-karzelki, mrówki pierwsze wiadomość mają. Więc trzeba pilnie patrzeć, w których miejscach bydło lubi odpoczywać lub gdzie się gnieźdzą mrowiska, bo tam jest dobre miejsce na chatę”<sup>8</sup> (*ibidem*).

Wyznaczenie miejsca na siedzibę człowieczego rodu jest zatem aktem, powiedzieć można, spoza porządku suwerennych decyzji człowieka, przy jej podejmowaniu niezbędny jest bowiem, mówiąc „po Eliadowsku”, znak o charakterze transcendentnym, wyodrębniający dane terytorium z otaczającego środowiska i czyniący je jakościowo różnym, aksjologicznie nacechowanym<sup>9</sup>. Zbieżność refleksji słynnego religioznawcy i autora *Wysokiej poloniny* wydaje się uderzająca: to zwierzęta, jak czytamy w rozprawie Eliadego, wskazać mogą miejsce, które „nadaje się pod budowę świątyni czy wioski”<sup>10</sup>, objawić świętość miejsca — „ludzie nie mogą więc swobodnie wybierać sobie świętego miejsca; szukają go tylko i odnajdują przy pomocy tajemnych znaków”<sup>11</sup>. Świat kultury Huculów z pierwotnego wieku nie jest więc światem pojmowanym na wzór nowoczesnych kultur sytuujących w swym centrum człowieka i jego potrzeby. Szczegółowo opisując relacje i interakcje między ludźmi a zwierzętami i roślinami, rozgrywające się w scenerii podniebnych karpackich płajów i cyranek, wydobywa bowiem Vincenz kosmogoniczny, a zarazem religijny wymiar rekonstruowanego w tetralogii obrazu świata ufundowanego na strukturze i ideowym przesłaniu mitu.

Huculi Vincenza mają więc [...] inny niż społeczeństwa cywilizowane stosunek do natury. Przypisując jej życie, świadomość i uczucia, uczłowieczając niejako, nie wyodrębniają się z niej, nie oddzielają nieprzekraczalną barierą rozumności. Przeciwnie, czują się jej elementem, czują się z nią spokrewnieni. Uważają, iż powinni zachować wobec niej postawę braterstwa i wdzięczności za dary. [...] [Hucuł] Nie czuje się panem świata. Nie sądzi też, aby wszystko w przyrodzie działa się ze względu na niego<sup>12</sup>.

Stąd drzewo w tej wizji rzeczywistości oznacza znacznie więcej niż „zwykły budulec”, który posłuży do budowy domu, to bowiem także (a może przede wszystkim?) „przyjaciel, który przez ofiarę z własnego życia przenosi się do ‘ludzkiego świata, by go chronić i grzać’”<sup>13</sup>. Charakterystyczne dla kultur pierwotnych głębokie przeświadczenie o — jak powiada Ernst Cassirer — „zasadniczej i nie dającej się wymazać solidarności życia, która przerzuca pomost nad bogactwem

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> M. Eliade, *Sacrum — mit — historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, rozdz. *Teofania i znaki*.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 66.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 67.

<sup>12</sup> P. Nowaczyński, *op. cit.*, s. 71.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

i różnorodnością jego poszczególnych form<sup>14</sup> zostaje w dziele Vincenza uzupełnione i w swoisty sposób „dointerpretowane” przez inne jeszcze kody kultury i sposoby porządkowania świata. Jednym z nich jest kod religijny, związany w znacznej mierze z adaptacją przekazów o tematyce biblijnej do wyobrażeń tzw. nosiciela kultury ludowej, oznaczającą w praktyce katechizacyjnej (na Huculszczyźnie prowadzonej głównie przez cerkiew greckokatolicką) długotrwały proces „uzgadniania języków” — używanych przez „katechizowanych” oraz „prowadzących katechezę” — który to proces udatnie nazwał Czesław Hernas „szczepieniem na żywym drzewie”<sup>15</sup>. Nieprzypadkowo więc swoistą etnograficzną „gawędę” o budowaniu huculskiej chaty i jej miejscu w szeroko, antropologicznie rozumianej kulturze mieszkańców Wierchowiny Huculskiej rozpoczyna autor od przywołania realiów Świętego Wieczoru — dnia Narodzenia Pańskiego, kiedy „udziela się ludziom i zwierzętom znajomość prawd i przeczucie tajemnic świata”<sup>16</sup>, zawarta w starych kolędach, opowiadających o przedwiecznych Gazdach, którzy „ten świat i tamten urządzili” oraz o trudach i cierpieniach Zbawiciela — dawcy mitycznego prawzoru dla najważniejszych ludzkich poczyną.

