

Aleksander Bartek Robotycki

Krzyż – współrzędne punktu odniesienia, czyli nawigacja symboliczna

N¹

Fenomen kulturowy, o jakim chciałbym opowiedzieć, nie jest niczym niezwykłym. Wręcz przeciwnie, jest tak spowszedniały i wrośnięty w pejzaż górski, nie tylko Polski², że prawie niezauważalny, choć reprezentowany przez przedmioty, ze względu na jedną ze swoich funkcji, mające „rzucić się w oczy”. Myślę mianowicie o symbolach religijnych umieszczanych na górskich szlakach i szczytach gór. Skupię się jednak tylko na krzyżach i też tylko kilku, gdyż wszelkiego rodzaju znaków na wierzchach jest niezliczona liczba³. Są wśród nich pomniki, obeliski (charakterystyczne dla rejonów górskich, gdzie ideologicznie walczone z wszelkimi symbolami religijności), kopczyki, tablice pamiątkowe, słupki graniczne. Można jednak zaryzykować stwierdzenie, że w krzyżu pozostawionym w górach zawarte są znaczenia, lub przynajmniej część z nich, które pokrywają się ze znaczeniem pozostałych znaczących. Krzyż jest swego rodzaju zgęstnieniem bytu, jest równocześnie znakiem wolności i opresyjności, wyrazem ideologii i światopoglądu, geograficznym i metafizycznym znakiem, przez co wymaga zagęszczonego opisu. Poprzez bogactwo zawartych w nim sensów trudno, mówiąc o nim, nie popaść w banał.

Obecność krzyża w przestrzeni publicznej, spotkania i relacji nigdy nie jest niewinna lub przypadkowa oraz wzbudza ogromne emocje. Można się było o tym

¹ Północ – jeden z czterech punktów kardynalnych, w odniesieniu do którego ustala się położenie pozostałych na półkuli północnej. Odgrywa istotną rolę w określaniu położenia geograficznego.

² Pozostaje jednak zamknięty w obszarze kontynentu europejskiego i stref wpływu europejskiej kultury. Wynika to z chrześcijańskiego w przeważającej mierze dziedzictwa Europy i jej ekspansji kulturowej, która odcisnęła piętno na wielu rejonach świata.

³ W rejonie Monte Rosa na wysokości 4160 m stoi trzymetrowa figura Chrystusa (Balmenhorn), szczyt obok zdobi z kolei siedemdziesięciocentymetrowa Matka Boska (Swartzhorn). W rejonie Chablais (Francja) ludzie śmieją się, że krzyży jest więcej niż szczytów gór, a skupiska pasterskich szałasów chroni św. Roch w kapliczkach.

przekonać, obserwując wydarzenia z 2010 roku, które miały miejsce w okolicach Pałacu Prezydenckiego⁴, czy przysłuchując się wciąż niezakończonym debacie o umieszczeniu krzyża i innych symboli religijnych w instytucjach publicznych. Nie bez wpływu na wartość symbolu pozostają procesy laicyzacyjne, które różnymi sposobami odzierają wszystkie symbole religijne z pierwotnych znaczeń: wytlumiają wartość, osadzając go w kontekstach, które w potocznym odbiorze nie przystają do niego (sztuka współczesna)⁵; poprzez kontrastowe zestawienia, obrazoburstwo i szok oswiają z heterogenną rzeczywistością; znaczenie ma też demokratyzacja rynku usług religijnych.

