

Śląsk mityczny – uwagi o śląskiej prozie Henryka Wańka¹

W ostatnim dziesięcioleciu Henryk Waniek opublikował szereg książek, ujmujących przestrzeń Śląska w sposób szczególny i z tego powodu zajmujących odrębne miejsce w obszernej polskojęzycznej literaturze śląskiej minionego okresu². Bardziej niż inni autorzy, Waniek zajmuje się historią tego niemiecko-polskiego pogranicza, bardziej niż inni autorzy przewędrował i odkrył dla siebie tę geografę, zatem te dwa składniki na rozmaite sposoby mocno wybijają się w jego tekstach śląskich, zarówno we wczesnych esejach jak i w jego wielkiej powieści pod znaczącym tytułem *Finis Silesiae* (2003).

Droga, którą przybliżają te teksty, z pewnością należy do kategorii mitów, która od lat 60. XX wieku rozpowszechniła się w analizie tekstów literackich³ jako prawomocna i do dziś nie utraciła swej ważności – coraz częściej zestawiając tekst literacki z modelem myśli archaicznej, wykrytym w pradawnych mitach, zatem poetyka mitu wydaje się przydatna w wydobywaniu tych specyficznych cech z tekstu posiadającego zbliżone struktury. Można je już odnaleźć w esejach, które Waniek zamieścił w tomie *Hermes w górach śląskich* (1995), ale częściowo objawiały się już wiele wcześniej. W trzech spośród sześciu esejów zamieszczonych w tej książce można wykazać obecność poetyki mitu, przy czym należy zwracać uwagę na specyficzny gatunek tych tekstów, dla których określenie „esej” wydaje się nietrafne. Mianowicie, w odróżnieniu od klasycznego eseju zawierają one pewną fabułę, polegającą na podróży lub wędrówce, na której poszczególnych stacjach względy eseistyczne w dużym stopniu zostają przesunięte w stronę fabuły toczącej się w tle, bo też ich logika potrzebuje oparcia w przestrzennym rusztowaniu „drogi chronotopicznej”⁴. Można mówić też o opisach podróży, względnie obrazach z podróży, ale jednak nie są to opisy tego, co widzi

¹ Wykład wygłoszony 3 listopada 2005 r. na konferencji „Die Identität Niederschlesien – eine Europäische Identität” w pałacu Krasków na Dolnym Śląsku.

² E. Dzikowska, *Zwischen Eigentum und Erbe. Zur Wahrnehmung des schlesischen Raumes in der polnischen Literatur nach 1945*, „Polendiskurse. Convivium (Germanistisches Jahrbuch)” 2004, s. 107–117; W. Browamy, *Niederschlesien in der neuen polnischen Prosa 1990–2005*, [w:] *Ad mundum poetarum et doctorum cum Deo. Festschrift für Bonifacy Miązek zum 70. Geburtstag*, red. E. Białek, J. Kruczina, E. Tomiczek, Wrocław 2005; H.-Ch. Trepte, *Zur polnischen Literatur des westlichen Grenzraumes*, [w:] *Eine Provinz in der Literatur. Schlesien zwischen Wirklichkeit und Imagination*, red. E. Białek, R. Buczek, P. Zimniak, Wrocław – Zielona Góra 2003, s. 249–263.

³ W polskim literaturoznawstwie przyjęcie tej metody rozpoczęło się od nadzwyczajnego numeru „Pamiętnika Literackiego”, rocznik LX (1969) w którym zamieszczono szereg szczegółowych analiz.

⁴ O chronotoposie „drogi” („doroga”) po raz pierwszy mówi M. Bachtin w swej pionierskiej pracy *Forma vremeni i chronotopa v romane* (1937–1938). Por. M. Bachtin, *Literaturno-krifceskie stat'i*, Moskwa 1986, s. 134.

się na poszczególnych etapach drogi, lecz tego, co jest tam rekonstruowane, to znaczy wydarte przeszłości. Zatem zawsze podróż Wańka przez przestrzeń Śląska jest również podróżą w czasie, przez jego historię, którą przeszukuje on z wielką starannością⁵. Te nierozdzielne, tuż obok siebie działające ruchy w przestrzeni i w czasie ustanawiają pierwszy wymiar myśli mitycznej, który później zostanie jeszcze dopełniony.

Pierwszy tekst tej książki zatytułowany *O Olbrzymach* wychodzi od semantyki niemieckiego określenia gór, które po polsku nazywają się Karkonosze – „Riesenbergirge“ [Góry Olbrzymie / Olbrzymów; przyp.tłum.], aby poszukiwać w tym regionie Olbrzymów. Podczas gdy najrozmaitsze źródła już od XVI wieku utrzymują, że nazwa ta nie ma nic wspólnego z Olbrzymami, opowiadający jest pewny, że stało się to wskutek dokonanych tam zniszczeń, milczenie ujmuje zatem z pozycji mitologicznego przypuszczenia, że w nazwie tkwi istota rzeczy oraz że miała tu miejsce jakaś ingerencja. Imiona własne stanowią bowiem „warstwę mitologiczną“ języka⁶, one to umożliwiają, cofając się poza wszelką etymologię, głębszą wiedzę o nazwanych przedmiotach, których narator jest pewny: „Wiemy, że Olbrzymy istnieją, choć dzieje się to w czasie pozahistorycznym“⁷.

