



Zbigniew Benedyktowicz

„GOŚĆ W DOM, BÓG W DOM” I OBCY JAKO BOGOWIE

W klasycznym już zbiorze stereotypowych wyobrażeń o obcych J.S. Bystronia¹ przeciwstawienie „swój-obcy” przyjmuje kształt wyraźnej opozycji. W tym jednoznacznym dychotomicznym schemacie podkreślone są jedynie cechy negatywnie obcych. Obcy są dzicy, barbarzyńscy, zwierzęcy, nieczyści. Bystroni wybija więc na plan pierwszy swojej interpretacji takie elementy obrazu obcych jak ich czarność, ślepotę, inny (nienaturalny) sposób urodzenia, defekty fizyczne, anomalie, przykry zapach obcych, przekonanie o tym, że obcy są ludożercami. Interpretacja taka rysuje przed nami skrajnie jednoznaczny obraz obcego i jednoznaczny stosunek do obcych. Obcy to wróg bądź zagrożenie. Zasadniczą zaś tendencją towarzyszącą takiemu obrazowi jest postawa ksenofobiczna.

Owszem, trzeba przyznać, że obcy przedstawiani są jako nie-ludzie, zwierzęta, niemi, głusi, ślepi, czarni, ułomni, głupi, związani ze śmiercią, jałowością. To co ludowy stereotyp ujmuje bardzo dosadnie, *Nauka księga przysłów...* podaje w bardziej eufemistycznej formie: „Gdzie Niemiec staje tam trawa nie rośnie”²; „cygańskim błotem”³ nazywa się wszystkie nieużytki, na których Cyganom pozwalano rozbijać obozy, „cygańskim mięsem” — mięso zdechłych zwierząt⁴. „Jeżeli kto orze rolę koniem, który odwoził kiedy żydowskiego trupa, to chociażby pole było najurodzajniejsze, nie wyda żadnego plonu albo bardzo lichy”⁵.

Gdy jednak spojrzymy na stereotyp obcego i na wchodzące w jego skład wspomniane wyżej elementy w szerszym kontekście wierzeń ludowych, to zobaczymy, że nie tylko o ksenofobię tu chodzi, lecz także jeszcze o coś zupełnie innego. Uderzający jest tu dla nas paralelizm pomiędzy wierzeniami na temat obcych a wierzeniami dotyczącymi demonów. „Niekiedy — pisał K.

Moszyński — fantazja ludowa snując podobne wątki, tworzy obrazy pełne prawdziwie pierwotnej grozy. Tak, powiedzmy, górale ruscy zamieszkujący lasy karpackie u wierzchowin Złotej Bystrzycy, czasami widują podobno tańce nawok (mają to być demony pozbawione zupełnie pleców). Wziąwszy się za ręce tańczą one koleni, pod granie piszczalki. Do tańca przygrywa im czart. (...) Odbywa się taki taniec raz na rok; gdziekolwiek zaś nawki raz przetanieją tam już trawa nigdy nie porośnie.”⁶

Obcy są niemi, głusi „niemcy, głuchoniemcy” to określenie i przeważnie odnoszące się do różnych grup regionalnych, nazw okolic np. „na głuchoniemcach” jak określa się obszar Podgórza od dolów Sanockich po Gorlice, Szymbark i Pilzno; wyraz „niemieć” używany był w charakterze pospolitego apelatywu: niemiec — niemy (mężczyzna), niemka — niema (kobieta), zanim nazwa ta przylgnęła do zachodnich sąsiadów Słowian⁷). Obcy bolkocą, ich mowa jest niezrozumiała. Obcy szczekają⁸, piszczą⁹, gęgają¹⁰, kwiczą¹¹, świszczą¹², gwizdzą¹³, krzyczą¹⁴. Przyczyną bólkotu są długie języki, które obcy muszą w gębę zawijać¹⁵, „posklojane” czy rzadkie i „szczerbate” zęby¹⁶ („gwizd” oznacza zresztą i szczerbę między zębami, między palcami u nogi¹⁷). Nietrudno więc i tu w obrazie obcych, w przedstawianiu i podkreślaniu ich ukrytych anomalii i deformacji fizycznych, odnaleźć paralele zbliżające ich do istot demonicznych. Złączone błoną palce stóp, stopy o nienormalnej liczbie palców (w których brak jednego palca; lub stopy o trzech czy sześciu palcach), ptasie, zwierzęce nogi¹⁸; brak kciuków¹⁹, brak dziurki w nosie, brak kregostupa²⁰; czarne²¹, żelazne²², spiczaste²³, rosące w podwójnych rzędach²⁴, zwierzęce²⁵ lub rzadkie i szczerbate zęby²⁶; obfite owłosienie, sierść, długie włosy²⁷ — oto niektóre tylko z wielu cech i atrybutów charakteryzujących demoniczne istoty.



Il. 2. *Trójca Święta*, talerzyk na prosforę, pocz. XIV w., Nowogród; il. 3. *Trójca Święta*, 1366 r., Pokrowskij Sobór w Aleksandrowie pod Moskwą

Podobnie i w przypadku czarności obcych — „ślepy Mazur od ciemnej gwiazdy”²⁸ — ów szerszy kontekst wierzeniowy upewnia nas, że nie tylko o czarność fizyczną, brud, nieczystość w stereotypie o obcych tu chodzi.

Gdy rodzi się człowiek, na niebie pojawia się gwiazda, zapalono zostaje w niebie światło, świeca, każdy rodzi się pod swoją gwiazdą; gdy umiera gwiazda zostaje strącona, światło jej gaśnie, płomień świecy zostaje zdmuchnięty — („każdy człowiek ma własną sobie towarzyszącą gwiazdę, którą mu wraz z urodzeniem Opatrzność zawiesiła w obłokach...”²⁹, „Każdy rodzący się człowiek ma dla siebie osobną gwiazdę na niebie, która mu świeci pokiła (dokąd) żyje (...) Gdy człowiek umiera jego gwiazda spada. Tu gdzie gwiazda zmarłego upadła, ostanie po niej kieby plama”³⁰. Obey więc — w świetle tych wierzeń — umiejscowiony jest już od swego urodzenia w porządku śmierci, jego gwiazda jest jak gwiazda człowieka zmarłego czarna, w najlepszym przypadku jest to porządek życia jalonego, albowiem im gwiazda mocniejsza, tym mocniejsze życie³¹, „Im gwiazda jaśniejsza, tym szczęśliwszy człowiek, jeżeli nierozetna, przymglona, ciemnawa, to i życie takiego człowieka bylejakie”³². W kontekście tych wierzeń pod zewnętrzną warstwą stereotypu ujawnia się więc głębsza symboliczna warstwa wyznaczona następującym ciągiem skojarzeń:

obey: świat milezonia, ciszy: ciemności: brak życia: śmierć (bolkot, wrzask).

Takie elementy wizerunku obcych, jak groza, niesamowitość, zwierzęcość, czarność, zanim poznamy je w stereotypie etnicznym jako kwalifikacje o charakterze etnicznym, i jako wyraz ujemnego wartościowania i opisu, są przede wszystkim środkami wyrazu znanymi i obecnymi w ogólnej strukturze rzeczywistości sakralnej o jakiej mówi ludowa wizja świata. Wystarczy wspomnieć tu, że czarnymi są planotnicy, topielecy, czarownicy, istoty demoniczne, że gwizd jest mową diabła³³, by dojść do powszechnie występującego skojarzenia obcych z diablami.

Tak np. ludzie zamieszkali poza granicami Państwa Środka” zarówno Europejczycy, jak i najbliżsi sąsiedzi nazywani byli „zamorskimi diablami”, „zamorskimi gośćmi”. Hastings podaje tłumaczenie tego chińskiego odpowiednika dla greckiego „barbaros”, łacińskiego „barbarus” przez „foreign devils”.³⁴ U nas, jak świadczy o tym XV-wieczny zabytek polskiego piśmiennictwa historycznego, przybierał diabeł postać Murzyna — „straszny z wyglądu ma postać najobrzydliwszego Etyjopa”³⁵, według Bohomolca na sabatach czarownic: „Dwóch diablów rządzi tymi redutami: jeden wielki Murzyn nazwiskiem Leonard”³⁶. Ukazuje się u nas diabeł przede wszystkim w niemieckim, niemiecko-hispańskim stroju.³⁷ H. Heino, który obserwował spektakle teatrzyku jarmarcznego na Hamburskiej Górze, w swojej glossie do Fausta, w której uwzględnił szeroko tradycję ludową, powiada iż na sabacie czarownic można zobaczyć mieszaninę strojów ze wszystkich epok i krajów. Najbardziej arystokratyczne i „pięne ogoniaste” diable noszą „starohispańsko-burgundzki strój albo całkiem czarny, albo krzycząco czerwony (...) Choć pięknie zbudowani i pięknie odziani (takimi okazują się na pierwsze wojczenie), jednak czegoś im brak, jakiegoś szczegółu, a przy bliższym przyjrzeniu się wychodzi na jaw w ich całej istocie pewna dysharmonia obrażająca oko i ucho”.³⁸ U Bulhakowa w *Mistrzu i Małgorzacie* spotkany na Patriarszych Prudach diabeł jawi się pod różnymi postaciami:

„Niemiec!... — pomyślał Berlioz.