Krople potu Jego wsiąkają w ziemię lub wiatr je porywa i niesie w puszczy. A gdzie padną — powstają caryny, wyrastają gospodarstwa. [...] Pieśń daje nabożną chwałę pracy i trudowi. Potwierdza śmiało, że tam, gdzie któryś z nas narażał głowę pod pioruny, pod lawinę, pod powódź i przeciw zwierzowi dzikiemu, gdzie trafił się, trudził i mozolił, zmagając się z puszczą, tam w istocie przed wiekami już wyprzedził go Syn Człowieczy, kroplę potu uronił, i naznaczył miejsce na chatę i do budowania<sup>17</sup>.

Ten dość skomplikowany splot starych huculskich wierzeń, wskrzeszających pamięć o genezie świata, jego demiurgach, dobrych duchach Rachmanach — pośrednikach między niebem a ziemią, a także groźnych demonach czyhających na człowieka, z tradycją chrześcijańską uobecnioną w postaci Jezusa stanowi niezwykle ważny składnik postawy *homo religiosus*, decydując o klarowności podziału przestrzeni na świecką i świętą, o jej, jak mówi Nowaczyński, „religijnej parcjalizacji”<sup>18</sup>. W konsekwencji zastosowania takich właśnie procedur porządkowania świata dla Hucula terytorium uprzywilejowanym i wywyższonym staje się Wierchowina — postrzegana jako

<sup>14</sup> E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1977, s. 176.

<sup>15</sup> Por. „Chryścianizacja przypomina więc zabieg szczepienia na żywym drzewie. Proces zmiany kultu nie przechodził nigdy przez punkt zerowy, to jest przez wytrzebiecie uczuć numinowych. Fakt istnienia lokalnej tradycji kultowej sprzyjał chryścianizacji, łatwiej jest bowiem zmienić sposób zaspokajania potrzeb człowieka, niż stworzyć samą potrzebę”. C. Hernas, *W kalinowym lesie. U źródeł folklorystyki polskiej*, t. 1, Warszawa 1965, s. 92.

<sup>16</sup> S. Vincenz, *op. cit.*, s. 54.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 53–54.

<sup>18</sup> P. Nowaczyński, *op. cit.*, s. 73.

świat zamknięty, zdecydowanie oddzielony od strefy chaosu i bezładu, świat urządzony i uświęcony przez wysłańców niebieskich i wreszcie świat najbliższego kontaktu z niebem. Tu bowiem znajduje się „pępek” ziemi w postaci góry umożliwiającej związek z rzeczywistością nadprzyrodzoną<sup>19</sup>.