Transformacje systemów wartości współczesnego społeczeństwa odbijają się w opisie rzeczywistości kulturowej, w zachowaniach nimi determinowanych i niejednoznacznych konstrukcjach ideowych. Z pewnej pozycji można to rozpatrywać jako zagubienie, jak robi to Zygmunt Bauman (Bauman 2006). Wbrew swoim nazwom, denotacjom i powszechnemu rozumieniu takie systemy i mechanizmy wewnątrz kulturowe jak globalizacja, standaryzacja, konsumpcjonizm, mcdonaldyzacja, informatyzacja nie sprzyjają tworzeniu wspólnot, a miejsca określane mianem hiper-rzeczywistości (Baudrillard 2004), nie-miejscami (Auge 1992) czy wirtualnej rzeczywistości nie są przestrzeniami powstawania relacji czy dialogu. Mimo że jako kategorie naukowe odnoszą nas one do dyskursu staksonomizowanego, ustalającego modelowe frakcje oraz mającego charakter zbiorczy i kategoryzujący, to opisy powstałe w ich konturach zakresów znaczeniowych oddają wizerunki pozornie zindywidualizowanej rzeczywistości i są jednorazowymi sposobami jej rozumienia – strategiami. Świat opisywany tymi kategoriami jest społecznie i ludzko zindywidualizowany i równocześnie pogrupowany. To jest chyba największy paradoks współczesności. W wymiarze jednostkowym przejawia się to w chęci odróżnienia się i w poddaniu się treningowi osobowości, a w społecznym w bezrefleksyjnie pozytywnym wartościowaniu i akceptowaniu oryginalności. Patrząc jednak z szerokiej perspektywy, widać, że wybierając inność, wybieramy tożsamość z... szerokiej oferty sklepu potrzeb kulturowych. A jeśli pozostał jakiegokolwiek margines, to chyba tylko szaleństwo, choć i ono czasem nabiera barw mody i postać parad.

Gdy mówimy „szaleństwo” i myślimy „religia”, pierwszym skojarzeniem jest jurodiwy, drugim fanatyzm, a trzecim współczesny świat, gdzie demokracja stała się religią, a tolerancja wyznaniem wiary. W imię tej pierwszej narzucamy nie tylko sposób organizacji państw, lecz również postawy etyczne, w których prym wiedzie kategoria tolerancji, czasem rozumianej bardzo dziwnie. Tolerancji, która zabrania epatowania symbolem, która myli przestrzeń publiczną z prywatną,

⁴ Wydarzenia te rozpatrywać można w świetle Bachtinowskiej kategorii karnawalizacji czasu, w kategoriach mityzacji jako podstawowego narzędzia i czynnika formułującego światopogląd, śmiechu oraz gry i ich psychologiczno-antropologicznej funkcji czy turnerowskiej *communitas* zaprzęgniętych w procesy kształtowania polityki historycznej i tożsamościowej zbiorowości.

⁵ Martina Kippenbergera *Żaba na krzyżu* (maj 2008), plakat z filmu *Skandalista Lary Flynt* (1997 w Polsce), prace Banksego, Nieznalskiej czy Davida Czernego *Syn Boży – model do sklepania* (1993).

tradycję z dziedzictwem, zwyczaj z obrzędem, konsekwencją czego jest opozycja: akceptuję – odrzucam i nie ma mowy o dialogu i budowaniu porozumienia.

Nawet tak pobieżnie zarysowany kontekst zmusza do postawienia kilku pytań, które trafiają w istotę rzeczy: czy możemy zatem mówić jeszcze o fenomenie krzyża, skoro będzie mowa o zjawisku w Polsce postrzeganym jako wręcz naturalne? Czy krzyż jest wciąż ważnym elementem współczesnej kultury? Gdzie jest jego istota? W nawiązaniu do pytań, w antropologicznym oświetleniu, wyłania się problem przezroczystości symbolu krzyża, jakże relewantny. Powszedniość zjawiska – rozumiana jako naturalność – nie jest cechą dyskwalifikującą, lecz przeciwnie, tą, która wyróżnia. Czy w górach krzyż wzbudza jeszcze jakiegokolwiek uczucia? Czy przywykliśmy do jego tam obecności, a może boimy się na niego zareagować? Może nie posługujemy się już kodem, którego jest reprezentacją? Czy to, co w góry nas gna, nie konkuruje z owym symbolem? Czy ukrzyżowany Chrystus może być symbolem młodości, tężyzny i wytrzymałości fizycznej, piękna czy bezcelowej tułaczki? Czy mistyka gór ma cokolwiek wspólnego z mistycyzmem?