Ta przekonanie wymaga jednak pewnego uzasadnienia; jest ono potrzebne już na początku – znajomość mitu nie jest żadnym poznaniem teoretycznym, lecz wymaga by wprawdzie otworzyć się na praktyczne doświadczenie, na konkret pewnej podróży w jakichś górach, których już sama nazwa niesie obietnicę i wzywa do podróży. Zaś kolejne kroki w tej podróży będą przekazem historycznym odnoszącym się do omawianych nazw i miejsc, oraz, na ile to możliwe, do każdej wspomianej epoki pre- lub wczesnohistorycznej. Zbierane będą wszelkie ślady, zaniebane przez zawodowych historyków; również historia będzie poddana krytycznej rewizji i rozszerzana ku innym możliwym wariantom. Podobnie historyczne źródła zostaną uzupełniane przez legendy i podania, co najmniej tak samo ważne dla głębszego wymiaru mitologicznego śląskiego krajobrazu jak kroniki i dokumenty. Tak więc niemiecki czytelnik łatwiej rozpozna postać Rube(n)zahla jako pierwszego Olbrzyma, który się znajdzie

⁵ Por. trafne uwagi Elżbiety Dzikowskiej: „w swoich zbiorach esejów [...] przedstawia on [Henryk Waniek] przestrzeń Śląska jako pewien »teatro della memoria«, bowiem w niej inscenizuje on swoje wędrowanie jako podróżowanie w czasie, bo w mitycznym chronotoposie Śląsko/Silesia/Schlesien przeciwstawności wędrowania i życia osiadłego, myśli racjonalnej i doświadczenia mistycznego wzajemnie się przenikają”. Por. E. Dzikowska, *Zwischen Eigentum und Erbe. Zur Wahrnehmung des schlesischen Raumes in der polnischen Literatur nach 1945*, „Polendiskurse. Convivium (Germanistisches Jahrbuch)” 2004, s. 107–117.

⁶ Por. J. Lotman, B.A. Uspenskij, *Mif – imja – kul'tura*, „Semeiotike. Trudy po znakovym sistemam VI” 1973, s. 287.

⁷ H. Waniek, *Hermes w Górach Śląskich*, Wrocław 1995, s. 18. Dalej cytowane jako *H* z podaniem w nawiasie numeru strony odniesienia.

w polu widzenia (*H*, s. 26), a przy tym rozważania na temat pierwotnej słowiańskiej formy imienia również będą odwoływać się do prehistorycznych czasów. Podobne znaczenie będą mieć tropy wiodące do następnych Olbrzymów, a wśród nich znajdzie się bóstwo słowiańskie Flins, gdzieś ukryte, pochodzące z kultury łużyckiej, z epoki, do której Waniek powraca z upodobaniem w innych tekstach (*H*, s. 36). Naturalnie, zanim opowiadający to wszystko zrozumie, musi przewędrować odpowiedni obszar Gór Izerskich – bo tylko te miejsca w przestrzeni umożliwiają pomyślne cofanie się w czasie⁸.

Poszukiwanie Olbrzymów w Górach Olbrzymich kończy się rodzajem epifanii „olbrzymiości“ na jednym ze szczytów tych gór, zdobytych wieczorem po długim marszu; na najwyższym punkcie wspinaczki i na zakończenie dnia, które oznacza koniec poszukiwań w sensie znalezienia poszukiwanego. To, co tam zostanie doświadczone, nie jest żadną odpowiedzią na kwestie dotyczące archetypów i kolektywnej nieświadomości, lecz pewnego rodzaju indywidualnie psychologicznym rozwiązaniem:

musimy się śpieszyć, [...] by jeszcze przed nocą powrócić na Wysoki Grzbiet. Gdy już na nim jesteśmy i przyglądamy się okolicy, zaczynamy postrzegać świat jak gdyby oczami Olbrzyma. Wszystkie skały, stosunki wielkości i odległości, czyli rutynowa percepcja przestrzeni oraz cały banał naszego patrzenia, ustępują miejsca nowej wizji. [...] Nagle zostaje nam dany wzrok Giganta (*H*, s. 39).

