

Katarzyna Smyk
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
Instytut Kulturoznawstwa

DROGA W OPOWIEŚCIACH WIERZENIOWYCH ŚLĄSKA CIESZYŃSKIEGO

Znaczenie kulturowe drogi jest doniosłe. W tradycyjnym obrazie świata pozostaje ona przestrzenią o wyjątkowo wielu obrzędowych i sakralnych znaczeniach i funkcjach. Stanowi konkretyzację granicy między swoimi a obcymi i jest kojarzona z przestrzenią niebezpieczną, obcą i nieczystą¹. Rozumiana zarówno jako element przestrzeni, jaki i wędrówka,

posiada status nieokreśloności, niespełnienia i pośredniczenia między miejscami, które właściwości posiadają².

W systemach religijnych, jak na przykład w chrześcijaństwie, droga wyobraża niezbadane wyroki boskie względem całego świata, postępowanie człowieka oraz życie ludzkie oparte na przykazaniach Boga³. Stała się też uniwersalną figurą ludzkiego ży-

1 E. E. Levkijevskaja: *Doroga*. W: *Slaviaskije drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'*. Red. N. I. Tolstoj. T. 2. Moskva 1999, s. 124-129.

2 P. Kowalski: *Gościniec, drogi rozstajne i peregrinatio vitae. Wprowadzenie do antropologicznej lektury drogi i bezdroży*. „Literatura Ludowa”, nr 4/5 (1995), s. 112; A. Miancki: *Droga jako element świata podań ludowych*. W: *Człowiek w drodze*. T. 1. *Droga w świecie literackim*. Red. i wstęp L. Wiśniewska. Bydgoszcz 2000, s. 91-102, por. J. Adamowski: *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*. Lublin 1999, s. 158-164, 209; P. Kowalski: *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa 2007, s. 90; J. S. Wasilewski: *Po śmierci wędrować. Szkic z zakresu etnologii świata znaczeń*. Cz. 1, „Teksty” 1979 nr 3(45), s. 97-120; Cz. 2, „Teksty” 1979 nr 4 (46), s. 58-84; Tegoż: *Podarować – znaleźć – zgubić – zbłądzić. Niektóre kategorie języka symbolicznego związane z opozycją życie-śmierć*. „Etnografia Polska”. T. 24. Z. 1 (1980), s. 283-298; W. Propp: *Morfologia bajki*. Warszawa 1976, s. 101-102.

3 M. Lurker: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*. Poznań 1989, s. 46; D. Forster: *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*. Warszawa 2001, s. 89-91.

cia, co widać w wielu tekstach kultury, od frazeologizmów i przysłów⁴, przez literaturę⁵, po film, sztuki widowiskowe, plastyczne czy turystykę pielgrzymkową itp. Zrazem badacze zjawisk kultury tradycyjnej podkreślają, że droga ma przede wszystkim właściwości mediacyjne.

Celem proponowanego artykułu staje się rozczytanie, jak funkcjonuje obraz drogi i jak jej mediacyjność jest uszczegóławiana w przekazach wierzeniowych. Przez ten termin rozumiem taki gatunek przekazów folklorystycznych, których głównym tematem są elementy związane z postaciami demonicznymi i ich relacjami wobec człowieka. Podstawę materiałową artykułu ekscerpowano z jednego zbioru: *Podania i legendy Śląska Cieszyńskiego*⁶, gdyż dostarcza on przekazów reprezentatywnych jakościowo i ilościowo. Analizę przeprowadzono z zastosowaniem metodologii etnolingwistycznej, przyjmując właściwą kognitywizmowi perspektywę podmiotową, w rekonstrukcji obrazu świata korzystając z systemu podkategorii.

Na pełną strukturę kognitywną pojęcia drogi w przekazach wierzeniowych składają się następujące podkategorie: cechy i właściwości; elementy struktury; początek drogi; cel; kierunek; długość; lokalizacja drogi; droga jako lokalizator postaci, obiektów, przedmiotów, roślin i zwierząt; zachowania na drodze; zdarzenia na drodze; wybieranie drogi; transformacje drogi. Dla wierzeniowego obrazu drogi – co wynika z poetyki gatunku – pierwszorzędą okazuje się kategoria postaci, gdyż porządkuje rekonstrukcję wierzeniowego obrazu drogi.

Droga człowiecza – droga demoniczna

Postaci, które pojawiają się na drodze w opowieściach wierzeniowych Śląska Cieszyńskiego, można podzielić na dwie grupy: istoty ludzkie oraz półdemoniczne. Z ludzi, na drodze cieszyńskiej spotykamy krawca, gajowego (39), *gazdę* (46), chłopca (46, 47, 67, 89, 96), chłopca (46), *rehtóra* czyli nauczyciela (68), *dziołchę* (68), znajomego kawalera (68) oraz kobietę (103). Reprezentują oni raczej typ niż indywidualność, co – w sposób charakterystyczny dla tradycyjnej prozy – oddaje liczebnik *jeden*, w znaczeniu ‘pewien’, odsyłający do mitycznej formuły modelowego bohatera⁷. Ponadto, zauważmy, że na drodze znajdziemy ludzi predysponowanych do mediacji, jak kobieta zajmująca się porodami ludzi i zwierząt, czyli sprowadzająca życie z zaświatów (*bab-*

4 K. Smyk: *Zachowania na drodze i w drodze, czyli tradycyjna etykieta podróżna*. W: *Sztuka życia, zasady dobrego zachowania, etykieta. O zmienności obyczaju w kulturze*. Red. K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara. Opole 2008, s. 213-221; K. Smyk: *Każda droga dobra, co do ludzi prowadzi. O przenośnych sensach drogi w polskich przysłowia*. W: *Europa Słowian w świetle socjo- i etnolingwistyki. Teraźniejszość i przeszłość*. Red. M. Wojtyła-Świeżowska, E. Książek. Kraków (w druku).