„Anglik!... pomyślał Bezdomy. — „Taki upał a ten siedzi w rękawiczkach!” (...)

— Proszę mi wybaczyć — zaczął nieznajomy. Mówił z cudzoziemskim akcentem, ale słów nie kaleczył — że nie będąc znajomym panów ośmielam się... ale przedmiot naukowej dyskusji panów jest tak interesujący, iż...

Tu nieznajomy uprzejmie zdjął beret i pisarzom nie pozostało nic innego, jak wstać i uklonąć się.

'Nie to raczej Francuz...' — pomyślał Berlioz.

'Polak...' — pomyślał Bezdomy.

Należy od razu stwierdzić, że na pocie cudzoziemiec od pierwszego słowa zrobił odpychające wrażenie, natomiast Berliozowi raczej się spodobał, a może nie tyle się spodobał, ale jak by tu się wyrazić... zainteresował go czy co...³⁹

Lapidarniej ów związek diabła z obcością ujmuje jednak, jak zapewnia autor, jego najbardziej trafny spośród wielu rysopis: „Przed wszystkim opisywany nie utykał na żadną nogę, nie był ani mały, ani olbrzymi, tylko po prostu wysoki. Co zaś dotyczy zębów, to z lewej były platynowe, a z prawej złote. Miał na sobie drogi szary garnitur i dobrane pod kolor zagraniczne pantofle. Szary borot dziarsko załamał nad uchem, pod pachą niósł laskę z czarną rączką w kształcie głowy pudła. Lat na oko miał ponad czterdzieści. Usta jakgdyby krzywe. Gładko wygolony. Brunet. Prawe oko czarne, lewe nie wiedzieć czemu zielone. Brwi czarne, ale jedna umieszczona wyżej nad drugą. Słowem — cudzoziemiec”.⁴⁰

Oby jako barbarzyńcy, nie-ludzie, czarni związani ze światem ciemności, śmierci. Oby jako diably...

To zaledwie jedna tylko strona medalu, a właściwie można powiedzieć zaledwie fragment bardziej złożonego i skomplikowanego obrazu obcych i stosunku do obcych (nawet wobec diabła, jak widać, budzi się wahanie). Pobieżny nawet przegląd rozmaitych ksenofanii⁴¹ pozwala nam ową złożoność i skomplikowanie uchwycić. Bezpieczniej zatem byłoby poprzestać na stwierdzeniu, że oby to kategoria sakralna. Charakterystyczne bowiem, że kontakt z obcymi i tym co nieznanie towarzyszy zachowanie niemal religijne. Na widok Pana Tadeuszowego Podezaszyca ubranego po „niemiecku” (francusku)

„Starzy na on ekwipaż parskali ze śmiechu,
A chłopci żegnali się mówiąc że po świecie
Jędzi wenecki diabeł w niemieckiej karecie.”⁴²

Sama zaś inwazja obcej mody skojarzona zostaje tutaj ze śmiertelnym zagrożeniem, uchwycona zostaje w języku sacrum: maszkarada, zapusty — post. Rozpoznana zostaje jako znak katastrofy i końca pewnego świata:

Ach ja pamiętam czasy kiedy do Ojczyzny
Pierwszy raz zawitała moda francuszczyzny!
Gdy raptem paniczki młode z obcych krajów
Wtargnęły do nas hordą gorszą od Nogajów!

Prześladując w ojczyźnie Boga, przodków wiare,
Prawa i obyczaje, nawet suknie stare.
Załośnie było widzieć wyzółkłych młokosów,
Gadających przez nosy, a często bez nosów,
Opatrzonych w broszurki i różne gazety,
Głoszących nowe wiary, prawa, toalety.

(...)

Krzyczano na modnisiów, a brano z nich wzory:
Zmieniano wiare, mowę, prawa i ubiory.

Była to maszkarada, zapustna swawola,

Po której miał przyjść wkrótce wielki post — niewola!”⁴³
Ale nie tylko w tej stereotypowej, lecz również i w głębszych warstwach symbolicznych odnaleźć możemy obecność skojarzenia obcości (obcego stroju) z krainą śmierci, podziemia, zagrożenia i eschatologicznymi znakami końca.

Takie skojarzenie stroju z obcym przybywającym z zewnątrz, z zaświatów w najbardziej kosmologiczno-eschatologicznym sensie da się wyczytać w (kwestionowanych niekiedy) interpretacjach rzeźby przedstawiającej władcę krainy umarłych Yamę

II. 4. Gościnność Abrahama, miniatura z Ewangeliarza armeńskiego, 1316 r., Erewań





Il. 5. *Trójca Święta*, płyta przegrody ołtarzowej z cerkwi monasteru w Szio-Mgwime, 1012—1030 r. Muzeum Sztuki w Tbilisi

w Indiach: „W roku 1295 Wiranarasimhadewa z dynastii Hojsalów każe w swej rezydencji wznosić świątynię. Budowano ją lat przeszło 70. Jeden z anonimowych rzeźbiarzy, któremu polecono wykonanie posągu Yamy, ubrał go w europejski płaszcz z kłapami, spodnie właściwe europejskiej garderobie owych czasów i bardzo nieindyjskie nakrycie głowy. Może więc Yama wyrzeźbiony został na kształt Marco Polo, który do Indii zawital w roku 1288 i uatłmiał rzeźbiarza swym wyglądem”.⁴⁴

Mity o pochodzeniu z zaświatów obcego-białego znajdujemy w tradycji afrykańskiej. „Afrykanie pierwotni pierwszy raz zetknąwszy się z człowiekiem białym, dojrżeli w nim gościa i z zaświatów, Afrykanina jak oni, który przez śmierć własną zbieł i po wskrzeszeniu został zesłany w nieznaną misję na czarny padół. Jaka miała to być misja? Na to pytanie mity plemienne różną dają odpowiedź — pełną nadziei lub trwogi — różnie w szczegółach formułowana bywa koncepcja genezy człowieka białego. Ale w koncepcji tej jeden element powszechnie się powtarza, genetyczny związek człowieka białego ze światem eschatologicznym”.⁴⁵

Zaledwie Hiszpanie weszli do Tenochtitlanu, serca imperium Azteków, już ujrzeli w Indianach istoty pozostające w mocy diabła.⁴⁶ Przybycie Corteza i Hiszpanów zaś skojarzono ze spełnieniem proroctw o powrocie Boga Quetzalcóatl. „Ich biała jak wapno skóra, wąskie szpady, armaty, pływające domy, konie, zbroje, ta przebogata tajemnicza a przerażająca całość — uwięcony świat — musiała zostać wpisana do Sacrum”.⁴⁷

Drastyczne testowanie obcego, jakie nastąpiło w zetknięciu się Białych z Indianami w początkach XVI w. opisyje i komentuje

z właściwą sobie lokością i skłonnością do pikanterii C. Lévi-Strauss. Pisz on: „(...) komieja mnichów zakonu św. Hieronima jest wzruszająca zarówno z powodu skrupulatności (...) jak i dlatego, że rzuca światło na postawy umysłowe epoki. W trybie prawdziwej ankiety psychosocjologicznej, budowanej według najbardziej nowoczesnych kanonów, zadano kolonizatorom pytania zmierzające do ustalenia, czy ich zdaniem 'Indianie byłiby zdolni żyć samodzielnie na poziomie wieśniaków w Kastylii'. Wszystkie odpowiedzi były negatywne: 'W ostateczności ich wnukowie; lecz tubylecy są tak występni, że można w to wątpić' (...) I jako jedynomyślny wniosek: 'Jest lepiej dla Indian, aby stali się niewolnikami, niż pozostali zwierzętami na wolności' (...) W tym samym zresztą czasie na sąsiedniej wyspie (...) Indianie zajmowali się chwytaniem białych i topieniem ich; następnie tygodniami stawiali straż przy topielcach, żeby przkonać się, czy ciała ich podlegają gniciu. Z tego porównania ankiet wynikają dwa wnioski: biali powoływali się na nauki społeczne, podczas gdy Indianie mieli raczej zaufanie do nauk przyrodniczych; i gdy biali głosili, że Indianie są zwierzętami, ci ostatni ograniczali się do podejrzenia, że biali są bogami. Biorąc pod uwagę jednakową niewiedzę, postępowanie Indian było na pewno bardziej godno ludzi”.⁴⁸

*

Nacisk jaki kładziono w interpretacjach na takie elementy wizerunków obcych, jak cechy zwierzęce czy demoniczne oraz na związane z tym reakcje obrzydzenia, wstrętu, lęku, unikania,

usuwał z pola widzenia drugi biegun złożonego stosunku do obcych, gdzie pozostawali oni kimś z zewnątrz, albo bywali utożsamiani z istotami boskimi, istotami boskiego pochodzenia lub zwiastunami bogów.

