



## Ryszard Waksmund

# Góry w baśni egzotycznej

Przez baśń egzotyczną rozumiem ludową bajkę magiczną z obszarów pozaeuropejskich. Zarówno kwestia ludowości, jak i egzotyki, czyli autentyzmu, może wydawać się dyskusyjna w sytuacji, gdy będziemy brać pod uwagę przekazy przetworzone przez pismo oraz świadomość folklorystów, kolekcjonerów i edytorów reprezentujących, podobnie jak zaprojektowani przez nich odbiorcy, rasę i kulturę bynajmniej nieegzotyczną. Z tego punktu widzenia nie ma większego znaczenia, w jakim języku europejskim zostały one odnotowane. Trudno też mówić o wątkach ukształtowanych w określonym środowisku geograficznym, skoro teza o Indiach jako praojczyźnie bajek dawno już upadła, gdy na gruncie folklorystyki ewolucjonistów wyparli dyfuzjoniści głoszący niejednorodność i uniwersalność repertuaru baśniowego. W przypadku interesującego nas motywu baśniowego wiele zależy od jakości tłumaczenia z języków egzotycznych, gdyż ten sam obiekt bywa nazywany górą, wzgórzem albo skałą, co dla przeciętnego czytelnika nie ma większego znaczenia, liczy się bowiem jego funkcja fabułowtórcza i symboliczna. Do tego dochodzi względność pojęcia góry w świecie baśniowym, bo dotyczy ono nie tylko wzniesień powyżej 500 m n.p.m., ale też wszelkich obiektów terenowych takim mianem obdarzonych, nawet niespełniających owych parametrów; górą bywają nazywane wulkany na oceanicznych wyspach, pionowe skały utrudniające wędrówkę bohatera lub — jak Sezam — skalne wzniesienia, skrywające we wnętrzu złote skarby. A jak potraktować sekwencję zdarzeniową, gdy bohater za sprawą niegodziwych ludzi dostaje się do świata podziemnego, zwanego dolnym, z którego na grzbiecie orła czy gryfa musi przez długi czas wznosić się do własnego, czyli górnego?

Jeśli padają nazwy konkretne, a nie symboliczne czy metaforyczne, dając się zweryfikować geograficznie, a nawet topograficznie, można zaryzykować stwier-

dzenie, że mamy do czynienia nie tyle z baśnią, ile podaniem czy legendą. Dla lokalnej tradycji bajkowej, powiązanej zwłaszcza z ciągle żywymi wierzeniami animistycznymi, np. wśród Murzynów czy Indian, nie ma to większego znaczenia, ale nasuwa problemy europejskim folklorystom, traktujących folklor bajkowy swego kontynentu (głównie Grimmowski) jako miarodajny punkt odniesienia dla przekazów z innych części świata. Wpływ religijnych przekonań na narrację baśniową uwidacznia się najpełniej w *Księdze Tysiąca i Jednej Nocy* (niezliczone inwokacje i modlitwy do Allaha), które zapewne z tego powodu funkcjonują w europejskim kręgu czytelniczym przeważnie jako adaptacje.

Góry, podobnie jak rzeki, jeziora, morza, lasy i pustynie, stanowią swego rodzaju osobliwości topograficzne, które ludzkie doświadczenie i fantazja obdarzyły atrybutami po części zgodnymi z ich naturą, po części zaś wypływającymi z mitologizacji rzeczywistości jako istotnej potrzeby kulturowej. Główne zadanie, jakie stawiamy sobie w niniejszym szkicu, sprowadza się do próby odpowiedzi na pytanie: (niezależnie od poczynionych powyżej zastrzeżeń) czy góry jako motyw fabułotwórczy bywa, niezależnie od długości i szerokości geograficznej, wykorzystywany na tych samych zasadach co w baśniach europejskich, a także, czy zróżnicowanie geograficzne oraz kulturowe wpływa na modyfikacje tego tematu w porównaniu ze znanym nam Grimmowskim wzorcem?

Wychodząc od popularnej wśród folklorystów tezy o genetycznej wtórności przekazów baśniowych wobec mitów archaicznych, zwróćmy uwagę na zrekonstruowany przez radzieckich semiotyków mit wyjściowy, będący źródłem niezliczonych fabuł baśniowych, nazwany przez nich mitem podstawowym. Dla wyjaśnienia genezy wielu wątków ma on takie samo znaczenie jak w przypadku tzw. języka indoeuropejskiego, stanowiącego punkt odniesienia dla historii języków euroazjatyckich. Obrazowym komponentem mitu podstawowego staje się zaksjologizowana przestrzeń, wyznaczana przez opozycję góra–dół.

Owa horyzontalna oś związana jest przede wszystkim z symbolicznym wyobrażeniem trójdzielnego drzewa świata, znamienym dla wielu kultur pierwotnych mitów o pochodzeniu świata i ładu kosmicznego. W tym wypadku protagonistą zdarzeń staje się Bóg-Piorun czy, inaczej mówiąc, Gromowładny, usytuowany poza horyzontem, na górze, na wierzchołku drzewa i uwikłany w odwieczny konflikt z demonicznym Żmijem/Smokiem, mającym swe siedlisko u korzeni, porywającym bydło/ludzi, które więzi w pieczarze pod skałą. Gromowładny, rozbijając skałę, uwalnia ofiary, a kontynuując pościg za porywaczem ukrywającym się pod różnymi postaciami, wymierza młotem-błyskawicą ciosy w drzewo lub kamień, roztrzaskując je i zmuszając przeciwnika do szukania schronienia w podziemnych wodach<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> W.W. Iwanow, W.N. Toporow, *Inwariant i transformacja w mifologicznych i folklornych tiekstach*, [w:] *Tipologiczeskije issledowanija po folkloru. Sbornik stat'ej pamiaty Władimira Jakowlewicza Proppa (1895–1970)*, Moskwa 1975, s. 54.

W ludowej bajce magicznej, jeśli potraktować ją jako pochodną owego mitu, ofiarą napaści smoka staje się królewna, a funkcję Gromowładnego spełnia baśniowy heros, rozprawiając się z demonicznym porywaczem, często ukrywającym się w jaskini czy innym otoczeniu chtonicznym, oraz uwalniając dziewczynę. Droga, jaką heros musi odbyć, by zrealizować swój cel, ma najczęściej wymiar horyzontalny — wędrowki: „od do”, za przysłowiową siódmą górę i siódmą rzekę, co często dokonuje się dzięki wsparciu cudownego donatora czy pomocnika, nierzadko służącego mu własnym grzbietem. Czasami bywa to orzeł lub latający dywan, co oznacza również wznoszenie się do góry i pokonywanie drogi bez natykania się na topograficzne pułapki i przeszkody. Jak pisze D.S. Lichaczow:

W bajce rosyjskiej opór środowiska prawie nie istnieje. Bohaterowie przenoszą się z miejsca na miejsce z niezwykłą szybkością i droga ich nie jest ani trudna, ani łatwa: „jedzie gościńcem, jedzie szerokim i najechał na złote pióro żar-ptaka”. Przeszkody, jakie napotyka bohater na swej drodze, są jedynie fabularne, a nie naturalne, związane z przyrodą. Środowisko fizyczne bajki, jako takie, jakby nie wie, co to opór. [...] Przeważnie przed bohaterem leży „prosta” i „szeroka” droga; jeżeli nawet czasami droga ta może zostać „zagrodzona” to nie na skutek jej stanu naturalnego, ale dlatego, że ktoś ją zaczarował. [...] Przestrzeń bajki jest nadzwyczaj wielka, bezgraniczna, nieskończona, ale jednocześnie jest ściśle powiązana z akcją, nie ma też nic wspólnego z realną przestrzenią<sup>2</sup>.

