



Jolanta Ługowska

ORCID: 0000-0001-9071-9139

Uniwersytet Wrocławski

jola.lugowska@op.pl

<https://doi.org/10.19195/2084-4107.14.13>

Nie-ludzczy mieszkańcy Tatr. Dwa modele opowieści niezwykłych

Słowa-klucze: folklor, literatura, podanie wierzeniowe, demoniczne postacie, lęk, teksty autorskie związane z górami i wspinaczką

Keywords: folklore, literature, tale of belief, demonic figures, fear, original texts relating to mountains and mountaineering

Non-human residents of the Tatras: Two models of extraordinary tales

Summary

Non-human residents of the mountains as well as exciting encounters with them are the subjects of two types of accounts: naive and sophisticated. The former is associated with the perspective of a carrier of folk tradition; it reveals a collective point of view, it is a “local” story rooted in specific cultural tradition supported by the experience and testimony of the local authorities. A sophisticated narrative is characteristic of original texts thematically linked to the mountains and mountaineering. While folkloristic texts are dominated by a tendency to identify the extraordinary event narrated with a traditional cultural pattern and its peculiar precedents (a whole series of similar events attested by

reliable witnesses), in literary works (by, for example, Rafał Malczewski, Wawrzyniec Żuławski or Jan Długosz) the narrator focuses on his own experiences, sensations and emotions, on presenting his own vision of the event, often with a characteristic question mark concerning the status of the reported events. Yet both types of accounts — taking into consideration obvious cultural differences and in the case of literary works also those relating to the sphere of writers' intentions — seem to share the universal human need to experience a particular kind of fear defined by Rudolf Otto as *mysterium tremendum*. It denotes the eternal human fascination with the sphere of the uncanny, related in the case of the Tatra tales under analysis to a peculiar intuition — demonstrated in them — of the presence in the mountains of supranatural beings, demons and ghosts.

Właściwym przedmiotem zawartych w artykule rozważań będzie lęk — we wszystkich jego odmianach, odcieniach i stopniach intensywności — będący niejako „od zawsze” ważnym współczynnikiem postawy zajmowanej przez człowieka wobec gór. Dokładniej rzecz ujmując, będą nas interesowały formy językowej ekspresji i związane z nimi swoiste wzorce gatunkowe, za pomocą których nadawca dzieli się ze swym słuchaczem (czytelnikiem) osobistym bądź zapośredniczonym przez relacje „cudze” doświadczeniem kontaktu z czymś, co budzi niepokój, strach lub grozę. Wprowadzając czytelnika w historię jednego z ważnych fenomenów związanych z odkrywaniem i eksploracją Tatr, Jacek Kolbuszewski stwierdza: „Człowiek od czasów najdawniejszych osiedlał się w pobliżu gór, żył w ich bliskości, spoglądał na szczyty, uczył się czytać z ich wyglądu. I bał się gór. Bał się i patrzył na nie z lękiem”¹. Źródłem tego lęku było doświadczenie przez śmiarków wdzierających się w górskie przestrzenie realnych niebezpieczeństw wiążących się na przykład z nagłą zmianą pogody, ulewami lub śnieżycami, groźnymi lawinami, a także z technicznymi problemami z pokonywaniem skalistych urwisk, a więc zjawiskami „naturalnymi”, wytłumaczalnymi w kategoriach racjonalnych; ale przecież nie tylko! Wkroczeniu przez człowieka w potencjalnie niebezpieczną przestrzeń Tatr towarzyszyła też w znacznej mierze intuicja „bycia szczególnego rodzaju intruzem” w miejscu „zamieszkanym” już przez inne istoty, które „broniąc” dostępu do własnych siedzib, mogły być dla „zwykłego śmiertelnika” niezwykle niebezpieczne.

Bogusz Zygmunt Stęczyński w poemacie opisowym *Tatry w dwudziestu czterech obrazach*, oddając głos towarzyszącemu mu górskiemu przewodnikowi, będącemu autorytatywnym źródłem informacji dotyczących — choć nie tylko — najbardziej oczywistych w tej perspektywie zagadnień topograficznych, wtajemnicza odbiorcę także w realia osobliwego świata ludowych wierzeń i wyobrażeń. Roztacza przed czytelnikiem rozległą, nasyconą dziwnością, górską panoramę, wskazując na jej najbardziej osobliwe, a zatem godne zainteresowania ze strony wędrowca elementy, informując na przykład, że „z tej wodnej toni // Pokazuje się

¹ J. Kolbuszewski, *Skarby króla Gregoriusa. O poszukiwaczach skarbów w XVII i XVIII wieku*, Katowice 1972, s. 8.

czasem groźno i obrzydło, // Kobieta Dziwożona, Podhalan straszycło², w innym zaś miejscu: „z tej dumnej skały // Wyłaził z długą szyją smok brzydki, nie mały³”, a „Te Dudowe-kominy jakby ustawiane // Są przez duchy niedobre dawno zamieszkane — // Niemające litości: Strzygi lub Strzygonie, // Które gniew i nieważność noszą w swoim łonie, // Które gdy się na kogo uwezma koniecznie, // To będzie nieszczęśliwy cierpieć bóle wieczne⁴”.

