

Pamiętnik Literacki 2010, 1, s. 125-142



# **Granice idylli. Obraz społecznego i kulturowego usytuowania płci w cyklu „Na wysokiej połoninie” Stanisława Vincenza**

Wojciech Śmieja

WOJCIECH ŚMIEJA  
(Uniwersytet Śląski, Katowice)

## GRANICE IDYLLI

OBRAZ SPOŁECZNEGO I KULTUROWEGO USYTUOWANIA PŁCI  
W CYKLU „NA WYSOKIEJ POŁONINIE” STANISŁAWA VINCENZA

Postać i twórczość Stanisława Vincenza miały swoje polonistyczne „pięć minut” w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. Dzięki publikacji cyklu *Na wysokiej połoninie* przez wydawnictwo „Pax” (1980–1983) stosunkowo szerokie rzesze czytelników miały okazję zapoznać się z najważniejszym dziełem autora, jakim niewątpliwie jest tetralogia huculska. To zainteresowanie czytelnicze występowało razem z zainteresowaniem badawczym owocującym pracami takich autorów, jak Aleksander Madyda, Mirosława Ołdakowska-Kuflowa, Piotr Nowaczyński i inni. Można zaryzykować twierdzenie, że jedno, czyli zainteresowanie czytelnicze, i drugie, czyli literaturoznawcze dociekania, wzajemnie się warunkowały. Mnogość literaturoznawczych (a także kulturoznawczych, ludoznawczych itd.) ustaleń pozwala stwierdzić, że recepcja dzieła Vincenza ma już dziś spetryfikowany charakter i odczytywane jest ono poprzez utrwaloną siatkę znaczeń i odniesień.

Mój artykuł nie jest próbą podważania tych ustaleń czy reinterpretacji dzieła Vincenza, nie stawia sobie również za cel mnożenia „niekanonicznych” propozycji lekturowych. Celem, jaki przyjąłem przy jego pisaniu, jest jedynie uporządkowanie problematyki *gender*, z którą w utworze o tak szerokim zamyśle jak cykl huculski Vincenza musimy mieć do czynienia, wydobyć jej, dotychczas ignorowanej, na światło dzienne<sup>1</sup>. Mówiąc obrazowo: chcę swoją interpretacją zagęścić wspomnianą już w poprzednim akapicie siatkę, ukazać niedostrzegane dotąd sensy dzieła Vincenza.

### 1

Antycypując dalsze wywody, pragnę zauważyć, że zagadnienia dotyczące płciowego i seksualnego porządku splatają się w tetralogii we wzór o bardzo bogatej

<sup>1</sup> Należy zauważyć, że zainteresowanie Vincenzem i rozwój teorii *gender* na polskim gruncie w pewnym sensie rozmięły się w czasie: kiedy „pryswajaliśmy” sobie Vincenza, teoria *gender* znajdowała się na marginesach zainteresowania polskiej humanistyki, a kiedy do teorii tej zaczęto przywiązywać większe znaczenie, dzieło Vincenza słabiej przyciągało uwagę czytelników i badaczy.

fakturze. Wypada więc zacząć od omówienia osnowy – spraw, które są dobrze przedstawione w literaturze przedmiotu.

Ustosunkowując się do dotychczasowych opisów dzieła Vincenza, muszę wyraźnie zaznaczyć, że interesuje mnie tu utwór literacki i zawarta w nim struktura sensów, nie zaś *quasi*-etnograficzny opis kultury Huculów. Rozróżnienie to jest ważne, gdyż, jak niejednokrotnie podkreślali badacze i krytycy, Vincenza cechował kreacyjny stosunek do huculskiej mitologii:

Złagodził [...] niektóre opisy obrzędów weselnych i ludowych zabaw, jako zbyt dzięki i okrutne [...]. Być może, iż poniekąd mogło to odebrać tekstowi nieco surowego autentyzmu, bliskiego jakiemuś przewodnikowi krajoznawczemu czy naukowemu opracowaniu, dodając jednocześnie poetyckości<sup>2</sup>.

W podobnym duchu pisał Aleksander Hertz, który w londyńskich „Wiadomościach”, omawiając drugi tom cyklu, *Zwadę*, wyraźnie zżyma się na jej traktowanie jako „materiału etnograficznego” i należy do rzeczników sytuowania utworu po stronie uniwersalnych opowieści w duchu poematów Homera i Hezjoda<sup>3</sup>. Szczegółowych ustaleń dotyczących sposobu czerpania i przetwarzania materiału etnograficznego przez Vincenza dostarcza praca Madydy<sup>4</sup>. Choć kreacja czerpie z bezpośredniego doświadczenia, nie może być, jak to wynika choćby z kilku tu przywołanych analiz, traktowana jako wierny „obrazek z życia ludu”, a wszelkie próby ustalania homologii między „prawdą starowieku” a społeczno-historyczną rzeczywistością skazane są na niepowodzenie. Zabiegi kreacyjne zmierzają, oczywiście, do bardzo wyraźnego celu – obraz życia Huculów ma nosić znamiona obrazu arkadyjskiego, co na tle porównawczym błyskotliwie ukazał Józef Olejniczak<sup>5</sup>. Ów obraz w *Poło-  
ninie*, zdaniem Nowaczyńskiego, wygląda następująco:

Mądrze konserwatywni, tolerancyjni wobec innych wiar i nacji, uprzejmi, delikatni, gościnni, solidarni, opiekuńczy w stosunku do przyrody, żyją pracowicie i pogodnie pod wielkim

<sup>2</sup> A. Kuśniewicz, *Przedmowa*. W: S. Vincenz, *Na wysokiej połoninie. Prawda starowieku. Obrazy, dumy i gawędy z Wierchowiny Huculskiej*. Warszawa 1980, s. 7.

<sup>3</sup> A. Hertz, *Czytając „Zwadę”*. W zb.: *Vincenz i krytycy. Antologia tekstów*. Wybór, wstęp i oprac. P. Nowaczyński. Lublin 2003, s. 52. Dla równowagi trzeba także wspomnieć o drugim nurcie odczytań tetralogii, który skupia się na wskazywaniu bliskości utworu realiom etnograficznym – np. tę samą *Zwadę* I. Sikora (*Tetralogia huculska Stanisława Vincenza*. W zb.: *Vincenz i krytycy*, s. 135) nazwał „niezwykle wiernym – możliwym do skonfrontowania z pracami etnograficznymi Fischera i Szuchiewicza, zapisem organizacji i przebiegu butynu jako trudnego i niebezpiecznego procesu technologicznego”. Myślę, że oba nurty są względem siebie komplementarne. Vincenz jest wszak zarówno wielkim znawcą Huculszczyzny, jak i admiratorem mitograficznej epiki w duchu Homera, Hezjoda, Dantego. O współwystępowaniu tych dwóch prądów interpretacyjnych pisze A. Madyda (*O idealizacji Huculów w „Na wysokiej połoninie”*. W zb. *Stanisław Vincenz, humanista XX wieku*. Red. M. Ołdakowska-Kuflowa. Lublin 2002, s. 170): „Vincenzowska idealizacja tradycyjnego stylu życia polega więc nie tyle na pomijaniu niektórych jego składników (choć, jak wiadomo, i to pisarz czynił), ile na nietypowym rozłożeniu akcentów, odmiennym w stosunku do praktyki zawodowych etnografów, co zresztą jest dobrym prawem każdego pisarza dążącego do stworzenia możliwie najatrakcyjniejszej literacko wizji rzeczywistości”.

<sup>4</sup> A. Madyda, *W poszukiwaniu jedności człowieka i świata. Folklor w twórczości Stanisława Vincenza*. Toruń 1992. Badacz stwierdza np.: „Opowieści o Hołowaczu, Doboszu i Dmytrze Wasyluku nie wykazują [...] wiele wspólnego z odkrytym przez Fitzroya Richarda Somerseta lorda Raglana schematem fabularnym narracji o mitycznych bohaterach tradycyjnych. Spośród dwudziestu dwu motywów składających się na ów wzorzec występują w *Prawdzie starowieku* tylko trzy [...]” (s. 94).

<sup>5</sup> J. Olejniczak, *Arkadia i małe ojczyzny. Vincenz, Stempowski, Wittlin, Miłosz*. Kraków 1992.

niebem, które wypełnia miłość Boga, żyją w poczuciu duchowej łączności z całym kosmosem, wolni od lęku przemijania, przestrzegając nakazów miłości i braterstwa z całym światem<sup>6</sup>.

Wykreowanie tego obrazu służy do stworzenia „mitu o Hucułach jako społeczności doskonałej, bo wzrosłej w religijnie i kosmocentrycznie zorientowanej kulturze ludowej”<sup>7</sup>. Cel ten zachowuje ważność, nawet jeśli poszczególni reprezentanci huculskiej wspólnoty bywają lepsi lub gorsi, bardziej lub mniej moralni, życzliwi i mniej życzliwi, mądrzy i głupi, gdyż istnieje „zespół przekazywanych prawd i wartości, który generuje zachowania ludzkie i sprawia, że całość społeczeństwa, niezależnie od osobistej świętości jej członków, postępuje mądrze i szlachetnie”<sup>8</sup>. Jaka jest funkcja ról płciowych w tej „doskonałej społeczności”? Czy *gender* i seks stanowią w niej pokrywające się idealnie pola? Jakie zespoły wartości przypisywane są poszczególnym płciom? Jak wytyczona jest granica między homospołecznym<sup>9</sup> a homoerotycznym? Jakie płciowe i seksualne *tabu* aktualizują się w dokonany przez Vincenza opisie kultury huculskiej? Oto najważniejsze z pytań, na które będę starał się tu odpowiedzieć, a odpowiedź na nie, jak sądzę, zamąci nieco ten nadto klarowny obraz idealnej społeczności.