W świetle powyższych ustaleń analizowanie motywu gór w baśni ludowej może zakrawać na zuchwałość, równą śmiałości baśniowych bohaterów rzucających za sobą czarodziejskie jabłko, by zamieniło się w górę opóźniającą pościg zawziętej czarownicy. Niewiele przykładów na interesujący nas temat znajdziemy w niemieckim wydawnictwie *Enzyklopädie des Märchen* pod hasłem *Berg* (Góra), gdzie dominują exempla zaczerpnięte głównie z mitologii, podań i legend, podczas gdy jako typowy wątek z owym motywem podaje się *Ali Babę i czterdziestu rozbójników*<sup>3</sup>. Więcej światła na tę kwestię rzuca dopiero Katarzyna Grzywka, która, porównując przekazy niemieckie i polskie, za cechę dystynktywną góry bajkowej uznaje jej wygląd sprowadzający się do widocznej okazałości, osobliwego tworzywa (szkło, szczołki, grzebień, lustra), poszycia (krzaki cierniowe, kamienie szlachetne), ekscytującego wnętrza (podziemne krainy, pałace i ogrody). Analizując zaś ten motyw pod kątem „nasycenia funkcjonalnego”, dochodzi do przekonania, że funkcja góry sprowadza się nie tylko do opóźnienia pościgu więdźmy. Góra stanowi również miejsce, w którym postać bajkowa zostaje zaczarowana i odczarowana, wystawiona na próbę, dokonuje nadludzkich zadań,

<sup>2</sup> D.S. Lichaczow, *Poetyka literatury staroruskiej*, przeł. A. Prus-Bogusławski, Warszawa 1981, s. 355–357.

<sup>3</sup> *Enzyklopädie des Märchen*, t. 2, red. K. Ranke, Berlin-New York 1979, s. 144–146.

jest narażona na niebezpieczeństwo ze strony istot ludzkich (z nią niespokrewnionych) bądź demonicznych (smoka), w którym wreszcie winowajcę osiąga kara, a nagrodę stanowią znajdujące się tam czarodziejskie środki służące uzdrowieniu kogoś, zaspokojeniu głodu lub pragnienia, szybkiej translokacji bohatera (buty, siodło), zapewnieniu mu poczucia bezpieczeństwa (piszczałka, miech z kijami)<sup>4</sup>. Nie zawsze jest to motyw wykorzystany efektywnie, zwłaszcza gdy, jak twierdzi szwajcarski badacz Max Lüthi, jest odizolowany od pozostałych, np. w przypadku baśni o Szklanej Górze, gdzie bohater wspina się na szczyt, ale nie bierze pod uwagę, mimo ewidentnej potrzeby, ukrytych w niej skarbów<sup>5</sup>.

Także nasz Julian Krzyżanowski jako twórca *Polskiej bajki ludowej w układzie systematycznym*, koncypując „indeks wątków i charakterystycznych motywów węzłowych”, nie uwzględnia „góry”, choć jest tam wzmiankowany wątek T.1339 B. „Góral zjada kierpce”<sup>6</sup>. Interesujący nas motyw pojawia się tu wszak w takich wątkach, jak: „Ucieczka od czarownicy” (T.327A), „Morskie Oko” (T.424), „Szklana Góra” (T.530B), „Wyprawa po żywą wodę” (T.551), Perłowiec (T.678), „Waligóra i Wyrwidąb” (T.300B), oraz „Sezamie, otwórz się” (T.676), co w tym ostatnim przypadku jest przykładem ludowej recepcji wątku pochodzenia orientalnego, książkowego, rozpowszechnionego w całej Europie. Bardziej miarodajne opracowanie stanowi dla nas *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, w którym hasło *Góra* znajduje bogatą eksplikację i dokumentację. Z przeanalizowanego materiału obejmującego wyłącznie folklor polski autorzy *Słownika...* wyciągnęli następujące wnioski:

W baśniach na górze lokalizowana jest żywa woda oraz różne magiczne przedmioty, które uzdrawiają i pomagają osobom zaklętym wrócić do ludzkiej postaci. Jest dziełem Boga, ale i diabła, sił nieczystych, siedzibą duchów i czarownic. [...] na szczytach gór złe moce ukrywają porwanych, przemienionych w ptaki lub kamienie członków rodziny (brata, żonę itp.). We wnętrzu góry kryją się wielkie skarby, których strzegą diabli. W górach przebywa smok, który czyni ludziom szkody i pożera ludzi. Przebywa tam także „śpiące wojsko”, które, gdy nadejdzie odpowiednia pora, przebudzi się i podejmie walkę. Góra jest przestrzenią miłości i śmierci. Jest też siedzibą słońca, gdzie żyje ono ze swoją matką<sup>7</sup>.

Nie pominięto w *Słowniku...* wzmianki o siłaczu Waligórze, potrafiącym równać góry z ziemią, ale analogiczne postaci możemy znaleźć w bajkach ni-

<sup>4</sup> K. Grzywka, *Od lasu po góry, od domu po grób... Polska i niemiecka bajka ludowa ze zbiorów Oskara Kolberga i braci Grimm*, Warszawa 2005, s. 198–214.

<sup>5</sup> A. Mojzkowska, *Max Lüthi jako bajkoznawca*, Wrocław 2006, s. 88.

<sup>6</sup> J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 2, Wrocław 1963, s. 254.

<sup>7</sup> *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, koncepcja całości i red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska, Lublin 1999, s. 86.

derlandzkich (Jan Walibór)<sup>8</sup>, węgierskich (Tragarz Gór)<sup>9</sup>, ukraińskich (Buch Kopytowicz)<sup>10</sup> i rosyjskich (Miedwiedko)<sup>11</sup>.

Jeśli idzie o Europę, fantastykę opowiadań ludowych ze Skandynawii reprezentują górskie trolle — złośliwe i dokuczliwe, Alpy — krasnale, boginki, rusałki z podziemnych wód, a także, występujące w folklorze ludów Europy Środkowej, dobroczynne węże i dające się oszukać diabły. Są to przede wszystkim istoty chtoniczne, co podkreśla się już na początku opowiadania: „W dawnych, bardzo dawnych czasach mieszkało tyle rozmaitych krasnali, nimf i dziwożon, że już im grot, jaskiń i podziemnych korytarzy w skalistych ścianach nie wystarczało”<sup>12</sup>. Niektóre z nich, jak Krasnal z Żelaznego Wzgórza (Eisenerz — Alpy Wschodnie), pirenejski Tartaro, Biała Pani spod wysokiej skały (Fatra — Słowacja) czy karkonoski Liczyrzepa mają właściwe sobie miana i sposoby postępowania. Na obrzeżach europejskiego kontynentu znajdziemy w uralskich „skazach” Panią z Miedzianej Góry, przybierającą postać jaszczurki<sup>13</sup>, a w bajkach gruzińskich — gweleszapięgo, czyli wielogłowego latającego potwora o wyglądzie żmii, który zazwyczaj zaczopowuje górskie źródło i żąda ofiary z ludzi za udostępnienie wody, ale bywa też, że zagubionego w górach chłopca traktuje jak pobratymca i pomaga mu zostać zięciem króla<sup>14</sup>.

Idąc z kolei za koncepcją B.N. Putiłowa, można potraktować górę/góry jako ważny element fabułowtórzy i rozpatrywać go na poziomie sytuacji wyjściowej (statyczny motyw fabuły), „mowy” (rzecz, o której się mówi), epizodu (motyw dynamiczny) bądź opisu<sup>15</sup>. Nie można jednak stwierdzić, by w europejskiej baśni ludowej motyw ten był szczególnie nośny, w przeciwieństwie do motywu lasu jako typowej scenerii do działań o charakterze inicjacyjnym. Góry w swym nagromadzeniu stanowią formułiczną granicę oddzielającą naszą teraźniejszość od świata dziwów, są dla odbiorcy, kimkolwiek by był, znakiem przestrzennego i kulturowego oddalenia od sytuacyjnego tu i teraz, a więc znakiem egzotyizmu, podobnie jak przedstawiany w nim świat społeczny, będący zakonserwowanym obrazem feudalizmu. Natomiast pojedyncza góra, obdarzona przydomkiem, staje się najczęściej dla herosa wyzwaniem nie mniejszym niż magiczny przeciwnik.

<sup>8</sup> *Baśnie niderlandzkie: flamandzkie, holenderskie i fryzyjskie*, wybrał, przełożył i opatrzył komentarzem A. Dąbrówka, Warszawa 2007, s. 381–386.

<sup>9</sup> *Cudowna Ilona i inne bajki węgierskie*, przeł. B. Héjj, Warszawa 2000, s. 162.

<sup>10</sup> *Zakłete barwy stepu*, wyboru dokonał, przedmową i komentarzem opatrzył A. Barszczewski, Warszawa 1987, s. 114–118.