Nie można tego nazwać poznaniem naukowym, z jakim zwykle mamy do czynienia, tutaj opowiadający tylko wyjaśnia, a jednak jest to sensowna odpowiedź na pytanie postawione na wstępie, względnie jest ona potwierdzeniem jego wyjściowej pewności, wynikającej z mitologicznej wiedzy zawartej implicite w nazwie Gór Olbrzymich, nie w zakresie czasu ani w historycznie potwierdzonych faktach, lecz poręczoną bezpośrednio przez obszar przestrzeni. To doświadczenie nie zostałoby dane bez wędrowania po tych miejscach. Do takich doświadczeń opowiadający zdołał się już przyzwyczaić na ziemi śląskiej, na której odkrywał jej głębsze wymiary. Podstawą jej przyswojenia jest wkroczenie w nią w sensie mitologicznej geografii, która najpierw rozpoznaje przestrzeń, aby w nią wstąpić, a następnie jej doświadczyć⁹.

Podobna równoczesna podróż przez przestrzeń i czas leży u podstaw eseju *Sobótka alias Ślęza* (*H*, s. 105–137). Na skrzyżowaniu szlaków, wahając się między dwiema drogami,

⁸ A. Bennholdt-Thomsen, *Die Bedeutung des Ortes für das literarische Geschichtsbewußtsein*, [w:] *Geschichte als Literatur. Formen und Grenzen der Repräsentation von Vergangenheit*, 1990, s. 128–139.

opowiadający wybiera – jak w baśniach – nie szeroką i wygodną, prowadzącą w daleki świat, tylko wąską i uciążliwą, która pośród śląskiej przestrzeni prowadzi ku pewnej górze, od której wzięła nazwę cała kraina, do Ślęzy. Nie jest to góra jak inne na Śląsku, tylko po prostu ta góra śląska; śląski Syjon, Olimp, Ararat i Helikon w jednym (*H*, s. 111), bowiem odpowiada archetypowi góry jako miejsca pośredniego między ziemią a niebem. Z takim archetypowym – a również mitycznym – określeniem koreluje także przekaz historyczny, który od czasów najstarszych kronik niemieckich opisuje Ślężę jako miejsce pogańskiego kultu. I tutaj znów prowadzi autor poszukiwania historyczne – zwracając szczególną uwagę nie na przekazy zweryfikowane, ale na zapomniane, rozproszone prawdy, które zostały przeoczone przez nauki historyczne: „Ulegamy tym mitom (często nieświadomie) i idziemy ich śladem, trafiając na zaginione prawdy“ (*H*, s. 117).

Ta prawda powraca raz jeszcze w odniesieniu do pierwotnych kultów na Ślęzy we wczesnym okresie historycznym, w epoce kultury łużyckiej:

wylądowaliśmy w dawnych czasach, na tej środkowoeuropejskiej Atlantydzie, u podnóża góry wyznaczającej środek świata. Ów świat wiele lat później zostanie nazwany Śląskiem. Jeszcze nim nie jest. Bogowie jeszcze nie dali mu imienia. Na razie mieszkają na górze, przyglądają się okolicy, szacują jej zalety i okazjonalnie odbierają hołdy od swych maluczkich (*H*, s. 118).

Oś świata w postaci Drzewa Świata czy też góry w rodzaju Ślęzy, umożliwiającej związek ziemi i nieba, należy do żelaznego repertuaru mitycznych modeli świata¹⁰ – opowiadający lokalizuje ją w ramach historycznych, względnie w trakcie historycznych poszukiwań. Mythos i Logos z nauk historycznych w śląskiej kosmogonii Henryka Wańka nie są zatem kategoriami wzajemnie się wykluczającymi, one się dopełniają. W pewnym dawnym czasie, w którym zapuścił korzenie kult na Ślęzy, nie istniała żadna granica między Śląskiem polskim czy czeskim, a także – późniejszym – niemieckim wpływem, które są harmonijnie zintegrowane, zatem prehistoryczny Śląsk jest już wielokulturowym, europejskim skrzyżowaniem dróg (*H*, s. 120). Ten przedhistoryczny stan pierwotny zgadza się w pełni z mitycznym myśleniem o przestrzeni Śląska, które w późniejszych czasach zaginęło, stając się terenem jednostronnych narodowościowych roszczeń. Takie mity śląskie, będące faktem historycznym (np. sławna *Księga Henrykowska*) są dziś wysoce aktualne: one

⁹ V. N. Toporov, *Prostranstvo i tekst*, [w:] tegoż, *Tekst: Semantika i struktura*, 1983, s. 227–284.

wykreślają ideał śląskiej tożsamości, która po wielu długich przeciwnościach staje się bardzo atrakcyjna.

Oparta na jego mitologicie wędrówka opowiadającego przez czas i przestrzeń, obejmująca także szczyt Ślęzy, przynosi i ujawnia jeszcze jeden wymiar śląskiej przestrzeni, czyli świętość, sacrum. Świat mitu w dużym stopniu odróżnia sferę świętości od profanum i uparcie poszukując podstaw kultu na Ślęzy opowiadający sięga ponownie do jednej z takich struktur. Świętość jakiegoś miejsca nie zanika z biegiem historii, trwa ona nie tylko jako zredukowana do czysto archeologicznego fenomenu, stąd wszelkie próby podejmowane przez kościół jak i władzę świecką w ciągu stuleci nie zdołały całkowicie wyrugować kultów pogańskich. Świętość jest, na mocy jakości mitycznej, autonomiczna: „sacrum samoistne, niezależnie od ciągłości etnicznego czy cywilizacyjnego przekazu“ (H, s. 126).