„Vincenza opis przestrzeni jest metatekstem przestrzeni rzeczywiście”<sup>10</sup> – stwierdza w szkicu poświęconym *Połoninie* Jacek Kolbuszewski. Należy dodać, że owa przestrzeń rzeczywiście jest odbiciem ładu kosmicznego – świat Wierchowiny i życie społeczne jego mieszkańców mają wiernie odzwierciedlać religijny wymiar przestrzeni. Aby więc mówić o relacjach społecznych między płciami, uwagę należy skupić na kosmogonicznym porządku płci.

## 2

Największe różnice – twierdzi Mircea Eliade – między wierzeniami religijnymi rozmaitych ludów i cywilizacji nie mają związku z odległością geograficzną,

<sup>6</sup> P. Nowaczyński, *O „Prawdzie starowieku”*. *Struktura – mit – idee*. W zb.: *Vincenz i krytycy*, s. 318. Nieco dalej (s. 319) Nowaczyński przypomina, że wyidealizowany obraz kultury Huculów powstał kosztem przemilczeń: „Ot, choćby z dość rozpowszechnionym, a raczej ponurym zwyczajem bicia niedorozwiniętych dzieci jako rzekomo podrzuconych przez diablicę. Ich płacz miał doprowadzić do zwrotu porwanego dziecka i zabrania własnego nieudanego. O takich zjawiskach Vincenz nie pisze”.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 319.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 318. Sam S. Vincenz (*Outopos. Zapiski z lat 1938–1944*. Autograf odczytał A. Vincenz. Tekst z autografem porównał, opatrzył posłowiem i ilustracjami oraz do druku podał J. A. Choroszy. Wrocław 1992, s. 161) pisał: „Idealizacja to nie tylko uproszczenie albo nawet wcale nie uproszczenie, lecz uporządkowanie i nadanie sensu, celu zdarzenia”.

<sup>9</sup> Terminy „homospołeczność” i „pragnienie homospołeczne” upowszechniły się dzięki E. Kosofsky-Sedgwick. Jej książka *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire* (New York – London 1985) analizuje homospołeczność widząc w nim pojęcie rozciągle, jakiego jednym z granicznych wymiarów jest homoseksualność, podczas gdy w naukach społecznych „określenie to stosuje się do »męskich więzi«, które może – tak jak w naszym społeczeństwie – cechować głęboka homofobia”. Cyt. za: E. Kosofsky-Sedgwick, *Męskie pragnienie homospołeczne i polityka seksualności*. Przeł. A. Ostolski. „Krytyka Polityczna” 2005, nr 9/10, s. 177.

<sup>10</sup> J. Kolbuszewski, „Pismo światowe” *Stanisława Vincenza*. W zb.: *Z problemów aksjologii literatury i kultury popularnej. Prace ofiarowane Józefowi Nowakowskiemu*. Red. S. Uliasz. Rzeszów 1996, s. 46.

ale przede wszystkim ze stadium życia społeczno-gospodarczego, np. inna struktura wyobrażeń religijnych charakteryzuje ludy myśliwsko-zbierackie, inna zaś cywilizacje pierwszych rolników.

jest oczywiste, że symbolizmy i kult Matki Ziemi, płodności ludzi i roślin, świętości kobiety itd. wykształciły się dopiero po wynalezieniu uprawy roli i że dopiero wtedy mogły stworzyć bardzo rozczłonkowany system religijny, jest też oczywiste, że społeczność żyjąca w czasach przed odkryciem uprawy roli, nastawiona na myślistwo, nie mogła w ten sam sposób ani z tą samą intensywnością czcić Matki Ziemi, co społeczność rolnicza [...]. A jednak istnieje jakieś podobieństwo pomiędzy zachowaniem owych wędrujących myśliwych i osiadłych rolników [...], zarówno jedni, jak i drudzy żyją w uświęconym Kosmosie<sup>11</sup>.

I rzeczywiście, i kreowana przez Vincenza społeczność huculska ma mieszany, pastersko-rolniczy charakter. Hucul jest wiejskim gazdą, członkiem gromady, ale jest też, a przynajmniej bywa, „watahem”, przebywającym hen na podniebnych połoninach. Ta heterogeniczność jest jednym ze strukturujących społeczność Wierchowiny czynników.

Między wygnańcem samotnym czy pasterzem wędrownym, co życie swe kieruje według ruchu trzód, a człowiekiem z żoną jest taka różnica jak między światem, co ku jutru wcale nie spogląda i może prędzej czy później będzie skazany przez los wędrowny, a takim, co chce założyć jutro i pojutrze. [...] a kto zbudował chatę na śladach Jezusowych i żył, tak jak potrzeba, na tych śladach, ten ma nadzieję, że po śmierci nie tułactwo go czeka, nie wygnanie, lecz dom. [PS 56]<sup>12</sup>

Między strukturą ładu kosmicznego a strukturą społeczną wsi huculskiej zdaje się zachodzić ścisła analogia – rządzą gazdowie. Od opisu tych analogii kosmicznych rozpoczyna się część *Prawdy starowieku*, pt. *Gazdowie*. O nich prawi „starowieczna kolęda”. „Gazdowie ten świat i tamten urządzili”: „A pierwszy gazda Mikołaj święty, / a drugi gazda święty Jurijko / a trzeci gazda – sam Jezus Chrystus” (PS 53).

Dobrze znany to fakt, że w społecznościach pasterskich (a wśród Huculów pasterstwo jest pierwotnym i wciąż dominującym zajęciem – wprowadzenie „baraboli”, czyli uprawy kartofla, ma ich dopiero zamienić w rolników i „ustatkować”) wszelka kosmogonia ma wybitnie androcentryczny i zhierarchizowany, patriarchalny charakter, metaforycznie można powiedzieć, że – powtórzmy – „rządzą gazdowie”. Vincenzowscy Huculi jako „religijni synkretyści”<sup>13</sup> stopili w jedno kult solarny z wierzeniami judeochrześcijańskimi – twórcą świata i władcą jest Hospod-Słoneczko: „Z nieprzejrzanych wizerunków słońkowych na strunach wyciągniętych grał migotliwie sam Hospod-Słoneczko” (L 12)<sup>14</sup>. Hospod jest panem świata, Gazdą – posiada moc płodzenia, jest siłą męską. Początki rodu Wasylukowego, z którego wywodzi się słynny opryszek Dmytryk, ukazują mieszanie się przestrzeni ziemskiej, realistycznej, z symboliczną przestrzenią wyobrażeń kosmo-

<sup>11</sup> M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1999, s. 12.

<sup>12</sup> Do tekstu poszczególnych części cyklu S. Vincenza odsyłam skrótami: PS = *Prawda starowieku. Obrazy, dumy i gawędy z Wierchowiny Huculskiej*. Warszawa 1980; Z = *Nowe czasy. Księga pierwsza. Zwada*. Warszawa 1981; L = *Nowe czasy. Listy z nieba*. Warszawa 1982; BW = *Barwinkowy wianek*. Warszawa 1983. Liczby po skrótach oznaczają stronicę.

<sup>13</sup> Termin ten zaczerpnąłem z cytowanej tu już pracy Nowaczyńskiego (s. 311).

<sup>14</sup> Madyda (*W poszukiwaniu jedności człowieka i świata*, s. 39) dostrzega liczne ekwiwalencje między obrazem Hospoda-Słoneczka a obrazem Heliosa w mitologii greckiej.

logicznych. Oto bowiem w zamierzchłych czasach na Wierchowinę przyszedli Słowianie chcący schronić się przed Syrojidami. Dzieweczka z jednego rodu zagubiła się w lesie. „Odjęło jej rozum, odjęło jej mowę, połknęło ją jak muszkę bezwonną czarne morze leśne” (PS 338). Kiedy słońeczko ujrzało śpiącą dziewczę, zesłało mu „ziarnko słonkowe”. Odkąd stała się brzemienna, dziewczyna została uleczona ze strachu, zbudowała szałas, zwierzęta leśne jej pomagały, a daleki jej potomek, Dmytryk, gdy dorósł, w dzień Bożego Narodzenia oddaje słońcu, śladem swojego ojca, cześć. Pada na kolana i zaczyna modlitwę od słów „Lelio Słońeczko, Serdeńko lelkowe, ojcowskie, złotostrunne!” Vincenz objaśnia w przypisie „Leljò – tatuś. Stare słowo, jeszcze i teraz w niektórych zakątkach górskich w tym znaczeniu używane” (PS 349). Warto jednak zauważyć, że ten spójny zestaw wyobrażeń mitologicznych ulega zagmatwaniu. Wróćmy do pierwszych stron *Listów z nieba*. Obraz Hospoda grającego na strunach światła ma charakter dynamiczny – Hospod-Słońeczko zstępuje z nieba na ziemię, a wraz z zagłębianiem się w leśne mroki postępuje jego antropomorfizacja łącząca się z „pomniejszeniem” jego własnej postaci, zrzeczeniem się władztwa, osłabieniem:

Powoli się sączył do głębi lasu. Zstępował, by nabyć się z ludem leśnym. [...] Hospod nie budził śpiących. Snuł się sam po lesie. Rąk nie przykładał nigdzie, zostawił to pracownikom. [...] Wzdychał nad zeschniętymi malinami [...]. Załamał dłonie nad rumowiskiem paproci. [...] Rozmarszczył się przy kępie młodej trawki, zamruczał przy gnieździe trzmieli, zaświstał w gałęziach beztrzesko. Zachichotał ni to starczo, ni dziecińsko przy strumyku. –

Hospod na niebie mocarz ognisty, a tutaj gość leśny. [L 12–13; podkreśl. W. Ś.]