<sup>11</sup> *Russkije narodnyje skazki A.N. Afanasjewa*, przygotował L.G. Barag i N.W. Nowikow, t. 1, Moskwa 1984, s. 244–248.

<sup>12</sup> *Baśnie z gór*, wybór i oprac. E. Chmelová, przekł. A. Czycibor-Piotrowski, Warszawa 1988, s. 96.

<sup>13</sup> Zob. P. Bażow, *Szkatulka z malachitu*, przeł. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, Warszawa 1953, t. 1, s. 133–159.

<sup>14</sup> *Gruzinskije narodnyje skazki*, sost. T.D. Kurdowanidze, Moskwa 1988, ks.1, s. 15 i 324.

<sup>15</sup> B.N. Putiłow, *Motiw kak sjużetoobrazujuszczij element*, [w:] *Tipologiczeskije issledowanija...*, s. 146–147.

Jej niedostępność lub materialna osobliwość wynika niekiedy z często spotykanego w baśni zjawiska mineralizacji<sup>16</sup>. Stąd takie nazwy jak: Szklana Góra, Złota Góra, Srebrna Góra, Diamentowa Góra etc.

W przekazach pozaeuropejskich szczególną karierę zrobił motyw Złotej Góry. Znany jest zarówno ludom tureckim jako siedziba demiurga Ulgena (wokół jego tronu gromadzą się dusze zmarłych oczekujące na powszechny sąd)<sup>17</sup>, jak i Japończykom, którzy tym mianem obdarzyli szczyt oderwany uprzednio od indyjskiej Góry Sępów w 552 r., co uzasadnia zapewne w jakimś stopniu migrację buddyzmu z Indii do Krainy Wschodzącego Słońca. Znana jest im ponadto legenda o Złotym Szczycie, na którym Przyszły Budda zgromadził całe złoto, aby nadać ziemi odpowiedni blask na czas swego nadejścia<sup>18</sup>. Nie ulega zatem wątpliwości, że pojawia się ona jako znak *sacrum*, stawiając śmiałka usiłującego uszczknąć jej cząstkę w roli bluźniercy zasługującego na definitywne uśmiercenie.

Warto nadmienić, że w baśniach rosyjskich pojawia się nawet Góra Kryształowa, przygniatająca połowę nieszczęsnego królestwa, a ulega stopnieniu po pokonaniu przez herosa, wspieranego przez napotkane zwierzęta, wielogłowego smoka, uwalniając tym samym uwięzioną w jej wnętrzu królowę<sup>19</sup>. Jedna z bajek tureckich informuje, że córka sułtana umieszczona została w kryształowym pałacu na szczycie góry, co zmusza śmiałka do żmudnej wspinaczki<sup>20</sup>. Mamy tu zatem do czynienia z typową bajkową asymilacją. Zdaniem Władimira Proppa:

Aby zrozumieć motyw kryształowej góry, powinniśmy pamiętać, że do tej krainy wyrusza się po władzę nad zwierzętami, nad życiem i śmiercią, nad chorobą czy nad zdrowiem. Rozpoznajemy tu, z jednej strony, funkcję szamana, z drugiej zaś — funkcję bohatera szukającego jabłka młodości, żywej i martwej wody, panaceum na ślepotę, starość, choroby i cierpienia<sup>21</sup>.

Szczyt baśniowej góry, ginący na ogół w chmurach, staje się miejscem pobytu wprowadzonej królowy lub siedzibą górskiego demona. Dodatkową przeszkodą może być łańcuch ognia bądź napastliwość widzialnych i niewidzialnych zwierząt albo duchów, co służy osłabieniu determinacji mniej wytrwałych i przemyślnych śmiałków. W przypadku baśni zachodnioeuropejskiej przeszkodą stają się niekoniecznie usytuowane na zboczu istoty demoniczne, ale sama natura terenu. Tak jest np. w baśni niderlandzkiej, w której chłopiec stajenny, aby wejść w posiadanie latającego konia: „Dotarł do podnóża góry i zaczął się wspinąć,

<sup>16</sup> Pisze o tym Max Lüthi.

<sup>17</sup> S. Kałużyński, *Tradycje i legendy ludów tureckich*, Warszawa 1986, s. 142.

<sup>18</sup> R. Tyler, *Baśnie japońskie*, przeł. M. Komorowska, Warszawa 2012, s. 220, 248.

<sup>19</sup> *Russkije narodnyje skazki...* s. 313–314 („Chrystalnaja Gora”).

<sup>20</sup> W. Markowska, A. Milska, *Baśnie z dalekich wysp i łądów*, Warszawa 1966, tu: *O milczącej córce sułtana*.

<sup>21</sup> W. Propp, *Historyczne korzenie bajki magicznej*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2003, s. 323.



wspinać, w górę bez końca. Wszedł się przez siedemdziesiąt siedem dni. Buty miał całkiem zdarte, a ubranie wisiało na nim w strzępach”<sup>22</sup>. Podobnie w jednej z baśni włoskich czytamy: „Góra Kwiatów była niedostępnym szczytem i chłopiec bardzo się namęczył, zanim wdrapał się na sam wierzchołek”<sup>23</sup>.

Miarą trudności pokonywania odległości staje się czas, znaczony anaforystycznymi formułami: „Wędruje i wędruje, aż znalazła się w lesie”, „Płynęła i płynęła wiele dni, aż morze wyrzuciło ją na wyspę” „Szedł, szedł, aż doszedł do miasta pełnego ludzi”<sup>24</sup>, „Długo, długo musiał wędrować, zanim trafił na miejsce”<sup>25</sup>. Tak samo w tekstach zebranych przez Afanasjewa: „Długo szedł czy krótko...” (bajka 231), „Jechali, jechali i dojechali” (bajka 222), „Jadą, jadą...” (bajka 93). Stwierdzenie Lichaczowa na temat znikomości oporu środowiska na działania herosa nie uwzględnia tego rodzaju informacji<sup>26</sup>. W przypadku baśni rosyjskich, z upodobaniem eksponujących przemieszczanie się bohatera drogą powietrzną, zbadania wymagałyby przede wszystkim kwestia, w jakim stopniu despotyzm władzy cara, ograniczającej mobilność jego poddanych, ewentualnie znikoma gęstość miast i osad odcisnęły piętno na wyobraźni ludowej, kompensującej pańszczyźnianą niewolę, przypisanie do ziemi pana czy monotonię podróży przez niezamieszkałe pustkowia wyobrażeniem herosa pokonującego za jednym zamachem olbrzymie odległości bez natykania się na przeszkody terenowe. Z takim eufemicznym, by nie powiedzieć eliptycznym, sposobem przedstawiania i fabularyzowania przestrzeni nie mamy bynajmniej do czynienia w *Księżce Tysiąca i jednej Nocy*. Są one bowiem osadzone w zupełnie innym klimacie społeczno-obyczajowym, a mianowicie w nasyconej topograficznymi realiami bliskimi sercu bliskowschodnich kupców i żeglarzy, swobodnie przemierzających dostępne im topograficznie i kulturowo zróżnicowane zakątki świata. „Dusza moja — opowiada Sindbad — jęła mnie skłaniać do nowej podróży w krainy nieznane i wyspy. Wstałem wtedy i powziąwszy postanowienie, spakowałem toboły i opuściłem Bagdad, kierując się do Basry”; „Płynęliśmy z miejsca na miejsce, od miasta do miasta, zajmując się kupnem i sprzedażą i oglądając obce kraje”<sup>27</sup>. Dopiero rozbitcie okrętu albo inna morska przygoda rzucają bohatera na nieznaną ląd, w związku z czym przestrzeń rzeczywistą zastępuje topografia bajkowa. W swej drugiej podróży Sindbad trafia na grzbiecie gigantycznego ptaka do diamentowej doliny; w trzeciej — na Górę Małą, w której pobliżu traci wielu towarzyszy pożartych przez olbrzymia i jego

<sup>22</sup> *Baśnie niderlandzkie...*, s. 454.

<sup>23</sup> I. Calvino, *Baśnie włoskie. Zaczerpnięte z przekazów tradycji ludowej i opowiedziane na nowo*, przeł. S. Kasprzysiak *et al.*, Warszawa 2012, s. 356.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 172, 202, 336.