Okazuje się, że ujawnia się ono także obecnie, skoro w latach 70. XX wieku grupy hippisów wybierały Ślężę jako ulubione miejsce spotkań, a w latach późniejszych inne alternatywne i ezoteryczne grupy wykorzystywały atrakcyjność tego miejsca. Przedstawiciele tych grup są typologicznie równi ezoterykom wcześniejszych stuleci – różdżkarzom, astrologom, alchemikom – którzy z pomocą jakichś tajemnych, hermetycznych nauk, według swej wiedzy przybliżali się do sacrum. Opowiadający wszakże za cel swej wędrówki bierze też świętość ziemi pod swymi stopami, raz jeszcze odwołując się do najbardziej sprzyjającej chwili zachodu słońca, aby przybliżyć indywidualny cel swoich poszukiwań, którym w tym przypadku będzie bezpośrednia bliskość „krewnych“ należących do kultury łużyckiej: „Pod skałą rozpalamy niewielkie ognisko. Ten symboliczny ogień, rozniecony w samym centrum tajemnicy, ma nam przypominać tamto, już ukryte za horyzontem, wielkie, kosmiczne ognisko słońca, boskiego sprawcy ziemskiego życia. Ma nas skontaktować z dalekimi krewnymi z kultury łużyckiej“ (H, s. 137).

W rozdziale *Terra recognita* autor podejmuje się wreszcie przedstawienia swego rodzaju „mitycznej archeologii“, która spod gleby potocznego, przemijającego świata wydobywa na jaw coś, co dokładniej wyjaśnia wyobrażenie myśli archaicznej: „A jednak grunt, na którym stoimy, bardziej niż z materialnej ziemi składa się z niematerialnej gleby kulturowych abstraktów“ (H, s. 160). W tych „skarbach ziemi“ zawarte są mianowicie resztki dawnego złotego czasu, w którym człowiek trwał w pierwotnej harmonii z naturą i

¹⁰ R. zur Lippe, *Das Heilige und der Raum*, [w:] *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*, red. D. Kamper, Ch. Wulf, 1987, s. 413–427.

kosmosem, z czego wynikała symetria stosunków między niebem a ziemią¹¹. Resztki kosmicznego porządku znajdują się gdzieś tam, gdzie swoim usytuowaniem ogrody i miasta odbijają ten schemat kosmiczny; ale to raczej kiedyś, w micie Złotej Ery, czas i przestrzeń były wzajemnie bardziej związane – panowały *in illo tempore*¹², ustanawiając określony porządek przestrzenny – co dawało tej erze miary, które nie sięgają już wprawdzie późniejszych czasów historycznych, ale przecież zawsze są naśladowane.

Wszelako niełatwą rzeczą jest zrozumienie powiązań między tym idealnym pierwowzorem a jego późniejszym odwzorowaniem; nie jest łatwo unieść te niematerialnie skarby, jakie zalegają pod pospolitą powierzchnią. Jest to zastrzeżone dla ludzi wyjątkowych, poszukujących na mocy wewnętrznego bodźca, tajemnych powiązań i nade wszystko wydobywających na światło dzienne skarby duchowe, czasem nawet czyniących odkrycie w sferze fizycznej. Autor nazywa ich wyznawcami Hermesa, Hermetykami (*adepti Hermesa, hermeticy, H*, s. 170), jako że podlegają oni patronatowi tego greckiego boga. Oto mamy wyjaśnienie znaczenia tytułu książki *Hermes w górach śląskich*, nawiązującego do głębszej wiedzy o naturze gór śląskich oraz śląskim krajobrazie w ogóle, udostępnionej za pomocą historii, tradycji i mitologii, przy czym hermetyzm staje się hermeneutyką indywidualnego rozpoznania i zawłaszczenia miejsca wędrówki. To też *terra recognita* to właśnie świat śląskich gór, gdzie określone zjawiska rozpoznaje się i objaśnia jako refleksy wspomnianych archaicznych struktur podstawowych. Zatem są to nie tylko niezwykle zadziwiające drogi zwracające się ku energiom tellurycznym, lecz także kamienie, kolumny skał i megality rozpoznane i otoczone kultem jako relikty i odwzorowania pewnego porządku Złotej Ery¹³.