Przeciwnikiem kosmicznym Hospoda jest Archijuda, „główny poprzecznik Boga”, „Cesarz Gromowy” (PS 127, 126). Nie jest on z Bogiem ontologicznie równorzędny, dlatego pasterz „w Święty Wieczór [...] wszystkim błogosławi”, zaprasza „wszelkie dychanie, wszelką żywocinę”, a nawet Cesarza Gromowego „ze skalnego państwa”. „Ale on nie ruszy się nigdy ani nie mruknie” (PS 126, 127). Konflikt z Archijudą, jego obecność, mają jednak charakter szczególny, odświętny, kosmiczny. Tymczasem świat, zwłaszcza świat społeczny, gdzie Hospod jest gościem, rządzony jest – przynajmniej w długim lamencie Tanasija Urszeży w *Listach z nieba* – przez zasadę kobiecą, Bidę. Mówi Tanaseńko w rozmowie z Bernhautem:

Ten świat nie poprawi się nigdy, bo rządzi nim – Ona, Bida, caryca tego świata. Chłepce krew sprawiedliwych, krwią pijana, kurwa czartowska, matka wszystkich kurw. [L 53]<sup>15</sup>

Bernhaut zareagował na te słowa zgorszeniem, ale stara kuma Kateryna, która przysłuchiwała się tej rozmowie, poparła Tanasija:

– Nie, nie, Duwydku – cedziła słodko – należne jej miano takie, gorszy żeński ród od męskiego. Są baby wiedźmy z ogonami, a o mężczyznach nie sły chać tego. A cóż dopiero u czortów! [...]. [L 53; podkreśl. W. Ś.]

Wypowiedź Kateryny informuje nas o bardzo ważnej cesze świata społecznego tetralogii. Oto bowiem pozycja kobiety jest niższa, co uzasadniane jest istnie-

<sup>15</sup> Wampiryczny wątek żywienia się krwią łączy Bidę z postacią równie krwio pijnego Archijudy. Być może, stawia to te dwie postacie w jednym szeregu, nie określa jednak zasad „pokrewieństwa” między nimi.

niem takiego, a nie innego porządku kosmicznego. W porządku owym atrybucja cech moralnych łączy zło przede wszystkim z kobiecością, dobro zaś jest zasadą męską. Ma on charakter trójstopniowy: istoty boskie (sam odległy Hospod, ale też „bliźsi”: Bida, Archijuda) – istoty pośrednie (niauki, „Leśna”, święci, dusze zmarłych, itd.) – ludzie. Utożsamienie zła z zasadą kobiecą, dobra zaś z męską jest szczególnie widoczne wśród istot pośrednich – demony żeńskie zdecydowanie przeważają (o czym będzie jeszcze mowa). Tanaseńko utwierdzony przez Katerynę i przysłuchujących się gazdów rozwija swoje solilokwium:

Ano przeżyj tyle lat i wypij tyle, co ja, to może zobaczysz, kto rządzi światem. Na tronach, ponad trony, w klejnotach, w szkarłatach, w perłach, z kielichem pełnym niechlujstwa. Ona! nie powiem już, jaka. Niech ją tam! [...] Co tylko dobrego się zasiało – wyparzy. A trzęsie światem kto? Ona! Ma jeszcze gorsze miano na czole napisane, ale tajne, jakie, nie powiem, ale to powiem, że nakazuje, aby świat ją w huzycię [tj. tyłek, zadek] całował. Taj całują za porządkiem. [L 53, 54]

Postać Bidy, „niechlujnicy piekielnej” (L 57) pojawia się w wypowiedzi Tanasija – być może, jako reminiscencja „listów z nieba” z fragmentami *Apokalipsy* i kojarzona jest z obcą nowoczesnością wkraczającą w świat Wierchowiny. Pojawia się, kiedy Tanasij w rozmowie z księdzem Pasjonowiczem sprzeciwia się żywiołowo skolaryzacji, bo „uczyć [...] to [...] czortowe dzieło, nie człowiecze” (L 57). Niemniej jednak zadziwia łatwość, z jaką owo „kobiece” zagrożenie znajduje sobie miejsce w świecie mitologicznych wyobrażeń, czego wyrazem jest podmiana ról: oto bowiem w miejsce czarta, którego w tradycyjnych wierzeniach jakoby całowały w pośladki czarownice, mamy Bidę<sup>16</sup>.

W wyobrażeniach kosmicznych Huculów, tak jak je ukazał Vincenz, kobiecość zyskuje wartość pozytywną przede wszystkim w związku z rolą macierzyńską, z płodnością. Choć na kartach czteroksięgu brak w zasadzie charakterystycznych dla kultu płodności motywów tellurycznych, to i tak temat kobiecej płodności/macierzyństwa powraca nieraz. Cała wszak fabularna rama *Listów z nieba*, a więc chrzciny, to opis przejścia dziecka z porządku biologiczno-reprodukcyjnego, podporządkowanego Matce i genetycznie wcześniejszego, w porządek społeczny, podporządkowany Ojcu. W planie kosmogonicznym woda to Bogurodzica, żywioł podstawowy, Słowo rodzi się z wody. Na chrzcinach uroczyście intonują pobratymowie wraz z drużbami:

Tyś woda, tyś święta, tyś czysta!  
Bogarodziczko – niebiesna caryczko,  
Krasna wodyczko, święta Jordanyczko

<sup>16</sup> Zresztą mechanizm działa i w odwrotną stronę. Tradycyjne wyobrażenie diabła („Archijuda, ojciec niezgody, cesarz przemocy, dobrodziej niewoli”, PS 480) zostaje w nowej sytuacji skojarzone z ekspansją gospodarki pieniężnej. „Wszyscy hodujem go pilnie”, Cesarz Józef zbiera przeciw niemu wielką siłę. „Z nieba ma pomoc. A my stąd, najśmielszy lud, przednia straż cesarska” (opowieść Andrijka, PS 481). Więcej o tym pisze A. K a r c z w szkicu *Sakralna wizja świata Stanisława Vincenza* (w zb.: *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*. Red. M. Jasińska-Wojtkowska, K. Dybciak. Lublin 1993, s. 362). Stwierdza m.in.: „W czasie dawnym miało miejsce jeszcze jedno wydarzenie, które może – jak się wydaje – podać w wątpliwość świętość »starowieku«. Chodzi o pojawienie się w końcowej fazie dawności »siły biesowej«. Oznaczało to zapanowanie wśród ludzi niezgody, przemocy, niesprawiedliwości, a wtargnięcie na Wierchowinę obcych, którzy zaprowadzili nowe prawa – poddaństwo i pańszczyznę – odczytywane było jako najsilniejszy przejaw oddziaływania owej siły”.

[. . . . .]  
 Wymyj każde słowo,  
 [. . . . .]  
 Chcesz wyjść na wolę, słowo?  
 Bogarodziczka-święta-wodyczka  
 wypłucze cię ze skazy  
 [. . . . .]  
 [...] słowo wodne-zgodne-rodne, [L 340–341]

Archaiczna triada akwaticzne–macierzyńskie–kobiece zostaje w pieśni połączona z kultem Bogurodzicy, analogicznie do tego, jak kult solarny zaadaptowany został do wyobrażeń Boga-Hospoda<sup>17</sup>. Religijny synkretyzm wyrażony w pieśni nie zaciemnia jednak ambiwalencji, jakie określają pozycję kobiecości w mitologicznym porządku Vincenzowskiej Wierchowiny:

Skażona śmiercią – nieczysta – jest więc kobieta wszystkim, co przypomina o jej płodności, zdolności macierzyńskiej. Z drugiej strony, tylko poprzez płodność i narodziny podtrzymywane być może życie. Toteż „nieczysty” znak kobiety nie wchodzi jednak w tekście kultury ludowej w bezpośrednie związki z „idea” śmierci w opozycji życie–śmierć. Przeciwnością płodnego – dającego śmierć, musi tu być bowiem bezpłodne – dające życie. Takim właśnie znakiem w kulturze ludowej jest ogień. Od ognia zaś krok już tylko do triady ogień–słońce–niebo<sup>18</sup>.

Jeśli w przypadku cyklu Vincenza można posłużyć się ukutym przez Glena Tindera<sup>19</sup> pojęciem patriarchalnego konserwatyzmu („łagodnej mizoginii”), to warto zauważyć, że wyobrażenia akwaticzne pełnią istotną rolę w konstytuowaniu tegoż<sup>20</sup>.

Metaforyka wodna odgrywa ważną rolę w znakomitej części mizoginistycznego dyskursu. Związane z nią figury są tak powszechne, że aż trudno uniknąć spekulacji na temat związku – pierwotnego – między nienawiścią do kobiet a hydrofobią. Z jednej strony, mężczyzna boi się, że kobieta ukradnie mu nasienie i życiodajne soki [...]. Z drugiej strony, boi się, że morskie demony płci żeńskiej wypłyną z głębokich otchłani i ściągną go w dół [...], figurom kojarzącym wilgoć z regresem mizogin nie jest w stanie się oprzeć [...]<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Choć trzeba również zauważyć, że symbolizm akwaticzny *Poloniny* jest o wiele bardziej skomplikowany niż solarny. Wynika to, być może, stąd, że kult solarny i chrześcijańskie wyobrażenie Boga są w dużej mierze zbieżne, natomiast mitologia akwaticzna jest pełna ambiwalencji i późniejsze włączenie w jej obręb kultu Bogurodzicy jeszcze pogłębia tę immanentną ambiwalencję. O związku między wyobraźnią akwaticzną a symboliką macierzyńską pisze obszernie m.in. G. Bachelard (*Wyobrażenia poetycka. Wybór pism*. Wyboru dokonał H. Chudak. Przeł. H. Chudak, A. Tatarakiewicz. Przedmowa J. Błoński. Warszawa 1975, s. 169–177).