S

Dotychczas w Polsce nie miało jeszcze miejsca zdarzenie podobne temu z fryburskiego kantonu w Szwajcarii. W grudniu 2009 i lutym 2010 roku górski przewodnik Patric Bussard w „ikonoklastycznym” geście zniszczył dwa krzyże na szczytach gór. Zbulwersowana zachowaniem przewodnika lokalna społeczność doniosła o tym wydarzeniu na policję, a ta doprowadziła sprawcę przed sąd. W czasie rozprawy bronił się tymi słowami: „natura nie przynależy do żadnego kościoła, jest przestrzenią wolności i radości”⁶, a swój czyn usprawiedliwił chęcią sprowokowania debaty na temat symboli religijnych w miejscach publicznych⁷. I trzeba powiedzieć, że sukces odniósł – na lokalną skalę oczywiście. Artykuł nie wspomina o przynależności religijnej tej społeczności. Fakt ten jest znamieny. Bowiem ludziom nie chodziło o symbol męki pańskiej lub religijny, ale o pewne przyzwyczajenie, o naruszenie bezpiecznego i spetryfikowanego spojrzeniem *status quo*. Bussard nadwyrężył harmonię „natury”. Dla mieszkańców krzyże były wrosnięte w ich biografie i historię okolicy. Zamieszkiwały rejony na styku emocji i historii, które potocznie nazywamy tradycją. Potwierdzenie tego możemy

⁶ <http://www.lematin.ch/actu/suisse/patrick-bussard-profane-croix-250093> przeł. A.B.R. (dostęp: 14.03.2011).

⁷ Inną kwestią jest, czy szczyt góry jest miejscem publicznym w rozumieniu prawnym, socjologicznym (konfrontacji postaw i idei). Chyba zdaje się być czymś jeszcze bardziej hybrydycznym niż tylko terenem, gdzie postawiono krzyż. Gdyby odwołać się do rozważań Heidegera o miejscu – góra z krzyżem jest nim w całej okazałości (zespala cztery istoty), ale bez krzyża niestety też, zatem jest to kategoria, która nie wyjaśnia zbyt wiele. Trudno też w oparciu o Heidegerowskie „zespolenie czworokąta” postawić pytania, które wnoszą istotną zmianę do myślenia o krzyżu.

znaleźć w wypowiedzi przewodniczącego stowarzyszenia chcącego postawić na nowo krzyż na szczycie⁸.

Czy tego typu zachowania można wytłumaczyć inaczej aniżeli poprzez odwołanie się do konstytucyjnego prawa wolności wyznania? Oczywiście że tak i to jest praca dla antropologa. Nieważna jest wszakże debata, która politycznie rozpala i antagonizuje. Poznawczo interesujący jest sam fakt zniszczenia oraz jawne i niejawne motywacje, które pchnęły spokojnego człowieka do takiego czynu. Akt ten odczytać można jako rodzaj kulturowego atawizmu i osobliwej kompetencji postrzegania rzeczywistości, któremu Joanna Tokarska-Bakir poświęciła wprowadzające rozdziały do *Obrazu osobliwego* (2000: 1-72). Tokarska-Bakir nie mówi wprawdzie nic o atawizmie, jednakże postawę, którą reprezentują bohaterowie wywiadów ponownie odczytywanych, można opisać terminami myślenia magicznego, braku rozróżnialności (zespolenia funkcji interpretujących informacje ze świata społecznego-kulturowego i ze świata przeżyć duchowych i emocji).

Mowa tam jest o kulturze typu ludowego, specyficznym modelu kultury opisanym niezależnie przez Ludwika Stomme, Czesława Robotyckiego, Jana Stanisława Bystronia i tartuskich semiotyków. Dla autorki, która czerpie z dziedzictwa polskiej antropologii, wyznacznikami tego typu umiejętności tworzenia „światoobrazu” są: ustność przekazu, wysoki stopień izolacji świadomościowej, afirmacja nierozróżnialności, sklejenie znaczącego i znaczonego (Tokarska-Bakir, 2000). Zasadnym byłoby do tego zbioru cech dodać jeszcze coś, co w pewnym sensie zawiera się w każdym z wymienionych elementów, mianowicie ogromne zdolności przyswajania i kompilacji obrazów związane z odbiorem informacji wizualnej (telewizja, Internet – rodzaj *biblii pauperum*). Ponadto kultura typu ludowego i tego typu myślenie ma charakter dystrybutywny – przypisanie do zbioru na podstawie posiadania danej cechy, a nie odwrotnie – że bycie w danym zbiorze determinuje posiadanie danej cechy. Jednakże myślenie typu ludowego nie musi być elementem trwałym światopoglądu, czyli nie jest atrybutem. Jest jedynie częścią systemu, który włącza się automatycznie (ów atawizm), kiedy informacja przekracza horyzont poznawczy. Przynależność do kultury typu ludowego to nie tylko kompetencja odbioru komunikatu, ale również umiejętność jego tworzenia, konstruowania go tak, by odwołując się do racjonalizacji, myślenia potocznego i obecnych w nim utartych struktur, uruchamiał mechanizmy autorefleksji niewychodzące zakresem poza znaną gramatykę i syntaksę określonej kulturowej kompetencji. W ten sposób powstał zbiór cech opisujących sposób konstruowania obrazu rzeczywistości kulturowej bazujący na mechanizmach mityzacji, folkloryzacji, stereotypizacji i kategoryzacji, w których myślenie magiczne odgrywa bardzo istotną rolę. Czesław Robotycki tymi słowami opisuje powszechną mentalną kompetencję, wcześniej przypisaną tylko i wyłącznie