Seweryn Goszczyński — autor *Dziennika podróży do Tatrów* — za swymi ludowymi informatorami lokalizuje wspomniane dziwożony w okolicach Łopusznej, skąd — bywało — porywały one swe ofiary i więziły je gdzieś w głębi gór, po czym dodaje:

Pokazywano mi pieczarę, gdzie przed laty miało być główne siedlisko dziwożon. Leży ona na urwistym boku Małogóry. [...] Wewnątrz jej ma się znajdować pełno dziwów do niewypowiedzenia: podziemne przechody w różnych kierunkach, a długie na wiele mil, złote mosty na podziemnych wodach, ściany z drogich kamieni i tym podobne bogactwa i osobliwości⁵.

Fascynująca zawartość wspomnianej jaskini przywodzi na myśl kolejną kategorię postaci demonologicznych, które zgodnie z lokalnymi wierzeniami znalazły dla siebie miejsce w Tatrach. Są to oczywiście diabły, pilnujące tu swych skarbów⁶. Kolbuszewski, uwzględniając w erudycyjnych badaniach nad kulturowym obrazem Tatr swoisty wątek toponomastyczny, zalicza tych niezwykłych strażników przechowywanych pod ziemią kosztowności do „terytorialnej odmiany szataństwa”, związanej z konkretnymi pasmami górskimi.

W Tatrach region taki stanowiły okolice Doliny Mięguszowieckiej, w szczególności zaś grań okalająca ją od zachodu: Diabła Przełęcz, Diabła Turnia, Diablowina, Piekielnikowa Przełęczka, Piekielnikowa Turnia, Szatania Przełęcz, Szatan. Nazwy te nawiązują do ludowej tradycji, głoszącej, że właśnie tutaj, w Szatanim Żlebie, diabli swoje skarby ukryli⁷.

Czasem tych tajemniczych („przyrodzonych”) skarbów strzeże mnich (w jaskini pod Giewontem) lub trzech mnichów (nieopodal Morskiego Oka)⁸. Motywy

² B.Z. Stęczyński, *Tatry w dwudziestu czterech obrazach*, Kraków 1860, [reprint: Wrocław 1997], s. 81.

³ *Ibidem*, s. 127.

⁴ *Ibidem*, s. 121.

⁵ S. Goszczyński, *Dziennik podróży do Tatrów*, oprac. S. Sierotwiński, Wrocław-Kraków 1958, s. 82.

⁶ Por. „Skarby były dwojakiemu rodzaju: pieniądze zakopywane w ziemię przez zbójników albo też skarby przyrodzone podziemne, strzeżone przez duchy i smoki” — K. Przerwa-Tetmajer, *Bajeczny świat Tatr*, Warszawa 1906, s. 138.

⁷ J. Kolbuszewski, *op. cit.*, s. 22.

⁸ Zob. „Na środku jaskini kłęczą trzej mnichy; ów głos tajemny każe pokłonić się każdemu z nich z osobna, potem wolno wziąć sobie z tych skarbów, wszakże nie więcej, tylko tyle, ile siekiera na raz urąbie” — S. Goszczyński, *op. cit.*, s. 86.

związane ze znajdującymi się pod ziemią skarbami i niezwykłymi istotami przebywającymi w niedostępnej jaskini łączy kojarzona przede wszystkim z Sabałą, powszechnie jednak znana także poza Podhalem, opowieść o „śpiących rycerzach” (wątek odnotowany w *Polskiej bajce ludowej w układzie systematycznym* jako T. 8256), nazwana przez Juliana Krzyżanowskiego „międzynarodową bajką o zabarwieniu podaniowym”⁹. W wariacie „Sabałowym” tego podania wyeksponowana została rola kowala Fakli, który „naocznie” miał się przekonać, że w jaskini pod Pisaną Skałą w okolicach Doliny Kościeliskiej, a więc niejako „w sąsiedztwie” miejsc znanych i uczęszczanych, spoczywają pogrążeni w głębokim śnie niezwykli wojacy, oczekujący na „swój czas”¹⁰.

Są wreszcie w górach i na podgórskich bezdrożach miejsca, w których ukazują się duchy i zjawy, niepokojące żywych ludzi, niekiedy oczekujące z ich strony wypełnienia określonych praktyk religijnych — „pochwalenia Pana Boga”¹¹ czy zamówienia mszy świętej¹². Na polanie zwanej Jaworzyną Kamienicką pojawia się też czasem odcięta od tułowia głowa należąca do pewnego zbójnika, zabitego przez „naczelnika bandy zbójckiej”¹³.

Wśród miejscowych i wierzeniowych podań przytoczonych przez Goszczyńskiego szczególnie intrygująca wydaje się jednak opowieść o strachu, powiedzieć można, niezidentyfikowanym, pozbawionym określonych, zmysłowo uchwytanych wyznaczników, decydującym za to o osobliwej atmosferze wyodrębnionego fragmentu przestrzeni.