Także typowo śląskie krzyże kamienne nie będą – jak się często uważa – krzyżami pokutnymi, zwracającymi się do tradycji chrześcijańskiej, lecz drogowskazami jakiegoś pradawnego systemu orientacji, opartym na uzgodnieniu ziemskiego i niebiańskiego porządku (*H*, s. 175). Na to, że taka dziś zapomniana wiedza nie jest pozbawiona znaczenia, wskazują siły z jakimi odpowiedzialność za środowisko i naturę w naszych czasach przejawiają się w ruchu ekologicznym (ten rozdział u Wańka był wykładem wygłoszonym w ramach debaty ekologicznej). Tęsknota za jakimś porządkiem mitologicznym może dzisiaj służyć za siłę napędową walki z czysto techniczno-racjonalnym podejściem do świata: „Upadek wiedzy o

¹¹ M. Eliade, *Mythes, Reves et Mysteres*, Paris 1956. Cyt. [za:] M. Eliade, *Mythen, Träume, Mysterien*, Salzburg 1961.

¹² Jw., s. 20.

¹³ M. Eliade, *Mythen, Träume, Mysterien*, s. 231.

siłach tellurycznych i o harmonijnym z nimi współżyciu to finał jednego rozdziału historii człowieka osiadłego. [...] Ale w swej długiej wędrówce od epoki Chronosa aż do dnia dzisiejszego nie pozbył się nostalgii za dawną, ztotał erą, za utraconym rajem“ (H, s. 180).

Już z tytułu jej książki *Wańka – Opis podróży mistycznej z Oświęcimia do Zgorzelca 1257–1975* (1996) – wynika idea podróży przez przestrzeń i czas; podróży, którą autor z braku lepszego określenia nazywa „mistyczną“ („Nazwanie tej podróży mistyczną jest może nadużyciem, ale nie znalazłem odpowiedniego synonimu”¹⁴), aczkolwiek już same podstawy ujęcia przestrzenno-czasowego w istotny sposób czynią ją „mistyczną“. Tę podróż, trwającą ponad 700 lat, organizuje przestrzenny ruch w czasie jak również porządek czasowy w określonych przestrzeniach¹⁵, zależnie od tego czy akcent został wcześniej położony na wymiarze przestrzennym czy czasowym. Historia przedstawiona w tytułowym opowiadaniu tego tomu jest ukazana w syntetycznym skrócie. Przedstawia trzy portety historycznych osobistości z dziejów Śląska, zrekonstruowane ze znajomością rzeczy: Mikołaja z Oświęcimia (Nicolao de Ossvienczin), lekarza przybocznego króla Przemysława Ottokara II w XIII stuleciu, Johanna Scheflera – lepiej znanego jako Angelus Silesius (1624–1677) w XVII stuleciu, oraz Jakoba Böhme (1575–1624) – mistyka i filozofa z przełomu wieków XVI i XVII. Podobnie jak dane już jest w tytule czasowe ograniczenie tej podróży (1257–1957), mamy również w tej czasoprzestrzeni ograniczenie przestrzenne; czynią je określone miejsca – Oświęcim na wschodzie i Zgorzelec na zachodnim krańcu Śląska. Po trzecie, autor *Cherubińskiego wędrowca* stawia Wrocław pośrodku, jako trzeci punkt tak zafiksowanej przestrzeni – zatem początek, środek i koniec odsyłają do pewnej mitologicznej całości, która jest tu wyłożona jako metoda symboliczna.

Nas naturalnie interesuje powiązanie trzech biografii z różnych stuleci i zlokalizowanych w różnych miejscach – powiązanie wyrażające się w „mistyce“, względnie w mistycznej jakości podróży, a przez opowiadającego tematyzowane w rozmaitych ustępach. Jedna taka podróż odbywa się bez chronologicznej ciągłości¹⁶ – w dowolny sposób ujmując rozstęp czasowy między XIII a XX wiekiem, aby przeskakiwać tu i tam – tak jakby to były związki przyczynowe wydarzeń – w ich miejsce wkracza pewne typologiczne i – co dla mitycznego charakteru jest jeszcze ważniejsze – topologiczne powiązanie poszczególnych

¹⁴ H. Waniek, *Opis podróży mistycznej z Oświęcimia do Zgorzelca 1257–1957*, Kraków 1996, s. 6. Dalej cytay opisano skrótem O i podaniem obnoku numeru strony.

¹⁵ M. Bachtin, *Literaturno-krificeskie stat'i*, s. 276.