⁸ Frédéric Vassaux, 23.03.2010, http://www.illustre.ch/on_va_la_remonter_cette_croix_44193_.html (dostęp: 05.05.2011).

przedstawicielom kultury ludowej: „Myślenie typu ludowego jest nadal filtrem dla treści pozostających w obiegu masowym i jest stymulatorem wielu zachowań. Charakterystyczne dla niego mityzowanie rzeczywistości, folkloryzacja treści krążących w kulturze, życzeniowy charakter sądów o rzeczywistości, myślenie kategoriyczne i stereotypowe odnajduję w formie istnienia i funkcjonowania kultury masowej. Kategorie wypracowane dla opisu kultury ludowej pozwalają na antropologiczną interpretację zjawisk z zakresu kultury masowej i wskazują, że cechy myślenia typu ludowego to kulturowo ukształtowane struktury długiego trwania” (Robotycki 1985: 116).

Postawmy w tym świetle postać wspomnianego przewodnika profanującego krzyże. Działa w ten sposób, ponieważ twierdzi, że krzyż zawłaszcza przestrzeń i narzuca chrześcijański system wartości. Aby postąpić konfrontacyjnie, przyćmić przekazywaną informację, nie trzeba rozumieć sprawy i nie można wobec niej mieć dystansu. Przeciwnie nawet, potrzebne jest zaangażowanie, określony sposób czytania sensów symbolu krzyża stojącego na szczycie oraz zmityzowana i stereotypowa wizja świata. Można też mieć alternatywny znak, który chce się umieścić na szczycie w imię... i Patric Bussard ma taki symbol – są nim góry, przestrzeń wolności i radości oraz swego rodzaju beztroski i zapomnienia. Co więcej, uczynił gest w pełni wpisujący się w obszar znaczeń świadczący o bezrefleksyjnym uczestnictwie we wspólnotce, od której chciał się odciąć. Nieświadomie posłużył się tym samym mechanizmem, co wieki temu Kościół. Apodyktycznie stwierdził, że góry są takie, a nie inne, i że nie wolno osadzać tam innych konkurencyjnych symboli. Czy rozumiejąc góry w ten sposób, nie buduje on kolejnego symbolu i czy nie naraża się na kontratak? Wy tłumaczenie dla zachowania Bussarda znaleźć można jeszcze w innym kontekście, już zasygnalizowanym pytaniem konfrontującym symbol krzyża ze społeczno-antropologicznymi wymiarami współczesnego podejścia do gór. Wszakże we współczesnym świecie góry, i wiele innych przestrzeni, ale góry przede wszystkim, stały się terytorium, którego fundamentalnym odniesieniem jest młodość; młodość rozumiana w kategoriach owego nieskrępowania, wolności, naturalności, szerokiego wachlarza aktywności, z takimi atrybutami jak: narty, raki, buty, liny, czekany, kajaki itp., do której przynależność nie jest liczona ilością podziałów telomerów, ale w proporcji ilości siwych włosów do długości spodni. Czy krzyż pasuje do tego zbioru insygniów młodości? Mówiąc metaforycznie, czy każdy niosąc swój krzyż, pracuje nad niedoskonałościami ciała, rozbudowuje sylwetkę i wygładza zmarszczki? Czy krzyż jest symbolem młodości? Krzyż w perspektywie eschatologicznej zapowiada odrodzenie, ale przecież można nie umierać. I tym właśnie dla wielu są góry – czymś poza czasem, gdzie procesy starzenia zatrzymują się.