5 *Człowiek w drodze*. T. 1, dz. cyt.; *Literackie drogi wobec mitu*. Red. i wstęp L. Wiśniewska, współpraca M. Goduński. Bydgoszcz 2006.

6 *Podania i legendy Śląska Cieszyńskiego. Antologia*. Wybór i opracowanie A. Drożdż, J. Kajfosz i A. Pieńczak. Red. J. Kajfosz, Z. Kłodnicki. Cieszyn 2005. Publikacja dostępna w Internecie: www.weinoe.us.edu.pl/podania/publikacje/index.htm, dostęp: luty 2010. Bezpośrednio w tekście artykułu podano w nawiasie odwołanie do strony tego tomu.

7 J. Kajfosz: *Magia w potocznej narracji*. Katowice 2009, s. 142.

ka) (103), wędrujący ze wsi do wsi *dziad* (97, 100)⁸ oraz chłop pozostający pod wpływem polskiego halucynogenu, to znaczy – pijany (67, 89, 96). Śledząc kwestię liczby, zauważymy, że ludzie w drodze niekiedy szukają towarzystwa, co potwierdzają słowa jednego z bohaterów: *To jo też pujdym z wami. Pujdzie sie nóm we trójke dobrze* (68, 47). Częściej jednak idą samotnie (57, 83, 88) i potem prawdziwość zdarzeń, które trafiają im się w drodze, potwierdzają odwołując się do samego Chrystusa jako świadka: *Na potwierdzenie własnych słów zaklinała się na mękę Chrystusa i wszystkie świętości, bijąc się przy tym w piersi, aż dudniało* (57). Niechając takich zaklinań, narażają się na niepoważne traktowanie, jak na przykład Kasprzyca, którego opowieści o niecodziennych zdarzeniach na drodze kwitowano ironicznie: *uśmiechano się pobłażliwie, dając do zrozumienia, że z Kasprzycą coś jest nie w porządku* (59). Jak wynika z tych danych, ludzkie towarzystwo w drodze waloryzowane jest pozytywnie.

Bohaterowie – ludzie w fabule opowieści wyróżniają się tym, że wchodzą w kontakt z drugim typem bohaterów, pojawiających się na drodze – postaciami ze sfery chthonicznego *sacrum*: *utopcem* (34, 46, 47), *nocznicą* (67, 71), *szkaradnym karłem* (106), *śmiercią* (88-89, 90), *nieboszczykiem* (96) i *diabłem* (103, 117). To one przejmują we władanie drogę, narzucając człowiekowi sposób korzystania z niej czy zachowania. Sprawiają, że droga wymyka się spod ludzkich praw, by stać się domeną ciemnego *sacrum*.

Droga zaświatowa w świecie człowieczym

Zachowanie postaci demonicznych na pierwszy rzut oka do złudzenia ma przypominać zachowanie ludzi. Na przykład grzecznie pytają o drogę, *kaj nejlepi przynść potok na drugóm strónie ku stawóm* (34). Proszą też o podwiezienie, jak *utopiec gazdę pieknie pyto, czyby mu cosikej nie przewióz furmankóm do Skoczowa* (46), czy chłopą, do którego podszedł jako *sztramacki panoczek, pieknie łobleczóny i chciół sie przibrać do Skoczowa* (47). Potem taki uprzejmy *utopiec pieknie podziynkowól za przibrani* (46). Jednakże na tym kończą się przyjazne ludziom zachowania półdemonów. Ludzie wobec nich czują się od razu nieswojo, gdyż mają zwyczaj pojawiać się nagle nie wiadomo skąd i tak samo nagle znikać. Należą do kategorii obcych, a wobec tych – według myślenia tradycyjnego – trzeba zachować szczególną ostrożność⁹. Moment takiego tajemniczego spotkania przekazy gwarowe ujmują tak: *Naroz naszeł sie przy nim jakisi nieznany chłop* (34), *Naroz słyszy, że kole niego gdosi idzie* (88), zaś o końcu spotkania mówią: *źbluch do wody i już go nie było* (35). Swoją nagłością wprowadzają one element dysharmonii w ludzki świat. A dalej jest już tylko groźniej. Na przykład śmierć bez pytania dołącza do ludzi idących ku wsi czy jadących wozem (88-89, 90). Utopce zachodzą drogę i uniemożliwiają człowiekowi pójście dalej, jak w relacjach: *zastawił go jakisi panoczek* (46), gdy innym razem *na postrzodku ławki zaczón mu taki mały chłopiec zastawiać cestym* (46). Jeszcze niebezpieczniejsze dla ludzi jest zachowanie *nocznic*. *Taka nocznica spotyka idącego przechodnia, najczęściej pijanego chłopą*

8 P. Grochowski: *Dziady. Rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach*. Toruń 2009, s. 19-37.

9 L. Stomma: *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*. Łódź 2002, s. 63; P. Zajac: *O światach niedalekich i cudach nienadzwyczajnych. „Nadprzyrodzone” w kulturze ludowej na przykładzie Huculszczyzny*. Kraków 2004, s. 112.