¹⁶ Fragmentaryczny charakter czasu jest typowy dla archaicznych form folkloru, jak choćby rosyjskie byliny. Por. S.J. Nekijudov, *Vremja i prostranstvo v byline*, „Slavjanskijfol'klor”, 1972, s. 18–45.

elementów w całość śląskiego kosmosu. Do takich typologicznych podobieństw należy to, że Mikołaj i Schefler są lekarzami i nie tylko obaj studiowali w Padwie, ale reprezentują także podobne, arystotelesowskie, racjonalne przekonania o ludzkiej naturze, które w innych okolicznościach oczywiście zamienią na platońskie i irracjonalne – jako że ludzie są podobni bez względu na dzielące je 400 lat, a chronologiczna odległość czyni ich bardziej pokrewnymi niż różne typy ludzi żyjące współcześnie. Między tymi dwiema postaciami powstaje pewna symetria, ich losy „rymują się“, jak to opowiadający podkreśla: „Ciekawe są losy tych dwu osób – Mikołaja i Johanna – rozdzielonych przepaścią stuleci, w wielu punktach rymujące się tak zgodnie, że nawet tam, gdzie są odmienne, dostrzegamy przeblysk niewidzialnych związków. Literatura przepada za takimi symetrami“ (*O*, s. 84).

Podobna relacja zachodzi pomiędzy nawróconym lekarzem, poetą i mistykiem Angelusem Silesiusem a „chłopskim filozofem“ i szewcem ze Zgorzelca, Jakobem Böhmem, który umiera w tym samym 1624 roku, w którym rodzi się Schefler, co jest historycznym przypadkiem głębszej koincydencji. Obaj bowiem są mistykami, wypełnionymi wielkim wewnętrznym żarem. Są równie anielscy i otwiera się przed nimi jeden świat rzeczywistości – tak ziemskiej jak i transcendentalnej – Böhme zaś nawet bardziej niż Angelus Silesius, który sobie przybrał imię anioła. Z drugiej strony mamy podwójną „hipostazę“: wrocławskiego lekarza oraz poety z późnośredniowiecznym racjonalistą ze Wschodu (Mikołajem z Oświęcimia) i wreszcie nowożytnym marzycielem na zachodniej granicy Śląska (Jakob Böhme). „Mistyczny“ wymiar tej podróży jest zresztą w stanie typologicznie przeciwstawić Wschód Zachodowi: „Tu nieoczekiwanie zachód staje się wschodem. Lub południe wypada o północy“ (*O*, s. 94).

Do topologicznych odniesień, które pozornie przypadkowo odkrywa opowiadający – jak wspomniane studia Mikołaja i Scheflera w Padwie – u Wańka należy Śląsk, przez swe związki przestrzenne, także z Włochami. Bardziej istotnym jednak dla tych wewnętrznych pokrewieństw jest kościół Macieja we Wrocławiu, gdzie Johannes Schefler był ochrzczony i bierzmowany, a później pogrzebany – opowiadający rozpoznaje właśnie w Mikołaju z Oświęcimia notariusza, który sporządził akt założycielski tego kościoła. Po swoim bierzmowaniu Angelus Silesius pielgrzymuje do grobu św. Jadwigi w Trzebnicy, z drugiej strony zaś Mikołaj jest obecny podczas jej kanonizacji w 1266 roku. Z tej topologicznej linii wyłania się więc pewien zagadkowy stosunek, między epitetem „mistyczny“, któremu logika opowiedzianego mitu nadaje w tej podróży wymiar sakralny, a opowiadający opisuje go

słowami „tajemnica“ i „obietnica“ („a wśród rzeczy świętych [...] dwa są najważniejsze: tajemnica i obietnica“; *O*, s. 94), w którym znajdują się też przypadki z bliskiej przeszłości: w okręgu mikołowskim – tak nazwanym od Mikołaja z Oświęcimia – urodził się Rafał Wojaczek, którego opowiadający spotykał często w pociągach do Wrocławia (czyli ku centrum, jakżeby inaczej!), aż właściwa podróż przywodzi opowiadającego do podzielonego miasta Zgorzelec-Görlitz, w którym około roku 1600 wykonywał swe szewskie rzemiosło Jakob Böhme, wtedy bardzo europejskiego miasta, co nawet dzisiaj jest odczuwalne. I po raz kolejny Jakob Böhme – jako istota tego podzielonego a jednak ciągle związanego miasta – wyraża to jak nikt inny: „Böhme jest istotą z geograficznego i duchowego pogranicza. Przekraczając tę granicę w porywach mistycznego uniesienia, zajmował się – jak to z mieszkańcami pogranicza bywa – przemytem wiedzy o tamtej stronie rzeczywistości“ (*O*, s. 101).