<sup>25</sup> *Baśnie niderlandzkie...*, s. 499.

<sup>26</sup> W innym miejscu akcentuje on jedynie dynamizującą zdarzenia rolę czasu: „czas w bajce nie zatrzymuje się przy opisach przyrody, posuwa się równomiernie w czasie całego opowiadania. Statycznych momentów w bajce nie ma”. D.S. Lichaczow, *op. cit.*, s. 233.

<sup>27</sup> *Księga tysiąca i jednej nocy. Wybrane opowieści*, wybór i przekład filologiczny W. Kubia-ka, Wrocław 1966, s. 286, 299.

zonę; w szóstej — rozbija się o górzystą wyspę, będącą cmentarzyskiem okrętów i załóg; w siódmej — sprzedaje ładunek drzewa sandałowego i poślubia córkę szejka, z szatańskiego, jak się okazuje, plemienia, które potrafi latać, toteż zostaje porzucony na „górze wyniosłej”, gdzie musi stoczyć walkę z pomieszkującą w niej żmiją polującą na ludzi.

Mimo że Bliski Wschód ma w przeważającej mierze charakter górzysto-wyżynny, nie przeszkadza to baśniom tego regionu uhonorować nazwami (obojętnie: rzeczywistymi czy wymyślonymi) określonych punktów topograficznych, pomiędzy którymi przemieszczać się będzie bohater, by zrealizować określone zadania. Oprócz Góry Kryształowej, występującej na przykład w bajce tureckiej<sup>28</sup>, znajdziemy w nich także: Góry Diamentowe, Górę Obłoków, Górę Małą, Czerwoną Górę i Górę Dymną, a każda taka nazwa ma określone zabarwienie semantyczne oraz właściwą sobie ajtiologię i funkcję. Bo niezależnie od tego pojawiają się nazwy niczego niemówiące europejskiemu odbiorcy baśni, jak np. Góra Kaf, Góra Tur, Góra as-Sakla, Góra Karmus, Góra Wak. Swą zakorzenioną w lokalnej tradycji onomastyką sprawiają wrażenie obiektów autentycznych, niespotykanych w innych częściach świata. W *Opowiadaniu króla Wysp Hebanowych* wiarołomna królowa zapewnia swego czarnoskórego kochanka słowami: „Gdyby nie lęk o ciebie, dawno przemieniłabym kraj jego w ruiny, na których skrzeczałyby sowy i kruki, a kamienie tych ruin przeniosłabym aż pod górę Kaf”<sup>29</sup>. W tym wypadku jej nazwa spełnia zaledwie funkcję semantycznego wzmocnienia osobistego wyznania.

Motyw góry Kaf w świetle typologii Putiłowa funkcjonuje tu na prawach rzeczy, o której się mówi, ale w *Opowieści o przygodach Bulukiji* wpisany został w działanie bohatera, narzucone mu przez władającą nią królową węży: „Nie dam ci, Hassanie, odejść stąd przed nastaniem zimy. Pójdiesz wówczas razem z nami na górę Kaf i zobaczysz tam wzgórze, piaski, drzewa i ptaki, które wielbią Jedynego, Wszechmogącego, i oglądać będziesz maridy, ifryty i dżiny w liczbie, jakiej nie zna nikt prócz Allacha Najwyższego”<sup>30</sup>. Na tejsze górze ma swe gniazdo olbrzymi, czarodziejski ptak Simurg, któremu mitologia irańska przypisuje sprowadzenie z nieba na ziemię pędu drzewa życia<sup>31</sup>; jest on zapewne pobratymcem ognistego ptaka, występującego nie tylko w baśniach tureckich. W mitologii arabskiej mowa jest raczej o paśmie górskim noszącym ową nazwę, co nie wyklucza zresztą wyjątkowości tego miejsca. Jak twierdzi Ryszard Piwiński:

Szczegółowy opis gór Al-Kaf oraz dokładne określenie niezmiennej odległości oddzielającej je od ziemi znajdujemy w wypowiedziach przypisanych Prorokowi i w zbiorach tradycji muzułmańskich. [...] Góry mają w mitycznej kosmografii Arabów szczególne znaczenie, utrzymują

<sup>28</sup> Zob. W. Markowska, A. Milska, *op. cit.*, s. 156–157.

<sup>29</sup> *Księga Tysiąca i Jednej Nocy*, przeł. A. Czapkiewicz *et al.*, Warszawa 1974, t. 1, s. 98.

<sup>30</sup> *Ibidem*, t. 4, s. 292.

<sup>31</sup> *Mify narodow mira. Encyklopedia*, red. S.A. Tokariew, Moskwa 1988, t. 2, s. 436–437.



bowiem ziemię w stanie równowagi i nie pozwalają jej się przechylić. Jak ciężkie i solidnie umocowane odważniki wznoszą się one ze wszystkich stron ziemi i ciążą na jej krańcach. Największe z nich to góry Al-Kaf. Za nimi są góry śniegu, gradu i morza, bez których ogień piekieł spaliłby ziemię<sup>32</sup>.

W *Opowieści o królu Omarze...* nadmienia się o Górze Arafat, położonej niedaleko Mekki, choć w gruncie rzeczy chodzi, jak czytamy w przypisach, o wzniesienie wysokie na około 60 m. Za to Góry Isfahanu w literaturze geograficznej nie występują, choć w *Opowieści o Tadź al-Muluku i księżniczce Dunji* stanowią topograficzny punkt odniesienia, statyczny motyw charakterystyczny dla sytuacji wyjściowej: „W dawnych czasach było za Górami Isfahanu miasto zwane Miastem Zielonym, a panował w nim król, którego nazywano królem Sulejmanem”<sup>33</sup>. Z kolei w *Opowieści o Uns-al-Wudżudzie i jego ukochanej* pojawia się miejsce zwane górą matki, albowiem, jak głosi tradycja, chodzi o kobietę, która utraciła lub której porwano dzieci. Pełni ono ważną funkcję fabułowtórczą, gdyż żona wezyra, aby udaremnić miłosne schadzki swej córki, daje małżonkowi taką radę: „Na środku morza al-Kunuz znajduje się góra as-Sakla [...] a do tej góry nikt nie zdoła dotrzeć, nawet zadając sobie największy trud. Urządź tam dla niej siedzibę”<sup>34</sup>. Nieodparcie nasuwa się tutaj analogia do wątku „Szklanej Góry”. W bajce perskiej dzielny Malek Muhammed w pogoni za zabójcą jego starszych braci nie waha się przemknąć konno poprzez otwartą na moment szczelinę skalną, by trafić do innego świata i przekonać się, że ścigany przezeń zielony jeździec to w istocie przepiękna peri i że będzie musiał zasłużyć na jej rękę niejednym bohaterskim czynem<sup>35</sup>.

Motyw ruchomej szczeliny w górskim stoku pojawia się także jako składnik bajki z Czczeno-Inguszetii o przygodach młodzieńca, który wyruszył po wodę życia dla zmarłej żony przyjaciela; napotkany po drugiej stronie lew uprzytamnia śmiałkowi, że znalazł się w krainie, z której się nie wraca, lecz mimo to udaje mu się w drodze powrotnej przemknąć przez skalne wierzeje<sup>36</sup>. W jeszcze innej opowieści z tego regionu góry rozstępują się na życzenie wiarołomnych żon bohatera, ten zaś skradając się za nimi skrycie, dociera do domostwa okrutnego potwora, zwanego Czarnym, i zabija go. Ma ona jako bajka w bajce stanowić jedno z exemplów dla przyjaciela narratora, zdradzającego nieuzasadnioną niechęć do ożenku<sup>37</sup>. Także rosyjska baśń ludowa zna motyw przesuwających się

<sup>32</sup> R. Piwiński, *Mitologia Arabów*, Warszawa 1989, s. 158–159.

<sup>33</sup> *Ibidem*, t. 2, s. 209.

<sup>34</sup> *Ibidem*, t. 3, s. 12.

<sup>35</sup> *Piersidskije narodnyje skazki*, zebrał M.N. Osmanow, Moskwa 1987, s. 109–124.