Niektóre tu miejsca są obwiane tajemniczością straszną a niezaprzeczoną. Jedno z takich miejsc znajduje się niedaleko drogi do Morskiego Oka, już w głębi gór. Jest to w lesie ustronnym, odwiecznym, ciemnym i z samego już pozoru niemiłym, a jego własność, że obudza chęć nadzwyczajną do samobójstwa. W tych kilku ostatnich latach dwie osoby zastrzeliło się w tym miejscu. [...] Ten sam, który mi to opowiadał [...], zaręczał mi, że przez ciekawość zwiedził to miejsce i wnet poczuł w sobie samym tę chęć odebrania życia sobie, a w sposób tak silny i nęcący, że nie wie, na czym by się skończyło, gdyby nie zrobił wielkiego wysilenia i nie oddalił z lasu jak najrychlej¹⁴.

Tego rodzaju opowieści interesowały „od zawsze” etnologów i folklorystów, wyzwalając ich swoiste pasje kolekcjonerskie (przede wszystkim u badaczy terenowych), ale też stając się podstawą ogólniejszych rozważań nad — będącym przedmiotem badań podejmowanych na gruncie etnolingwistyki i antropologii

⁹ J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 2, Wrocław 1963, s. 234. Zob. także J. Hajduk-Nijakowska, *Temat śpiącego wojska w folklorze polskim. Próba typologii*, Opole 1980.

¹⁰ Zob. A. Stopka, *Sabała*, Kraków 1897, s. 112–116.

¹¹ S. Goszczyński, *op. cit.*, s. 156.

¹² *Ibidem*, s. 93.

¹³ *Ibidem*, s. 89.

¹⁴ *Ibidem*, s. 156–157.

kultury — językowym obrazem świata tak zwanego prostego człowieka¹⁵, nad postrzeganiem przez niego relacji między samym sobą a „resztą świata”, a także nad sposobami identyfikowania istot i zjawisk przyjaznych i złowieszczych. Warto w tym miejscu dodać, że ów „obraz świata” konstruowany był zawsze z pozycji i punktu widzenia człowieka, dla którego rzeczywistość jest rodzajem egzystencjalnego zadania, nie zaś obiektem teoretycznych dociekań¹⁶, a opierał się przede wszystkim na autorytecie depozytariuszy — rodowej, plemiennej czy też środowiskowej — tradycji. Odnosząc ustalenia współczesnych antropologów i etnolingwistów do interesującej nas kwestii „nie-ludzkich mieszkańców Tatr”, można więc, jak się zdaje, zaryzykować stwierdzenie, że status ontologiczny tych nadnaturalnych postaci stawał się, w szczególnych sytuacjach i warunkach, swoistym wyzwaniem, a zarazem intelektualnym i emocjonalnym zadaniem dla człowieka, który znalazł się w górach, zdany na własne siły, zarazem wyposażony w określony zasób „wiedzy podręcznej” dotyczącej tego szczególnego miejsca, a także potencjalnych niebezpieczeństw z nim związanych. Owo doświadczenie mogło zatem stać się udziałem zarówno „tutejszego” — zbójnika, „polowaca” czy poszukiwacza skarbów — jak i „czasowo” jedynie oddzielonego od świata cywilizacyjnych udogodnień „przybysza” — przede wszystkim taternika, realizującego w górach swe wspinaczkowe pasje, który wcześniej, w specyficznych dla siebie sytuacjach komunikacyjnych, miał również możliwość zetknięcia się z — należącymi do nieco innego repertuaru — tradycyjnymi opowieściami o tajemniczych zdarzeniach i niezwykłych postaciach spotykanych na górskich bezdrożach. Obie te kategorie *homo narrans* łączy bowiem intuicyjne przeświadczenie o obecności w przestrzeni górskiej innych, różnie postrzeganych, istot nienależących do świata ludzi, będących jednak „prawowitymi” mieszkańcami gór. Myśl o możliwości naruszenia przez człowieka praw tej swoistej przedludzkiej ekumeny w jednej ze swych nowel tatrzańskich świetnie wyraził Rafał Malczewski, nadając jej formę repliki dialogowej protagonisty *Narkotyku gór*: „jesteśmy gośćmi w górach”¹⁷.

W odniesieniu do opowieści o dziwnych spotkaniach, irracjonalnych przeżyciach i niewytłumaczalnych zdarzeniach rozgrywających się w przestrzeni górskiej można zasadniczo mówić o dwóch typach narracji: naiwnym i wyrafinowanym. Narracja, którą proponujemy nazwać naiwną, odsłania „kolektywny” punkt widzenia, jest opowieścią „tutejszą”, zakorzenioną w konkretnej tradycji kulturowej, wspartą świadectwem i doświadczeniem miejscowych autorytetów. Ludowi opowiadacze realizujący ten model narracji używają w swych przekazach zazwyczaj jednego z dwóch folklorystycznych wzorców: memoratu bądź fabula-

¹⁵ Zob. J. Bartmiński, *O pojęciu językowego obrazu świata*, [w:] *idem, Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin 2006.

¹⁶ Swoistą rehabilitację takiego właśnie „przednaukowego” spojrzenia na świat odnajdziemy w dorobku myśli fenomenologicznej, przede wszystkim w husserlowskiej kategorii „świata przeżywanego”; zob. Z. Krasnodębski, *O związkach fenomenologii i socjologii*, [w:] *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*, red. Z. Krasnodębski, Warszawa 1989, s. 30–31.