Przestrzeni i czasu tej „mistycznej“ podróży nie należy rozumieć w sensie jakiegoś abstrakcyjnego kontinuum, jak w geometrii euklidesowej, albo w sensie kantowskich kategorii – one przypominają raczej archaiczne przedstawienie, znane z mitów i tekstów folklorystycznych. Z powodu swej niehomogeniczności wypełnione jest ono charakterystycznymi wydarzeniami. Przestrzeń składa się – co już nabrało znaczenia w wędrówkach po śląskich górach – z konkretnych punktów, po których się chodzi, podróżuje, przemierza: Oświęcim – Wrocław – Zgorzelec tworzą różnorodność rozgałęzień. Także czas ukazany jest nie jako kontinuum, lecz podawany w przykładowych fragmentach, które z kolei dotyczą tylko okresu życia protagonistów lub opowiadającego: połowy wieku XIII, późnego stulecia XVII, przełomu wieku XVI i XVII, środka i końca wieku XX. Bo w micie czas i przestrzeń są czymś wymiennym lub dającym się zastąpić: przestrzeń nabiera cech czasu a czas przestrzeni¹⁷. Jest to wyraźnie widoczne w stosunkach między protagonistami „mistycznej podróży“ Wańka: w śląskim kosmosie istnieje przestrzeń, która powstaje z czasu, a czas nabiera kompensujących i kondensujących właściwości przestrzennych, które jako nośnik niezmienności w wypadkach wyjątkowych przemieniają się albo w jakości czasowe, albo stwarzają „dziury“ w chronologii, lub też służą do ich zatykania. Przestrzeń Śląska czyni możliwym specyficzne przejście z czasu w przestrzeń, oraz w historię tej przestrzeni.

¹⁷ Por. V.N. Toporov, *Prostranstvo i tekst*, s. 232. W innym ze swych śląskich esejów autor znacząco przywołuje pewien „Instytut Przemiany Czasu w Przestrzeń”. Por. H. Waniek, *Inny Hermes*, Warszawa 2001, s. 7. Dalej cytowane jako *IH* z podaniem w nawiasie numeru strony.

Z mitologicznego rozumienia świata wywodzi się jeszcze jedna rzecz, ważna dla rekonstrukcji tej przestrzeni – jej sakralny wymiar, w którym strefa profanum jest przeciwieństwem sakralnej. Przestrzeń profaniczna zostaje naznaczona punktami sakralnymi i w ten sposób świętość otrzymuje wymiar geograficzny i zostaje zlokalizowana w ustalonym miejscu¹⁸. W archaicznym rozumieniu miejsca, które dzięki osi kosmicznej jest określone jako Drzewo Świata, w rozumieniu chrześcijańskim przynależy do miejsc, gdzie w sposób wyjątkowy wyczuwalna jest łaska Boża, jak w miejscach pielgrzymkowych, których nie brak na Śląsku. Henryk Waniek wielokrotnie wspomina pielgrzymkowe miejsce maryjne w Wambierzycach – w esejach *Theatrum Mundi czyli Mała Hyszowa* (H, s. 75–193), *Templum Salomonis* (O, s. 36–52), *Karetą do piekła, piechotą do nieba* (IH, s. 54–86) – ze względu na przeorientowanie pewnej idei, która nadaje szczególne znaczenie „niebiańskiej Jerozolimie“. Stąd wzięła się właśnie tak zwana „śląska Jerozolima“, bo symboliczne znaczenie „ziemi świętej“ może być przeniesione z miejsca pierwotnego w całkiem inne, w bliższą i bardziej namacalną okolicę niż konkretny obszar w Izraelu: „Świątynia jerozolimska, najpierw po wielekroć burzona, później oderwana od geograficznej bazy, stała się Sanktuarium uniwersalnym, mogącym znajdować się wszędzie“ (O, s. 49).

Zatem dane przestrzenne Wambierzyc zostaną wystylizowane na wzór Jerozolimy. Będzie tam Góra Oliwna z odpowiednimi kaplicami oraz grupami figur poza miastem, to znaczy, naprzeciwko bazyliki; rzeczka w dolinie nazwana Kedronem, w której dodatkowo płynie lecznicza woda; centralne sanktuarium, wzniesione na wysokich schodach barokowego założenia kościelnego z cudownym obrazem, które w typologicznym względzie jest równe świątyni Salomona, względnie odpowiada nowej, niebiańskiej Jerozolimie. Świętość uwolniona od swej odwiecznej geograficznej fiksacji szuka nowego miejsca – na przykład w śląskich Wambierzycach: „Świątynia poszukuje miejsca w świecie faktów i konkretów. I choć znajduje swój *locus* tu i tam, na dłużej lub krócej, to zasadniczo jej naturą stała się kosmopolityczna bezdomność” (O, s. 52).

Założyciel tego obiektu, Pascharius względnie Paschalis von Osterberg, który wyruszył w pielgrzymkę do Ziemi Świętej, nie dotarł tam – z powodu ciężkiej choroby jaka dotknęła go w Siedmiogrodzie zmuszony był ją przerwać (IH, s. 78) – postanowił zbudować „śląską Jerozolimę“, bo już samą ideę niebiańskiego Jeruzalem uznał za wystarczającą. Tutaj znów odnajdujemy wyobrażenie wzięte z myślenia archaicznego – konkretny świat jest

¹⁸ R. zur Lippe, *Das Heilige und der Raum*, s. 414.

odwzorowaniem i naśladownictwem boskiego początku, wszystko co się znajduje w tym świecie, powraca do tego wzoru¹⁹.