<sup>36</sup> *Skazki i legiendy Inguszej i Czczenczew*, zebrał A.O. Malsagow, Moskwa 1983, s. 117–118.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 152–153.

gór, mających, niczym skalne wrota czy paszcze olbrzymich zwierząt, odciąć bohatera od przebytej już drogi<sup>38</sup>.

Arabski folklor bajkowy za sprawą *Księgi Tysiąca i Jednej Nocy* rozpowszechnił się po wielu obszarach Azji Centralnej i Afryki Północnej. Często spotykanym w nim motywem jest pochwycenie przez drapieżne ptaki (sępy albo orły) bohatera zaszytego w zwierzęcą skórę i przeniesienie na wierzchołek góry pokrytej kamieniami szlachetnymi. Dzieje się tak nie z jego własnej inicjatywy, lecz za sprawą podstępnego pracodawcy, któremu musi zrzucić je na dół, aby otrzymać odpowiedź, jak tam powrócić. W bajce tunezyjskiej *Dzudar syn Omara* chodzi o skarb dzinów, ukryty w skalnej szczelinie na Górze Chmur, którą bohater próbuje opuścić za pomocą sznura upleczonego przez siebie z trawy, spada jednak w przepaść<sup>39</sup>. Za to w bajce turkmeńskiej *Góra kamieni szlachetnych (Góra samocwietów)* wychodzi z tej opresji cało, gdyż czepia się desperacko nóg ogromnego orła i bezpiecznie ląduje na ziemi (motyw znany z opowieści o Sindbadzie Żeglarzu). Co więcej, aby ukarać chciwego beja, namawia go podstępnie do zademonstrowania sposobu ułożenia się na świeżej wielbłądziej skórce, obwija go, a gdy bej ląduje z orłami na owej górze, usianej kośćmi jego poprzednich ofiar, młodzieniec obiecuje mu wybawienie za tę samą cenę, by swego słowa po napełnieniu worków skarbami nie dotrzymać<sup>40</sup>. Na uwagę zasługuje fakt, że mimo podkreślenia ogromu owej góry, w obu przypadkach komunikacja słowna między zleceniodawcą stojącym u jej podnóża a wykonawcą, ulokowanym na wierzchołku, przebiega bez najmniejszych trudności. W innej bajce tunezyjskiej Wielka Góra staje się wyzwaniem dla młodzieńca, który musi dotrzeć do Złotej Groty i uwolnić królownę przykutą łańcuchem przez olbrzyma do jednej ze ścian<sup>41</sup>.

Pod wpływem folkloru arabskiego pozostają również afrykańskie bajki ludu Hausa. Jedna z nich opowiada o władcy, który podczas polowania w buszu zaślądził i wspiął się na górę skał, aby się rozejrzeć, a w napotkanej jaskini król duchów zaproponował mu zamianę ról, chciałby bowiem chociaż jeden dzień spędzić na tronie ludzi; na dole jednak, jak łatwo się domyślić, szybko się rozczarował i wrócił do swych poddanych<sup>42</sup>.

Góra jako motyw mitologiczny jest obecna pod każdą szerokością geograficzną, albowiem, jak twierdzi W.W. Toporow, uchodzi za najbardziej rozpowszechniony wariant transformacji drzewa świata, za tzw. pępek świata czy oś świata (*axis mundi*). Jako siedziba bogów pojawia się nie tylko w mitologii greckiej, lecz także chińskiej (Góra Nefrytowa), indyjskiej (Meru i Chimawat), japońskiej (góra Fudzi). Cała seria mitów przeciwstawia sobie mitologemy: górne Niebo i przyziemny Świat. U ludów środkowoazjatyckich szczyt Ałtaj zwany

<sup>38</sup> Zob. W. Propp, *op. cit.*, s. 322.

<sup>39</sup> *Przy kawie i nargilach. Bajki Tunisu*, wybór i przekład A. Miodońska-Susłowa, Warszawa 1967.

<sup>40</sup> *Skazki narodów SSSR*, zebrał M. Ja Grinblat, A. I. Gurskij, Minsk 1970, s. 139–143.

<sup>41</sup> W. Markowska, A. Milska, *op. cit.*, s. 98–100.

<sup>42</sup> *Opowieści ludu Hausa*, wybór, wstęp i przekład N. Pawlak, Warszawa 1988.

bywa Księciem/Chanem. Góra to także siedziba duchów przybierających niekiedy, jak w mitologii Indian, postać zwierząt (najczęściej niedźwiedzia grizzly) albo, jak w mitologii chińskiej, ludzkiej głowy (Pań-Gu)<sup>43</sup>. Możemy ze swej strony dorzucić przykład legendy khmerskiej o gigantycznym krokodylu, którego księżniczka-czarodziejka zamieniła w górę, a okręt ścigany przez tego potwora w Górę Okrętową, miejsce zaś, z którego rzuciła czar — w Górę Rozpuszczonych Włosów, przy czym z innej części jej ciała wyłoniła się Góra Dziewiczego Łona, zwana dzisiaj Górą Dziewiczej Twierdzy<sup>44</sup>.

Jeden ze staroindyjskich mitów kosmogonicznych kreśli obraz usytuowanego w przestworzach bezbrzeżnego Morza Mleka — unosił się nad nim tron Wisznu i przypadło w nim całe bogactwo Indry, przekłętego przez świątobliwego kapłana, toteż aby je odzyskać, trzeba było wziąć górę Mandarę, wokół której owinął się wąż Sesza, jako ubijak: „Zatrzęsły się niebiosa i ziemia. Góry rozwarły się plując ogniem i roztopionym metalem. Na ziemi zapanowała panika, ale bełtanie nie ustało”<sup>45</sup>. Z wulkaniczną górą Fudzi związana jest shintoistyczna legenda o znalezionym w bambusie dziecięciu pochodzenia niebiańskiego, które wyrasta na piękną księżniczkę i wychodzi za mąż, a gdy po pewnym czasie wraca do nieba, zrozpaczony małżonek wspina się po stoku z magicznym lustrem, daremnie rozpalając górę płomieniem swej namiętności<sup>46</sup>. Można tę opowieść uważać za japoński odpowiednik wątku „Amora i Psyche”. Na Filipinach narodziny jednego z wulkanów tłumaczy się karą sprowadzoną na tubylców żądnych poznania, wbrew zakazowi ich króla, tajemnicy pewnej góry skrywającej, jak się okazało, jaskinię wypełnioną po brzegi szlachetnymi kamieniami i złotem<sup>47</sup>. Na Hawajach opowiada się o Bogini Ognia, zwanej również boginią spustoszenia, albowiem zamieszkuje wnętrze góry wulkanicznej i gdy zakochuje się w młodym, niedawno zmarłym księciu, zleca swej siostrze wskreszenie go i sprowadzenie na wyspę; kiedy jednak sama narusza warunki umowy, pustosząc należące do siostry lasy i osady ludzkie, ta w akcie zemsty uwodzi jej ukochanego, co przyprawia Władczynię Krateru o gniew, a nieświadomego owej kobiecej rozgrywki młodzieńca o ponowną śmierć<sup>48</sup>. Ogień to także naturalna broń smoków z Gór Czangpai, z którymi musi się zmierzyć bohater chińskiej baśni, pragnący pomścić śmierć swojego ojca i dziada<sup>49</sup>.

<sup>43</sup> *Mify narodow mira...*, t. 1, s. 310–315. Zob. A. Łapiński, *Symbole środka wszechświata*, [w:] *Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej*, pod red. T. Kostyrko, Warszawa 1987, s. 73–85.

<sup>44</sup> *Khmerskije mify i legiendy*, pier. N.D. Foszeko, Moskwa 1981, tu; *Legenda o górze Sompaj*.

<sup>45</sup> Shanta Rameshawar Rao, *Opowieści staroindyjskie*, przeł. K. Szerer, Warszawa 1965, s. 21.

<sup>46</sup> A. Cotterell, *Słownik mitów świata*, przeł. W. Ceran *et al.*, Katowice 1996, s. 124–125.

<sup>47</sup> *Skazki i mify narodow Filipin*, zebrał R.L. Rybkin, Moskwa 1975, s. 263–264 (*Kak pojavilsia pierwyj wulkan na Filipinach*).

<sup>48</sup> *Legendy hawajskie*, oprac. P. Colum, przeł. H. Ciepłińska-Bojarska, Warszawa 1977 (*Bogini Ognia*).