¹⁷ R. Malczewski, *Narkotyki gór. Nowele tatrzańskie*, Warszawa 2000, s. 33.

tu¹⁸, nie wykluczając form pośrednich (narracja „z drugiej ręki”, wspomnienie o wierzeniu¹⁹), eksponując w wypowiedzi bądź „osobisty” udział w prezentowanych zdarzeniach i przeważnie niewielki dystans czasowy wobec nich, bądź odwołując się do świadectw cudzych, co z kolei stwarza możliwość pewnego rodzaju zdystansowania się wobec tradycyjnych opinii lub usytuowania prezentowanych zdarzeń w bardziej lub mniej odległej przeszłości²⁰. W obu jednak przypadkach niezakwestionowana zostaje swoista intelektualna i psychologiczna wspólnota tych, „którzy widzieli”, i tych, „którzy sami nie widząc, słyszeli od tych, co widzieli”²¹. Umożliwia ona budowanie wspólnego świata wyobrażeń i wartości będących swoistą busolą dla poszczególnych jednostek próbujących scalić własne doświadczenia i nadać im sens. Narrator stosujący strategię memoratu z łatwością zidentyfikuje więc niezwykle zdarzenie i jego „bohatera”, odwołując się do zgromadzonej i uporządkowanej przez własną wspólnotę komunikacyjną wiedzy przekazywanej z pokolenia na pokolenie. Sabała, opowiadając o swym niezwykłym spotkaniu z boginką, nie myli zatem owej „straśnie pięknej dziewczki”, która pojawiła się nagle na górskiej ścieżce, ze „zwykłą” młodą kobietą, z łatwością rozpoznając w nieznanym najbardziej spektakularne cechy składające się na tradycyjny wizerunek postaci demonicznej:

Ona wyjena cycki, strażnie długie były, toz to se ik pozarzuciała na ramie i hycaj za mnom. Ja uciekał przed niom, jagek móg, bok się jej bał — haj — bok poznał po cyckach zaraz, ze boginka była, co w dziurach w uspiskach siadujom²².

Przyswojenie sobie przechowanych w zbiorowej pamięci swoistych wzorców działania umożliwia więc też narratorowi w miarę skuteczną ochronę przed postacią demoniczną, a zarazem zmniejsza dystans między zwykłym śmiertelnikiem a postacią nie-ludzką, częściowo przynajmniej redukując groźbę towarzyszącą tego rodzaju spotkaniom.

W swoistym paradygmacie „naszego świata”, opowiedzianego przez otoczonych powszechnym szacunkiem gawędziarzy, możliwe — z punktu widzenia narratora (i odbiorcy) naiwnego — jest także pojawienie się nie-ludzkich istot, które ewokując swoistą atmosferę niezwykłości i, powiedziec można, kontrolowanego lęku, nie są w istocie dla człowieka „tutejszego” realnym zagrożeniem.

¹⁸ Rozróżnienie von Sydowa; por. J. Hajduk-Nijakowska, *op. cit.*, s. 10–11.

¹⁹ Zob. J. Ługowska, *W świecie ludowych opowiadań. Teksty, gatunki, intencje narracyjne*, Wrocław 1993, rozdz. *Opowieści o strachach, strzygach i czarownicach jako przykład tekstów o intencji wzbudzenia lęku*, s. 125–145.

²⁰ Tak czyni na przykład Jędrzej Gąsienica, przypominając dawną opowieść o pewnej kobiecie, której własne dziecko zostało „podmienione” przez potomka boginki, zakończoną stwierdzeniem: „Teraz ni mos już boginek, zodnyk. Ale i to pedzieć trza, że ni ma i kobiet, żeby z małym dzieckiem nie sły na wywód” — *Gawędy Skalnego Podhala*, wyb. i oprac. W. Wnuk, Kraków 1981, s. 83.

²¹ Por. A. Fischer, *Czarownice w Dolinie Nowotarskiej*, Lwów 1927, s. 5.

²² A. Stopka, *op. cit.*, s. 101.

Wspominany tu wielokrotnie Sabała opowiada zatem, przytoczoną później przez Stanisława Witkiewicza w *Na przełęczy*, przechowaną w tradycji rodzinnej, zagadkową historię, której bohaterem jest tajemniczy, niewidzialny dla ludzi, towarzysz jego dziadka, pomagający temu bogobojnemu bacy przy wypasie owiec na hali, a „sygnalizujący” swą obecność jedynie za pomocą góralskiej przyspiewki: „Ani ja porteczek, ani ja cuzecki // kiej se musem paść te cudze owiecki”²³. Sabałowa narracja prowadzi do charakterystycznej konkluzji, podtrzymującej towarzyszący opowieści nastrój tajemniczości i wrażenie niejednoznaczności prezentowanych zdarzeń: „I nie wiem, coby zaś ono być miało, cy to nieboscyk pokutował, abo duk, to musiał być towarzysza dziadka, hej”²⁴.

W innej przytoczonej przez Witkiewicza opowieści Sabały poświęconej życiu pasterskiemu, ujętej w „klasyczną” formę fabulatu, pojawia się natomiast zagadkowy staruszek, żywo przypominający baśniowych donatorów, który rewanżując się za otrzymane dobro, ratuje przed niechybną śmiercią jednego z juhasów, uprzedzając go o mającej nastąpić katastrofie — kamiennej lawinie, która pochłonęła pasterzy wraz z ich stadami — oszczędzając jedynie tego najbardziej bogobojnego²⁵.