*i wabiąc go słodkim głosem: – pójdź!..., pójdź!... – wiedzie go przez bagniska, krzaki, zarośla, tarninę i zapadliska, wodzi go tak aż do świtania, a gdy zaczynają się ptaki budzić, a na niebie rożęga się słońce, wtedy odchodzi (67). Nocznica mami, otumania, zwodzi w stronę swojego świata. Wychodzący zaś z zakrystii o północy karzeł, rzuca kamieniami w każdego przechodnia (106). Mogłoby się wydawać, że dość jeszcze sprzyja ludziom pokutująca na drodze dusza siedloka Hołoty. Odmówił on użyczenia światła kobiecie, której wóz ugrzązł i *hned umrział. No i nie minyło wiele czasu, zaczęło sie mówić, że tam pod tym kopcym chodzi tyn siedlok kole tej swoji chałpy ze świyczkami i czako, aż go gdo o światelko popyto, aby poświycił i przy tym aby mu podziynkowoł. Bo tako sie wiadomość rozniósła, że tak długo bydzie pokutować, aż mu gdosi za to światelko podziynkuje (96). Ostatecznie jednak i dusza Hołoty doprowadza człowieka do choroby i zgonu, byśmy nie mieli wątpliwości, że spotkanie na drodze półdemonia zbliża ku człowiekowi nieszczęście i śmierć.**

Na drodze może pojawić się sam diabeł, co zasługuje na osobną uwagę i wprowadza w podkaterogię zwierząt na drodze, gdyż diabeł – zgodnie z tradycyjnym wyobrażeniem¹⁰ – przyjmuje postać ogromnego psa. Oto opowieść o pewnej kobiecie, która wracała do domu, *uż było cosi po północy. A szła po ceście. A na te ceście leżoł pies. Taki wielki brytan. Tak że óna nimiała wcale kaj przyńś. A óna teraz jednak chciała iść, a pies sie nie ruszoł. A óna powiado: “Uciecz tu stela”. A ón nic (103). Widzimy zatem drogę jako przestrzeń podlegającą demonicznemu *sacrum*.*

Pozostając przy podkategoriach zwierząt oraz zachowania postaci demonicznych na drodze, przyjrzyjmy się koniom. One, jak to zwykle, są zaprzęgnięte do furmanki (46, 47), ale droga wyjaskrawia ich mediacyjne właściwości¹¹. Otóż człowiek nie rozpoznaje śmierci, a konie – tak, jak w opowieści: *Tata też roz wióz śmierć na wozie. Przi-siadła sie bez pytanie. Kónie jóm ale zaroz poczuły i zaczyły forskać. Tata wziyni za lice (opraty), śmigli biczym i kónie pognały. Z boku pozorowali, jaki ta baba miała strasznie zepsute zymby i chude a dłógi palce. (90) Innym razem pod wpływem niewidocznego dla gospodarza utopca na postrzodku rzyki kónie sie czegosi wylylnkały (50). Konie objawiają się tu jako zwierzęta widzące tę zaświatową przestrzeń drogi, utajoną przed człowiekiem. Droga w opowieściach wierzeniowych zatem funkcjonuje w dwu równoległych wymiarach: realnym i nierealnym z punktu widzenia człowieczych oczu. Ta druga sfera pozostaje widzialna dla wybranych istot ziemskich. Stanowią one grupę predestynowaną do wchodzenia w mediację i należą do niej wymienione wcześniej postaci ludzkie, doznające kontaktu z *sacrum*, ale też zwierzęta.*

Zdarzenia na drodze. Wobec interakcji świata z zaświatami, a ludzi i zwierząt z półdemonami i demonami, na drodze dzieją się specjalne, raczej nie-ludzkie zdarzenia, co wynika ze specyfiki gatunku, który opowiada o zdarzeniach z pogranicza światów. Ich nie-ludzkość polega na tym, że ujawnia siłę *orbis exterior* – zaświatowy chaos, którego zasady w niewielkim stopniu lub w ogóle nie podporządkowują się człowiekowi.

Przede wszystkim droga to miejsce śmierci. W drodze do domu umiera chłopisko: *jedna biydno baba miała chłopca, co sie mu przy robocie stało nieszczynści. I wziyli go na wóz i wiyżli go do chałpy. Ale chłopisko już ducha po chodniku wypuścił (95)¹². Częściej*

10 M.in.: H. Biedermann: *Leksykon symboli*. Warszawa 2001, s. 284.

11 Tamże, s. 154.

12 Por. A. Mianiecki: *Droga jako element...*, s. 98.

śmierć jest zemstą postaci półdemoniczej, wywołaną niewłaściwym potraktowaniem jej przez człowieka, jak strojenie sobie żartów (50, 106) czy umyślne ucięcie palca (34). Poddanie się prowadzeniu nocnic także może doprowadzić do śmierci. *Nocznice [...] Gónióm po polach jako światelka i kogoś napadnóm i smykajóm tak długo, aż osłabnie. A nikiery – jak jest słabszy – to aji skóno.* (68) Jak mówią przekazy cieszyńskie, zdarzało się, że kogoś *smykały po nejwienkszych chrostach, moczarziskach, że sie móg aji utopić* (72). Dlatego *Starzi ludzie jeszcze dzisio w ty nocznice wierzóm i młodym prikazujóm, [...] że nocznice sie bardzo mszczóm. Jak dopadnóm człowieka, depcóm nogami a zmoczóm tak, że tyn człowiek już potym ani nima zdolny do życia a że cały taki otumanióny zostanie* (71). Śmierć człowieka zatem ponownie podkreśla przynależenie ziemskiej drogi zarazem do naszego, jak i demonicznego świata.