Oprócz tych mitologicznych podobieństw do prawzoru i modelu, jak również z koniecznej lokalizacji świętości, genezę „śląskiej Jerozolimy” przez rekonstrukcję tej świętości w rozprawce z 2001 roku Waniek wywodzi z regionalnych podań i legend, jakie znalazły się w różnych zbiorach niemieckich – zatem z historii o świecach wypełnionych prochem strzelniczym, przy pomocy których zły hrabia chciał wysadzić w powietrze całe otoczenie kościoła pielgrzymkowego, gdzie jego żona spędzała zbyt wiele czasu. By ją zweryfikować autor poszukuje związków legend z danymi o poszczególnych właścicielach leżącego w pobliżu zamku w Niederrathen (Ratno Dolne). Daremnie. Zatem nie znalazłszy wśród wielu właścicieli zamku, rezygnuje. Ale istnieją jeszcze te ogromne kamienne schody ze swymi sześćdziesięcioma sześcioma stopniami, z których złoczyńca, wskutek niepomysłności swoich zamiarów, stacza się śmiertelnie i to jest dla autora świadectwem świętości tego miejsca: „Jedynie, co pewne i solidne pozostało po tych dociekaniach, to kamienny konkret tych schodów. Ich transcendentalna wymowa. Jakby się po nich nie do kościoła szło, a prosto do nieba. A jeśli spadało, to tylko do piekła” (IH, s. 85)

Raz jeszcze topografia – co już wiemy z przykładów Karkonoszy – może przekazać potwierdzenie, które umyka historiografii, potwierdzenie, którego oczywistość jest równie zdumiewająca jak dowód istnienia Olbrzymów w Górach Olbrzymich, a którego ostateczna siła przekonywania bierze się z indywidualnej argumentacji, opierającej się na bazie mitologicznej i niemającej nic z racjonalnej przyczynowości.

Ostatni z omawianych tu utworów Wańka o Wambierzycach poprzedza dedykacja „Oldze T.”. Chodzi o Olgę Tokarczuk, która w swej powieści *Dom dzienny, dom nocny* (1999) odmiennie ukazuje to miejsce pielgrzymkowe. Odwiedziny w Wambierzycach dają opowiadającej okazję zapoznania się z historią i biografią Świętej Wilgefortis i mnicha Paschalisa, a ich poszczególne urywki umieszcza w różnych miejscach swej powieści. Oboje autorzy wychodzą od konkretnego geograficznego miejsca, aby z głębszych jego wymiarów rozszerzać śląski krajobraz. W obu przypadkach mamy jednak do czynienia z całkowicie odmiennym sposobem. Tam gdzie Waniek trzyma się poszukiwaniem historycznej rekonstrukcji, Tokarczuk osadza fikcję literacką – historia świętej Wilgefortis jest dobrze

¹⁹ Obiekty pierwotne oraz pierwotne działania są stwarzane przez Herosów w jakimś sakralnym czasie początkowym, a później są ciągle choćby niedoskonale naśladowane (por. E. M. Mieleński, *Poetika mifa*, Moskwa 1976, s. 172).

znana śląskiej tradycji ludowej²⁰, ale jednak przez autorkę jest traktowana swobodnie i rozszerzona o fikcyjnego biografę. Jedynie jego imię, Paschalis (tak samo nazywał się założyciel kościoła, Paschalis von Osterberg, którego niedający objąć się spojrzeniem pomnik w Wambierzycach stoi u podnóża kompleksu budowli), można przyjąć za jeden mały detal historyczny, który staje się pretekstem fantastycznej konstrukcji. Gdy w przypadku Henryka Wańka historyczna rekonstrukcja wychodzi od miejsca, którego prawdziwe sacrum zostaje wprawdzie dowiedzione w wymiarze mitologicznym, to w powieści Tokarczuk miejsce to służy wyłącznie za pole obserwacji; ono jest tylko okazją, by włączyć do obiegu historię, która wprawdzie zawiera również momenty mitologiczne (np. typologiczne podobieństwo świętej i jej biografę), ale w ostatecznym końcu zostaje jednak zracjonalizowane, podobnie jak w pewnej naukowej rozprawie pod tytułem *Święte. O mistyce śląskiej*²¹. Obchodzenie się z sacrum, jakie odkrywa Waniek, u Tokarczuk sprowadzone do materii etymologicznej, ukazuje pewną charakterystyczną różnicę we współczesnej prozie śląskiej; wynika ona z dwóch zasadniczo różnych podejść do przestrzeni Śląska, jeden z drugim pozostaje w sprzeczności, lecz ostatecznie wydają się wzajemnie uzupełniać.

Alois Woldan

Przełożył Jürgen Herzog

²⁰ J. Klapper, *Schlesische Volkskunde*, Stuttgart 1952, s. 148.

²¹ O. Tokarczuk, *Dom dzienny, dom nocny*, Wałbrzych 1999, s. 194.