E

Na recepcję górskich pasydek i krzyży nie bez wpływu pozostaje również romantyczna wizja kamiennych olbrzymów. Wizerunek gór jest zestawieniem sposobów refleksji nad nimi i ich widzenia, które kształtowały się przez wieki. Trzeba powiedzieć, że nabierały one wartości ogólnospołecznej poprzez mity, wierzenia i inne teksty kultury. Obraz gór miał ścisły związek ze światopoglądem, równocześnie w pewien sposób go kształtując. Dwie najsłynniejsze „mitologie” to *Na wysokiej połoninie* Vincenza i *Na przełęczy* Witkiewicza. Wobec gór nie padały pytania, dlaczego były miejscem, gdzie szukało się transcendencji, dlaczego przypisywano im wartości związane ze sferą *sacrum*, dlaczego pozostawały miejscem zamieszkiwania wszelkiego pozaziemskiego bytu i nieziemskich stworów (mitologia). Ot, taka była ich natura i to ona kształtowała twarde góralskie charaktery i nadzwyczajną sztukę. Góry to tajemnice, wolność, czystość, nieskalaność, a z drugiej strony niebezpieczeństwo, miejsce prób, macecznik dzikich zwierząt, miejsca, którym przypisuje się boską aurę. Dokonując zabiegu redukcji, opisać je można kategoriami „wzniosłości” (romantyczna kategoria), czy tymi, którymi Otto opisał świętość – *mysterium tremens, fascinosum, augustum*.

O górach mówi się, że są mistyczne. Dawnym wizerunkom górskich krain przypisywano pewien aspekt romantycznej kategorii wzniosłości, gdyż zawiera w sobie jednocześnie strach i pragnienie poznania, magnetyzm tajemnicy, element zarazem odpychający i przyciągający. A dzięki swojemu leksykalnemu rdzeniowi ukazuje jeszcze jeden niezwykły przejaw górskiego pejzażu, to znaczy fakt, że wznosi się on ponad innymi. Wydaje się, że ten właśnie geograficzny wymiar zaważył na wizerunkach, opisach, odczytaniach, postrzeganiu, funkcjonowaniu, istnieniu i traktowaniu wysokich połonin. Góry poprzez ich niedostępność człowiek uczynił rezydencjami bogów, a może to oni sami je wybrali przez wzgląd na ten walor. Poprzez swoją „wzniosłość” stały się one miejscem spotkań z nimi. Za sprawą bliskiej obecności boskich rezydencji odwiedzane i zasiedlone zostały w ludowych wierzeniach przez duchy zmarłych i inne graniczne byty. Dzięki surowości i powadze powierzchowności były miejscem prób, kar i inicjacji, a ich nieprzystępność, dzikość tworzyły w ludzkiej wyobraźni wizerunki odstraszających mitycznych obrońców tych jakości, przykładem może być postać Yeti. Od zarania dziejów góry związane były ze światem *sacrum*, światem dla człowieka niedostępnym, choć pożądanym. Z innej strony człowiek, który w nich zamieszkał, przesiąkał tą atmosferą lub hardością, by sprostać wymaganiom nieokreślonej natury. Nie byłoby więc zbyt wielkim nadużyciem, gdyby do zobrazowania charakteru gór obok kategorii wzniosłości i *sacrum* wykorzystać już wspomnianą świętość Rudolfa Otto oraz jej przejawy. Oczywiście nie w pełnym bogactwie ich sensów, bo traciłoby to górskim mistycyzmem, lecz w trochę zwietrzałych formach. Dystansując się wobec zjawiska, jakim są te kamienne fałdy o metafizycznej naturze, nawet zatwardziały semiotyk czy strukturalista przyzna, że narzędzia fenomenologicznej lub hermeneutycznej analizy zdają się być użyteczne do eksplo-