Drugim ważnym zdarzeniem w drodze jest błędzenie. W cieszyńskich przekazach do pewnego klasztoru, *też roz tam, jak zabłóndził w lesie, prziszeł pón, co tam niedaleko mioł zómek* (120). Klasztor jako miejsce poświęcone Bogu, a więc wyjęte spod praw człowieczych, lokowane w lesie – przestrzeni chtonicznej, potwierdza cel błędzenia, znany w wielu kulturach tradycyjnych: zaświaty. I skoro w zaświaty zaglądamy, tracąc orientację w drogach ziemskich, to i postaci już zaświatowe mogą być nam widoczne. Oto bowiem dusza pokutująca wskazuje drogę błędzącym. Niesione przez nią światelko percypuje ludzki wzrok. Potwierdza to przekaz: *Tak to dlógi, dlógi roki trwało, także ludzie przywykli, że jak gdo pod kopcym ugrzónz, to jyry zawołali (...). I hned sie światelko zjawiało. To nie jyry na tej drodze. Ale i jak gdo w nocy zabłóndził polami, niech to było, kiedy chciało. Czy w lesie, jak jyry go zawołali, prziszeł w nocy ze światłym i każdego na prawdziwóm droge wyprowadzoł* (96). Człowiek zatem może wkroczyć na drogę zaświatową, która nie tylko pokrywa się z drogą znaną nam z okolicznego pejzażu, ale – też może zostać wytyczona w przestrzeniach na ziemi znanymi jako bezdroża.

W takim kontekście zdarzenia określane potocznie jako wypadki na drodze, również można odczytywać jako znaki mediacyjności przestrzeni drogi. Wóz się przewraca (50) lub grzęźnie w czasie roztopów (96). W pierwszym przypadku jest to wynikiem działania postaci demoniczej, utopca, a w drugim – stanowi asumpt do zaktywizowania się mocy i istot zaświatowych. Można to zamknąć tezą, że oto ziemską drogą traci drożność. I to miejsce uwięzienia, unieruchomienia człowieka staje się doskonałą przestrzenią mediacji, czyli przecięcia się drogi istot ze sfery *profanum* z istotami ze sfery *sacrum*.

Wytyczanie drogi. W sytuacji, gdy nastąpi mediacja, czy gdy postaci ze sfery *sacrum* wejdą w kontakt z człowiekiem, zaczynają wytyczać mu drogę. Odbywa się nierówna walka o to, prawa której sfery zostaną zawieszane. Opowieści wierzeniowe wskazują, że często prawa zaświatowe biorą górę. Tu drogę wskazują choćby błędne ogniki bandurek czy utopiec (np. 40, 56), wabiąc *słodkim głosem*: – *pójdź!..., pójdź!...* (67) w mniemaniu człowieka na manowce, w mniemaniu zaświatowym – na drogę w najlepszym kierunku, czyli ku podziemiom, śmierci i chaosowi. Dobrym przykładem jest opowieść Moskałki o śmierci Gajdzicy: *powiadała, że przed nieboszczykiem rozpostarła się szeroka ścieżka, prowadząca na środek stawu, gdzie było najgłębiej. Gdy Gajdzica wszedł na nią i poszedł na środek stawu, ścieżka zniknęła, a woda pochłonęła nieszczęśnika i wciągnęła na samiutkie dno* (57). A oto, jak bandurka wybiera drogę dla człowieka: *To tak obstompily człowieka a jeny „pódz se mnóm”, „pódz se mnóm”, „tu*

je piękny chodniczek”, to sie zdało takiemu, że kansi po rużach, po nejszumniejszej ceście idzie (72), co z perspektywy człowieka niepoddanego mediacji ani prawom zaświatowym jest zwykłym błędzeniem. Ten segment znaczeniowy rozwija wątek utopcowego wesela, które przemieszcza się bezdrożami jakby to były bite trakty, co dokumentuje relacja z doświadczeń Kasprzycy: *ledwie się usunął na poboczne drogi, gdy z naprzeciwiaka przejechała koło niego piękna karoca zaprzężnięta w dwie pary koni. [...] ze zdumieniem spostrzegł, że pojazd skręcił na wąską groblę między stawami. Jakież było dopiero zdumienie, gdy ukazał się cały sznur takich powozów* (57-58). Dopuszcza to zatem tezę, że w chwili mediacji i zetknięcia *sacrum* i *profanum* mamy do czynienia z rozszerzeniem drożności przestrzeni – dróg przybywa w ziemskim świecie, gdyż staje się wzbogacony o drogi niezemskie.

Jak nie pobłądzić. Człowiek na zaświatowej drodze

Warunki mediacji. Zdarzeń na drodze nie można nazwać niecodziennymi, ponieważ mogły one zdarzyć się każdego dnia, choć pod pewnymi warunkami, które zostały utrwalone w opowieściach wierzeniowych. Warunki mediacji związane są z pięcioma podkategoriami: lokalizacja drogi, droga jako lokalizator przedmiotów i postaci, cechy drogi, zachowania ludzi oraz czas. Wymieniam je rozdzielnie, aczkolwiek często występują kumulatywnie.

Na mapie cieszyńskiej zatem uważać trzeba na takie miejsca, gdzie droga biegnie koło akwenów, czyli koło potoka (34), rzeki (47), stawu (56, 109) czy młyna wodnego (35) oraz na takie, gdzie droga przecina rzekę (50), idzie przez most (46, 50) czy mostek (46). W tym samym sensie należy eksplikować obecność przy drodze takich roślin, jak wierzba (35) czy szuwały (57), realnie związanych z akwenami, a kulturowo – z przestrzenią demoniczną. Zapewne na szerszym materiale wskazałoby kolejne konkretne obiekty, aczkolwiek na pewno wspólną ich kulturową charakterystyką jest to, że są to miejsca działania istot demonicznych, istot z groźnych zaświatów. Dlatego na rzeczonym mostku – uniwersalnym symbolu przejścia¹³ – uaktywnia się i przedostaje do świata ludzi utopiec (46-47), wychodzący na drogę ze stawów, rzek i potoków (34, 46, 47), oraz – podobnie jak nocznica – z bagien i mokradł (72). Droga błotnista (57) i grząska (95) wobec tego, ze względu na podobieństwo do zbiorników wodnych – symboli amorficzności chaosu¹⁴, staje się ni to drogą, ni to mokradłem. Przejmie cechy akwenów, znów ułatwiając zaświatowi dostęp do człowieka. Można to widzieć także inaczej: że oto w miejscach mediacji człowiek swoimi ludzkimi zmysłami doświadcza świata pozazmysłowego, na przykład *Dziepro chłop uwidziol, że miol na wozie całóm hórme małych pokracyjnych utopców* (46), które wcześniej były przed nim utajone.