<sup>49</sup> *Baśnie z piątej strony świata*, wybór i tłum. L. Cyrzyk, T. Strumff, Warszawa 1965 (*O złowieszczych smokach i mężnym Liu Jung-Cinie*).

W znanych nam bajkach chińskich złe duchy stają bohaterom na drodze jako nieprzebyte góry: Mglista Góra, Góra Płomieni, Góra Tygrysów etc. W Górach Wschodnich dzielny Ali Kurban stacza zwycięski bój ze smokiem pożerającym ludzi, ale jego nadludzka siła wypływa z faktu, że sam jest potomkiem górskiego niedźwiedzia, który przed wielu laty uprowadził z wioski jego matkę. Z kolei Góry Czangpai zasiedla smocze stadło, którego pokonanie wymaga od herosa odpowiedniego wykształcenia, polegającego na wypuszczeniu aż dwóch strzał jednocześnie. Jedna z opowieści rozpoczyna się wprawdzie stwierdzeniem: „W górach Tiengszan jest dolina Siedmiu Smoków, a niedaleko niej — dolina Dziewięciu Smoków”<sup>50</sup>, ale nie pociąga ono za sobą spodziewanego toku zdarzeń, albowiem młodociany heros jedynie zbiera w owym miejscu drewno na opał, by kupić za nie ryż. Dopiero latająca mata, jaką otrzymał od górskiej wiedźmy, pozwala mu dostać się do stolicy, zobaczyć Zakazane Miasto, a w nim piękną dziewczynę, uwięzioną w ramie obrazu. Aby ją odczarować, musi wspiąć się na Górę Tajemnic, odnaleźć w pieczarze Ducha Pustyni, spoczywającego na kamiennej pościeli i wybudzić ze snu, kłując go czarodziejską igłą. Z Górami Czangpaj związana jest legenda o braciach poszukujących żeń-szenia, który w świetle innych przekazów zamienia się w piękną dziewczynę i poślubia Prostaczka. Bajka *Bogacz długi nos* prezentuje niewysoką, lecz łysą górę, na którą trafia bohater ścigający orłazłodzieja i tam otrzymuje od nieznanego istoty Kulę Dającą Wszystko oraz pomoc w ukaraniu chciwego bogacza<sup>51</sup>. W innej bajce demon z Czerwonej Góry porywa kobietę do jaskini, toteż jej mąż musi wspinać się po pionowej skale, a przy okazji narrator podaje lokalne przysłowie: „Kiedy wejdiesz na górę, musisz z niej zejść”<sup>52</sup>. W wersjach opracowanych literacko motyw wędrówki przez górskie ostępy zostaje dodatkowo nasycony malowniczymi szczegółami o wyjątkowej dramaturgii, motywowanej realistycznie:

Jechali długo, przebywając ogromne łańcuchy górskie i przeprawiając się przez rwące górskie rzeki. W drodze coraz to zmniejszała się drużyna księcia. Jedni wpadali do przepaści, inni zamarli w śniegach wysoko w górach. Byli tacy, którzy zginęli z ręki dzikich plemion napadających znienacka na podróżnych, i tacy, którzy stracili życie od ukąszeń jadowitych węży. Kogoś rozszarpał tygrys, a kogoś z kolei zabił ogromny niedźwiedź, a było i tak, że nikt nie wiedział, gdzie przepadł który z wojaków. W końcu został już tylko sam książę Aszu.

Na ostatnią górę przed krainą Boga Gór wspinał się już samotnie, trzymając konia za uzdę. Już prawie dochodził do szczytu, kiedy złapała

<sup>50</sup> *Ibidem* (*Dziewczę z pałacu*), s. 94.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Baśnie chińskie*, przeł. z franc. Z. Beszczyńska, Poznań 2008, s. 315. Także w bajce ludów adygskich znajdziemy przysłowie: „Łatwiej drogę pokazać, niż górę ruszyć z miejsca”. *Skazki narodów adygskich*, sost. A.P. Aliejewa, Moskwa 1978, s. 94.

go burza. Deszcz lał strumieniami tak, że musiał szukać czym prędzej schronienia. Znalazł niewielką pieczarę i w niej przeczekał burzę, przytulony do swego konia. Kiedy się znów roz pogodziło, wyszedł z pieczary i wspiął się na sam wierzchołek. Bardzo go zdziwiło, że tam na górze nie przeszła żadna burza. Słońce świeciło jasno, ziemia była sucha. Zrozumiał wtedy, że to była z pewnością próba odwagi<sup>53</sup>.

Najbardziej charakterystyczny dla baśni tego regionu pomysł fabularny to motyw góry narysowanej czarodziejskim pędzelm; kiedy cesarz odbiera go młodocianemu artyście, zamiast w złoto zamienia się ona w kupę kamieni<sup>54</sup>.

W legendzie japońskiej bohater trafia na przeklętą przełęcz, gdzie duch góry przybiera postać węża-ludojada, którego zabić może jedynie popiół z fajki<sup>55</sup>. Z pasmem gór Hiruzen związane są wierzenia o istnieniu istot demonicznych zwanych kappami, usiłujących odzyskać Kamień Spoczynku z kolistym wgłębieniem, wykorzystanym po ich daremnych próbach przez mieszkańców doliny jako zbiornik na wodę. Natomiast bogowi Inari z góry Tomo udało się odzyskać dostęp do własnej jaskini, zawalonej ściętymi drzewami przez pewnego drwala, ale po serii ekscesów, które porządnie nastraszyły wieśniaków. W innym wątku mowa o wędrowce leniwego młodzieńca ze szczytu góry Ōsayama do nieba, gdzie wprawdzie pomaga bogowi piorunów w pracy, ale naraziwszy się niesubordynacją, został strącony na ziemię, wybijając na stoku dużą jamę, która stała się jeziorem: „Jeszcze dziś można je oglądać, jeżeli komuś chce się wspinać tak wysoko. A w tafli jeziora przekornie przegląda się niebo, którego w końcu Sankichi nie zdążył zwiedzić”<sup>56</sup>.

Osobna seria mitologemów dotyczy ukrytej w górze jaskini czy groty zamieszkałej przez istoty chtoniczne — nie tylko groźne smoki czy węże, lecz także pomocne ludziom trolle czy karły. Hawajczycy opowiadają również o pracowitym plemieniu karzełków zwanych *menehuni*, które opuszczają górskie kryjówki, by pomóc ludziom zbudować kanał nawadniający lub wyciosać łódź (kanu) z pnia olbrzymiego drzewa. Znane są też na wyspach Polinezji, pomocne zwłaszcza w ścinaniu drzewa, rosnącego na stoku należącej do nich góry, oraz budowaniu statku, na którym nieustraszony Rata odbędzie wyprawę, by odzyskać swą matkę uprowadzoną przez demona Punę. Gdyby nie zgoda górskiego bożka, ścięte przez człowieka drzewo wrosłoby na powrót w ziemię<sup>57</sup>. W jednej z bajek afrykańskich rolę pomocników, analogiczną do słowiańskich skrząców, odgrywają dzieci-tykwy jako dar wielkiego ducha góry dla bezdzietnej kobiety, modlącej się w kierunku ośnieżonego szczytu<sup>58</sup>.

<sup>53</sup> M. Künstler, *Księżniczka Smoków*, Warszawa 1999, s. 55.

<sup>54</sup> *Ibidem*, [Zaczarowany pędzelek].

<sup>55</sup> J. Tubielewicz, *Bambusowe pachole*. (*Legendy kraju Kibi*), Warszawa 1989 (*Aktor Hisabei i wąż-ludojad*).

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 115.

<sup>57</sup> A.L. Godlewski, *Drogi Synów Słońca*, Wrocław 1963, rozdz. VII. *Mali przyjaciele z puszczy*.

<sup>58</sup> *Skazki narodów Afriki*, pier. s arabskiego i zapadnoeuropejskich języków, sost. Je.S. Kotlar, Moskwa 1976, s. 346–350.