<sup>18</sup> L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*. Łódź 2002, s. 223–224.

<sup>19</sup> G. Tindera, *Myślenie polityczne. Odwieczne pytania*. Przeł. A. Dziurdzik. Warszawa 2003, s. 103–104. Tindera „patriarchalny konserwatyzm” jest określeniem pewnej politycznej orientacji współczesnych społeczeństw, niemniej definicja amerykańskiego politologa spodobałaby się Vincenzowskiemu Hucułom, szczególnie zaś słowa o „akceptowaniu istniejących układów, w których mężczyźni mają pewien prymat”, „wzajemnym uzupełnianiu się mężczyzn i kobiet”, „naturalności różnicy”. D. D. Gilmore (*Mizoginia, czyli męska choroba*. Przeł. J. Margański. Kraków 2003, s. 27) nazywa tę samą postawę „łagodną mizoginią”.

<sup>20</sup> Woda stanowi jeden z podstawowych żywiołów, które mogą być okiełznane przez „butnatorów” w *Zwadzie*. Woda potrafi poddać się ich woli (np. Sawickiego), posiada moc „odnawiającą” (Z 370–371), ale też jest niekontrolowanym żywiołem (Mandat, który omal nie rozbija się o wystającą z Czeremoszu skałę). Wody jako substancji/żywiołu nie należy wszakże mylić z rzeką, którą uosabia np. starzec Czeremosz.

<sup>21</sup> Gilmore, *op. cit.*, s. 195.



## 3

Z poziomu kosmogonicznego zejźmy teraz na płaszczyznę relacji społecznych, by przekonać się, że męski społeczny Logos zagrożony jest przez kobiecy naturalny Chaos. Wyobrażenia porządku kosmicznego w oczywisty sposób rzutują na porządek społeczny, który ustanawiają i regulują mężczyźni – gazdowie. Porządek ten jest odświeżany i ustanawiany na różne sposoby, np. poprzez taniec:

Wszędzie miał [Foka] swoich pobratymów tanecznych [...]. Gdy zeszli się pobratymi, to tak wytańcowywali, aż muzykantom palce puchły. [...]

Co tak tańczyli sobie? Dawne przygody swych przodków i swoje dzieje zobrazowywali. [PS 106]

Dalszy ciąg cytowanego fragmentu opowiada o znaczeniu poszczególnych figur tanecznych, poprzez które dokonuje się komunikacja. Kobiety są z niej wyłączone, choć, oczywiście, mogą się w ten porządek, tak jak Kateryna, wpisywać, ale zdarza się często, że go przekraczają, sabotują, jednym słowem: zagrażają mu. W istotę tego porządku wniknął Foka podczas wizyty u „wieszczuna gromowego”, dzięki któremu zrozumiał taką oto prawdę:

nie kto inny, a właśnie święci posłańcy, robotnicy Boży, gazdowie tak łagodni jak gwiazdy, co nam świecą, świat urządzają, porządkują i uczą, ład i krasę tworzą. Nie moce gwałtowne, choćby nie wiem jak potężne. [PS 162]

W wiejskiej gromadzie specjalne miejsce zajmują ludzie parający się czarami. Są wśród nich kobiety-wiedźmy i mężczyźni-molfarzy (w duchu Vincenza trzeba by powiedzieć „molfary”) oraz poczynacze. Także w ich świecie dostrzegamy charakterystyczną dysproporcję. Wiedźmy to „wydojnice” (PS 148) – ich głównym zajęciem jest kradzież mleka, tymczasem molfarzy, choć też się tym trudnią<sup>22</sup> – to postaci o wiele „szlachetniejsze”, ich dzieje są niemal tak samo dramatyczne jak dzieje opryszków:

Dawniej bywały całe groźne i zacięte wojny między samymi przemównikami i czarownicami, nie o jakąś korzyść prowadzone ani nawet nie tyle dla odwrócenia szkody, co dla sławy, dla pokazania swej siły czarodziejskiej, dla pokonania przeciwnika. Między tymi wojownikami czarodziejskimi bywali ludzie oględni, a nawet rycerscy. [PS 147]

Molfar i przemównik to bez wątpienia główni bohaterowie stronic *Prawdy starowieku* poświęconych czarnej i białej magii. Molfara, przy wszystkich zastrzeżeniach, włącza się do wspólnoty „męskiej dominacji”, odróżnia go „hardość i pycha górską”. Według „dolnych” podań mają molfarzy bić czołem czartu, a czarownice tyłek mu wylizywać, „jakby muchy lizały miskę po miodzie” (PS 150), tymczasem molfar na taki sąd o sobie zżyma się:

„[...] Ja czortem pomiatam, ja nim podłogi szoruję i stajnie czyszczę [...]. A jak będę mu musiał odsłużyć, to prędzej niech mi wątrobę szczypcami rozpalonymi rozedrze, niech mi w gardle watrę smolną rozpali, niżby mógł czołobitność wycisnąć od duszy, choć i molfarskiej, ale hardej – chrześcijańskiej!”

<sup>22</sup> Jako przykład możemy podać wypowiedź-skargę ks. Sofrona z *Listów z nieba*, w której ubolewając nad zabobonnością Hucułów opowiada, jak Andrijko przybiegł z prośbą o modlitwę dla odczynienia czarów rzuconych na krowę. Ks. Sofron ironizuje: „Oczywiście, ktoś zaczarował, pewno któraś z czarownic, naturalnie z pomocą diabła” (L 475).

Za taką dumę coś niecoś ludzie górscy skłonni wybaczyć molfarowi. [PS 150]

„Wybaczenie” molfarowi nie jest niczym innym jak wpisaniem tej marginesowej postaci w porządek męskiego Logosu, gestem społecznej inkluzji, raczej niedostępnym wiedźmie, która, jako zaklinaczka mleka, działa najczęściej w porządku Natury.

Świat społeczny oznacza świat męski, kobieta pełni w nim rolę podporządkowaną, jako żona. Tak kuma Kateryna tłumaczy to Kałynie, Fokowej żonie:

Krowy to mało, trzeba umieć z mężem, zabawić go, aby mu było wesoło. Jak coś takiego, to śpiewam mężowi i już mu lepiej, już odprasowany. Najważniejsze, aby mąż miał swoje zabawy, inaczej skręci do bab. Mój jegomość nigdy! Ma on dwie lube: jedna cerkiew święta, tam w świątyni na poduszkach atlasowych, a druga ja, w pokoju – na lnianych. Żadnej nie ma krzywdy. Obie ładne, nieprawdaż? [L 245]

Pozycja żony „legalizuje” kobietę w społeczeństwie, wyzwala ją spod czartowskiego panowania, co jednak nie przeczy temu, że jej skażenie jest pierwotne, leży w jej wyzwalającej pożądanie naturze – Tanasij w swojej „spowiedzi” opowiada księżom o sytuacji, której doświadczył w cerkwi. Kapłan grzmiał na grzech cudzołóstwa, a to – wbrew jego intencjom – tylko rozpaliło wyobraźnię Tanaseńka, który zwierza się żonie, że jest „na baby łakomy”, „w największe święto w cerkwi pcha [...] [go] do g n o j u” (L 287–288; podkreśl. W. Ś.). Dalej opowiada o swojej chorobie, podczas której przychodzi do niego „trzydzieści śmierci, wszystkie sine, gołe, bezwstydne” (L 292). Fantazja ma charakter erotyczny i uzdrowicielski, Eros splata się z Tanatosem, żywioł kobiecy kolejny raz ujawnia swoją ambiwalentną życiodajną–śmiercionośną naturę:

A młodyczki-dziewuszki straszyły gracko, niedługo, a całe zimno ze mnie wyciągnęły. Tak jakby wszystkie młodocy z cerkwi do mnie głodomora przyszły i zagrzały: „Na masz, stary nienasytco, ogrzej się raz na wszystkie lata”. Od tego czasu ja stateczny. Do cerkwi chodzę i nic mi to, w święto nie grzeszę. [L 293]

Pożądanie, jeśli znajdujące folgę w małżeństwie, jest siłą synergiczną – tam gdzie Tanasij „bywał z żoną, tam trawa najsytsza, a nawet żyto” (L 288), lecz wszelkie wykroczenie poza ramy instytucji społecznej ma charakter subwersyjny, destrukcyjny. Stąd należy się go wystrzegać, szczególnie (i paradoksalnie!) jeśli jest się „wolnym człowiekiem”, opryskiem, watahem lub butynarem. Członków tych męskich społeczności obowiązuje rygorystyczna etyka seksualna nakierowana na okiełznanie niebezpiecznego pożądania<sup>23</sup>. „Jutro połowa ludzi ruszy w połoniny, w świat bez kobiet, bez dzieci, bez rodzin, w bezludzie” (L 268) – tak przestrzeń pasterską charakteryzują *Listy z nieba*. Przyjrzyjmy się najpierw opryszkom.

O początkach Hołowacza nie wiadomo wiele, w przypisie wyjaśnia Vincenz, że jego pierwowzorem mógł być watażka Pinta lub Pyntia z „węgierskiej strony”. Tradycja ustna przypisała mu pochodzenie od Wielitów. Świadom swego pochodzenia –

<sup>23</sup> W wielu tradycyjnych cywilizacjach mężczyzn udających się na polowanie, wyprawę wojenną itp. obowiązują takie obostrzenia, gdyż wierzy się, że dłuższy kontakt fizyczny z ciałem kobiety może spowodować na mężczyznę chorobę, która, nie leczona magicznymi środkami, może się skończyć np. wysychaniem skóry i utratą narządów, a w końcu nawet śmiercią.