Dodatkowe treści wprowadza lokalizacja na drodze kałuży końskiego moczu. Ten mini-akwen specjalnego płynu pochodzi od zwierzęcia mediacyjnego. Zgodnie z myśleniem tradycyjnym, według którego odchody zachowują siłę tych, którzy je pozostawili,¹⁵ uruchamia mediację. Minięcie przez człowieka tej kałuży daje możliwość

13 H. Biedermann: *Leksykon...*, s. 223.

14 J. Kajfosz: *Magia...*, s. 244.

15 A. P. Chenel, A. S. Simarro: *Słownik symboli*. Warszawa 2008, s. 57.

utopcowi dokonania zemsty na masarzu, który uciął mu palec. Oto, jak to się skończyło: *Jednego razu szel drogóm do sómsiada. Jak przekroczoł kónskóm kałuże, naroz zasłob i obalił sie gymbóm do tych jscoków na drodze i udusił sie nimi* (34). Droga staje się przestrzenią dwukierunkowej mediacji: półdemonów z zaświatów do świata ludzi oraz człowieka – do świata śmierci.

Transformacje drogi. Jeśli chodzi o kwestię czasu, to najczęściej mediacja dzieje się po zmierzchu (np. 57, 67, 68, 71) oraz w momentach granicznych doby, więc głównie o północy (109) oraz w południe (47), co jest zgodne z tradycyjnym wyobrażeniem nocy jako czasu chaosu, śmierci i demonów. W cyklu rocznym wyjątkowym okresem jest adwent (67, 68, 71), który jest interpretowany jako czas śmierci ziemi, świata i światła, więc – ponownie jako okres graniczny, stanowiący szczelinę w wiecznym kontinuum¹⁶.

Z kategorią czasu związane są transformacje drogi. Droga bowiem zmienia się, podlegając przeistaczaniu pod wpływem różnorodnych warunków, między innymi – czasu. Charakterystyka drogi zmienia się w cyklu dobowym: im później, tym staje się bardziej straszna, dlatego o niektórych miejscach usłyszymy, że *im później i ciemniej było, tym straszniej było tędy przechodzić* (56), a *Wieczorami w ogóle mało kto tamtędy chodził* (57). Widać to również w opisie nocnej odmiany drogi, gdy drzewa ulegają przemianie: *Przydrożne drzewa, rosnące wzdłuż boreckiej drogi, przybrały kształty mitycznych olbrzymów gotowych rzucić się na przechodzącego o tej porze śmiałka* (57). Po drugie, droga ulega skróceniu. Powoduje to ludzki strach, jak w przykładach: *Wujek w strach i ani nie wiedziół, jak sie naszel zdyszany i spocóny dóna* (35), *Dziepro chłop sie najod strachu i ani sie nie spamiyntoł, jak sie znalazł w chałupie, ledwo żywy ze strachu* (89). Kiedy indziej bohater ze strachu przyśpiesza jazdę (46, 47), co ostatecznie obrazuje zasadę: im straszniej, tym droga jest krótsza. Po trzecie, droga potrafi się wydłużać, co widać zwłaszcza w sytuacji błędzenia, gdy bohaterowie zauważają: *Na jakosi to je dziwne. Jakosi to dłógo do tej chałpy idymy* (68). Z tego powodu można mówić o zmienności drogi w cyklu rocznym: w adwencie łatwiej jest o jej transformację poprzez wydłużenie (68, 71). To wydłużanie wskazuje na inne niż czas parametry, w zakresie których zmienia się droga. Są to także lokalizacja drogi, jej długość i kierunek. Na przykład za przyczyną nocnic ludzie idą w bezdrożne pola, w przeciwnym od zamierzonego kierunku (72), umierający Gajdzica ma ścieżkę przez staw (57), a dla utopcowego wesela droga wiedzie przez groble (58). Opisane transformacje drogi przekonują, że droga przenosi się w zaświatowe dziedziny, tym sposobem tracąc stałość i realność ziemską. Dzieje się tak dlatego, że nie tylko to, co znajdzie się w jej „mocnych punktach”, ale i ona sama uczestniczy w mediacji.

Zachowania ludzi. Wśród zachowań ludzi można wskazać takie, które powodują mediację lub ją przyśpieszają. Jest to śpiewanie, gwizdanie i śmianie się, głównie nocami w adwencie. *Nocznice – mówióm – chodzóm w adwencie [...] a gdo idzie i śpiywo abo gwizdże*, ten je przywabia (68), dlatego starsi *młodym przikazujóm, jak po nocach kajsi idóm: – Nie gwizdajcie a nie śpiywejcie. A nie śmijcie sie po polach* (71). Człowiek może wszcząć mediowanie między światami, przywołując pokutującą duszę zmarłego na przykład słowami: *– Hołota spod plota, pódź poświycić, bo je ćma* (96).

Po drugie, opowieści wierzeniowe przekonują, że przygotowywano się do takich ewentualności jak nocnica czy pies-bies na drodze. Sam fakt, że je sobie przekazywano, wskazuje, że tak szerzono wiedzę o drodze jako niebezpiecznej przestrzeni mię-

16 R. Godula: *Od Mikołaja do Trzech Króli. O roli daru w obrzędzie*. Kraków 1994, s. 22-34.

dzyświatowej. Ale opowieści te oswajały także spotkanie z istotami półdemonicznymi i transmitują wiedzę o tym, jak neutralizować ich moc. Do takich zachowań zaliczymy zakaz oglądania się za siebie (35, 57) oraz nakaz milczenia (117) jako sposób unikania kontaktu z zaświatem. Kto się odwróci bowiem, jak Hołomek, ten zobaczy inny świat i jego mieszkańca: *Hołomek łobejrzoł sie za nim i naroz uwidzioł go i chwilę później kapnył sie Hołomek, że to była śmierć* (89).