Wśród istot nienależących do ludzkiej ekumeny spotkanych w przestrzeni Tatr znalazła się też Matka Boska, którą Sabała ujrzał na grzbiecie Giewontu i z którą „dialogował” w sposób przypominający „wyskanie pasterzy i pasterek, gdy chcą się przekonać, gdzie który pasie”²⁶.

Wspomniane opowiadania Sabały, jak również gawędy innych popularnych podhalańskich bazarzy — Jędrzeja Gąsienicy (*O bogowym juhasie, Przypowiadka koło boginek*), Andrzeja Tylki Sulei (*Sabałowa piosnka, Jako boginki Bartusiowom babe porwały*) czy Stanisława Krzeptowskiego Białego (*Jak Sabała Skalne Podhale od smoka wybawił*) można potraktować, jak się zdaje, jako egzemplifikacje charakterystycznego dla narracji „naiwnej” swoistego mechanizmu „oswajania lęku”, polegającego na zwracaniu się przez mówiącego — w sytuacji subiektywnego zagrożenia — do zasobów własnej kultury, do pamięci zbiorowej umożliwiającej identyfikację zjawiska postrzeganego jako „dziwne”, „niezwykłe”, „przerazające”, przede wszystkim przez nadanie mu nazwy, skonfrontowanie z innymi tradycyjnymi przekazami, a w konsekwencji przyjęcie wobec niego odpowiedniej postawy i strategii działania. Ten styl opowiadania operuje więc sugestywnym, kulturowo opracowanym obrazem (eksponującym często szczegóły fizjonomiczne niezwykłej postaci), a także sformułowanymi *explicite* autorytatywnymi wypowiedziami tak zwanych nosicieli tradycji.

Jeśli zatem przyjmiemy, że w narracji „naiwnej” dominuje tendencja do identyfikacji opowiadanego zdarzenia z kulturowym wzorcem i jego precedensami,

²³ S. Witkiewicz, *Na przełęczy. Wrażenia i obrazy z Tatr*, Warszawa 1891, s. 103.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, s. 114.

²⁶ A. Stopka, *op. cit.*, s. 50. O tym „widzeniu” Sabały wspomina również Ferdynand Hoesick, *Legendowe postacie zakopiańskie: Chalubiński, ks. Stolarczyk, Sabała*, Warszawa 1922, s. 228.

to w tej „wyrafinowanej”, egzemplifikowanej przez teksty autorskie, o tematyce związanej z górami i wspinaczką, niezwykle ważny staje się obszar swoistego niedopowiedzenia, zawieszenia sądu nad prawdziwością (prawdopodobieństwem) przedstawionych przypadków, a tym samym podtrzymania stanu czytelniczej niepewności co do ich ontologicznego statusu. Cechą charakterystyczną tego rodzaju relacji jest też skupienie się przez narratora na własnych przeżyciach i doznaniach, przedstawienie „własnej wizji” niezwykle, budzącego emocje zdarzenia. W charakterystycznej dla tego typu pisarstwa relacji Jana Długosza ze wspinaczki na północną ścianę Mięgoszowieckiego Szczytu (*Czarny motyl*), ukształtowanej zgodnie z regułami gatunkowymi noweli, wyeksponowane zostaje więc towarzyszące wspinaczowi wrażenie niesamowitości, odczucie jak gdyby „tajemniczego dotknięcia”, zdradzającego czyjąś (czyją?) obecność. Warto przy tym zauważyć, że wrażenie to zostało poddane przez pisarza próbie swoistej racjonalizacji:

Czasami na ulicy odwracamy się nagle pod wpływem czyjegós wzroku albo wchodząc do ciemnego pokoju, czujemy, że ktoś tam jest. Tak i ja po raz pierwszy tego dnia poczułem coś koło siebie. Zwykle takie uczucie można logicznie wytłumaczyć, ale to, co owładnęło mnie stojącego w akrobatycznej pozie na filarku, przyszło chyba zupełnie z zewnątrz. Nie kojarzyło się z niczym, po prostu coś nieuchronnego stało tuż za moimi plecami. Popatrzyłem w dół: pięćdziesiąt metrów powietrza, a potem twardy, zawrotnie pędzący ku progowi stok. To chyba dlatego. Ale nie, najdziwniejsze było przekonanie, ba — pewność, że to nie chodzi o mnie...²⁷

Osobliwość narracji Długosza, realizowanej w tomie opowiadań *Komin pokutników*, polega na celowym, z artystycznego punktu widzenia, operowaniu pojedynczym motywem, rekwizytem, czasem rodzajem folklorystycznego cytatu, jak właśnie w wypadku interesującego nas opowiadania: „Jest to stara, bardzo stara legenda góralska, kiedy zimą widzi się czarnego motyla, w tej chwili umiera w górach człowiek”²⁸. Funkcjonuje ona na zasadzie swoistego leitmotiwu, powracając w dialogach bohaterów w postaci aluzyjnej bądź stematyzowanej, by — w pełnej wersji — „wybrzmieć” w finale opowiadania. Kolbuszewski przypisuje temu motywowi (podobnie jak — w innych opowiadaniach z tego tomu — „pechowym młotkom” czy złowróbnym „pticom” pojawiającym się nieopodal wspinacza w sytuacji jego śmiertelnego zagrożenia) istotną funkcję konstrukcyjną, służącą stworzeniu „kompozycji ramowej, w obrębie której [autor] zamknął ogromne bogactwo zróżnicowanych emocjonalnie treści”²⁹.