[Hołowacz] zaledwie zbliżył się do której kobiety, odrzucało go. Pamiętał, że biesowi chudobę napłodziły, a panom poddanych. I kobiety tak samo, zamiast spajać się z nim chętką, kusić i uwodzić, zgadywały. Odskakiwały także. [PS 206]

Jego „następca”, Dobosz, na początku swej opryszkowskiej kariery spotyka dziadka-wieszczuna, który ostrzega go: „Nie zadawaj się z kobietami, jeśli chcesz, aby wielkie słońce ci jaśniało” (PS 225). Słońce, pamiętajmy, to siła męska, więc ostrzeżenie ma przypomnieć opryszkowi o groźbie utraty „męskich sił”. Oprócz kobiet zagrożeniem są również (intuicyjnie z „nie panującą nad sobą” kobiecością związane) emocje: „Nie dawaj się porwać zemście i nienawiści!” Przelew krwi powinien być tamowany: może jej przelać tyle, „co znachor przelać musi” (PS 225). Dobosz jednak, porywczy z natury, ulega, wisi wręcz nad nim kobiece *fatum* (PS 274), a kobiety wprost czyhają na niego:

Marzyły o Doboszu dziewczyny i lepy do niego. Wykradały się doń młodyce. A nawet popadnie i szlachcianki, pewnie że tylko tak po pańsku, dla zawracania głowy, lubowały się nim w myślach. [...] Coraz to więcej tego babiństwa gromadziło się wokół niego. Czasem już na połoninach czatowały nań, gdy schodził w dnie świąteczne do wsi. [PS 300]

W końcu zbójnika uwodzi, co znamienne, głosem Zwinkowa z Kosmacza. Uwiedzenie głosem aktywizuje, oczywiście, trop homerycki, ale nie powinniśmy zapominać o symbolice melodii głosu jako tej cechy, która umyka wszelkim racjonalizacjom, która jest obscenicznie nieracjonalna, poza zasięgiem męskocentrycznego Logosu.

Mówiła tak słodko, powoli i śpiewnie [...]. Nigdy niczego nie rozkazywała, nie żądała, nawet nie mówiła stanowczo, tylko prosiła, a raczej nie prosiła, tylko z cicha zapytywała, pozwalając się domyślać. Wiedźma taka słodka, jedza miodowa, biesica cukrowana! [...] Czy miała podziw dla młodości i sławy Doboszowej? Czy też ciche poczucie siły, by mieć u swych nóg Dobosza, którego nikt nie mógł przemóc? [PS 303–304]

Nemesis dosięga Dobosza w postaci męża Zwinkowej, który zabija zbójnika. Kontrastowo przedstawiona jest partnerka ostatniego opryszka – Dmytryka – Ołenka, która ma cechy wyraźnie androgyniczne:

była czarnooka, stan miała bardzo smukły, ręce i stopy małe, oblicze śmiałe, junackie. Oczy czarne, głębokie, lecz twarde, a równy, ostry nos jakby wykuty. [...] Marzyła o wojowaniu. Wierzyła w wojowanie tylko. [PS 386]

Ołenka kończy w boju otoczona przez routarów, postrzelona, „prawie mdlejąc, miotała bardy” (PS 529), aż ostatecznie, by nie wpaść w ich ręce, rzuca się w przepaść. Okazuje się zatem, że spośród trzech wielkich opryszków jedynie Hołowacz, którego pieśń zowie „szczerą dzieciną” (PS 195), dożywa swych dni w sławie i chwale, jak zaświadcza o tym patetyczne zakończenie legendy.

Zapewne bliższe realiom życia Huculszczyzny jest przedstawienie swoistej etyki seksualnej butynu. Rębaczy obowiązują bowiem rygory podobne do tych, których doświadczali opryszkowie. W *Zmowie* (Z 102) porusza się ten temat, bo z lasu dał się słyszeć płacz dziecka. Petrycio z Kuzimbirem interpretują go jako złą wróżbę. To niepomysłny znak, którego źródła Andrijko upatruje w tym, że ktoś „zateśnił za kobietą”. Takie „nieczyste” myśli mogą prowokować groźne wydarzenia, a nawet prowadzić do śmiertelnie niebezpiecznego spotkania z biesią:

Dobrze wiadomo od dawna, że na pasterskich stajach nie wolno się zbliżać do kobiet ani zaczepiać ich nawet w żarcie nie wolno, gdyż niechybnie dziki zwierz zacznie zaczepiać chu-

dobę i chapać, tak iż odechce się zaczepek i żartów. Bez głośnych zakazów zresztą unosi się nad stajami stara prawda, rada szeptana, by nawet nie myśleć o kobietach. A na butynie, szczególnie zimą jeszcze surowiej, bo z tęsknoty wypełźnie biesica, ujawni się w postaci wytęsknionej kobiety, zaprowadzi od razu na samo dno zimy. [...]

Jako kierownik robót Kuzimbir Biłohołowy, zwany zazwyczaj Witrołom, pilnował, jak mógł, szczególnie młodych żabiowców i ich brudnych pysków, aby nie wyzwali czegoś niesamowitego, ustawiał nawet tamy dla myśli. [...]

Co innego po ukończeniu robót, święto podczas chramu to całkiem inny rewasz. [...] Niech ściska jeden i drugi dziewczuchy i mołodycie w tańcu [...]. [Z 291–292]

O zagrożeniach wynikających ze spotkania z demonem kobiecym, Niauką, Leśną dowiemy się sporo z *Prawdy starowieku*, a są one – jak zapewniają „praktyczni ludzie”, do których w tej chwili odwołuje się narrator – przerażające. Demon taki straszliwie „się wkleszcza” (PS 305), „męczy go [tj. człowieka] okrutnie. [...] ręce kładzie do paleniska, parzy je, [...] ciągnie gdzieś w pustkowie, wiedzie w zagładę, na dno przepaści” (PS 460). Skutecznym *antidotum* przeciw Niauce jest „słobodna przyjaźń”. Najlepiej oczyścić się przez rozmowę ze „starym drzewem pobratymczym”, gdyż „skrzydlate drzewo lituje się nad chrześcijaninem” (PS 460). Leśny demon żeński to może być także Bida we własnej osobie. Spotkanie z nią zaliczył Andrijko Płytko, zwany „śmierć leśna”. Bida wciela się tu w postać obrończyni przyrody, obrończyni lasu: „Tyś pysznosraka nadęta, Andrijku. Naruszałeś, wyniszczałeś całe rody tych, co się nie bronią. Tępiłeś do cotu! Będzie ci za to! Hańba wieczna!” (L 471). Bida zatem nie jest tu upostaciowaniem znanej z polskiego folkloru leśnej rusałki (a do tej kategorii porównać możemy pozostałe leśne demony żeńskie), ale zajmuje raczej miejsce „borowego”, „leśnego dziada” – demona męskiego stojącego na straży lasu<sup>24</sup>.

Wynikające z samej istoty pracy pasterza czy drwala wyrzeczenie się kobiet wzmacniane jest jednak nie tylko przez kulturowo sankcjonowane *tabu*, ale przede wszystkim poprzez intensyfikację więzi męsko-męskich. Służy temu instytucja pobratymstwa, której znaczenie, jak wnet zobaczymy, daleko wykracza poza płaszczyznę relacji ekonomicznej, zyskując intymny charakter i sankcję społeczną na wzór małżeństwa. Do jego zawarcia konieczna jest zgoda ojca, pójście do cerkwi, spowiedź i, co najciekawsze, czystość seksualna. Wedle starego obyczaju ślub pobratymczy zawierają Foka i Jaś Sawicki:

Słowo do słowa postanowili. I niedługo potem zawarli pobratymstwo. Zaprosili drużbów z Bystreca i starym zwyczajem poszli z oboma drużbami [...] do cerkwi, dla ślubu pobratymczego. [...] Po spowiedzi ślubowali sobie, według starodawnego obyczaju, że w razie potrzeby będą się dzielić tym, co mają, że nigdy jeden drugiego nie opuści, zwłaszcza w biedzie i w groźnej chwili, że aż do dnia małżeństwa nigdy żaden nie zboczy do dziewczyny ani do żadnej kobiety. [...] Widywali się odtąd często, rozstawali na krótko. [Z 56]

Moc pobratymstwa objawia się także podczas chramu – gdy butyn nawiedzony przez mieszkańców wsi śmieje się, bawi i tańczy, narrator czuje się w obowiązku przypomnieć, co następuje:

Nie tajne było, że obaj pobratymi, Foka i Sawicki, od kiedy związali się ślubem, nie zbliżali się do kobiet. [Z 317]<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Zob. B. Baranowski, *W kręgu upiórów i wilkołaków*. Łódź 1981, s. 160–161.

<sup>25</sup> Zob. też Z 320–321, gdzie toczy się rozmowa między Kraszewskim a Giżyckim o tym, że Sawicki jest „pusty do dziewczek” ze względu na ślub z Foką.