Ludzie z plemienia Orang-Ot z Borneo spotykając się z obcymi odwracają się do nich plecami, kucą na ziemi i zasłaniają sobie twarze. Tłumaczą to zachowanie przez powiedzenie, że wzrok obcych powoduje u nich zawrót głowy i atakuje ich oczy, jak światło słoneczne.⁴⁹

Stosunek do obcych przypomina stosunek do sacrum. Przeciwwstawienie swoi-obey uzyskuje tu rozwinięcie w relacji „ludzie — prorocy, zwiastunowie bogów — bogowie”. Podana tu przykładowo reakcja na obcych, z jaką spotkaliśmy się w kulturze plemienia Orang-Ot, przypomina opisy mówiące o zetknięciu się ludzi z Bogiem, z jego zwiastunami i prorokami. Twarz Mojżesza zstępującego z tablicami przykazań z Góry Synaj po rozmowie z Bogiem promienieje tak niebezpiecznie dla oczu wiernych, że musi ją skrywać za zasłoną: „(...) a oto lśniła się skóra twarzy jego, i bali się przystąpić do niego (...) A póki Mojżesz mówił z nimi, miewał na twarzy swojej zasłonę” (*Exodus 34, 29—35*).

Na ikonach z pracowni Teofana Groka, czy Rubłowa przedstawiających *Przemienienie Pańskie* — „Jego twarz zajaśniała jak słońce, odzienie zaś stało się białe jak światło” (*Mat. 17, 2*) — znajdujemy niemal te same gesty: Apostołowie odwracają się przykuśnięci do ziemi, chronią swe oczy i głowy przed atakującym ich blaskiem.

Na występowanie tego co obce, inne, nieznanne w wyobrażeniach bóstwa w sztuce pierwotnej, zwracał uwagę Stanisław Ignacy Witkiewicz, gdy pisał: „Ciekawe jest — fakt, który zaobserwowałem w muzeach australijskich, nieporównanych jako bogactwo etnograficznego materiału — że u dzikich o większej stosunkowo kulturze, wyobrażających w drzewie i kamieniu swoje bóstwa, twarze tych ostatnich stanowią zupełnie przeciwieństwo typu posiadanego przez ich twórców”.⁵⁰

Opisywane przez etnologów wyobrażenia o obcych i reakcje wobec obcych ujawniają zatem przeplatanie się poczucia lęku, a nawet grozy z fascynacją i dążeniem do zbliżenia, przyciągania z odpychaniem. Pod tym względem stosunek do obcych przypomina stosunek do świętości (sacrum) i wykazuje podobieństwo do wielu elementów doświadczenia numinotycznego, którego strukturę badał Rudolf Otto.⁵¹

W toku prowadzonej przez Otta analizy, zmierzającej do wydobycia na jaw pierwotnych znaczeń pojęcia „świętość” i tego co święte, odpadają kolejno moralno-etyczne orzeczniki kojarzone z pojęciem „święty”. Święty to nie tylko i nie tyle, co dobry, doskonały, prawy (z czym mamy do czynienia np. w racjonalnym uschmatyzowaniu i w praktyce potocznej mowy, gdy mówimy np. „święty człowiek”), ile przede wszystkim niezwykły, dziwny, napawający lękiem, niesamowity, inny. Na plan pierwszy wysuwa się tu element irracjonalny świętości, bóstwa, numinosum. Element grozy (*tremendum*), mocy (gniew boży, „*orge thou*”, „*ira deorum*”), element wszechmocy (*majestas*), wobec której człowiek czuje się „*prochem i pyłem*”, element tajemnicy (*mysterium*) — którym towarzyszą: lęk, poczucie bojaźni i trwogi.

Otto podkreśla tu wciąż ambiwalencję: uczuciem strachu i grozy towarzyszy fascynacja (element *fascinationis*); poczucie niezwykłości (element *mirum*), eudowności; wzniosłości, wzniosłości numinosum (element *augustum*), odczuwanie wobec niego szacunku i czci. Śledząc te elementy, obserwując wzajemne ich relacje i oddziaływanie, przydaje im nazwy Otto stale zmierza do wykazania i podkreślenia, że numinosum (przedmiot religijnego doświadczenia) dany jest w przeżyciu jako tajemnica odpychająca i pociągająca zarazem. Że jest *mysterium tremendum et fascinans*. Na ten właśnie numinotyczny i ambiwalentny charakter stosunku do obcych, wynikający z zasygnalizowanych tu w najbardziej ogólny sposób wyobrażeń o obcych, przedstawiających ich już to w postaci diabłów, już to jako bogów, bądź akcentujących ich demonicznie-boski cha-

rakter, chcielibyśmy właśnie zwrócić tu uwagę. Można bowiem powiedzieć za Ottem, że owo pierwotne numinotyczne doświadczenie świętości (sacrum) ściśle związane jest z doświadczeniem obcości — (obcość znajduje się w samym centrum doświadczenia tego, co święte: „religijna tajemniczość, prawdziwe mirum, jest — by możliwie najtrafniej wyrazić — czymś innym, *thateron*, *anjad*, *alienum*, *aliud valde*, czymś obcym i dziwnym, czymś, co w ogóle wypada z zasięgu rzeczy zwykłych, zrozumiałych i znanych, a więc swojskich...”⁵²).

Obey ma charakter sakralny. Najlepszym potwierdzeniem i najbardziej lapidarnym uchwyceniem tego związku może być znane u nas przysłowie: „Gość w dom, Bóg w dom”.

Dbala zazwyczaj w ustalaniu i odnotowywaniu antycznych i biblijnych źródeł poszczególnych przysłów *Nowa księga przysłów polskich* poprzestaje tu tylko na wspomnieniu o staropolskiej gościnności. Niechże więc dalsza część tych rozważań będzie także przypomnieniem i rozbudowaniem mitologicznego i biblijnego tła kryjącego się za tym przysłowiem.⁵³

*

Ów ścisły związek pomiędzy doświadczeniem obcości a doświadczeniem sacrum, pomiędzy obcością a sacrum widać najlepiej tam, gdzie ksenofania łączy się z epifanią Boga. Nie tylko bowiem obey wyobrażani są jako bogowie, ale i sam Bóg objawia się pod postacią obcych, jak opowiada o tym historia objawienia się Boga Abrahamowi w osobach trzech aniołów-posłańców (por. *Genesis, 18*). I chociaż ta opowieść, która stała się źródłem ikonograficznego tematu *Trójcy Świętej* z najsłynniejszym i najwspanialszym jego przetworzeniem w ikonie A. Rubłowa, mówi o „trzech ludzkich postaciach”, „trzech mężczyznach”⁵⁴, to jednak nie jest wcale błędem ani pomyłką tłumaczki, czy autora rozważań o *Trójcy* Rubłowa (M. Alpatowa), gdy piszą: „W biblijnej opowieści jest mowa o tym, jak do Abrahama zawitali trzej cudzoziemcy, których sędziwy patriarcha wraz z żoną swoją, Sarą, podejmował pod dębem w dolinie Mamre, domyślając się w duchu, że zjawił się u niego sam Bóg”⁵⁵. W podobnym kierunku biegnie interpretacja jaką znajdujemy w tradycji rabinistycznej wyrosłej w kręgu *Aggady* („I nie mówcie mi, że Abraham wiedział, że jego goście są aniołami-posłańcami. On miał ich za prostych arabskich wędrowców pustyni”⁵⁶). To użycie słowa „inostrancy” (por. „inostrannyj”, „strannyj”) na określenie przybyszów z nieznanego, obcej, innej strony, z innego świata nie jest zatem w tym miejscu błędem. Podobną irracjonalną (numinotyczną) nadwyżką znaczeniową podkreślającą dziwność, tajemniczość obcych, odznaczają się analogiczne słowa w innych językach — franc. „*L'Etranger*”, ang. „*Stranger*” (wywodzące się od łac. *extraneum*), czy w mniejszym stopniu ang. „*Foreigner*”, staro-franc. „*forain*” (od późno-łac. „*foraneus*” i „*foras*”, gdzie wszystkie źródłosłowy łacińskie znaczą: „poza”, „na zewnątrz”, np. „poza drzwiami”). Ze słowo inostrancy na określenie aniołów-przybyszów zostało użyte „właściwie”, mógłby świadczyć również i fakt, że na gruncie apokryficznych, w sztuce czarnoksiężskiej wzywa się anioły i demony jako „*nomina barbara*”⁵⁷.