Dodajmy jednak, że obok miejsc w szczególny sposób wyróżnionych, otwartych „ku górze” w obszarze Wierchowiny „tradycyjny Hucul” znał i wyodrębnił również miejsca o waloryzacji ujemnej, wiążące się ze sferą działania sił ciemnych, diabelskich<sup>20</sup>. Pewne górskie jezioro, ukryte w rzadko odwiedzanej kotlinie, o odstręczającej stalowej barwie, oddalone od pastwisk i kolib, chłostane w niepogodę przez wiatr i zasnuwane przez mgłę zostało więc, jak powiada Vincenz, „odstąpione biesowi, wrogowi życia i wodzowi tych sił, które człowieka wdeptują w błoto”<sup>21</sup>, stając się swoistym wyobrażeniem piekła, sugerującym istnienie mitycznych podziemi, miejsca zesłania Tryjudy-Aridnyka, przytwierdzonego dwunastoma łańcuchami do skały, skąd wciąż usiłuje się uwolnić, stanowiąc zagrożenie dla stabilności ludzkiego świata: „Gdyby Tryjuda-Aridnyk urwał się z dwunastu łańcuchów [...], nastąpiłby koniec świata”<sup>22</sup>. Religijny i kosmocentryczny światopogląd, przypisywany przez Vincenza „pierwowiecznym” Hucułom, nie wyklucza jednak obecności w charakterystycznym dlań światopoglądzie pierwiastków swoistego „antropocentryzmu”, pozornie będącego zaprzeczeniem przyjmowanego przez badaczy jako główny wyznacznik kultur typu ludowego „kosmocentryzmu”<sup>23</sup>. W społecznej rzeczywistości kultury prezentowanej przez Vincenza na kartach tetralogii antropocentryzm stanowi bowiem swoiste, a zarazem ważne uzupełnienie interpretacji i wyjaśnień o charakterze zasadniczo kosmocentrycznym, co przejawia się w sposób najbardziej może spektakularny w tendencji do ujmowania wybranych elementów przestrzeni (przekształconych w akcie poznawczym w intymnie doświadczane miejsce) „na wzór” ludzkiego ciała. Jednostka kierująca się w społecznej *praxis* regułami myślenia charakterystycznymi dla tradycyjnej kultury pasterskiej oczekując, powiedzieć można, pochodzących spoza własnego świata znaków potwierdzających nieciągłość i aksjologiczną niejednorodność przestrzeni, a zarazem wskazówek i dyspozycji odnoszących się do wyboru miejsca, z którym zwiąże swą dalszą egzystencję, do części „praktycznej” przedsięwzięcia przystępuje jednak wyposażona w idee i wyobrażenia pochodzące „z wnętrza” własnego, ludzkiego świata.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Zwraca na to uwagę Andrzej Karcz, zob. *idem*, *Sakralna wizja świata w Stanisława Vincenza* Na wysokiej poloninie, [w:] *Studia o Stanisławie Vincencie...*, s. 105–106.

<sup>21</sup> S. Vincenz, *op. cit.*, s. 192.

<sup>22</sup> *Mitologia huculska. Opowieści Huculów z Żabiego, Hołow, Jaworowa, Roztok i Berwin-kowej*, oprac. U. Kalita i B. Bracha, Lublin 1992, s. 33.

<sup>23</sup> Por.: „Nie jest to światopogląd laicki, lecz religijny, i nie antropocentryczny, lecz kosmocentryczny”. P. Nowaczyński, *op. cit.*, s. 75.

Chata naśladuje poprzeczny przekrój ciała człowieka. Jej front i tył są o wiele szersze od boków, ma przekrój prostokątny, nigdy kwadratowy. Z przodu, czasem z boków są jej oczy-okna, tył jest bezwzględnie ciemny, nieraz dla ochrony zasłonięty od wiatru jakby ogonem, długim spadem dachu, nieraz aż do ziemi. Toteż wszystkie chaty stoją plecami do wiatru. Po szczytach i w miejscach wystawionych na silne wiatry obciąża się dach ciężkimi płytami i kamieniami<sup>24</sup>.

Idea naśladowania ludzkiego ciała i odwzorowywania jego struktury we wznoszonych obiektach architektonicznych przypomina konkluzje wspomnianego już Yi-Fu Tuana odnoszące się do związku typowej dla człowieka (jako *homo erectus*) pozycji pionowej ze swoistymi strategiami poznawania i osvajania przestrzeni.

Przestrzeń otwiera się przed nim [człowiekiem] i natychmiast ulega zróżnicowaniu według osi przód–tył, prawo–lewo, w zgodzie ze strukturą ciała. Pion–poziom, góra–dół, przód–tył to pozycje i koordynanty ciała, które przenosi się na przestrzeń<sup>25</sup>.