Kobieta z krwi i kości jest tak samo wielkim zagrożeniem dla chybotliwej równowagi męsko-męskich relacji jak jej demoniczne siostry, Niauka i Leśna. XIX-wieczni badacze etnografii Hucułów przywoływani przez Madydę<sup>26</sup> często podkreślali dużą swobodę, także seksualną, jaką cieszą się Hucułki (zgodnie z duchem tamtych czasów oskarżali je o lubieżność, skłonność do cudzołóstwa i wszechmocność wywołujące plagę syfilisu). Nie łączy się jednak ona ze społecznym uprzywilejowaniem płci żeńskiej. Kiedy kobiety przychodzą do Dmytryka z prośbą, by mogły uczestniczyć w poselstwie do Wiednia, ten im odmawia (PS 435) i zarządza konkurs rzucania bardką dla chętnych na wyjazd z poselstwem. Do konkursu staje Ołenka Szkindowa:

– Podajcie mi bardkę – rzekła z cicha.  
 Jak zwykle między swobodnymi ludźmi, nikt nie miał ochoty usługiwać dziewczynie [...]. [PS 437]

Skuteczność rzutów i harde słowa dziewczyny skłaniają Dmytryka (który stara się o jej rękę) do reakcji. Jego wypowiedź o tej sprawie ma przywołać Ołenkę do porządku i restytuować zaburzony przez nią porządek społeczny:

– Żałować mi przychodzi, gazdowie, żem według słobodnej prawdy starowieku pozwolił kobietom zabierać głos. Mieszać się do rady słobodnej, do poselstwa. Słoboda jest, ale dziś nie takie kobiety jak dawniej, co umiały słuchać podczas rady, a w bitwie napastników rąbać i wojować. Dziś językiem rąbią, ze swoimi pobratymami gotowe się bić, ot jak ta dziewczka. Bądźcie spokojni. Posłałem swatów do tej dziewczyny, ale tyle ona ma do rady wojańskiej i poselskiej jak ta pliszka, co tam nad wodą ćwierka i ogonkiem się odgraża. [PS 438]

Kobiety wyłączone są z rady, niedopuszczalna jest także ich obecność w przestrzeni męskiej, pasterskiej czy butynowej. Ich pojawienie się tam jest możliwe jedynie w czasie, który Bachtin określiłby jako karnawałowy, a więc podczas święta, w momencie odwrócenia naturalnego porządku rzeczy.

Co innego po ukończeniu robót, święto podczas chramu to całkiem inny rewasz. To prośba z pomocą tańca, tak jak jest kamień, co próbuje złoto: na oścież bramy, w górę zastawy, niech tańczą wody! [Z 292]

Nadejście orszaku kobiet jest dla butynarów, szczególnie młodszych, okazją do „recenzowania” ich biustów, oczu, bioder, postawy, a także do refleksji na temat sposobów, w jakie są przez nie kuszeni. Kobiety czarują mężczyzn przy pomocy zabiegów na poły higienicznych, na poły zaś magicznych:

– Jakżeż one czarują – pytał Mandat Matarhę.  
 – Wszelakim sposobem, głównie, że co dnia myją się całe w cebrze, między nogami najwięcej, gorzej niż panie, długo moczą przyrodzenie w macierzance z miodem, potem smarują się dzieńdziorą, a na noc obtykają się zielem.  
 Witrołom powtarzał z niedowierzaniem:  
 – Co dnia myją się i obtykają? A kiedyż mają na to czas? To nieprawda.  
 – Powąchajcie – namawiał Matarha – czy która pachnie po ludzku. Nawet się z tym nie kryją, rozpowiadają, najwięcej się pyszną tą pachnącą luzycią. [Z 304]

Spośród przybyłej na wiosenny chram na butynie kobiecej gromady wyróżnia się Marijka Szestunówna. Jej uroda, zachowanie i moc, z jaką oddziałuje na mężczyzn, sytuują ją na pozycji istoty na poły magicznej – jej słowo potrafi wyleczyć

<sup>26</sup> Madyda, *O idealizacji Hucułów*, s. 165–170.

Pańcia, jest oskarżana o to, że zaczarowała Niauczuka, który po tańcu z nią „rzygał i chorował”, a przede wszystkim „zaczarowała także Fokę” (Z 377) – i choć ten wątek, jak sam narrator przyznaje, wstydlivy, nie jest rozwijany, to stanowi podglebie do rozmowy Horodejczuka, Sołomijczuka, Gucyniuka i innych pełnych resentymetu mieszkańców Żabiego na jej temat. Padają oskarżenia o to, że jest wiedźmą i jej czary mogą zniszczyć butyn. Jej nadnaturalność jednak w oczach narratora ma zgoła inny wymiar – Mirosława Ołdakowska-Kufłowa dostrzegając homologię między bohaterami *Połoniny* a postaciami z historii świętej, Matce Boskiej przyporządkowuje postać właśnie Marijki Szestunówny<sup>27</sup>.

Warto więc na koniec powiedzieć o roli macierzyństwa, które jest stanem uprzywilejowującym kobiety. Macierzyństwo zbliża je do świętości, jak zaświadcza legenda o watahu doskonałym. W wizyjnej scenie to właśnie matczyne ręce wyciągają go z otchłani:

Cichutko zapadał coraz głębiej, nurkował w noc bez światła. „Czyż to śmierć? Szkoda? Czy nie?” Zapadał dalej, coraz ciemniej, gdzieś dno? Wtedy naprzód za prawą rękę ujęły go dwie ręce, potem za lewą także dwie. Ręce kobiece. Te z prawej były z gorącego powietrza, miękkie, ale mocne, jak górski wiatr na wiosnę. Ocknął się nieco, ręce nie rozplływały się, trzymały miękko, ale niosły pewnie, tak jakby na gęsty, nieustanny a gorący wiatr się położył. Te z lewej były małe, kościste a szorstkie, spracowane. Poznał: z prawa Matka Boża, a z lewa jego matka ciągnęły go. Wciąż wypływał na wierzch. [L 361]

Macierzyństwo jest stanem wyjątkowym, z jednej strony, w synkretycznych wierzeniach łączonym z symbolizmem wodnym, z drugiej – sakralizowanym poprzez postać Maryi. Ta wyjątkowa pozycja macierzyństwa nie zmienia jednak faktu, że zasadniczym rysem kobiecości jest intencja zaburzania, niszczenia męskiego świata. Świadczą o tym choćby występujące na kartach tetralogii *k o b i e c e a n t r o p o m o r f i z a c j e*.

#### 4

Jak pamiętamy, dla ochrony przed Niauką mógł pasterz zaprzyjaźnić się z drzewem, trwałość społecznego porządku gwarantowało zaś męskie pobratymstwo, które – przynajmniej w *Zwadzie* – zawarte jest przeciw siłom przyrody. Mizoginiczny obraz świata sprawia, że antropomorfizowane zjawiska i obiekty przyrodnicze (naturalne), które stanowią dla bohaterów cyklu zagrożenie, są najczęściej upłciowione – reprezentują zasadę kobiecą. Powstaje przez to zamknięty krąg wzajemnych potwierdzeń: niebezpieczeństwo niesione przez zseksualizowane obiekty naturalne potwierdza potrzebę społecznej mizoginii, zagrożenie zaś, jakie dla męskiej wspólnoty stanowią kobiety (często sprzysiężone z siłami natury), ekstrapolowane jest na świat przyrody<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> M. Ołdakowska-Kufłowa, *Wypowiedzieć SŁOWO. Stanisław Vincenz wobec dzieł kultury*. Lublin 1997, s. 186. Zauważmy, że w świecie *Połoniny* kobiecość ulega podwójnemu spętaniu – z jednej strony, potępione są kobiety uzurpujące sobie role męskie, jak Olenka; z drugiej zaś, kobiety nadto kobiece, jak Marijka.

<sup>28</sup> Jak P. Bourdieu (*Męska dominacja*. Przeł. L. Kopiciewicz. Warszawa 2004, s. 15), można powiedzieć, że „porządek seksualności nie jest konstytuowany jako taki, co oznacza włączenie znaczenia różnic płciowych w całość opozycji organizujących »kosmos« owej [tj. kabyłskiej – a da się to też odnieść do wyobrażeń huculskich] kultury, tak więc wszelkie atrybuty i działania z obszaru płci zawierają odniesienia zarówno antropologiczne, jak i kosmogoniczne”.

Jednym z najjaskrawszych przykładów tego zjawiska jest pojawiająca się w każdym tomie *Połoniny* Baba Lodowa – szczyt (1586 m n.p.m.) Połonin Hryniawskich, góra zaiste przerażająca, pełna złych intencji, co w *Prawdzie starowieku* przeczuwa Dmytryk: „Ale gdy zobaczył jej lice, do połowy zasłonięte chustami śniegowymi, obłudne oblicze, głuche i ślepe – wiedział już, kto to jest: sama zładola przeklęta” (PS 346). Baba Lodowa jest siłą antychrześcijańską, sprzeciwia się ona radości kolędy (PS 489). Baba Lodowa daje początek zamieciom śnieżnym i długim okresom złej aury. Takie nagłe załamanie pogody podczas zimy w butynie porównane zostaje do Lewiatana, czarta. Ma on jednak (w okrzyku Dmytrejczuka) „huzycię śniegową” (Z 587). Huzycia to zadek, odbyt, kloaka, otwór ciała, przez który wychodzą nieczystości. Huzycię ma czart i mają kobiety, toteż opis zimowej zamieci-Lewiatana amplifikowany jest przez skojarzenie z ich siłą: „wielka biała huzycia, pokraka z czubem wisiąca nad nami” (Z 587)<sup>29</sup>.