Motyw olbrzymów zasiedlających bądź nawiedzających górskie ostępy będzie się zresztą przewijał także w folklorze bajkowym ludów pozauropejskich. Na Bliskim Wschodzie tego rodzaju postacią jest dew — obdarzony nadprzyrodzoną mocą i potrafiący przemieniać się w różne postaci, w Mongolii — Ałmys porywający bydło i dzieci. Kelogan z baśni tureckiej wyrusza w świat, aby poślubić olbrzymkę i gdy spotyka ją na szczycie góry, zaczyna ssać jej pierś, dzięki czemu, zgodnie z miejscowym zwyczajem, zostaje uznany za jej syna<sup>59</sup>. W przekazach Czeczeńców i Inguszków cyklopy, zapewne pobratymcy przeciwnika Odysa, zamieszkują albo wysoko w górach, albo w podziemnym świecie<sup>60</sup>. Znana jest w Mozambiku bajka o herosie Makóma, co znaczy „większy”, gdyż jest, jak się okazuje, silniejszy od olbrzyma wznoszącego góry i innych mocarzy, których prowokuje do walki, a pokonanych wsadza do worka; jego najpoważniejszym przeciwnikiem staje się gigant, którego same nogi sięgają aż po szczyty gór, w związku z czym nie potrafi mu sprostać i obaj zostają wzięci przez wielkiego ducha Mulímo do nieba<sup>61</sup>.

Wśród ludów Pamiru rozpowszechnione są „wierzenia i podania o peri — przepięknych istotach płci żeńskiej, a niekiedy i męskiej, żyjących jakoby wysoko w górach, w pobliżu wiecznych śniegów”<sup>62</sup>. Miłość u stóp Himalajów dopada królową Gangę, która z tego powodu zostaje żoną Władcy Mrozu, a lodową grootę opuszcza dopiero na prośbę swego ojca pragnącego uratować lud przed klęską suszy, zamieniając się w życiodajny strumień<sup>63</sup>. W jednej z baśni perskich zagrożeniem dla dzielnego młodzieńca staje się, oprócz Starca Pustyni, Starzec z Gór dybiący na życie nie tylko przedzierających się przez pasma górskie wędrowców, ale nawet samego szacha, na którego nasyła skrytobójcę<sup>64</sup>. Niewątpliwie mamy tu do czynienia z asymilacją rozpowszechnionej na Bliskim Wschodzie legendy, u podstawy której tkwią autentyczne zdarzenia i postaci<sup>65</sup>. Nawet baśnie japońskie wyprowadzają diabły w scenerię górską, gdzie istoty te zamieszkują kamienne zamki (nasuwa to analogię do gniazd rozbójniczych, o jakich mowa w przekazach z kręgu indoeuropejskiego). Występują w nich także górskie wiedźmy ukrywające zbiegów przed diabłami oraz ich złośliwe siostrzyce, unieszkodliwiane z kolei przez mnichów z okolicznych świątyń<sup>66</sup>.

<sup>59</sup> *Turieckije skazki*, zebrała I.W. Stieblewa, Moskwa 1986.

<sup>60</sup> *Skazki i legendy Inguszej i Czeczenecw...*

<sup>61</sup> *Czarodziejska tykwa i inne baśnie afrykańskie*, wybór, wstęp i komentarze H. Scheub, przedmowa R. Waksmund, Wrocław 2013, s. 183–189.

<sup>62</sup> *Skazki narodów Pamira*, Moskwa 1976, s. 16.

<sup>63</sup> M. Krüger, *Dar rzeki Fly*, Warszawa 1987, tu: *Śnieżna królowna (Baśń hinduska)*.

<sup>64</sup> *Ibidem*, *Przygody Ahmeda, syna mydlarza. (Baśń perska)*.

<sup>65</sup> Chodzi o przywódcę asasynów — tajnego zakonu muzułmańskiej sekty izmailitów, Hasana ibn Sabbaha, który w swej twierdzy Alamut w Persji szkolił odpowiednio młodzieńców, by zlecać im następnie skrytobójcze mordowanie swych nieprzyjaciół. Zob. W. Kałasznikow, *Atlas tajemnic i zagadek*, t. 1. *Wielcy czarodzieje, nadnaturalne istoty, legendarne królestwa*, przeł. B. Chmielewski, Warszawa 2003, s. 190–191.

<sup>66</sup> Zob. *Bezpowrotna góra. Baśnie japońskie*, wybrał, oprac. i przeł. z jap. Z. Kiersnowski, Poznań 2012.

Niewiele interesujących nas wątków daje się znaleźć na Czarnym Łądzie, co zapewne wynika z faktu, że w większości kontynent afrykański ma charakter wyżynny, co relatywizuje rangę takich czy innych wzniesień. Niewątpliwie wyróżnia się tu Kilimandżaro (Śnieżna Góra), którą włada bóg Słońca — Iruwa. On to właśnie w jednej z opowieści staje się przedmiotem napaści przez biedaka zdesperowanego śmiercią synów i pozwala mu doczekać się nowych w stosownym czasie<sup>67</sup>. W jeszcze innej pojawia się ożywiona góra Glé-Glé przypominająca wyglądem ludzką twarz i oznajmia bohaterowi: „Jestem tym, na którego się czeka, a który nigdy nie nadchodzi”, po czym zadaje mu zagadkę. Kiedy otwiera dla niego przejście z widokiem na rozległą dolinę, nieoczekiwanie zjawia się śmierć i ona również zadaje zagadkę, której rozwiązanie ma przybliżyć młodzieńca do odzyskania królestwa ojca. Znany afrykańskim Murzynom jest także przykład złowrogiej mocy góry wstrzymującej bieg rzeki i powodującej suszę do momentu, gdy młodociany heros nie rozprawi się z ową demoniczną siłą za pomocą magicznej dzidy<sup>68</sup>. Nawiasem mówiąc, istnieje eskimoska opowieść o wędrującej o zmroku przez tundrę kobiecie, która szukając miejsca na nocleg, natyka się na wzgórze z emanującym ciepłem pięcioma pagórkami, te zaś okazują się stopami, udami i piersiami spoczywającego pod śniegiem olbrzyma Kin-äk<sup>69</sup>.

Eskimosi z cieśniny Smitha opowiadają o Duchu Gór, wykradającym i zjadającym trupy z grobów, zabitym przez człowieka, po czym śmiałek ściągany przez żonę demona musi ratować się zaklęciami, dzięki którym powstają góry i rzeki, a nawet — z ciała naiwnej demonicy — mgła<sup>70</sup>. Przed zemstą demona wód uciekali z kolei Araukanie zamieszkujący podnóża Andów, znajdując schronienie na cudownie wyrosłej górze Ten-Ten<sup>71</sup>. W zbiorze *Baśni księżycowych* W. Markowskiej i A. Miłskiej znajduje się indiańska opowieść o młodym górskim pasterzu lam, który pochwycił podstępnie i poślubił córkę Księżyca, po czym niebawem ją utracił i nie odzyskał, mimo trzykrotnej wyprawy na grzbiecie wielkiego orła do jej księżycowego królestwa. Znajdziemy tu również historię miłości innego pasterza z Kordylierów do córki Słońca i Księżyca, uwieńczonej małżeństwem kochanków, jednak niedługim, albowiem oboje zginęli pod górską lawiną i zostali przez rodziców dziewczyny przemienieni w dwa leżące obok siebie białe głazy.

<sup>67</sup> E. Rzewuski, *Azania Zamani. Mity i legendy Afryki Zachodniej*, Warszawa 1978 (*Iruwa i biedak*).

<sup>68</sup> Kama Sawwoyor Kamanda, *Czarownica Nanga. Baśnie afrykańskie*, przeł. z franc. K. Kowalczyk, Poznań 2009 (*Królewski skarabeusz, Ozyrion*).

<sup>69</sup> *Ognista kula. Legendy, baśnie i bajki eskimoskie*, wybrał, opracował i wstępem opatrzył J. Machowski, Warszawa 1970, s. 143–144.

<sup>70</sup> J. Biernhorst, *Czerwony labędz. Mity i opowiadania Indian amerykańskich*, przeł. L. Marjańska, przedmowa J. Biernhorst, słowo wstępne E. Nowicka, Warszawa 1984, s. 232–234.

<sup>71</sup> M. i A. Posern-Zieliński, *Indiańskie wierzenia i rytuały*, Wrocław 1977, s. 186.