W obszernej artystycznej rekonstrukcji procesu budowania chaty zawartej w Vincenzowskiej *Prawdzie starowieku* zwraca przy tym uwagę swoista wielopoziomowość wykreowanego opisu, pisarska dbałość o zachowanie w nim pełni sensów każdej konkretnej czynności, w pierwotnym kontekście interesującego nas typu kultury zdecydowanie wykraczającej poza sferę działań czysto praktycznych. Erudycyjna relacja autora tetralogii odzwierciedlająca kolejne etapy powstawania huculskiej chaty przeniesiona w świat wielkiej epiki, z właściwym jej poznawczym dystansem i, powiedzieć można, filozoficznym stosunkiem do czasu, zdaje się potwierdzać sformułowaną przez Kazimierza Moszyńskiego, a przypominaną przez Włodzimierza Pawluczuka tezę o charakterystycznej dla kultur typu ludowego wielofunkcyjności działań ludzkich, polegającej na łączeniu w nich pierwiastków pragmatycznych z symbolicznymi — ludycznymi oraz religijnymi<sup>26</sup>. W tej artystycznej relacji rzeczowość „technologicznego” opisu z właściwą mu specjalistyczną terminologią (podwaliny, odrzwia, kręglaki, gładkie deski, przeciosy, wiązania, prawidła itp.) łączy się z językiem symboli, wyrażającym humanistyczną treść prozaicznych czynności w kulturach „kształconych” należących już wyłącznie do sfery „kultury bytu”. Píše więc Vincenz:

<sup>24</sup> S. Vincenz, *op. cit.*, s. 61.

<sup>25</sup> Yi-Fu Tuan, *op. cit.*, s. 52.

<sup>26</sup> Por. „Kultury tradycyjne — zarówno plemienne, jak i ludowe — cechowała wielofunkcyjność działań ludzkich. Etnografowie i socjologowie w stosunku do społeczności plemiennych i ludowych zwracają uwagę przede wszystkim na związek wszystkich wytworów kulturowych z religią, na przesiąknięcie ich treścią religijną lub magiczną. [...] Można jednak wskazać i na zależność odwrotną: na treści praktyczne, utylitarne, tkwiące w prymitywnej i ludowej religijności. Zarówno religia jednak, jak i życie praktyczne przepojone są także wieloma innymi treściami czy znaczeniami — estetycznymi, artystycznymi, organizującymi określony porządek społeczny [...]. Nawet najbardziej uciążliwe, wymagające wysiłku fizycznego prace przepojone są elementami natury rozrywkowej, rekreacyjnej”. W. Pawluczuk, *Żywioł i forma. Wstęp do badań empirycznych nad kulturą współczesną*, Warszawa 1978, s. 52.

Każdy członek chaty to postępek jej myśli. Na podwalinach stawia się naprzód odrzwia, bo chata nie ma być pudłem. Wejść i wyjść — oto skrót losu człowieka. Dopiero wokół drzwi ‘wiąże się’ przygotowane przeciosy. [...] Składana chata rośnie jak skrzynia. Otwarta i jasna schnie nieustannie, przewietrza się nie tylko przez drzwi i okna, przede wszystkim od góry, od nieba, bo dach się jeszcze nie urodził<sup>27</sup>.

W innym miejscu rozważając skomplikowane kwestie technologiczne związane ze sposobem zwieńczenia ścian, zanim całość budowli przykryta zostanie dachem, zwraca uwagę Vincenz na charakterystyczne elementy architektoniczne o charakterze ornamentacyjnym, niekonieczne z punktu widzenia założeń „myśli technicznej” przyświecającej budownictwu, pełniące istotną funkcję symboliczną, chciałoby się powiedzieć — autoteliczną. Owe nieodcinane, lecz misternie modelowane „wypustki” przeciosów, tworzące rodzaj „odwróconych schodów” mają więc na celu nie „podparcie dachu” (jest to funkcja architektonicznie zbędna), lecz przekazanie czytelnej dla właściwego odbiorcy informacji, że „wznosząc się w zygzaku, na kształt schematu strzelistego drzewa wspierają wznoszący się ruch chaty potwierdzając, że to nie nora, tylko ludzka myśl, wzlot ku górze”<sup>28</sup>. Sama czynność budowania chaty, „składania” jej z pojedynczych elementów okazuje się też procesem w znacznej mierze twórczym, nieprzypominającym wiernej realizacji opracowanego „na piśmie” projektu architektonicznego. „Prawdziwy mistrz” w sztuce budownictwa — jak utrzymuje Vincenz — „nie troszczy się o pismo papierowe”, nie notuje i nie numeruje desek i przeciosów, zna bowiem z autopsji powierzony sobie budulec, co więcej, zdolny jest do nawiązania z martwymi, z racjonalnego punktu widzenia, przedmiotami „żywego” kontaktu, przemawiając do nich, a nawet nadając konkretne imiona:

Ten ‘listostrojny’, a tamten ‘deszcz równoległych strun’, a ten trzeci to ‘zlewisko strumieni’, a tamten czwarty ‘cały w kłusie’, bo jeden łuk w wyścigu wyskakuje ponad drugi<sup>29</sup>.