Drugi bardzo charakterystyczny obiekt przyrody nieożywionej, który – poprzez wytwarzane zagrożenie – utożsamiany jest z siłą kobiecą, to Skała Sokolska. Skała wystająca z wód Czeremoszu jest niezwykle charakterystyczna: stoi na granicy światów, naszego i obcego, przepłynięcie obok niej, srogiej strażniczki, jest nie tylko ostatecznym pożegnaniem ze światem Wierchowiny, ale także ominięciem pewnego zakazu i wkroczeniem w nieznane:

Jak tylko wodospad potoku Sykawka, spadając z góry do rzeki i obryzgując pianą korabie, zasyczał z lewego brzegu, wiedzieli już kiermanycze, że najcięższa zbliża się chwila. Boć ta wiedźma, Skała Sokolska, nawet wodę tam czaruje i więzi w zatoce. A chrześcijanina naprzód wirami zaciągnie, potem szeptami otumani, chwyci w kły skaliste, głowę mu i kości o głazy roztrzaska i wypluje w fale jak szmatę krwawą. [PS 401]

Obok skały musi przepłynąć z darabami Mandat. W trakcie walki z nią w całej pełni rozwija się przed nami zasada antropomorfizowania obiektów naturalnych – skała jest nie tylko wiedźmą, ale wiedźmą wyposażoną w swoją anatomię, której jedynym nazwanym elementem jest właśnie huzycia:

To ona, Sokolska wiedźma, huzyczną skałą słoneczku się wykrzywia! Ciągnęła z daleka bez miłosierdzia i Mandat pojął, że to nie żarty. [...]

Co prawda, tam na prawo płycizna, można utknąć, utknie na pewno. Można nawet rozbić rozpędzoną darabę. Ale wszystko lepiej, niż zwalić się całym stromem prosto w huzycę Skale. [...]

A cóż zrobił Mandat? Zamiast przyzcziąć się [...] udając, że słucha szeptów wiedźmy, niby to płynie wartką głębią prosto w dziurę, ale w ostatniej chwili, w pędzie największym [...] odepchnie się kiermą i „bywaj zdrowo, wiedźmo, albo pęknij”, Mandat i tak już dość rozjuszony, zagniewał się i zbuntował przeciw Skale. [...] Mandat, zamiast pomodlić się cicho [...], wy-

<sup>29</sup> Huzycia to część ciała diabelska i kobieca, kojarzona ze sferą śmierci. W wyobrazeniach ludowych występuje opozycja przód–tył, przód oznacza życie, tył zaś śmierć (zob. *St o m m a, op. cit.*, s. 219). Tak też jest u *V i n c e n z a*, gdzie demoniczne Syrojidy roją się koło huzyci ziemi i chłepcą, „co ziemia z siebie wyrzuca” (BW 385), co każe jeszcze wspomnieć o roli ekskrementów. W ekskrementach jest więc, z jednej strony, pierwiastek życia (co potwierdza ich funkcja nawozu), z drugiej – mają w sobie element cieleśnie-ludzki, a w dalszej perspektywie śmiertelność. To dziwne połączenie wzmocnione dodatkowo analogią rodzenia dziecka i „rodzenia” ekskrementów sprawia, że triada diabeł–kobieta–śmierć spojona jest jeszcze silniejszymi więzami (zob. *St o m m a, op. cit.*, s. 190). Na koniec przywołajmy jeszcze świadectwo autora *Mizoginii*, który pisze, że „przekonanie o istnieniu moralnego związku między kobietą (której ciało stanowi dla diabła bramę do świata) a samym diabłem [...] było [...] szeroko rozpowszechnione w Europie doby średniowiecza i renesansu” (*G i l m o r e, op. cit.*, s. 59).

krzykiwał [...] „Ty wiedzmo, ty do swojej huczycy będziesz mnie ciągnąć? I szeptu popuszczając z huczycy? Pokażę ja ci zaraz!” [Z 497–498]

Męska społeczność staje przeciw siłom przyrody, opierać się musi żeńskości jako sile biologicznej i społecznej, wciąż zagrożona, balansuje na krawędzi entropii. Ale to jeszcze nie wszystko – jej koherencja, zwartość i zasadnicza homogeniczność zagrożone są także przez inne żywioły, wcześniej bądź później musi bowiem stanąć w obec problemu Inności<sup>30</sup>.

## 5

Granice męskiego uniwersum wyznaczone są przez stosunek do seksualnej i kulturowej/etnicznej Inności, różnicę między zachowaniem homospołecznym a homoerotycznym, sposób konceptualizowania obcości.

Zacznijmy od męsko-męskich stosunków wykraczających poza normowane tradycją pobratymstwo czy inne podobne mu więzi. W dziele Vincenza nie ma wielu sygnałów o takich stosunkach, lecz nie można też powiedzieć, by pewne sygnały – bagatelizowane przez vincenzologię – wykraczającej poza obyczaj relacji nie istniały.

W największej mierze dotyczą one jednego z głównych bohaterów tetralogii – Tanasija Urszegi. Skomplikowana wewnętrznie postać starca przynajmniej dwukrotnie nawiązuje relacje, które sytuują się gdzieś między homospołecznością a fascynacją zgoła erotyczną. Transgresyjność owych relacji podkreślona jest jeszcze tym, że za każdym razem ich obiektem jest Obcy – Włoch Kamio i Cygan Gawecio.

*Listy z nieba* przynoszą nam spowiedź Tanasija, z której dowiadujemy się o jego wydolności seksualnej w młodości. Jej końcem zdaje się być choroba, w której bohatera nawiedzają kobiece widma. Co więcej, jak można sądzić, na skutek tego przeżycia u Tanasija w podeszłym wieku pojawia się niechęć do kobiet:

A przecie nie kto inny, jak najstarszy z zabiowców, Tanaseńko Urszega, bezlitośnie odslaniając rzekomy wstyd swych rodaczek, dowodził, że za nim kryje się także obrzydliwość w duszy jak pod wyszywany mi koszulami i pod srebrnymi talarami zatłuszczone cycki, a pod złocnymi zapaskami brudne tyłki. [Z 300]

Tanasij, jakim poznajemy go w *Zwadzie*, jest stary, samotny, „dziki”, ma „tłuste” gospodarstwo. Kiedy przybywa do niego Foka, by zdradzić swój pomysł na butyn, Tanasij reaguje gwałtownie, bo takie przedsięwzięcia, jego zdaniem, zaburzają panujący ład, zna je z autopsji. Bywał już na butynie, który prowadzili m.in. Włosi. Mówi o nich: „Zachodzą tu nieraz. Kraśni chłopcy. A najmilszy ten z cyrku, ten Kamio” (Z 21). Kiedy Kamio się napije, pokazuje sztuczki:

Do łez się śmiejemy. Nie mów tego nikomu, Maksymiuku, bo zaraz plotki pójdą: bardzo korci mnie tego z cyrku hodowańca przyjąć, usynowić. [...] Cieszy się nim cała chudoba. I ja-koś z nim razem młodo się dzieje. [Z 21]

<sup>30</sup> O postawach wobec Inności w dziele Vincenza pisze m.in. J. Ł u g o w s k a w szkicu *Huculi wobec doświadczenia kulturowej inności i odmienności* (w zb.: *Stanisław Vincenz, humanista XX wieku*, s. 143–162). Autorka wskazuje m.in. takie miejsca spotkania z Innością, jak dwór, karczma, kuźnia. Jako istotne dla doświadczenia Inności wymienia również podróż Foki do Italii, a także spotkanie z „Italianami” na butynie.



Zwróćmy uwagę, że Tanasij obawia się mechanizmu społecznej kontroli, jakim jest plotka. Sposobem przeciwdziałania jej może być próba „legalizacji” statusu Kamia jako „hodowańca”. Niesie to jednak ze sobą pewien dyskomfort – Tanasij boi się, że Kamio będzie mu „żaby [...] smażyć na śmietanie” (Z 21). Dylemat Urszegi rozwiąże los – Kamio zginie w niejasnych okolicznościach, nie ma na jego ciele żadnych ran ani obrażeń, narrator ogranicza się do „gdybania”: „Może musnęła go kłoda zaledwie. Może zląkł się i zachwiał się, i zabił się padając w przepaść?” (Z 31). Niewykluczone jest więc i samobójstwo. Wolno w tym momencie pokusić się o próbę zbudowania analogii do losów bohaterów opowiadań Jarosława Iwaszkiewicza, takich jak *Przyjaciele* czy *Zygfryd*, w których erotycznie zabarwiona przyjaźń kończy się śmiercią przekraczających społeczne i kulturowe *tabu* bohaterów<sup>31</sup>. Że nie jest to czcza insynuacja, przekonuje reakcja Tanaseńka na wieść o śmierci Włocha. Najpierw mierzy on przynoszącego wieść Fokę „wzrokiem przeznaczonym dla mordercy” (Z 45), potem wykonuje łopatą gesty, jakby chciał zabić Fokę, dalej łapie się za głowę, całym ciężarem ciała zwala się na ławkę, wrzeszczy i płacze (Z 45–46). Reakcja wydaje się Foce przesadzona właśnie dlatego, że to nie gazda ginie, nie Hucuł, ale obcy, Włoch Kamio. Foka czuje się w obowiązku opamiętywać starego gazdę.

Równie tajemniczo wygląda relacja, jaką w *Listach z nieba* utrzymuje Tanasij z Gaweciem:

Tanasij usiadł na łące na liźnyku wraz ze swym hodowańcem, Gaweciem. Gazda i muzykant cygański byli to ludzie z innych rodów, z obcych sobie światów. Jakże odmienni. Tanasij wysoki, tegi, zawsze ożywiony, Gawecio niewielki, chudy, nieco pochylony, markotny. Gazda stary, a Cygan młody. Przecie, od kiedy usynowił stary muzykanta, nie rozstawali się. Tanaseńko chciał po trosze przyuczyć hodowańca do życia osiadłego, do gospodarki. Gawecio nie opierał się, nie przeczył, a ciągnął starego w swoją stronę: po zabawach, na chramy cerkiewne, na jarmarki. Tylko imię swe Aleko zmienił na Ołeksę. [L 37]

Jeśli Huculszczyzna, ta „słowiańska Atlantyda”, przechowała ślady „dawności”, a autor książki o niej nieraz sugeruje transhistoryczną łączność mieszkańców tej krainy z antycznym światem Śródziemnomorza, to Tanasija możemy traktować jako wcielenie filozofa-mędrca, erastesy, a Gawecia jako jego ucznia, adepta filozofii, eromenosa – bez sprowadzania ich więzi do pożądania seksualnego, o którym wszak milczy narracja, sugerując raczej istnienie swego rodzaju bezinteresownej pederastii (oczywiście, w greckim znaczeniu tego terminu).