W tej samej grupie mieszczą się bardziej rozbudowane gesty: ofiary, modlitwy i zamawiania. Konieczność złożenia ofiary utrwała opowieść z Ochab: *A był taki stary obyczoj, że koždy, gdo przeżyżdzoł przez rzyke, mioł ciepnóć do wody jakisi grejcar. Ludzie prawili, że to było myto dlo utopia, a gdo tego myta nie zapłaci, na pewno kiejsi sie utopi. A jedyn handlyrz, z tych co se tak popili, wyśmiywoł sie dycki z tych guptoków, co pinióndze do wody ciepióm i nigdy ani drobnego halyrza do wody nie ciepnół* (50). Konsekwencją za niedochowanie nakazu jest śmierć. Los handlarza to potwierdza: utopiec z Pogórza *do spółki ze swoim bratym, co miyszkoł we Wiśle, utopili chłopa, co myta utopcowi nie chcioł płacić* (50). Zwyczaj modlitwy w miejscu śmierci Gajdzicy przeszedł do cieszyńskich opowieści w następującym przekazie: *Kobiety, jeżeli już musiały tamtędy przechodzić, szeptały pacierze i cząstki różańca za potępioną duszę nieboszyczka Gajdzicy, i nie oglądając się, aby coś się im na oczy nie postawiło – uciekały, by jak najszybciej miejsce to mieć za sobą* (57). Zamawianie z zastosowaniem tajemniczych słów i gestów, które także opowieść wierzeniowa tabuizuje, by nie narazić się złym mocom, znajdziemy w przekazie o kobiecie, która spotkała wielkiego psa na drodze. *A nie wiedziała, jak go zmianować. Jo už nie wiym, jak go to zmianowała. Zmianowała go a tak tóm rynkóm machła, a ón sie ji z te cesty ugnół. A wiyncy razy szła, a wiyncy razy tam tyn pies przez ta droga ležoł. I że tam potym postawiyli krziż* (103). Z jednej zatem strony widzimy neutralizowanie groźnego *sacrum* na sposób magiczny, a z drugiej – człowiek obudowuje drogę krzyżami, by na sposób ściśle religijny sakralizować drogę, oddając pod władanie *sacrum* boskiemu.

Po trzecie, zachowania ludzi są w pełni podporządkowane rozkazom istot demonicznych. Na przykład śmierć każe chłopu patrzeć przez dziurkę od klucza, jak ona zabija młodego chłopaka w gospodzie i potem zwalnia go spod swojej władzy słowami „*teraz możesz jechać*” (90). Z kolei utopiec-panoczek *se siod na wóz wedle [chłopa] z przodku i prawi mu, że sie mo nie oglóndać na zadek jyny jechać*. Dlatego chłop *Na zadek sie boł podziwać, bo mu zakozoł, a kónie miały sto biyd tyn wóz uciógnóć. Boł sie też odzywać, bo czuł, że to jakosi nieczysto siła* (46). Można powiedzieć, że utopiec nie tylko mówi człowiekowi, kiedy ma patrzeć, ale – i umożliwia mu zobaczenie zjawisk tamtego świata.

Podsumowując, zauważymy, że działania ludzi na drodze są pragmatyczne w takim sensie, że nastawione na zapewnienie bezpiecznego dotarcia do celu, czy to poprzez oddanie się pod rozkazy istot demonicznych, czy – poprzez neutralizowanie ich sił.

Człowiek wybiera drogę. Mimo zabiegów neutralizowania, człowiek na drodze nadal się boi miejsc, w których ktokolwiek kiedyś doznał kontaktu z utopcem czy diabłem. Takie zdarzenie wyznacza nowy okres, co utrwalają słowa: *Od tego czasu żech obchodził te młynke ze strachu* (35) czy *Łod tego czasu już nigdy nie chodził przez tóm ławkym abo też koło wody*. (47) Można rozumieć, że od tego czasu zmienia się wyobrażenie bliskiej i bezpiecznej dotąd przestrzeni: drogi i miejsca ulubione przez demony znikają z mapy mentalnej okolicy. Nie oznacza to ich degradacji, wręcz prze-

ciwnie – taka tabuizacja podkreśla ich istotność. I taka „nieobecna nadobecność” drogi lub miejsca ma swoje korzenie w mitycznym czasie, ukrytym w przekazach wierzeniowych pod liczbą stu lat: *W tym miejscu przed sto rokami miyszkoł utopiec. (...) Ludzie sie go boli i obchodzili to miejsce ulicóm Ustróńskóm* (35) Daje się następnie zauważyć przekonanie, że zmiana drogi zmieni przeznaczenie. Tak myślał bohater po tym, jak skopał utopca, który rzucił na niego klątwę: *Jo cie za to kiedysik lutopiym! Przestał chodźić tym mostem, na którym to się zdarzyło. I byłby dłógo pożył, gdyby nie roz w nocy, tak sie mu zachciało pić, że musioł iść z putnióm po wodym do studnie. Tyn lutopiec tam na niego czakoł, a jak sie zgión po putnie, to go chycił za głowym i zesmyczył do studnie. Tak sie tyn lutopiec zemścił na tym chłópie* (47). Proponuję ten wątek zamknąć spostrzeżeniem, że ziemiska, realna droga zmienia swoją charakterystykę i, w wyniku działania mocy zaświatowych, dematerializuje się i przenosi w przestrzeń mityczną, zyskując silniejsze umocowanie w kulturowym obrazie świata.