Przypomnijmy w tym miejscu, że akt nadawania imienia w systemie kultury (zwłaszcza w kulturze tradycyjnej) oznacza zidentyfikowanie symbolu ze swym desygnatem<sup>30</sup>, a także swoiste „wzięcie w posiadanie” nazywanego przedmiotu.

Człowiek ujmuje, odróżnia i umieszcza jakąś rzecz w całości swej świadomej egzystencji dopiero wtedy, kiedy nada jej imię [...]. Nie może więc dziwić fakt, że człowiekowi pierwotnemu wydawało się, że jeśli odkryje prawdziwe imię jakiejś rzeczy, to zdobędzie nad nią władzę i że w związku z tym skłonny był do zajmowania się magią imion, do uroczystego i celowego nadawania i zmieniania imion<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> S. Vincenz, *op. cit.*, s. 58.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 60.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 59.

<sup>30</sup> Zob. M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993, s. 128–129.

<sup>31</sup> *Imię*, [hasło w:] R. Rahner i H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski i P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 148.

W ten sposób — rozważnie, nieśpiesznie i z pełną znajomością rzeczy — wzniesiona chata okazać się może w podstawowym tego słowa znaczeniu „przyjazna” swym mieszkańcom, jej twórca w trakcie budowy, używając ulubionego słowa Vincenza, „spobratymował się” bowiem z drzewem, potwierdził wspólną przynależność do świata przyrody ożywionej, a tym samym „zbliżył je do człowieka” — przysłego właściciela i najważniejszego lokatora. Autor *Wysokiej poloniny* przypomina przy tym, że „pobratymstwo” w realiach kultury pierwotnej, stanowiącej swoistą apologię solidarności życia we wszystkich jego przejawach, oznacza zawsze relację intymną, zakładającą niejako „wyłączenie” jednostki z grupy czy środowiska istot tego samego rodzaju, a tym samym obdarzenie jej specjalnym, sobie tylko przynależnym znaczeniem. Konsekwentnie odnosi więc tę zasadę do „nazwanych po imieniu” i rozpoznanych jako indywidualne i niepowtarzalne kłód i desek o własnej „historii” i prawdopodobnym odmiennym oddziaływaniu na psychikę człowieka, stanowiących przeciwieństwo — w naturze — integralny składnik przyrodniczego otoczenia Hucuła.

Stąd gdy będzie spać przy ścianie, czy sam gazda czy gość, przed snem zatopi się w inny obraz i przekrój. I każdy z nich inne sny w nim wzbudzi, a gdy potrzeba inną trwogę zagaszi<sup>32</sup>.

Prezentowane przez Vincenza „obrazy z Wierchowiny Huculskiej” przy nieco wnikliwszej lekturze odsłaniają wspólną dla nich strukturę nostalgicznych opowieści, ewokujących kojącą, pełną spokoju i wewnętrznej harmonii, wizję świata opartą na poczuciu głębokiego, intymnego związku między różnymi formami życia, których przedstawiciele darzą się wzajemną rewerencją i wdzięcznością za otrzymane dobra. Idealizacja wykreowanego obrazu i jego związek z aksjologicznym centrum mitu o „łagodnych pastuchach” — spolegliwych opiekunach swych trzód przemierzających podniebne płaje — wydaje się przy tym, w konfrontacji z dokumentacją etnograficzną dotyczącą kultury ludowej Hucułów, zwłaszcza jej sfery obyczajowej, a także z co najmniej dwuznaczną historią zbójnictwa karpaciego, niewątpliwa, co podkreśla w swym studium o zbiorowym bohaterze *Wysokiej poloniny* Aleksander Madyda<sup>33</sup>. Był jej, jak się zdaje, świadomy sam autor, wprowadzając ów obraz przede wszystkim ze wspomnień o świetnej „dawności” huculskiej, jakie zachowały się w miejscowej tradycji, a także z nielicznych jej reliktywów zapamiętanych przez siebie, gdy jako dziecko spędzał letnie miesiące w majątku dziadka Przybyłowskiego w Krzyworówni<sup>34</sup>. Dla narratora *Wysokiej poloniny* opisywany w pierwszym paśmie cyklu świat „ewangelicznych” pasterzy i honornych gazdów należy już jednak, co warto podkreślić, do przeszłości,

<sup>32</sup> S. Vincenz, *op. cit.*, s. 59.