Motywy epifanii Boga jako obcego pojawiają się szczególnie wyraźnie we współczesnej filozofii (E. Levinas — *Epifania ludzkiej twarzy*)⁵⁸, poezji (T.S. Eliot — „*któ jest ten trzeci, który idzie obok...*”⁵⁹, teologii.⁶⁰ W tym ostatnim przypadku nie powinno to dziwić, świadczyłoby to jedynie o chrystocentryzmie tej teologii. Któż bowiem, jak nie Chrystus jest wielkim Obcym w Ewangelii. Już sam fakt, że jest Galilejczykiem — pochodzącym z nieczystej, przemieszczonej etnicznie „*Galilei pogan*” („*galil bag gojim*” — *dzielnicy pogan*)⁶¹, jako obey (nieznajemy) pojawia się na drodze do Emaus... (*Luk. 24, 13*). „*Byłem w więzieniu, a nie przyszliście do mnie*” — mówi o sobie. — „*Byłem głodny, a nie daliście mi jeść*”, „*Byłem przybyszem (gościem)*”⁶², a nie przyjęliście mnie” (*Mat. 25, 46*). „*Do swojej własności przyszedł, a swoi go nie przyjęli*” (*Jan, 1, 11*). W *Apokalipsie*, gdzie pierwiastek *tremendum* dochodzi do głosu z największą chyba mocą,



Il. 6. Przemienienie pańskie, XVI w., Jarosław

mówi o sobie: „Oto stoję u drzwi i kolaczę” (Ap. 3, 20). Ale również i w kulturze ludowej — nie tylko w kanczykach i koledach („Nie było miejsca w gospodzie...”) — znajdujemy ten motyw, Chrystusa jako obcego. Zwraca nań uwagę cykl rysunków Władysława Chajca, gdzie w objaśniających podpisach powraca stale jak refren podkreślenie obcości, tworząc swoisty obraz Chrystusa — „obcego-nie-nieposiadającego”:

„Chrystus się urodził w stajence niesfojej (1)

Wjast do Jeruzalem na osiołku wypożyczonem niena sfojem (2)
Chrystus jedzie łodziom z Judeji do Kapernaum nauczać ludzi
Łuć wypożyczana nie na sfojej (3)

Chrystus czyli syn człowieczy nie ma gdzie głowy schronić (4)

Chrystus oczynuje szaty na odzież ot pobożnych Niewiast (5)

Chrystus pochowany nie (w) własnym Grobie tylko darowany
Chrystus nie posiadał nie. (6)”⁶³

Ze kategoria „obcy” stanowi kategorię sakralną, świadczyć może stosunek do niewolników, tej bezsprzecznie najpodlejszej klasy „nie-ludzi” starożytności. Podczas gdy o ich naturę uczeni mężowie i filozofowie toczyli swój spór⁶⁴ — prawo sakralne obejmowało tych obcych świata starożytnego swą ochroną. Takim miejscem azylu, do którego mogli się schronić zbiegli niewolnicy była świątynia Diany w Efezie, nawet kwestorowi rzymskiemu odmówiono wydania jego niewolnika, który się do niej schronił.⁶⁵ Religia Larów istniała dla niewolnika tak samo, jak dla jego pana. Prawo sakralne zezwalało na uczestniczenie w nabożeństwie, zwalniało go w to dni od pracy i wysiłku⁶⁶, uznawało jego ślub, przysięgę, oraz *di Manes*, a jego grób uważało za „locus religiosus”.⁶⁷

W tradycji prawa sakralnego Starego Testamentu rozróżniano dwie kategorie obcych — „ger” i „nokri”.⁶⁸ Pierwszych zamieszkujących wśród Izraela i drugich przybyszów. Tych pierwszych, pozbawionych cześci, często i środków do życia, co

prawda wolnych, ale nie cieszących się pełnią praw obywatelskich, *Księga Powtórzonego Prawa* przyrównywała do wdów i sierot i na równi z nimi brała ich w opiekę: „Nie będziesz łamał prawa obcokrajowca i sieroty ani nie weźmiesz w zastaw odzieży od wdowy. Pamiętaj żeś był niewolnikiem w Egipcie i wybawił cię stamtąd twój Bóg Jahwe; dlatego to ja ci nakazuję zachować to prawo” (*Deuteronomium*, 24, 17). Drudzy cieszyli się cześcią i obowiązywało wobec nich powszechnie prawo gościnności. Prawo sakralne rozciągało także opiekę nad zbiegłymi niewolnikami („nie wydasz panu niewolnika, który się schroni do ciebie od swego właściciela. Z tobą będzie przebywał w twym kraju, w miejscu, które sobie wybierze” — *Deut.* 23, 16). Ogólną zasadę stosunku do obcych formułowała *Księga Kapłańska*: „Będzie li przychodzień mieszkał w ziemi waszej, a będzie przebywał między wami, nie urągajcie mu, ale niech będzie między wami jako syn ziemi waszej; i będziecie go miłować jako sami siebie, boście i wy byli przychodniemi w ziemi egipskiej” (*Leviticus*, 19, 33). W związku z tymi nakazami formował się zwyczaj pozostawiania w narożnikach pól części niezrętego zboża i plonów z winnicy dla obcych:

„Kiedy żąć będziecie zboże ziemi waszej, nie będziesz żął aż do samego skraju pola i nie będziesz zbierał kłosów pozostałych na polu. Nie będziesz ogolając winnicy i nie będziesz zbierał tego, co spadło na ziemię w winnicy. Zostawisz to dla ubogiego i dla przybysza” (*Lev.* 19, 9);

„Jeżeli będziesz żął we żniwa na swoim polu i zapomnisz snopka na roli, nie wróć aby go zabrać, lecz zostanie dla wdowy, sieroty i obcego, aby ci błogosławił twój Bóg, Jahwe, we wszystkim, co czynić będą twe ręce.

Jeśli będziesz zbierał oliwki, nie będziesz drugi raz trząsł gałęzi; niech zostanie coś dla obcego, sieroty i wdowy. Gdy będziesz zbierał winogrona, nie szukaj powtórnie pozostałych winogron; niech zostaną dla obcego, sieroty i wdowy” (*Deut.* 24, 19—22).

W zwyczajach pozostawiania ofiary dla obcych w narożniku pola spostrzegano źródła późniejszej symboliki kamienia węgielnego, przywiązywania szczególnej wartości do kamienia łączącego węgiel — narożnik budowli (Chrystus jest „kamieniem żywym”, „kamieniem węgielnym, którego odrzucono” — por. 1 list Ap. Piotra, 2, 4—9).

W religii starożytnego Rzymu istniały dwie kategorie bóstw — „bogowie krajowi” (*di indigetes*) i bogowie obcy, „bogowie przybysze” (*di novensides*)⁶⁹, a starożytność grecka знаła i cześciła Zeusa z przydomkiem „Ksënios”, pod jego opieką znajdowali się obcy, wędrowcy, żebracy, przybysze. Wspomina o nim wielokrotnie „Odyseja” — „Wszak dziećmi Kronida są tutaj — „od Zeusa przychodzą wszyscy obcy (goście) i żebracy”.⁷¹ Homerowa opowieść o losach „boskiego tulacza” może w ogóle stanowić dla naszego tematu swoisty rodzaj encyklopedii, czy też wręcz ksenopoeci, zawierającej najrozmaitsze wątki i obrazy odzwierciedlające złożony stosunek do obcych. Znajdujemy w niej więc, wyrażony na różny sposób, motyw związku bogów z obcymi, jak choćby w przekonaniu o niezwyklej enocie ezarnych Etiopów żyjących na najdalszym kręgu świata, nad Okeanosem rzeką okrążającą dysk ziemi na południu, enocie, która sprawia, że goszczą u nich bogowie. To do nich udaje się przesładujący Odyseja Posejdon — „Szczęściem bóg ten był odszedł aż na Etyjopy / zamieszkujące ziemi rubieże ostatnie”.⁷² Ów pogląd o niezwyklej, nadludzkiej charakterze Etiopów spotykamy jeszcze i u Herodota, opisującego ich jako najrośłojszych i najpiękniejszych ze wszystkich ludzi.⁷³ Mamy tu też Kimmoryjczyków zamieszkujących na krańcach świata w najbliższym sąsiedztwie wejścia do Hadesu, którzy żyją w wiecznej ciemności — „Zawsze też lud ten nędzny w grubej noey brodzi”.⁷⁴ A o tajemniczych mieszkańcach obcej ziemi, do której udać się ma Odyseja po swym powrocie do Itaki i krwawej rozprawie z zalotnikami, o czym mówi przepowiednia Tejrosjasza, powiada się że „ręka ich soli przenigdy do strawy nie sypie”.⁷⁵ (Pośród licznych interpretacji tej przepowiedni znane są takie, które wskazywały na konieczność odhycia przez Odyseja wędrowki

ekspiacyjnej za okaleczenie Polyfema, co zgodnie z rytuałem oczyszczenia wymagało opuszczenia kraju i udania się w obce, odległe strony, by złożyć ofiary przebłagalne za popełnione przestępstwo⁷⁶).