Realna droga w zaświatach

Kierunki dróg. Wróciwszy do świata realnego, zauważymy, że drogę człowieczą w opowieściach wierzeniowych można opisać przez dwa punkty: początku i celu. Ma ona zatem charakterystykę wektorową. W pierwszej kolejności łączy dwie miejscowości, dlatego bohaterowie cieszyńskich opowieści jadą lub idą na przykład *od Biylska ku Skoczowu* (46), *z Grojca do Miyndzyświecio* (50), *z Grojca do Bielska* (117), *z Pruchnej do Zebrzydowic* (120), *w stróne Pogórzo, Pierśca, abo ku Górkom* (50), *na Dolny Bór w Skoczowie* (34) czy *ze Skoczowa ulicóm Ustróńskóm* (35). Droga okazuje się także stałym elementem w realnej przestrzeni, dlatego staje się punktem orientacyjnym, co potwierdzają w opowieściach zdania o funkcji uwiarygodniania memoratów: *na Moleścikowych stawach, koło boreckiej drogi* (56, 39). W głębszej perspektywie interpretacyjnej widać, że droga człowieka wiedzie od *orbis exterior* ku *orbis interior*, np. od pogórskich stawów (47), stacji kolejowej (68), z gospody (88) – do wsi (68), do domu (35, 46), do chałupy (39). W ramach oswojonej przestrzeni wsi bohaterowie idą np. do córki i z powrotem (103) czy do sąsiada (34), jednak i tu droga należy do strefy niebezpiecznej. Dokumentuje to przekaz: *Wyszeleś przed sień, jeny trza było gwizdnąć na dwóch palcach a już – bandurki. Pote jakbyś nie uciyk do izby, tóż byś sie nie odegnoł* (72). Przestrzeń nieoswojona i groźna rozpościera się, zgodnie z myśleniem tradycyjnym, tuż za progiem domu¹⁷.

Okazuje się, że drogi ziemskie służą przemieszczaniu się także postaciom z zaświatów. A nawet ludzie i istoty demoniczne chodzą lub jeżdżą w tym samym kierunku czy celu, jak na przykład diabeł (117), śmierć (90) czy utopiec (46, 50), dosiadający się do podróżujących chłopów czy pana Strzygowskiego z Grojca. Mówi o tym opowieść o doświadczeniu starego Hołomka. Ktoś pojawił się na drodze obok niego. *Choć było ćma, miesiόνczek troche blyszczół, tóż było widać słaby ciyń wedle niego. Ale człowieka nie było widać. (...) Jak przyszli na skrzyżowani, tyn nieznanjómy skrycił w inszóm stróne, bo to było słychać po chodzie. Hołomek łóbejrzoł sie za nim i naroz uwidzioł, że to jakisi wielkolud, cały bioły a chudy jak szczypa. Z daleka sie coroz wiyncyj bielił i choć było cima, fajnie go teraz było widać. A wtedy psy po dziedzinie zaczyły strasznie*

17 M. Eliade: *Traktat o historii religii*. Warszawa 2000, s. 393.

szczebrać a wyć. A tyn wielkolud szel ku chałpie starego Pilorza, co był obłożnie nimocny, prawie na umrziciu. Wtedy też kapnył sie Hołomek, że to była śmierć. [...] Na drugi dziyń Pilorz już nie żył (88-89). Zatem droga, wrośnięta w ziemski pejzaż, funkcjonuje jednocześnie w przestrzeni zaświatowej. I tę drogę można oglądać z dwu perspektyw: od strony człowieka i jego świata *profanum* oraz od strony istot pozaziemskich i ich sfery *sacrum*. Droga więc istnieje w dwu wymiarach jednocześnie: realnym i zaświatowym.

Potwierdzenie tego znajdujemy także na poziomie fasety drogi jako lokalizatora. Na drodze bowiem znajdują się przedmioty realne, codzienne, sprzęgnięte z życiem ludzkim, jak furmanki (56), konie, wozy (47, 95) czy kurz (47). Obok nich funkcjonują zjawiska widziane ludzkimi oczami, ale jednak posiadające charakterystykę zaświatowego *sacrum*, jak światełka niesione przez pokutującą duszę (96) czy bandurki (67, 83), sznury powozów z utopcami (58), niewinnie wyglądająca kałuża końskiego moczu (34). Poza tą dwudzielną typologią pozostaje krzyż postawiony przy drodze w miejscu, gdzie ukazywał się czart (103). Można go jednakże także interpretować jako zjawisko międzysferyczne, mediujące między *sacrum* i *profanum*, więc obecne zarazem w realnym i ponadrealnym świecie.

Zakończenie

W podsumowaniu warto podkreślić, że rekonstrukcja kulturowego obrazu drogi w opowieściach wierzeniowych ujawnia zupełną amorficzność świata wobec wszechpotencji mediowania między sferami kosmosu. Gdy otwierają się granice między światem a zaświatami, nawet najbardziej realna i wrośnięta w nasz krajobraz droga podlega transformacji, funkcjonując jednocześnie w tym i tamtym świecie. Dlatego wszystko, co może się na niej znaleźć, nie oprze się mediacji w pionie. Jakość nowego świata, który wyłoni się z chaosu, stoi pod znakiem zapytania. Fakt istnienia i żywotności opowieści wierzeniowych pokazuje, że zestalony po antrakcie chaosu świat pozostaje dla nosicieli tradycyjnego myślenia magicznego groźny: pełen jest bowiem śladów mediacji i niedawnego uczestniczenia drogi w sferze chaosu, demonów i śmierci. Lepszych finałów należy zapewne poszukiwać w innych gatunkach prozy, co wyznacza kierunki dalszych szczegółowych analiz kulturowego obrazu drogi.