²⁷ J. Długosz, *Komin pokutników*, Warszawa 1964, s. 232.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ J. Kolbuszewski, *Góry takie kamienne. Szkice o górach i ludziach*, Warszawa 1972, s. 110.

Swoisty mechanizm kształtowania się w umyśle człowieka wyobrażeń rozbudzących poczucie lęku, pojawiającego się bez racjonalnie uchwytej przyczyny³⁰, znakomicie prześledził w utrzymanym w konwencji prozy wspomnieniowej opowiadaniu *Rzecz o duchach* Wawrzyniec Żuławski. Centralną częścią utworu jest wspomnienie pewnej czerwcowej nocy roku 1935, którą dziesiętnastoletni wówczas autor tej relacji spędził samotnie w kolebie w Dolinie Litworowej. Opisowi zdarzeń i doznawanych emocji towarzyszy, podobnie jak w wypadku wspomnianego wcześniej opowiadania Długosza, próba ich interpretacji ze „zdroworozsądkowego” punktu widzenia, oparta na charakterystycznym zapewnieniu: „Oczywiście — nie muszę dodawać — nie jestem ani przesądny, ani szczególnie lękliwy, ani nie wierzę w »duchy«”³¹. Wbrew tej „oczywistej” deklaracji ogarniająca ciemność sprawia, że oddalony o cztery godziny marszu od najbliższych ludzi młody taternik zaczyna czuć się nieswojo, szybko rozpała więc ognisko, by rozproszyć „ów nieokreślony lęk przed ciemnością, w której nie wiadomo co się kryje”³². Odnotowanie w relacji wspomnieniowej niespodziewanego pojawienia się owego irracjonalnego lęku znajduje swoisty kontrapunkt w filozoficznej refleksji:

Rozum człowieka cywilizowanego wie z całą pewnością, że w ciemności tej nie kryje się nic złowrogiego, ale w każdym z nas tkwi potężny kawał pradawnego dzikusa, skrępowanego na co dzień więzami cywilizacji współczesnego życia. Tu wysoko w górach [...] dzikus wyzwala się i bierze górę, wraz ze swymi ciemnymi instynktami i odczuwaniami³³.

Tenże „obudzony dzikus” nie pozwala więc autorowi interesującej nas relacji spokojnie zasnąć tej nocy: tajemnicze odgłosy żywo przypominające stąpanie w podkutych butach po kamienistej ścieżce czy niby-ludzkie głosy wołające o pomoc każą mu raz po raz wybiegać z koleby w celu poszukiwania rzekomego turysty, który być może zabłąkał się w górskim pustkowiu. Uruchamia się też osobliwy tok skojarzeń z zasłyszczanymi kiedyś (lub przeczytanymi) relacjami o zjawach i duchach wspinaczy, którzy stracili życie w górach.

Jeden z mych kolegów, taternik doświadczony, chłop zdrowy jak tur i bynajmniej nerwowo nieprzewrażliwiony, nocował kiedyś samotnie w kolebie przy Żabich Stawach Mięguszowieckich, nasłuchawszy się przedtem, że tam „straszy” Wachter — taternik węgierski, który przed

³⁰ Jean Delumeau, śledząc w historii kultury różne przejawy zbiorowych emocji związanych z odczuwaniem lęku, proponuje ważne rozróżnienie „strachu” i „trwogi”. Por. „Strach ma określony przedmiot, któremu można stawić czoło. Trwoga nie, i jest przeżywana jako bolesne oczekiwanie na niebezpieczeństwo tym groźniejsze, że nie zostało w sposób jasny zidentyfikowane: stanowi ona globalne poczucie braku bezpieczeństwa. Jest więc trudniejsza do zniesienia niż strach” — *idem*, *Strach w kulturze Zachodu XIV–XVIII w.*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1986, s. 20.

³¹ W. Żuławski, *Sygnaly ze skalnych ścian. Tragedie tatrzańskie. Wędrówki alpejskie. Skalne lato*, Warszawa 1980, s. 300.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

lasy zabił się na pobliskim Żabim Koniu. Gdy obudziły go zbliżające się kroki, które zatrzymały się przed kolebą, i gdy w dodatku spadła mu na głowę poruszona wiatrem płachta wisząca na otworze wejściowym — zerwał się z niesamowitym rykiem, tłukąc po drodze głową w kamienny strop, i pognął po ciemku, na oślep, w kierunku schroniska przy Popradzkim Stawie, jakby go upiory ścigały³⁴.

Źródłem podobnych „opowieści precedensowych” w tej samej relacji okazuje też, co znamienne, tekst literacki — wspomniany wcześniej *Narkotyk gór* Rafała Malczewskiego, wydany w roku 1928, czytany przez Żuławskiego z pełną świadomością wykorzystanej konwencji („opowiadania niesamowite i makabryczne w stylu Edgara Poe, nad którymi — nie ujmując nic talentowi autora — miałem chwilami ochotę wzruszyć ramionami”³⁵) w nieoczekiwany jednak sposób — w niezwyklej sytuacji, w jakiej się znalazł, spędzając samotnie noc w Tatrach — wpływający na jego własne postrzeganie gór:

Wstyd się przyznać, ale teraz te nowele wróciły. Ku mojej irytacji, z sugestywną wyrazistością, nie dając się odpędzić. Mimo głębokiego oburzenia na samego siebie nic mnie już teraz w tych opowiadaniach nie pobudzało do śmiechu³⁶.