Katalogując wszelkie nieciągłości binarnego obrazu kategorii *gender* w tetralogii Vincenza, należy wspomnieć o spotkaniu Foki z przedstawicielami trustu drzewnego, jakie ma miejsce u księdza Buraczyńskiego w *Zwadzie*. Ze strony trustu występują pan Zaryga, Bukowińczyk próbujący na wszystkie sposoby przypodobać się stojącym wyżej w hierarchii, „pulchny” dyrektor Husarek z Wiednia i dyrektor Mandl, „arcyniemiecki blondyn”. Od tej trójki odstaje wyraźnie „madiarski pan baron, zwany Páli”, który „raz bawił się dobrze byle czym, to znowu z nudów spoglądał ku oknu i ziewał” (Z 122). Węgra zdaje się zupełnie nie interesować transakcja, którą mają zawrzeć, ożywia się natomiast, gdy mowa o Hucułach. Przy podwieczorku „na skutek odprężenia” baron „figlarnie” zagaduje Fokę o tańce.

<sup>31</sup> Tajemnicza śmierć Kamia zdaje się aktualizować modernistyczny topos łączności homoseksualnego Erosa z Tanatosem – zob. G. R i t z, *Jarosław Iwaszkiewicz. Pogranicza nowoczesności*. Przeł. A. K o p a c k i. Kraków 1999, s. 97–121.

Ten udziela mu rzeczowej odpowiedzi, przedstawiając tańce tańczone z kobietami i tańce męskie. Tylko te drugie interesują barona:

– *A bétyár táncolas!* – z toporami! Tak jak u nas na puszcze, sami chłopcy z cepami, u mnie w Zála *megye* także, sami mężczyźni – baron szukał słów, zaskandował coś po magyarsku, czego nikt nie uchwycił, i nie wiadomo, czemu wypalił:

– *C'est épatant, c'est écrasant* – Znow rzucał lekkie spojrzenia ku kolegom i zaraz jakby od tego zaziewał nieprzyzwoicie. [Z 123]

W dalszym ciągu rozmowę próbuje podtrzymać księdzowa, lecz baron „odwrócił się całym ciałem ku Focce, przypatrując mu się z lubością, jakby oglądał rzadkiego zwierza” (Z 123). Gdy zaś z kolei pojawił się temat huculskiej obyczajowości i ksiądz Buraczyński objaśniał panom dyrektorom ideę pobratymstwa, baron „przestał ziewać, znow przyglądał się Focce” (Z 128). Węgier, jako jedyny z dyrektorów, z entuzjazmem odnosi się do propozycji odwiedzenia butynu. Na wątpliwości dyrektora Husarka –

Baron zachwalał chichocząc:

– *Riding restores health.* [Z 130]

Scena rozmowy kończy się zaś w następujący sposób:

Uspokoilo się, wypogodziło. Baron usiadł obok Foki, nudził go półgłosem o tańce. Foka odpowiedział krótko:

– To trzeba widzieć, widzieć. [Z 130]

Kiedy przed eskapadą dyrektorowie udali się na nabożeństwo do cerkwi i siedzieli w niej z „minami nieprzeniknionej nudy kościelnej”, baron Páli „nie ziewał wcale, gapił się na stroje wiejskie, na mołodyce i dziewczyny” (Z 133).

Postać barona, choć epizodyczna i szkicowa, jest wielce charakterystyczna. Jego zachowania nie powinniśmy chyba traktować jako węgierskiej odmiany chłopomanii czy też zachwyty góralszczyzną, bliżej mu bowiem z pewnością do postaci wielkomięjskiego dandysa i zblazowańca poszukującego jakiegoś *excitement* wśród „groźnych” górali. Nie powinna także umknąć naszej uwagi jego natarczywość wobec Foki: rozmowa, spojrzenie, chichot, odwracanie się całym ciałem – te wszystkie sygnały zainteresowania, które pozostali dyrektorzy starają się ignorować, okazując tylko zdawkowo niezadowolenie, sprawiają wrażenie przynależności do homoerotycznego kodu zachowań, a na pewno już nie mieszczą się w *gestuarium* ówczesnego dżentelmena. Prostoduszny Foka jednak nie odczytuje tego erotycznego podtekstu, Węgier „nudzi go”. W wyniku tego „niepowodzenia komunikacyjnego” baron – można wnioskować – okazuje nieco ostentacyjne zainteresowanie dziewczętami w cerkwi.

Za każdym razem więc zachowania, które upoważniają do tego, by powiedzieć, że mogą mieć charakter homoerotyczny, pojawiają się, jak widać, na granicy świata Wierchowiny z innymi rzeczywistościami społecznymi i kulturowymi, a także, choć tam występują, nie są w żaden sposób konceptualizowane w kulturowym kodzie Vincenzowskiej Huculsczyzny<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> Aby męskie relacje homospołeczne nie mogły przekształcić się w relacje homoseksualne, zagrażając patriarchalnej strukturze społecznej, konieczne było objęcie wszelkich stosunków między mężczyznami skuteczną kontrolą. Sposobem społecznie akceptowanego kanalizowania napięcia jest zabawa, np. w *Zwadzie*, w której Petrycio Siopeniuk przebiera się za kozę, a mężczyź-

W opiniach o cyklu Vincenza utrwaliło się mniemanie, które zwięźle przedstawił Andrzej Karcz:

Bohaterzy *Na wysokiej poloninie*, Huculi, podobnie jak mieszkańcy peloponeskiej Arkadii, są przedstawieni jako żyjący wśród strumieni i lasów lud pasterski, który nie zna jakichkolwiek podziałów społecznych i społecznej niesprawiedliwości (te, jeśli są, wkraczają z zewnątrz). [...] W tej wizji świata ów ład przedstawiony jest jako porządek wyznaczany przez arkadyjskie życie w harmonii z naturą<sup>33</sup>.

Mam nadzieję, że niniejszy artykuł nieco modyfikuje ten obraz. Arkadyjski spokój i idealność stosunków społecznych nie są zaburzane w świecie tetralogii tylko przez czynniki zewnętrzne. Świat bowiem ukształtowany przez Vincenza, który przecież starał się czytelnikowi przedstawić wyidealizowaną, nie zaś rzeczywistą Wierchowinę, pełen jest strukturalnych napięć. Patriarchalna struktura karpackiej Arkadii istnieje w stanie permanentnego zagrożenia rozpadem, będącym efektem ingerencji kosmogonicznej, demonicznej lub zgoła społecznej siły kobiecej. Ów niebezpieczny Chaos żeńskości jest zagrożeniem stałym, wpisanym w porządek rzeczy, toteż w Nowych Czasach przeciwstawianych Starowiakowi może on być niedostrzegalny na pierwszy rzut oka, przyćmiony innymi troskami, niemniej jednak napięcie to w cyklu Vincenza istnieje i nie może być w analitycznym odbiorze utworu pomijane.

#### Abstract

WOJCIECH ŚMIEJA  
(University of Silesia, Katowice)

#### THE BORDERS OF IDYLL. THE PICTURE OF SOCIAL AND CULTURAL GENDER PLACEMENT IN STANISŁAW VINCENZ'S CYCLE "IN THE UPPER HIGHLANDS"

The article is an attempt to apply the gender theory into the analysis of Stanisław Vincenz's *In the Upper Highlands*. The reading that places gender at the center of interest allows to complement the variety of interpretations with new meanings. The idyllic and the arcadian referred to by Vincenzologists prove in the context of gender to be an illusion, since the community of Hutsuls founded on patriarchalism and joined with misogyny lives in constant danger from the cosmogonic, demonical and social power of women.

The paper suggest to examine Vincenz's tetralogy not according to the traditional interpretative key as a conflict of the Old Age with the New one, but also as a myth-like story on the "perennial" conflict of sexes, complemented with those scrutinized here, clash of local homosocial liaisons with the homosexual Other (i.e. culturally foreign).

ni wchodzą w rolę dziewcząt: „Naprzód odgrywał kozę rogatą. Ukostiumował się, jak można było najlepiej, a ponurego spojrzenia umiejętnie użył, jako kruszcza dla sztuki mimicznej. Rozeźlona, pełechata, rozczochrana koza zuchwale szasta się po kolibie. Młodzi chłopcy drażnią ją, szarpiają za kudły i za ogon. Koza wybałusza oczy coraz groźniej. Siopeniuk dobywa z siebie głosu nie kozy już, lecz raczej buhaja. Śmiech ogarnia kolibę. Co chłopcy przybliżą się, koza skacze, kopie, gryzie. Znów ryczy, znów grozi wzrokiem. Chłopcy, przybierając dziewczynskie głosy, piszczą niby to w przerażeniu” (Z 39). W końcu chłopcy, „dziesiątki rąk”, powalają kozę, zdzierają z niej skórę i palą. Rozochocony Siopeniuk „dawał przedstawienie jedno za drugim. Naprzód baba zazdrośnica ścięła dziewczuchy usiłujące uwieść dziada, męża jej, w sposób nieprzystojny. Dziewuchy uciekały z piśkiem, a baba klepała męża po kożuchu” (Z 40). Potem odgrywał Żyda.

<sup>33</sup> Karcz, *op. cit.*, s. 367.