Albo nie na opisy kolejnych obcych ludów napotykanych przez Odysa — Kikonów, Lotofagów, Kiklopów, Lajstrygonów i innych, o których się tylko zdawkowo opowiada w *Odyssei* — opisy, podnoszące te same sygnalizowane już tu elementy obrazu obcych (obcy-olbrzymi, ludożercy, pełni grozy, dzieci, nieokrzesani), ani też na uczucie lęku i trwogi połączone z zaciekawieniem i fascynacją towarzyszącą tym spotkaniom, na wciąż powracające pytanie przy wkraczaniu do obcego kraju i coraz to powtarzające się badanie „kto taki siedzi w nich: czy dzieć jaka, jakie hajdamaki / drapieżne, z praw świętością w wiecznej nieprzyjaźni. / Czy lud gościnny, w bożej żyjącej bojaźni”⁷⁷ — chcielibyśmy tu zwrócić uwagę. Nie na tym polega i nie w tym wyczerpuje się źródłowa wartość *Homerowej ksenopoeci*. Tym, co wysuwa się tu na czoło, jest powszechnie znane w świecie starożytnym prawo gościnności — „philo-ksenia”⁷⁸. Nie ma ani jednej pieśni w „*Odyssei*”, która by nie wspominała o nim, w niejednej zaś staje się ono zasadniczą osi, wokół której rozgrywają się dramatyczne wypadki.⁷⁹ Obcy przyjmowani są z radością, czecią⁸⁰, jako niosący błogosławieństwo boże⁸¹, jak bogowie⁸², przysługują im centralne miejsce u ogniska domowego⁸³ — „w popiele”, są pod opieką bóstw domowych, ofiarowuje się im zaszczytne miejsca obok królów, sadza na tronie⁸⁴, synowie, córki władców i najznamienitsi z ich otoczenia usługują przy ablucji gości, nacierają jego ciało oliwą⁸⁵, ubierają w ofiarowane gościom najlepsze szaty, obcy są obdarowywani cennymi podarkami.⁸⁶ Nad związkami między gościem i gospodarzem czuwa Zens-Ksenios (Gościnny), związek taki staje się nawet dziedziczny, jak świadczy o tym „*Illiada*” w opowieści o Glaukosie Trojańczyku i Diomedesie Greku przerywających walkę, gdy przekonali się, że łączy ich dziedziczna gościnność.⁸⁷ Owo powszechne prawo gościnności przestrzegane jest i przez obcych. Korzysta z niego często i obficie Odys, przybierając niejednokrotnie celowo („używając fortelu”) postać żebraka⁸⁸, by wprowadzić w błąd przeciwników. Jak wielkie jest zaufanie do owego prawa świadczy chociażby to, że nawet w obliczu grozy i niebezpieczeństwa w spotkaniu z Kiklopem przeważa ciekawość, zainteresowanie i chęć bycia przyjętym jak gość — „Czemuż nie słuchałem, chciało mi się go poznać, być jak gość podjętym, Lепiej było się nigdy nie spotkać z przeklętym”⁸⁹.

Jak zwraca na to uwagę Parandowski — „Człowiek homerycki był daleki od poglądu, że zawsze i wszędzie 'homo homini lupus', co pierwszy wypowiedział Plautus w kilkaset lat po Homerze, a co z taką swadą rozwinięli filozofowie Bacon i Hobbes w tysiąc kilkaset lat po Plaucie. Wygnaniec, tułacz, żebrak nie był skazany na zagładę. Wyraz, którym określano wszystkich obcych: 'ksenos', miał wysoki ładunek życzliwości. Obcy, czy w świetnym stroju, czy w lachmanaach, był gościem, należało mu się najlepsze przyjęcie. Zachowanie się zalotników wobec Odysa w żebractwym przebraniu świadczy o ich występnej dzikości”⁹⁰.

Obcy podejmowani są najlepszym jadem, wydaje się na ich cześć uczty⁹¹, ofiarowuje się im nawet rękę królewskiej córki, jak Odysowi wyrzuconemu przez morze na brzeg kraju Feaków: „Obyż za sprawą Zeusa, Ateny i Feba / Mąż jak ty, i jakiego właśnie nam potrzeba, / Trafiał się dla mej dziewczki, a dla mnie za zięcia! / Zostałbys zawsze z nami. Ręka jej do wzięcia, / Wiano sute, dom, włości — wszystko wziąłbys po niej”⁹². Innym znów razem obcy przybywający podczas wesela, zaproszeni na nie stają się jego ozdoba⁹³, wszak ich przybycie i obecność podczas uroczystości jest znakiem błogosławieństwa bogów, bądź po-czytywana za obecność samych bogów zjawiających się pod postacią obcych, podróżnych, wędrowców⁹⁴ (wspomniana opowieść o Bogu w gościnie u Abrahama w wyraźny sposób nawiązuje do powszechnie znanych opowieści i wierzeń związanych z filo-ksenią):

„To znak, że bogi mają jakiś cel oddzielny.



Il. 7. Przemienienie Pańskie, XVI w., Jarosław

Zwykle bowiem w widomej postaci się jawią,
Zasiadają wraz z nami, jedzą, piją, bawią,
Zwłaszcza jeśli ich sutym uczymy prawnikiem,
Lub też zszedłszy się w drodze z samotnym pątnikiem,
Biorą kształt ludzki, chętnie kumają się z nami (...)”⁹⁵

Można by tu jeszcze wspomnieć opowieść o Filemonie i Baucis, do których przybyli Zeus i Hermes pod postacią dwóch wędrowców i którym nikt oprócz tej pary staruszków nie chciał udzielić gościnności⁹⁶, opowieść o przyjęciu apostołów Pawła i Barnaby znanych za Zeusa i Hermesa (*Dzieje Ap.* 14).

Obcy przyjmowani są jako bogowie (i wobec których istnieje zawsze podejrzenie, że mogą być bogami). Bogowie przyjmują postać obcych, cudzoziemców.

Albo nie tylko — rzecz jest bardziej skomplikowana — Atena ukazuje się Telemachowi jako „tafijski książę”⁹⁷, ale też i pod postacią najbliższego mu opiekuna Mentora, a Nausykai jako jej rówieśniczka, jej najbliższa przyjaciółka i drużna, pod postacią „córki Dymasa żeglarsza”⁹⁸. Bogowie ukazują się więc jako swoi, najbliżsi przyjaciele, krewniacy. Nie ma tu mowy o żadnym przeciwstawieniu „swoi-obcy”, nie jest to żadna dychotomia i opozycja. Rzecz polega właśnie na tym, że bogowie są „swoimi” i „obcymi” jednocześnie, „swoimi-obcymi” należałoby wymawiać jednym tehem. O tej ambiwalencji, niejasnych uczuciach i podejrzeniach żywionych wobec swoich najbliższych i obcych pisał najlepiej T. Mann: „Taką przyjemność — mawiano — odczuwali ludzie, do których w postaci wędrowca albo żebraka lub jakiegoś krewniaka czy znajomka przylączył się bóg, by z nim porozmawiać. Po tym — mówiono — poznawali go albo raczej podejmowali szczęśny domysł. Prawdziwa przyjemność, jaka ich przenikała, była dla tych ludzi oznaką, że ten, który z nimi rozmawiał, był wprawdzie wędrowcem albo żebrakiem, lub tym a tym znajomkiem czy krewniakiem, i że należy z chłop-