<sup>33</sup> Zob. *idem*, *O idealizacji Hucułów w Na wysokiej poloninie*, [w:] Stanisław Vincenz — *humanista XX wieku*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, Lublin 2002.

<sup>34</sup> Zob. M. Ołdakowska-Kuflowa, *Stanisław Vincenz — Pisarz, humanista, orędownik zbliżenia narodów. Biografia*, Lublin 2006, rozdz. *Dzieciństwo wśród gór*. Zob. także S. Vincenz, *Na wysokiej poloninie. Pasma III. Barwinkowy wianek \* Epilog*, Warszawa 1983.



pozostaje więc, powiedzieć można, tworem mentalnym, wzorem i ideałem, swoistym układem odniesienia, dla „zniżaczonej”, pozbawionej godności terażniejszości. Na rolę indywidualnej pamięci pisarza wspartej „odrębnymi pamięciami” oraz „cudzymi wspomnieniami i opowieściami osób z najbliższego otoczenia” niezbędnymi do stworzenia syntetycznego literackiego obrazu tego zamierzchłego świata zwraca więc uwagę Michał Kaczmarek, stwierdzając, iż dzięki autentycznej pamięci „był Vincenz rzeczywistym i jak sam siebie określał ‘ostatnim opowiadaczem huculskim’, który pisząc *Na wysokiej połoninie*, czerpał z pamięci cudzych”<sup>35</sup>. Opowieści te, podlegając niejako mechanizmom zapamiętywania „selektywnego”, ubarwiającego i dowartościowującego zdarzenia minione, sprzyjały ujęciom mitotwórczym, wspierając wspomniany proces idealizacji rekonstruowanego modelu archaicznej kultury Huculów. Ważne i nadal aktualne pozostaje natomiast pytanie zadane przez wspomnianego już Piotra Nowaczyńskiego: „Do czego Vincenzowi potrzebna była idealizacja dawnych, pierwotnych zasad życia, cały ten mit doskonałości społeczeństwa wzrosłego w archaicznej kulturze ludowej?”<sup>36</sup> Re-kreowanego w *Wysokiej połoninie* mitu huculszczyzny nie sposób przecież zaliczyć do swego rodzaju „mitów prywatnych”, nostalgicznych opowieści opromienionych wspomnieniami własnego sielskiego dzieciństwa pisarza. Obraz dawnej huculszczyzny, niezależnie od nasycenia go bogactwem etnograficznych detali, stanowić ma w intencji autora wzór relacji między człowiekiem a otaczającym go światem, a tym samym swoistą alternatywę wobec cywilizacji współczesnej. Nowaczyński mówi wręcz o „niejawnej polemice z cywilizacją naukowo-techniczną XX wieku, a mówiąc dokładniej, z tkwiącym u jej podstaw światopoglądem racjonalistycznym”<sup>37</sup>. Elementy tej polemiki z łatwością odnajdzie czytelnik Vincenzowskiej tetralogii zwłaszcza w II paśmie dzieła (*Zwada*). Pojawia się one w wersji „sfolkloryzowanej” w nasyconych swoistym antyurbanizmem, przekazanych przez ludowych bohaterów *Wysokiej połoniny* rzekomo prawdziwych opowieściach o niezwykłych zdarzeniach rozgrywających się w scenerii wielkich miast, ukazanej jako przestrzeń wręcz infernalna, nieludzka i niebezpieczna, gdzie stłoczeni w wielkich domach mieszkańcy żyją sobie „na głowach”, na ulicach zaś bezrozumnie i bezładnie ciągle się gdzieś śpieszą, nieustannie poganiani „wozami parowymi” zagrażającymi bezpieczeństwu, a nawet życiu przechodniów:

Niby nic, człowiecze. Jedziesz sobie ulicą spokojnie, a tu na łatach żelaznych zagrzmie wóz parowy. Wytoczy się, ani obejrzyś się, od razu strzaska ci furę, jednego konia porani, drugiego poszarpie na flaki. Ciebie samego odrzuci, iskier w oczy nasypie, dymem stumani<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> M. Kaczmarek, *Proza pamięci. Stanisława Vincenza pamięć i narracja*, Toruń 2009, s. 157.