racji tego właśnie ich wymiaru. Uwzględnić jednak trzeba, że góry fenomenologa to przede wszystkim, parafrazując tytuły książek Italo Calvino, „góry nieistniejące”, „góry przepołowione”⁹, góry mentalne i wyimaginowane, góry czyste, niewinne swoją bielą oraz srogie przepaściami, a nie te powstałe na skutek orogenezy i ruchu tektonicznych płyt. Przecież skalne, reglowe i inne widoki to nie tylko domena bóstwa, uczucia, uniesienia i poezji. Góry były i są barierą, której przekroczenie zawsze wymagało wiele wysiłku i poświęcenia. Jednakże ich romantyczny wizerunek wciąż wykorzystywany jest w reklamach i przemycia ciągle informację o wymienionych wyżej właściwościach¹⁰, przenosząc je na przedmiot reklamowany lub dając kontrastowe tło. Dlatego też najczęściej górskie landszafty wykorzystywane są do filmów reklamujących samochody¹¹. Innym wyrazem romantyzujących nurtów w refleksji nad górami (szerzej nad naturą) jest mistyka miejsca i teoekologia. „Teoekologia, traktując góry jako znak obecności Boga, pozwala na przeżywanie Jego obecności – przeżywanie rzeczywiste, głębokie, a przede wszystkim bardzo tajemnicze. Dlatego można mówić, że teoekologia jest fundamentem mistyki na co dzień, mistyki powszedniej [osobiście powiedziałbym pop-mystyki – przyp. A.B.R.] [...], mistyki gór i ludzi, Tatr i ludzi w Tatrach” (Rogowski 2001: 15). Problemem teoekologii jest jedynie fakt, że wyjaśnia wszystko. Przecież to nie tylko góry dopuszczają głębokie, rzeczywiste przeżycia, co z lasem, łąką, morzem – ogólnie przestrzenią? A skoro akapit dalej Rogowski wskazuje jeszcze na człowieka jako znak obecności Boga, nie mamy już żadnej wątpliwości, Bóg jest wszędzie (Rogowski 2001). Jednakże co z heurystyczną wartością takiego terminu? Czym on się różni od teologii, która poza wyjaśnianiem natury Boga, próbuje wyjaśnić Jego relacje ze światem? No chyba że „eko” potraktowalibyśmy jako ukłon teologii w stronę politycznej lewicy, ale zupełnie zmienilibyśmy wtedy przedmiot naszego zainteresowania¹².

W tak wzbogaconym kontekście oraz biorąc pod uwagę rozważania o kulturze typu ludowego, krzyż był elementem, który znosił wyżej opisaną i podkreślaną ambiwalencję, oswajał przestrzeń. Jednakże równocześnie wraz z postawieniem go w górach następowało zdwojenie symboliki boskości, to znaczy nałożenie się przestrzeni znaczeniowej gór i krzyża; krzyża rozumianego encyklopedycznie (w sensie rzeczowo i indywidualnie) i antropologicznie (w sensie systemowo i elementarnie) jako: znak zamknięcia (sfery życia i śmierci, światów i zaświatów), znak pokuty, znak pomocny przy odczynianiu zaklęć, środek apotropaiczny, *axis mundi*, odniesienie do drzewa życia, *imago mundi*.

⁹ Tytuły dwóch książek z trylogii Italo Calvino brzmią: *Rycerz Nieistniejący* i *Wicehrabia Przepołowiony*.

¹⁰ Dzieje się to często ze stratą dla turysty, który oczekuje pięknych krajobrazów i bezpiecznych szlaków, a w rzeczywistości spotyka się z niedźwiedziem, a nie z misiem.

¹¹ Gdzie gładkość i opływowość, synonimy pełni i erotyzmu, osadzone są w pejzażu górskim – poszarpanym i o brutalnej fakturze – tak boskim, jak niebezpiecznym.

¹² Ruchy ekologiczne bardzo często łączone są z lewicowymi poglądami. Ekologia w znacznym stopniu nakierowana jest na postawę etyczną pozytywnie wartościującą świadome zachowania wobec otaczającego nas świata.