Il. 8. Przemienienie Pańskie, Muzeum Kreml

skim rozsądkiem odnieść się do tej rzeczywistości i odpowiednio zachować, ale — właśnie biorąc pod uwagę ową zaskakującą przyjemność — uwzględnić jednocześnie wszelkie możliwości wykraczające poza nią. Jednocześnie jest naturą i formą bytu wszechrzeczy, rzeczywistość wydaje się poprzebierana, tym niemniej żebrak jest żebrakiem, ponieważ być może jakiś bóg przybiera jego postać”.⁹⁹

Stefan Czarnecki pisał o specyficznym oswajaniu sacrum w religijności i kulturze ludowej.¹⁰⁰ O oswajaniu sacrum w kulturze ludowej napisano wiele. Ale czyż nie jest równie charakterystycznym jej rysem swoista egzotyzyacja? Oto Bóg w obchodach „Herodów”, czy święty jak w „Mikołajkach”, pojawiają się w asyście diabła, śmierci, przerażających istot demonicznych,

obcych i cudzoziemców, przybywających z dzikim krzykiem, wrzaskiem, gwizdem, hałasem, bądź milezących i niemych — jak diabły w niektórych przedstawieniach — rozmawiających tylko na migi.¹⁰¹

Znamienna jest tu ambiwalencja tego co obce, zarówno Cygana, Niemca, Żyda, którzy, jak widzieliśmy, niosą zagrożenie życia, kojarzeni są z jałowością, śmiercią, a jednocześnie dają życie, kojarzeni są z płodnością. Wśród charakterystycznych postaci pojawiających się w obrzędzie weselnym, Cygan, Żyd, baba, dziad — nazywani niemcem, przebrane obce postacie są zwiastunami pomyślności dla młodej pary. Wyraża jest również płodnościowo-vegetacyjna symbolika tych postaci „obcych” w obchodach kołędnych, w „Herodach”, „Mikołajkach”, chodzeniu z kozą, turoniem.

Istotną dla zrozumienia tej ambiwalencji obcych wydaje się być tu uwaga R. Caillois’a: „Wszelka siła wielająca sacrum, ma tendencję do rozszczepiania się; jej pierwotna wieloznaczność rozkłada się na pierwiastki antagonistyczne i dopełniające się, w stosunku do których człowiek żywi odpowiednio uczucia poważania i odrazy, pożądania i trwogi, jakie budzi z gruntu wieloznaczny charakter sacrum. Lecz, gdy siła rozszczepiwszy się, wyłoni owe bieguny, każdy z nich właśnie dlatego, że ma charakter sakralny, zaczyna budzić te same ambiwalentne reakcje, które właśnie spowodowały ich oddzielenie się od siebie. Podział sacrum powoduje do istnienia zło i dobre duchy, kapłana i czarownika. (...) Boga i diabła, ale postawa wiernych wobec każdej z tych cząstkowych postaw sacrum wykazuje tę samą ambiwalencję, jaką cechowała stosunek do jego przejawów całościowych”.¹⁰²

Wspominając na początku, przerażające demony Nawki — krążące w swym szaleńczym tańcu, po którym „gdziekolwiek raz przotańczą, tam trawa nigdy nie porośnie” — według opinii ludowej są „cudnie piękne”.¹⁰³

Pozostaje więc na koniecie pytanie: czy w kręgu kultury ludowej, w kręgu sztuki zwanej ludową, pierwotną, naiwną, sztuką Innymi, z tak charakterystyczną dla nich numinalną wrażliwością, jesteśmy tu na antypodach sztuki wysokiej przez wielkie S, czy łączą je to samo doświadczenie?

W *Elegiach duńskich* R.M. Rilke pisał:

„(...) Albowiem piękno jest tylko
przerażenia początkiem (...)
straszliwy jest każdy anioł.”

„Każdy anioł przeraża. Lecz biada mi, dla was
zaśpiewam, o was, nieomal zabójce ptaki duszy,
wiedzący o was. Gdzież są dni Tobiasza,
gdy jeden z Promieniejących stanął u prostych wrót domu,
w na wpół podróznym stroju i już nie budzący grozy...”¹⁰⁴

PRZYPISY

¹ J.S. Bystron, *Megalomania narodowa*, Warszawa 1935; część tego zbioru także [w:] J.S. Bystron, *Tematy, które mi odra- dzano, pisma etnograficzne rozproszone*. Wybrał i opracował L. Stomma, Warszawa 1980

² *Nowa księga przysłów polskich w oparciu o dzieło Samuela Adalberga*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1969, t. II, s. 603. Dosadniejszą wersję podaje słownik B. Lindego w hasło „Niemiec”, którą znaleźć można również [w:] „Wisła” t. XIII, 1894, s. 792

³ *Nowa księga...*, t. II, s. 344

⁴ tamże, s. 345

⁵ W. Kosiński, *Materiały z Galicji zachodniej*, „Materiały Antropologiczno-Archaeologiczne i Etnograficzne” t. VII, 1904, s. 30

⁶ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, Warszawa 1967, t. II, cz. 1, s. 640

⁷ K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. II, cz. 2, s. 834—835

⁸ „Szczekać po niemiecku” — zapis z badań terenowych autora, Warpechy. Podlasie 1976

⁹ M. Federowski, *Lud białoruski*, Kraków 1897, t. I, s. 232

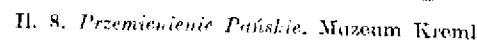
¹⁰ O Mazurach, O. Kolberg, *Dzieła wszystkie* t. 27, s. 383
A. Brückner zwraca uwagę na związek „gęgania” z jękaniem, bolkotem, niemotą: „gęgać” — u nas przeważnie o głosie gęsi,

dźwiękonaśladowcze. Prasłowiańskie; ale cerk. „gagniwyj”, rus. „huhniwyj” (o papieżu pseudo-Piotrze, w dogmatycznych sporach z łacinnikami, odstępą od prawdziwego Piotra, mianowanym od XI w.) nie od „gęgania” gęsi, lecz od „belkotu”, więc niby „jakała”, albo „mówiący przez nos, z trudem”, nawet o niemym używane. Podobne wyrazy są i po innych językach, lit. „kagonti”, gr. „gongydo” — „mruczę”, pers. „gung” — „niemy” (?) (...), słowien. „gongujam” — „jakać się”, cześ. „huhniati”, „huhlati” — „mówić przez nos” (por. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1974, s. 139).

¹¹ O. Kolberg, *Dzieła wszystkie* t. 7, s. 25

¹² „Węgrzy świscom” — według zapisu z bad. ter. ze Spisza (w: L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986, s. 34).

¹³ Gwizd jest dubletem do świstu, por. A. Brückner, *Słownik etymologiczny...*, s. 165: „gwizdanie” toż co „świsztanie”, lecz i „gwizd” toż co „chwist” (o „przebranych” i „przebieraniu się”, bo maska jest pusta, wiatr w niej świsze — gwizda). Obok tych dźwiękonaśladowczych, zwyczaj ych cech mowy obcych odsłania się więc tu i demoniczny jej charakter. Cechą demonów jest ich pustka, wyrażenie, „larwowatość” — por. o demonicznym charakterze maski: P. Floreński, *Ikonołata*, Warszawa 1974, s. 73



Stefan Czarnowski pisał o specyficznym oswajaniu sacrum w religijności i kulturze ludowej.¹⁰⁰ O oswajaniu sacrum w kulturze ludowej napisało wiele. Ale czyż nie jest równie charakterystycznym jej rysem swoista egzotyzacja? Oto Bóg w obchodach „Herodów”, czy święty jak w „Mikołajach”, pojawiają się w asyście diabła, śmierci, przerażających istot demonicznych,

A. Brückner zwraca uwagę na związek „geganu” z jakanem, bolkotem, niemotą: „gęgać” — u nas przeważnie o głosie gęsi,

dzwiękonaśladowczych, zw. erzę jej cech mowy obcych odslania się więc tu i demoniczny jej charakter. Cechą demonów jest ich pustka, wyrażenie „krawowatość” — por. o demonicznym charakterze męski: P. Floreński, *Ikonoostas*, Warszawa 1974, s. 73.