Porównując zarysowane modele narracji: naiwnej i wyrafinowanej, można zaryzykować stwierdzenie, że w pierwszym wypadku dominuje swoisty, obserwowany w postawie narratora fenomen „ucieczki w formę” — w ustabilizowany kulturowo wzór opowieści, stwarzający dogodną okazję podzielenia się ze słuchaczem własnym niezwyklej przeżyciem przy użyciu sprawdzonych w komunikacji ustnej stereotypów konstrukcyjnych. W drugim natomiast można dostrzec szczególnego rodzaju „grę formą”, przejawiającą w zróżnicowanych typach transformacji gatunkowej, czego efektem stają się teksty, także w sferze intencji autorskiej niejednoznaczne, usytuowane w szerokim spektrum artystycznych możliwości między biegunami „autentycznego zapisu niezwyklej doznań i przeżyć” a jawnym przetworzeniem „irracjonalnego jądra” w celowo skonstruowaną opowieść niesamowitą czy nawet anegdotę.

Przykładem przekazu intencjonalnie „prawdziwego”, zawierającego opis szczególnego rodzaju doświadczenia związanego z trudami wspinaczki oraz przeżyciem samotnie spędzonej w górach nocy, jest wiersz Jana Długosza, w którego tytule pojawia się nazwisko jednego z najwybitniejszych taterników dwudziestolecia międzywojennego Wincentego Birkenmajera, zmarłego w czasie próby zimowego przejścia ściany Ganku od Doliny Kaczej³⁷:

³⁴ *Ibidem*, s. 303–304.

³⁵ *Ibidem*, s. 303.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Zob. M. Jagiełło, *Wołanie w górach. Wypadki i akcje ratunkowe w Tatrach*, Warszawa 2012, s. 592–597.

Nagle! Stuk młotka słyszę
 Ech, chyba mi się zdaje?
 Znow dźwięk przerywa ciszę
 Może to Birkenmajer?
 Wyraźnie z Galerii Gankowej
 Dźwięk haka w przestrzeni leci
 Włosy się jeżą na głowie
 Księżyc wprost w twarz mi świeci³⁸.

Na uwagę zasługuje też inny wiersz tego tatarnika, prozaika i poety, swym tytułem (*Czarna Pani*) nawiązujący zarówno do „ogólnofolklorystycznego” obrazu kobiecej zjawy (Biała Dama) wielokrotnie pojawiającej się w dokładnie określonym miejscu (na przykład w pałacu czy zamku) i w czasie (zwykle o północy), ale i do swoistej „czarnej legendy” otaczającej Zamarłą Turnię — miejsce śmierci między innymi Lidy i Marzeny Skotnicówien³⁹:

Idę powoli w znużeniu
 Nade mną niebo błękitne
 Patrzę w dół na kamienie
 Obok złocienie kwitną.
 I nagle... Dreszcz zdumienia
 Nie wierzę oczom własnym
 Pod ścianą na kamieniu
 W słońca poświęcie jasnej
 Skulona postać czarna
 To kobieta w żałobie.
 Tchu mi brak, duszno, parno,
 Nie chcę wierzyć sam sobie.
 Lęk straszny mnie porywa
 Nogi drą, w oczach ciemno
 Po twarzy pot mi spływa
 Czarna Pani pode mną!⁴⁰

Cytowane utwory Długosza można potraktować jako egzemplifikację określonego sposobu postrzegania gór i będącego jego konsekwencją stylu narracji zastosowanego przez autora. Polega on na swoistym połączeniu w literackim opisie „wymiaru naturalnego” Tatr z historiami konkretnych postaci, „wpisanymi”

³⁸ J. Długosz, *Utwory zebrane*, t. 3. *Wywiad z Yeti*, red. E. Dereń, Kraków 1995, wiersz *Birkenmajer*, s. 304.

³⁹ Por. „Zamarła — odkąd tylko zauważono krzesanice jej południowej ściany — obrastała w legendę, z czasem zrodził się »mit Zamarłej« — ściany krwiożerczej, mściwej, żądnej ofiar. Każdy wypadek śmiertelny jakby potwierdzał tę irracjonalną tezę” — M. Jagiełło, *op. cit.*, s. 329–330.

⁴⁰ J. Długosz, *op. cit.*, wiersz *Czarna Pani*, s. 302.

niejako w panoramę tatrzańskich szczytów, ścian i dróg wspinaczkowych, przede wszystkim tych, którzy swe pasje przypłacili życiem.