W

W Polsce, jeśli połączymy krzyż z górskim pejzażem, również mamy do czynienia z pewnym automatyzmem skojarzeniowym: kalwaria i Giewont. Sylwetka krzyża na Giewoncie jest tak rozpoznawalna, że sama stała się rodzajem symbolu, jej repliki można zobaczyć np. w Sopocie czy Pustkowi. Aktualnie w pole semantyczne definiowane tymi dwiema „jakościami” powoli wpisuje się kolejna struktura znaczeń – mówię tu mianowicie o konotacjach papieskich. Wszakże krzyże na szczytach stają się papieskie, a po górach maszerujemy takimi też szlakami¹³. Co więcej, ścieżki, którymi niegdyś wędrował Karol Wojtyła, oznakowane są uproszczonym wizerunkiem góry i krzyża – dwiema belkami przecinającymi się pod kątem prostym umieszczonymi na wierzchołku trójkąta, a wszystko to w kolorze żółtym na niebieskim tle (kolory flagi papieskiej i maryjnej – symbolika kolorów jakże ważna). Nawet tak umowny system znaków jak szlaki górskie czerpie z saturacji znaczeniowej postaci Jana Pawła II. Nie wykraczają one wszakże poza stereotypowy obraz powstający w cieniu górskiego krzyża. Symboli religijnych w górach jest przecież dużo, więcej nie mówiąc już o różnorodności motywacji ich wystawiania i wznoszenia. Warto się zatem zastanowić, co one tam „robią”, czemu je tam spotykamy? Kto je tam stawia? Jaką miały i mają funkcję? Czego są reprezentacją? Na tak postawione pytania odpowiedzi nasuwają się same. Są to krzyże upamiętniające, wotywno, pokutne; pełnią funkcje drogowskazów i punktów odniesienia, były i są znakiem obecności, czymś w rodzaju podpisu – „tu byłem, Tony Halik”, oznaką przynależności i informacją o jasno zdefiniowanej tożsamości. Te pierwsze skojarzenia poparte literaturą i własnymi doświadczeniami nie wyczerpują jednak wielości uzasadnień. Często bowiem nie wykraczają poza zinstytucjonalizowany wymiar zabiegów o „rząd dusz”. A przecież istnieją lub istniały motywacje indywidualne, a tylko przez znak krzyża wpisane w katolicki kontekst kulturowy. Dla przykładu wystarczy choćby wspomnieć o symbolu swastyki, którym Mieczysław Karłowicz znakował swoje tatrzańskie drogi. Gdzie w takim razie poszukiwać bodźców do wystawiania krzyży? W kulcie słońca? W góralskiej tradycji? W samym geście czy w znaku?

¹³ „Nazwą tą objęte są trasy górskie i kajakowe, którymi turystycznie wędrował ks. Karol Wojtyła, późniejszy papież Jan Paweł II, od dziecka po wyjazd do Watykanu. Poprowadzone są najczęściej wzdłuż tradycyjnych szlaków turystycznych, ale bywają też odcinki poza nimi. Za podstawę ich wytyczenia posłużyły wspomnienia osób wędrujących z ks. Wojtyłą, książeczki GOT, wpisy do ksiąg parafialnych i tym podobne dokumenty. Z czasem zaistniała potrzeba upamiętniania także miejsc związanych z obecnością duszpasterską ks. Wojtyły, a także pielgrzymkami Jana Pawła II” http://www.szlakipapieskie.pl/szlaki_papieskie.html (dostęp: 06.03.2011). Symbolicznego otwarcia i poświęcenia Szlaków Papieskich w polskich górach, Beskidzie Wyspowym i Gorcach dokonał 26 maja 2003 roku w Rabce Zdroju ks. prof. Maciej Ostrowski, diecezjalny duszpasterz turystów Archidiecezji Krakowskiej, a słowem wsparł metropolita kard. Franciszek Macharski: „Wszystkim miejscowościom, które Szlak Papieski jak krwioobieg łączy, niech Pan Bóg miłosiernie błogosławi [fragm.]” http://www.szlakipapieskie.pl/szlaki_papieskie.html (dostęp: 06.03.2011).

Motywacje wystawiania tych drewnianych, kamiennych, stalowych symboli podzielić można na dwie grupy: biograficzne (wertikalny – diachroniczny), wychodzący od przedmiotu i pozostający w cieniu historii artefaktu i jego twórcy oraz socjograficzny (horyzontalny – synchroniczny), wychodzący od pewnego akceptowalnego we wspólnocie opisu rzeczywistości do ogólnego znaku krzyża. Pierwszy sposób odpowie nam na pytania: jak, kiedy i częściowo dlaczego (wymiar indywidualny) wystawiono krzyż, a drugi przedstawi obraz świadomości i niezbędne konstrukcje ideowe pozwalające zaistnieć krzyżom jako istotnym artefaktom dla danej społeczności.

NE

Wobec krzyża wybrzmiewa wiele pytań, ale niewiele z nich doczekuje się odpowiedzi, ten tekst również ich nie zawiera. Jednakże czy obierając za przedmiot refleksji jeden z najbardziej uniwersalnych symboli i przestwór krajobrazu, można było oczekiwać pozytywnego i jednoznacznego wyniku? Najistotniejszym było zaprezentowanie kontekstu, który w znacznym stopniu pozwala określić ramy i nakreślić obraz pewnych zjawisk, wychwycenie mechanizmów wciskających człowieka na utarte tory myślenia, zazwyczaj magicznego oraz próba skonstruowania przynajmniej strategii odczytania swoistych zachowań.