37 O. Kolberg, *DWOK*, t. 7, s. 212, nr 51
38 H. Heine, *Faust, poemat taneczny urzecz z nader osobliwymi uwagami o diablach, czarownicach, tudzież o sztuce poetyckiej* (1851), przekład polski [w:] H. Heine, *Noc florentyńska*, przeł. A. Szczerbowski, Warszawa 1951, s. 136
39 M. Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, tłum. I. Lewandowska W. Dąbrowski, Warszawa 1983, s. 13, 14
40 Tamże, s. 12—13
41 Pod pojęciem tym rozumiem wszelkie źródła, świadectwa dotyczące stosunku do obcych i faktów, w których ujawnia się obcość. Xenofania = coś, co objawia obcość. Nawiązuje tu do pojęcia Eliade'go „hierofania”, por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966
42 A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz*, ks. I, w. 415—432. Wyrażenie „wenecki diabeł” różnie było wyjaśniane — por. przypis do w. 450 w opracowaniu Stanisława Wigonia, [w:] A. Mickiewicz: *Pan Tadeusz*, Biblioteka Narodowa, Wrocław 1982, s. 46, tamże bibliografia. Pierwszy komentator poematu E. Breza wiązał je z maskarami spopularyzowanymi przez weneckie uliczne zabawy karnawałowe. K. Szajnoch łączył z postacią okrutnego właściciela wielkopolskiej wsi Wenecja zwanego „krwawym diabłem”. Linde, opierając się na J.M. Ossolińskim, wiązał je z „nurkiem” kartozjańskim, figurką szklaną (często w postaci diabełka), poruszającą się w wypełnionym wodą naczyniu szklanym. Przez czas długi był popularny jako zabawka wyrabiana w Wenecji. Ossoliński świadczy, że zabawki takie z dawną sprężyną po wsiach na odpuściach włosey kramarzo. J. Kryżanowski uzasadnia, że tą drogą spopularyzowała się u nas nazwa „diabeł lub półdiabeł wenecki” i wosła do poematu. Por. J. Kryżanowski, *Mądrzej głowie dość duże słowie*, Warszawa 1960, s. 67. Warto w tym miejscu odnotować współcześnie znanie z jakim się spotkałem podczas badań terenowych w Gwoźnicy; informatorka, opowiadając o swojej podróży na Śląsk, na uroczystość rodzinną do bratanika, na tzw. „roczek” (pierwsza rocznica chrztu), użyła parokrotnie wyrażenia „weneckie stroje” — dla podkreślenia ich uroczystego, odświętnego charakteru i podniosłości oprawy tego obchodu („dzieci miały weneckie stroje”) — zapisała to, Gwoźnica 1980
43 A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz*, ks. I, w. 415 i n.
44 M.K. Byrski, *Upadek Wiśmawitry*, [w:] *Obrazy świata białych*, pod red. A. Zajączkowskiego, Warszawa 1973, s. 14
45 W. Leopold, A. Zajączkowski, *Czarni patrzą*, [w:] *Obrazy świata białych*, s. 138
46 por. F. Benitz, *Indianie z Meksyku*, Warszawa 1972, s. 13 i n.
47 tamże
48 C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, Warszawa 1964, s. 69
49 Hastings, *Encyclopaedia of Religion...*, cyt. wyd., hasło „Stranger”, s. 784
50 I.S. Witkiewicz, *Znaczenie indywidualizmu w rozwoju społecznym i tragedii upośledzonych*, [w:] „Literatura Ludowa” 1974, nr 3, s. 41
51 por. R. Otto, *Świętość*, Warszawa 1968
52 tamże, s. 55
53 por. hasło „Gość”, *Nowa księga przysłów* t. 1 s. 717 nr 33
54 „Trzy ludzkie postacie” — wg tłumaczenia *Biblii Tysiąclecia*, „trzej mężowie” — wg tłumaczenia *Biblii Gdańskiej*, tutaj też wg przekładu rosyjskiego *Biblii* wyd. przez Brytyjskie Towarzystwo Biblijne („tri muža”) Opowieść ta może być przykładem przenikania się kultury ludowej popularnej z „wysoką”: „Urywek malowniczo, w rysach ludzkiej, uwieczniającej zżyłość patriarchy Abrahama z Bogiem. Tajemniczy goście to Jahwe i dwaj aniołowie. Kanwą całego opowiadania mogło być opowieść gminna mieszalców nad Morzem Martwym odpowiednio dostosowana do pojęcia o Bogu jedynym i o patriarchy Abrahamie” — komentarze *Biblii Tysiąclecia* (wg tejsz większość cytowanych dalej fragmentów).
55 M. Alpatow, *Rublowe*, tłum. J. Guzo, Warszawa 1975, s. 46
56 „Es lehrten unsere meister” — *Bubensche Geschichten aus den Quellen neu erzählt und herausgegeben von Jakob J. Petuchowski*, Herder, Freiburg 1975, s. 37
57 Van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, cyt. wyd., s. 187
58 E. Levinas, *Humanisme de l'Autre Homme*, Ed. Fatu Morgana, Montpellier 1972; tegoż, *Totalité et infini*, M. Nijhoff. La Haye — omówienie filozofii M. Levinasa i wspomnianego tu motywu opifanii ludzkiej twarzy [w:] J. Tischner, *Myslenie według wartości*, Kraków 1982, s. 170—185
59 T.S. Eliot, *Ziemia jądowa*, [w:] tegoż, *Poezje wybrane*, Warszawa 1960, s. 109
60 M. in Michel de Certeau, *L'Etranger ou l'union dans la difference*, Desclée de Brouwer, 1969 — fragment tej książki publikowany był w tłum. pol. pt. „Obcy” [w:] „Znak” Kraków 1974 nr 237

⁶¹ Por. T. Zieliński, *Hellenizm a Judaizm*, Warszawa 1927, oraz X. Leon — Dufour SJ, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1981, s. 267 — „Nazywa się także 'Galileą pogan' dla upamiętnienia najazdów asyryjskiego i chaldejskiego, wskutek których doszło do wielkiego przemieszania ludności i do osiedlania się tam w rezultacie wielu pogan”.

⁶² Wg tłumaczenia *Biblii Gdańskiej*.

⁶³ Rys. wykonany na jednej kartce, nr w nawiasach oznaczającym poszczególne jego kwatery, starając się zachować oryginalną pisownię artysty. Rys. znajduje się w kolekcji L. Zimmerera w Warszawie, sygn. Chajec nr 57, rysunki osobne 1978. Dziękuję Pani Karinie Zimerer za umożliwienie wykonania zdjęć rysunku i rzeźby W. Chajca.

⁶⁴ B. Bolz, *Niewolnicy w pismach Cyserona*, Poznań 1983, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Wydział Filozofii i Filologii. Prace Komisji Filologicznej, t. XXI, z. 4

⁶⁵ tamże, s. 66

⁶⁶ tamże, s. 16, 67

⁶⁷ por. T. Zieliński, *Religia Rzeczypospolitej rzymskiej*, t. I, Warszawa 1933, s. 341 — „W dzielnicy Rzymu, zwanej Velabrum, znajdowało się miejsce, gdzie kapłani składali ofiary duszom niewolników (dis Manibus servilibus)”.

⁶⁸ Por. Hastings, *Encyclopaedia of the Bible*, Edinburgh 1908, t. III. T. Zieliński stosuje transliterację „noehri” — por. tegoż, *Hellenizm a Judaizm*, cyt. wyd., t. II, paragraf 42. Ger i noehri 55—60, obie transliteracje uprawnione. Warto zwrócić uwagę w tym miejscu, że Bulhakowski Chrystus w „Mistrzu i Maltoracio” nazywany jest właśnie „Ha-Nokri”.

⁶⁹ Por. T. Zieliński, *Religia Rzeczypospolitej rzymskiej*, cz. I, Warszawa 1933, s. 238—239 i n., gdzie autor podaje formuły ewokacji skierowane do „bogów nowoosiadłych”. Por. także tegoż: *Rzym i jego religia*, [w:] *Szkice antyczne*, Kraków 1971, s. 75 i n.; tamże o roli jaką odegrała idea „bóstw przybyszów” w hellenizacji i orientalizacji religii rzymskiej.

⁷⁰ Homer, *Odyseja*, przekład L. Siemieński, Biblioteka Narodowa, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1981, s. 116, Pieśń VI, w. 208—209; w dalszym ciągu cytaty z *Odysei* podaje w tym przekładzie.

⁷¹ tamże ten sam werset jak wyżej w przekładzie filologicznym — por. objaśnienia: „w oryg. 'od Zeusa przychodzą wszyscy obcy (goście) i zbrojacy' wygląda na przysłowiowe sformułowanie świętej dla Greków zasady gościnności”.

⁷² Homer, *Odyseja*, cyt. wyd., I, 26—27

⁷³ Herodot *Dzieje* cyt. wyd. III, 19—22, s. 211

⁷⁴ Homer, *Odyseja*, cyt. wyd., XI, 14—19

⁷⁵ Homer, *Odyseja*, XI, w przekładzie J. Wittlina.