Bibliografia:

- Adamowski J.: *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*. Lublin 1999
 Biedermann H.: *Leksykon symboli*. Warszawa 2001
 Chenel A.P., Simarro A. S.: *Słownik symboli*. Warszawa 2008
 Eliade M.: *Traktat o historii religii*. Warszawa 2000
 Forster D.: *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*. Warszawa 2001
 Godula R.: *Od Mikołaja do Trzech Króli. O roli daru w obrzędzie*. Kraków 1994
 Grochowski P.: *Dziady. Rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach*. Toruń 2009
 Kowalski P.: *Gościńiec, drogi rozstajne i peregrinatio vitae. Wprowadzenie do antropologicznej lektury drogi i bezdroży*. „Literatura Ludowa”, nr 4/5 (1995), s. 109-122
 Kowalski P.: *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa 2007

- Levkijevskaja E.E.: *Doroga*. W: *Slaviaskije drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'*. Red. N. I. Tolstoj. T. 2. Moskva 1999, s. 124-129
- Literackie drogi wobec mitu*. Red. i wstęp L. Wiśniewska, współpraca M. Goduński. Bydgoszcz 2006.
- Lurker M.: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*. Poznań 1989
- Mianecki A.: *Droga jako element świata podań ludowych*. W: *Człowiek w drodze*. T. 1. *Droga w świecie literackim*. Red. i wstęp L. Wiśniewska. Bydgoszcz 2000. s. 92-102
- Podania i legendy Śląska Cieszyńskiego. Antologia*. Wybór i opracowanie A. Drożdż, J. Kajfosz i A. Pieńczak. Red. J. Kajfosz, Z. Kłodnicki. Cieszyn 2005.
- Propp W.: *Morfologia bajki*. Warszawa 1976
- Smyk K.: *Każda droga dobra, co do ludzi prowadzi. O przenośnych sensach drogi w polskich przysłowiach*. W: *Europa Słowian w świetle socjo- i etnolingwistyki. Teraźniejszość i przeszłość*. Red. M. Wojtyła-Świeżowska, E. Książek. Kraków (w druku)
- Smyk K.: *Zachowania na drodze i w drodze, czyli tradycyjna etykieta podróżna*. W: *Sztuka życia, zasady dobrego zachowania, etykieta. O zmienności obyczaju w kulturze*. Red. K. Łeńska-Bąk i M. Sztandara. Opole 2008, s. 213-221
- Stomma L.: *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*. Łódź 2002
- Wasilewski J. S.: *Po śmierci wędrować. Szkic z zakresu etnologii świata znaczeń*. Cz. 1, „Teksty” 1979 nr 3 (45), s. 97-120; Cz. 2, „Teksty” 1979 nr 4 (46), s. 58-84
- Wasilewski J. S.: *Podarować – znaleźć – zgubić – zbłądzić. Niektóre kategorie języka symbolicznego związane z opozycją życie–śmierć*. „Etnografia Polska”. T. 24. Z. 1 (1980), s. 283-298
- Zajac P.: *O światach niedalekich i cudach nienadzwyczajnych. „Nadprzyrodzone” w kulturze ludowej na przykładzie Huculszczyzny*. Kraków 2004

Źródła internetowe:

www.weinoe.us.edu.pl/podania/publikacje/index.htm

Shrnutí

Cesta v příbězích s náboženskou tematikou Těšínského Slezska

Autorka rekonstruuje představu cesty v Těšínských příbězích s náboženskou tematikou z hlediska nositelů kulturních tradic. Provádí to s využitím etnolingvistické metodologie, a soustřeďuje se na mediačních vlastnostech cesty. Rekonstrukci zahrnuje do podkategorií, jejichž sestavení a pořadí vyplývají ze specifického charakteru materiálu: postav na cestě, chování démonických postav, událostí na cestě, vytýčení cesty démonickými postavami, podmínky mediace, transformace cesty, chování lidí, volba cesty ze strany člověka a směry cest.

Generálně, cesta v příbězích s náboženskou tematikou se vymyká z lidských práv, aby se mohla stát doménou hrozivého *sacrum*. Působí ve dvou rovnoběžných rozměrech: z hlediska člověka reálném a nereálném. V době mediace pozorujeme rovněž rozšíření průchodnosti prostoru: objevují se na zemi nezemské cesty, a všechny slouží dvousměrné mediaci: polodémonů z mimozemských oblastí do světa lidí a člověka – do světa smrti. Člověk se pokouší o neutralizaci hrozivých sil zaříkáváním, modlitbami nebo obětmi. Nicméně vůči silám z jiného světa reálná cesta je dematerializována a přenášena do mytického prostoru, kde získává silnější utužení v kulturním obrazu světa.

Summary

Road in the folklore tales of Cieszyn Silesia

The author makes an attempt to reconstruct the idea of road in Cieszyn folklore tales from the point of view of advocates of traditional culture. This is done with the use of ethno-linguistic methodology and with the focus on the mediatory properties of the road. The reconstruction is arranged in subcategories, the composition and order of which result from the specificity of the material: figures on the road, the behaviour of demonic heroes, marking the road by demonic heroes, the conditions of mediation, transformations of the road, human behaviour, choosing the road by the man, and directions of the road.

Generally, road in folklore tales gets out of the control of human laws and becomes a domain of the dangerous sacrum. It functions in two parallel dimensions – the real and unreal one from the human point of view. At the moment of mediation, we can observe broadening of spatial patency – non-earthly roads appear on the Earth and all the roads aim at bidirectional mediation: of half-demons from beyond the world to the human world and of the man to the world of death. The man undertakes an attempt to neutralize dangerous powers by prayer or sacrifice. However, in the face of supernatural powers, the real road dematerializes and moves to the mythical space, gaining stronger ties with the cultural image of the world.