Usprawiedliwić również muszę brak obecności fotografii przedstawiających krzyże w górach, uważam bowiem, że nie wniosłyby one nic ważkiego do sprawy. Obawiałbym się też rodzaju idolatrii dla tego rodzaju wizerunków. Podniosłyby one estetyczne wrażenia samego tekstu, merytorycznie niewiele doń wnosząc. W zamian jeśli ktoś pragnąłby zobaczyć krzyże, zapraszam w góry – w Tatrach polskich jest ich 17 (z pasyjkami), a o dziwo w zlaicyzowanej Słowacji dużo więcej i to na wybitnych szczytach (np. Gerlach, Sławkowski Wierch, Krywań, Hruby – to tylko najbardziej „widoczne” przykłady). Można je odnaleźć również na gorceńskich (Lubań, okolice Gorca, okolice polany Przysłop Dolny, Turbacz), beskidzkich (np. Pilsko, Romanka) i bieszczadzkich (Tarnica, Smerek) szlakach. Góry i krzyże, mimo że starałem się wydobyć je z aury tajemniczości, nabrać do nich dystansu, dla wielu wciąż pozostają otoczone mgłą nieoczywistości. Nie widzę potrzeby zmieniania takiego stanu rzeczy, ponieważ daje mi to możliwość dalszego poszukiwania.

Literatura:

Auge Marc, 1992, *Non-lieux: Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris: Seuil.

Auge Marc, 2011, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, przeł. R. Chymkowski, Warszawa: PWN.

- Baudrillard Jean, 2006, *Społeczeństwo konsumcyjne*, przeł. Słowomir Krolak, Warszawa: Wydawnictwo Sic.
- Bauman Zygmunt, 2006, *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Otto Rudolf, 1993, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Wrocław: Thesaurus Press.
- Robotycki Czesław, 1985, *Myślenie typu ludowego w kulturze masowej*, „Etnografia Polska”, t. 29, z. 1.
- Rogowski Roman E., 2001, *Góra Jego święta. Mistyka Tatr*, [w:] *Sto lat krzyża na Giewoncie*, red. Piotr Bąk, Maria Mateja-Torbiarz, Zakopane: UMZ.
- Tokarska-Bakir Joanna, 2000, *Obraz osobliwy, hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, Kraków: Universitas.

Streszczenie

Ten krótki esej odnosi się do obecności krzyża na szczytach górskich jako paradygmatycznych symboli religijnych w górach. Dawniej traktowane jako prawie naturalny element górskiego pejzażu, współcześnie budzą coraz więcej kontrowersji. Autor proponuje, aby te symboliczne konflikty rozpatrywać przez antropologiczne kategorie, które stosuje się do analizy kultury ludowej. Uważa on, że kultura ludowa powinna stanowić główną ramę interpretacyjną dla przedstawianego zjawiska górskich krzyży.

Struktura tekstu nawiązuje do górskiego krzyża jako geograficznego punktu odniesienia. Esaj został podzielony na cztery sekcje: N – północ, S – południe, E – Wschód, W – zachód. Autor eksploruje te cztery konteksty, aby odsłonić różne rozumienia i konteksty powstawania znaczeń, jakie towarzyszą górskim krzyżom i ich naturalnemu otoczeniu.

The Cross as a Point of Reference

This short essay refers to the phenomenon of mountaintop crosses as paradigmatic religious symbols in the mountains. Once treated as almost natural elements of mountain landscapes, nowadays they become more and more often objects of contention. The author proposes that these symbolic conflicts should be viewed through the anthropological categories used to analyze folk cultures. He argues that folk culture is the main frame of interpretation of the mountain crosses. However, he points out that there are also many other cultural resources which are used to contextualize and interpret symbols in modern societies.

The structure of the text alludes to a mountaintop cross functioning as a geographic reference point. The essay is divided into four sections: N – North, S – South, E – East and W – West. The author explores four cultural spaces used as contexts to understand symbolic meaning of mountain crosses and their natural surrounding. He asks relevant questions regarding the usage of sacred symbols and their interpretation in modern societies.