<sup>36</sup> P. Nowaczyński, *op. cit.*, s. 81.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 82.

<sup>38</sup> S. Vincenz, *Na wysokiej połoninie. Pasma 2. Nowe czasy, Księga 1. Zwada*, Warszawa 1981, s. 435.

W formie bardziej, powiedzieć można, dyskursywnej problematyka związana z cywilizacją, kojarzącą się z miastem, charakterystycznym dlań stylem bycia i właściwymi mu instytucjami życia społecznego, pojawi się w dialogach huculskich drwali z przedstawicielami trustu drzewnego, reprezentujących nowy, nieznaną świat, w którym rządzi abstrakcyjny pieniądz, czas okazuje się przedmiotem kupna i sprzedaży (zgodnie z porzekadłem „czas to pieniądz”), a naturalne relacje międzyludzkie oparte na „pobratymstwie” upośrednione zostają przez tajemnicze instytucje takie jak: spółka, dyrekcja czy bank<sup>39</sup>. Świat ten ukazany bądź z zachowaniem punktu widzenia nosiciela kultury ludowej w groteskowym przejawieniu z intencją zachowania *orbis interior* w stanie nienaruszonym, bądź też — jak w wypowiedziach jednego z głównych protagonistów *Wysokiej poloniny* Foki — w dramatycznych, a zarazem częściowo tylko skutecznych próbach zrozumienia obcej i zarazem zagrażającej podstawom własnego świata i systemu wartości kultury stanowi w istocie swoisty antyprzykład postulowanych przez Vincenza relacji między człowiekiem a otaczającym go światem. Jest wizją świata zdesakralizowanego i zdehumanizowanego, gdzie fetyszizowany postęp techniczny doprowadził do zerwania kontaktu z przyrodą, skrajny antropocentryzm sprawił, że człowiek „przestał czuć się częścią natury i ujrzał w niej wroga”<sup>40</sup>, ostateczne cele religijne zastąpione zaś zostały przez doraźne determinanty świeckie, pozbawiając przez to jednostkę poczucia ładu życia oraz transcendentnego sensu własnej egzystencji. Świadomość niebezpieczeństw wiążących się z dominacją, w dającej się przewidzieć przyszłości, takiego właśnie modelu kultury zadecydowała więc w głównej mierze o przedsięwziętym przez Vincenza kierunku poszukiwań jego swoistej antytezy oraz o ułożeniu jej w odległej, na poły mitycznej przeszłości. Warto przy tym podkreślić, że Vincenz — jeden z najwybitniejszych, powtórzmy za Mirosławą Ołdakowską-Kufłową, humanistów XX wieku — „tradycyjnie wierzący” w posłannictwo literatury i jej formacyjne zobowiązania broni świadomie przez siebie zastosowanej metody „idealizacji” obrazu wykreowanego świata huculskiej z pierwowieku, swoistego przemieszczania akcentów, a nawet usuwania poza jego obręb elementów „niepasujących” do wizji krzepiącej, zrównoważonej pod względem aksjologicznym całości. Przy okazji rozważań nad eposami Homera wypowiedział Vincenz znamiennej opinii, którą, jak się zdaje, odnieść można do dziejów powstawania *Wysokiej poloniny*:

Nie ma chyba poezji bardziej ludzkiej, szerszej, prawdziwszej i bardziej naturalnej jak homerycka [...]. Jej naturalność i ludzkość właśnie na tym polega, iż nie ma nic bardziej ludzkiego i naturalnego jak idealizować, tworzyć ideały i kochać je. Te cechy są najlepszą gwarancją trwałości poezji homeryckiej<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Zob. J. Ługowska, *Świat wysokiej poloniny wobec doświadczenia kulturowej obcości i odmienności*, [w:] Stanisław Vincent — humanista XX wieku...

<sup>40</sup> P. Nowaczyński, *op. cit.*, s. 83.

<sup>41</sup> S. Vincenz, *Odyseja i mit o Odyseju*, [w:] *idem, Po stronie dialogu*, t. 1, Warszawa 1983, s. 310.