Charakter ajtiologiczny ma także opowieść Indian kanadyjskich o pięknej dziewczynie z plemienia Seneków. Uciekając przed niechcianym małżeństwem, znalazła schronienie w jaskini Gromowładcy — plemiennego boga. Bóg ów stał się następnie obrońcą Indian przed olbrzymim wężem, trucicielem wody, żywiącym się ciałem zmarłych ludzi. Ciało potwora, uśmierconego gromem, zostało zepchnięte do rzeki, zatykając skalny przesmyk i wypiętrzając wodę w gigantyczną kaskadę, zwaną dzisiaj wodospadem Niagara<sup>72</sup>. Jak widać, mit podstawowy znajduje w tej opowieści najbliższą swemu modelowi konkretyzację. Inna ajtiologiczna bajka indiańska czyni jednym z bohaterów górskiego olbrzyma obrzucającego głazami niedźwiedzicę i ścigających ją trzech myśliwych, co powoduje interwencję duchów wiatrów, wydmuchujących zwierzę wraz z jego tropicielami aż na nieboskłon, na którym tworzą znany wszystkim gwiazdozbiór<sup>73</sup>. W jeszcze innej, niepozbowionej nacechowania totemicznego, wiatr porywa Mysz poszukującą Świętych Gór, o których słyszała od Żaby i ku którym uparcie zmierzała od dłuższego czasu, zyskując na każdym etapie wędrówki nowe imiona: Mała Mysz, Skacząca Mysz, by na końcu zyskać zaszczytne miano Orła. Niewątpliwie mamy tu do czynienia z przekazem inicjacyjnym, rozpowszechnionym wśród wielu plemion indiańskich<sup>74</sup>. Charakter totemiczny ma również cykl opowieści o Kruku, zawartych w książce Ireny Przewłockiej *Baśnie indiańskie* (1971). W jednej z nich bohater ów spełnia zlecenie mu przez wodza zadanie przyniesienia śniegu ze szczytu Białej-Świecącej-Góry, zamieszkanego przez śniegowych olbrzymów, w czym pomocna okazuje się mysz, zamieniając ich łuki w kupę trocin.

Sat-Okh w baśni *Biały mustang* opiewa dokonania młodego czarownika o imieniu Ostry Wiatr z plemienia Dakota, który pokochał piękną córkę Ducha Górskich Wodospadów i aby na nią zasłużyć, musiał zjednać sobie m.in. Ducha Górskich Lawin, dzięki czemu uwolnił ludzi od zastępów złych duchów, przygniatając ich stosami głazów.

Wiele dni teraz jechał w stronę ostrych szczytów, pokonując bystre rzeki górskie, przebywając ciemne kaniony pełne jadowitych grzechotników. Nie bał się ich Ostry Wiatr, gdyż zaklęcia jego były potężne. Potrafiły wywoływać ze szczelin jadowite węże i usypiać je piosenką, a jego mustang kopytami miażdżył napełnione jadem łby.

Przebywał górskie przełęcze pełne groźnych, szarych niedźwiedzi, lecz schodziły mu one z drogi, bojąc się siły tomahawka, którym lepiej wla dał niż one pazurami i kłami.

Nawet lawiny cofały się w górę na jego widok<sup>75</sup>.

<sup>72</sup> E.E. Clark, *Legends Indian kanadyjskich*, przeł. M. Skibniewska, Warszawa 1982, s. 142–143.

<sup>73</sup> *Wielka Niedźwiedzica (opowieść Mikmaków)*, [w:] *Indiański gawędziarz. Legendy, baśnie i uzdrawiające opowieści Indian Ameryki Północnej*, wybór, przekład i opracowanie L. Michalik, P.G. Michalik, Kraków 2007, s. 43–45.

<sup>74</sup> *Skacząca Mysz (opowieść indiańska znana w różnych wersjach w ustnych przekazach m.in. plemion Wron, Czejenów, Lakota, Czirokezów)*, [w:] *Indiański gawędziarz...*, s. 94–101.

<sup>75</sup> Sat-Okh, *Biały mustang. Baśnie i legendy indiańskie*, Warszawa 1987, s. 30.

Listę przykładów można by mnożyć, ale nie jest to zadanie łatwe. Góry bynajmniej nie stanowią popularnego motywu baśniowego; częściej mamy do czynienia z repertuarem pochodzenia góralskiego — baśniami z gór niż baśniami o górach. Świat baśni, jeśli ma być egzotyczny, nie może być zbyt bliski, na wyciągnięcie ręki — z tego zapewne powodu „Sobotnia Góra”, związana, jak udowodnił Julian Krzyżanowski, z dolnośląską Sobótką, odnotowana została przez Romana Zmorskiego w zbiorze *Podania i baśni ludu w Mazowszu*<sup>76</sup>. Można przypuszczać, że postępy chrystianizacji doprowadziły do desakralizacji tego miejsca, uchodzącego ongiś za miejsce pogańskiego kultu, w związku z czym strzegący ich bogowie przeobrazili się w baśniowe straszysła. Podobne zjawisko można zaobserwować w przekazach pochodzących z Chin, gdzie wpływy buddyzmu zaznaczyły się m.in. poprzez silny w starożytności kult gór: „Przypisywano górąm rolę podobną do tej, jaką w społeczeństwach pełnią władcy: zapewnienie trwałego stanu kosmosu”<sup>77</sup>. Zapewne jakimś echem tego poglądu stały się wierzenia ludów wschodniej Syberii (Ałtajców, Tuwińców, Buriatów, Jakutów), dotyczące pana góry i zwierząt, który wspomaga dzielnego myśliwego, a nawet ofiarowuje mu rękę swej córki, by związać go ze swym rodem, odgrywa bowiem także rolę przodka kulturowego, narzucającego scenariusz działania, które można wytłumaczyć jedynie powiązaniem z szamanistycznymi obrzędami<sup>78</sup>. W wielu przekazach japońskich świętość góry łączy się z miejscami, w których nauczać miał Budda, co poniekąd tłumaczy obecność w wielu bajkach postaci starca (kapłana) udzielającego zbawiennej rady lub innej pomocy<sup>79</sup>. Ale, jak każde *sacrum*, stanowi prowokację wobec mocy zła, usiłujących zburzyć boski ład i ten fakt stwarza okazję bajkowemu bohaterowi do wykazania się zarówno siłą ciała, jak i ducha, niezbędną do zwalczania każdej przeszkody materialnej czy duchowej. Z tego powodu estetyzacja opisu góry odgrywa w baśniach, nie tylko zresztą egzotycznych, rolę drugorzędną, a wzrasta ona jedynie w przekazach nieprzynależnych do sfery mitu, podania czy legendy.

## Mountains in exotic tales

### Summary

The mountain motif is common, though to varying degree, in fairy tales from all over the world. It can be based on archaic myths with a highlighted opposition between the top and the bottom, placed in a cosmological representation of the world tree and the eternal conflict between the god of thunders and the chthonic demon acting to the detriment of people. In fairy tales this spatial opposition is symbolised and relativised, as a result of which a mountain can be inhabited also by creatures that are enemies of humans, and can oppose a legendary hero. The influence of

<sup>76</sup> Zob. J. Krzyżanowski, *Paralele. Studia z pogranicza literatury i folkloru*, Warszawa 1963.

<sup>77</sup> W. Eberhard, *Symbole chińskie. Słownik*, przeł. R. Darda, wyd. 2, Kraków 2007, s. 78.

<sup>78</sup> P.A. Tojakow, *Ot etnograficzeskich riealij k skazocznomu motiwu*, [w:] *Folklor. Poieticzeskaja sistema*, red. A.I. Bałandin, W.M. Gacak, Moskwa 1977, s. 137–141.

<sup>79</sup> Zob. R. Tyler, *Baśnie japońskie...*

myths and religious beliefs on fairy tale onomastics and mountain topoi was very evident outside Europe, expanding the scope of mythologemes associated with it to include the motif of mountain caves and caverns with moving crevices (Asia), volcanic islands inhabited by the gods of fire (Philippines, Polynesia), anthropomorphised mountains (Africa, Arctic) or mountains located on the Moon (Andes). A question remains, however, as to the extent to which the cult of mountains seen in religious beliefs (Christianity, Islam, Buddhism) influenced the type and actions of characters from fables, both positive and negative, and the extent to which the weakening of the link to myth (religion) influenced the aestheticisation of the physiognomy of mountains.