Warto jednak zauważyć, że ten osobliwy sposób opowiadania o Tatrach, intuicyjnie niejako wiązany z osobistym, emocjonalnie nacechowanym punktem widzenia podmiotu mówiącego, znalazł także zastosowanie w narracjach, w których użyta została strategia „czarnego (makabrycznego) humoru”, a efekt „anegdotyczny” należał do świadomych założeń autora. Należy do nich utrzymane w konwencji wspomnieniowej opowiadanie Wawrzyńca Żuławskiego *Pochwała samotności*. Centralny jego motyw to opis spotkania z zabłąkaną w górach turystką, którą taternik zaprasza do koleby, gdzie schronił się wcześniej przed deszczem, i w czasie przedłużającej się ulewy zabawia nieznaną interesującymi opowieściami o znajdujących się w pobliżu szczytach i żlebach, wzbogaconymi o intrygujące i zaskakująco szczegółowe informacje o wspinaczach, którzy stracili tam życie. Śledząc reakcje słuchaczki na własne opowiadanie i trafnie rozpoznając w nich znane sobie symptomy zainfekowania irracjonalnym strachem („kilkakrotnie przyłapuję skośne, niespokojne spojrzenie, patrzące na mnie ukradkowo z zabobonnym lękiem”⁴¹), na nieopacznie zadane przez nią pytanie, skąd tak doskonale zna każdy kamień w tej okolicy, nie waha się użyć konceptu należącego do repertuaru opowieści niesamowitych, również do wspomnianych wcześniej nowel tatrzańskich Malczewskiego: „Bo widzi pani — powiedziałem z wahaniem — od kiedy spadłem na tej oto ścianie — strasznie lubię te strony i ciągle się tu włóczę...”⁴². Przedstawione zdarzenie autor wieńczy charakterystyczną refleksją: „Wiem, że to, co zrobiłem, było z mojej strony podłe. Wstydzę się tego do dzisiaj, ale okazja do okrutnego żartu była zbyt silna, abym się mógł jej oprzeć”⁴³.

Przekazywane w tradycji folklorystycznej relacje o górskich diabłach, przepowierzających się w smoki jaszczurach, niebezpiecznych dziwożonach i boginkach, a także opowieści o zjawach, duchach i innych tajemniczych postaciach — przy uwzględnieniu istotnych różnic kulturowych, w wypadku utworów literackich odnoszących się też do sfery intencji pisarskich — zdaje się łączyć uniwersalna ludzka potrzeba doświadczania szczególnego rodzaju lęku, nieporównywalnego ze zwykłym strachem, nazwanego przez Rudolfa Otto, *misterium tremendum*⁴⁴. W analizowanym materiale folklorystycznym i literackim ta powszechna — intelektualna i emocjonalna — dyspozycja znajduje wyraz w swoistej intuicji, że „jesteśmy (tylko) gośćmi w górach”.

⁴¹ W. Żuławski, *op. cit.*, s. 314.

⁴² *Ibidem*, s. 316.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Zob. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1968, s. 42 n.

Bibliografia

- Bartmiński J., *O pojęciu językowego obrazu świata*, [w:] *idem, Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin 2006.
- Delumeau J., *Strach w kulturze Zachodu XIV–XVIII w.*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1986.
- Długosz J., *Komin pokutników*, Warszawa 1964.
- Długosz J., *Utwory zebrane*, t. 3. *Wywiad z Yeti*, red. E. Dereń, Kraków 1995.
- Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*, wyb., wstęp i red. Z. Krasnodębski, Warszawa 1989.
- Fischer A., *Czarownice w Dolinie Nowotarskiej*, Lwów 1927.
- Gawędy Skalnego Podhala*, wyb. i oprac. W. Wnuk, Kraków 1981.
- Goszczyński S., *Dziennik podróży do Tatrów*, oprac. S. Sierotwiński, Wrocław-Kraków 1958.
- Hajduk-Nijakowska J., *Temat śpiącego wojska w folklorze polskim. Próba typologii*, Opole 1980.
- Hoesick F., *Legendowe postacie zakopiańskie: Chałubiński, ks. Stolarczyk, Sabala*, Warszawa 1922.
- Jagiełło M., *Wołanie w górach. Wypadki i akcje ratunkowe w Tatrach*, Warszawa 2012.
- Kolbuszewski J., *Góry takie kamienne. Szkice o górach i ludziach*, Warszawa 1972.
- Kolbuszewski J., *Skarby króla Gregoriusa. O poszukiwaniu skarbów w XVII i XVIII wieku*, Katowice 1972.
- Krasnodębski Z., *O związkach fenomenologii i socjologii*, [w:] *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*, red. Z. Krasnodębski, Warszawa 1989.
- Krzyżanowski J., *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 2, Wrocław 1963.
- Ługowska J., *W świecie ludowych opowiadań. Teksty, gatunki, intencje narracyjne*, Wrocław 1993.
- Malczewski R., *Narkotyk gór. Nowele tatrzańskie*, Warszawa 2000.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1968.
- Przerwa-Tetmajer K., *Bajeczny świat Tatr*, Warszawa 1906.
- Stęczyński B.Z., *Tatry w dwudziestu czterech obrazach*, Kraków 1860, [reprint: Wrocław 1997].
- Stopka A., *Sabala*, Kraków 1897.
- Witkiewicz S., *Na przełęczy. Wrażenia i obrazy z Tatr*, Warszawa 1891.
- Żuławski W., *Sygnaly ze skalnych ścian. Tragedie tatrzańskie. Wędrówki alpejskie. Skalne lato*, Warszawa 1980.