⁷⁶ Por. komentarz do pieśni XI w: Homer, *Odyseja*, cyt. wyd., s. XXIX

⁷⁷ Homer, *Odyseja*, cyt. wyd., IX, 181—185

⁷⁸ Gr. philo-ksenia: „miłość tego co obce”; o powszechności tego prawa gościnności w świecie starożytnym, przyjęciu go przez Stary Testament i rozwinięciu w Nowym por. m.in.: X. Leon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, cyt. wyd., s. 279; J. Hastings, *The Dictionary of the Bible*, cyt. wyd., hasła „Fourenner”, „Guest” (t. II), „Stranger” (t. IV), tamże autorzy hasła zamieszczają sporo materiału etnograficznego, XIX-wiecznego i współczesnego im, dotyczącego prawa i zwyczajów gościnności wśród koczujących plemion arabskich, materiału służącego do rekonstrukcji zwyczajów starożytnych. Gościnność u Arabów jest miarą reputacji. „Człowiek mności popiołu” („A man of much ashes”) jest pełnym podziwu i zazdrości określeniem. Wielkość sterty popiołu, znajdującej się obok jego namiotu, wskazuje na stopień jego gościnności i ilości przygotowywanych posiłków, którymi podejmuje gości. Podobnie i „Człowiek, którego pies szczeka głośno” — ze względu na to, że wędrowcy mogą iść za głosem tego psa i znaleźć nocleg, gościnę. Namiot szejka stał zazwyczaj w obozie w miejscu położonym najbliżej drogi, by ofiarować jako pierwszy gościnę i jako pierwszy podejmować przechodzących traktem podróżnych i wędrowców.

⁷⁹ O prawie gościnności, rytuale i zwyczajach recepcyjnych por. Homer, *Odyseja*, cyt. wyd., I, 115—160; III, 30—75, 415 i n.; IV, 45 i n., 560—565; V, 75—89; VI, 190 i n.; VII, 180 i n.; VIII, 10—25, 365—405, 518—530; IX, 95—96, 277 i n.; 500—503; X, 110—115, 460 i n.; XI, 189—190, 317—350; XII, 16 i n.; XIII, 205 i n.; XIV, 36—57, 75, 265—290, 410—420, 470 i n.; XV, 65 i n., 105 i n., 230—250, 519—520; XVI, 45, 83—86, 400—407; XVII, 338 i n., 393 i n.; XVIII, 210 i n., 397—398; XIX, 40 i n., 251 i n.; XX, 175 i n.; XXI, 341 i n.

⁸⁰ Homer, *Odyseja*, cyt. wyd., VIII, 390

⁸¹ tamże

⁸² Homer, *Odyseja*, cyt. wyd., IV, 27—28; VI, 149 i n., 280

⁸³ Homer, *Odyseja*, cyt. wyd., VII, 151—152

⁸⁴ tamże, 160—161

⁸⁵ tamże, IV, 50

⁸⁶ tamże, IV, 560—565; XV, 105 i n.; XVI, 83 i n.

⁸⁷ Homer, *Illiada*, VI, 119 (w tłumaczeniu K. Jeżewskiej, Biblioteka Narodowa, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk, s. 131).

⁸⁸ Homer, *Odyseja*, cyt. wyd., XVII, 330

⁸⁹ tamże, IX, 238—240

⁹⁰ J. Parandowski, *Homer*, [w:] *Homer, Odyseja*, Warszawa 1965, s. 23

⁹¹ Homer, *Odyseja*, cyt. wyd., VII, 185 i n.

⁹² tamże, VII, 309—313

⁹³ tamże, IV

⁹⁴ O szczególnym znaczeniu pojawienia się obcego, przybywającego z daleka podczas uroczystości por. zdarzenie opisane przez J.S. Wasilewskiego podczas jego badań prowadzonych współcześnie w Mongolii (J.S. Wasilewski, *Po śmierci wędrować*, „Teksty” 1979, nr 3, s. 113).

⁹⁵ Homer, *Odyseja*, VII, 200—205

⁹⁶ Owidiusz, *Przemiany*, w. 670—724. Sporo uwagi motywowi „boga-gościa” w średniowiecznych tradycjach dynastycznych i w podaniu o Piśmie poświęcił ostatnio J. Banaszkiewicz, przywołując wzorce biblijne, takie jak np. gościnne podjęcie w Sodomie wysłanników Boga — aniołów przez Lotę, pomija jednak autor centralny wzorzec boga-gościa, objawiającego się pod postacią przybyszów, jaki znajdujemy w opowieści o Abrahamie i Bogu w gościnie u Abrahama — por. J. Banaszkiewicz, *Podanie o Piśmie i Popiele, studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa 1986

⁹⁷ Homer, *Odyseja*, I, 115

⁹⁸ tamże, VI, 22

⁹⁹ T. Mann, *Józef i jego bracia*, Warszawa 1967, t. 2, s. 207

¹⁰⁰ S. Czarnowski, *Kultura religijna ludu polskiego*, [w:] *Dzieła*, Warszawa 1956, t. I, s. 88—107. W tej swojskiej i oswojonej wizji sacrum, o której pisze Czarnowski — (Matka Boska, jak panienka ze dworu wstawiająca się za swymi poddanymi, Piłat ubrany w polski strój, w delii i w futrzanym kołpaku, Pan Jezus chodzący z Pietropawłem po wioskach by doraźnie prostować krzywdy) — nie brak i na poziomie interpretacji „egzotycznego skojarzenia”, gdy uczony dla opowieści o wędrowcach Pana Jezusa z Pietropawłem odnajduje analogię w opowieściach o kalifie Harunie al Raszydzie, który w towarzystwie swego jednego, jedyne go wezryra dogląda czy namiestnicy i wykonawcy woli kalifa nie nadużywają swej władzy — tamże, s. 94

¹⁰¹ por. J. Czajkowski, *Jedlińskie kusaki*, „Polska Sztuka Ludowa” 1953, nr 3, s. 132—140; tamże: s. 133 — „Diabłom nie wolno rozmawiać a porozumiewać się mogą tylko mrużeniem lub na migi.”; Z. Cieśla-Reinfussowa, *Obzęd ludowy w konkursowych pokazach i w terenie*, „Polska Sztuka Ludowa”, 1969, nr 2, s. 125—129. Autorka wspomina m.in. o wprowadzaniu nowych postaci egzotycznych, np. indianina w piórpuszu do obchodów kołędniczych; szczególną uwagę elementom grozy, hałasu, dzikości poświęcił w swych pracach o obchodach *Mikołajów* J. Kurek. Por. m.in. tegoż: *Próby ustalenia genezy obzędów dorocznych Mikołaj, Szlachciców, Dziadów występujących współcześnie we wsiach Beskidu Śląskiego i Żywieckiego*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. XXVII, 1973 nr 3, s. 149—158; tegoż, *Mikołaje — obzęd doroczny we wsiach Beskidu Śląskiego*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. XXVII, 1973 nr 4, s. 199—207; por. tamże J. Spyra, *Mikołaje z Łąki*, s. 207—211; por. B. Bazielich, S. Deptuszeński, *Szlachcice i dziady widowiska ludowe*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. XIII, 1959 nr 1/2, s. 20—40; *O płodnościowo-vegetacyjnej symbolice postaci z obzędów kołędniczych* por. J. Domańska-Kubiak, *Wegetacyjny sens kołędowania*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. XXXIII, 1979 nr 1

¹⁰² R. Cailliois, *Zywiol i tad*, Warszawa 1973, s. 66

¹⁰³ Według tego samego zapisu jaki znajdujemy u Moszyńskiego, por. przypis 6. Fragment oddający najlepiej pomieszanie grozy i fascynacji brzmi: „...mają to zaś być demony 'cudnie piękne', ale pozbawione zupełnie pleców. Wziąwszy się za ręce tańczą one kołem pod granie piszczałki tak szybko, że samych ich nie widać wcale, tylko przed oczyma patrzącego czerwieni się (tzn. krwawi) coś na owym miejscu, gdyż od strony pleców mają wszystko otwarte”. Na głęboki związek pomiędzy tym co obce, cudne, cudowne wskazują analizy etymologiczne. Obcy w przekazach ludowych częściej wyrażany jest za pomocą słowa „cudzy” (cudak, cudacki, itp.): „cud, dawniej cudo od czuć, cudny, cudak, cudacki: 'to co wpada w czucie (słuch)', jak dziś 'to co wpada w oko' pierwiastek skju (p. czuć); „cudzy, w złożeniach cudzoziemiec, (...) cudzysłów, czes. cizi, rus. czużoj, cerk. czużd', tużd', sztużd' Ta odmiennosć nagłosowa dowodzi, że nagłos brzmiał pierwotnie skjud: stąd te różnice; i to można by więc od pnia Skju (p. czuć) wywodzić: „obce” i „cudem” bywa.” (podkr. ZB) — A. Brückner, *Słownik etymologiczny*, cyt. wyd., s. 67. Por. także przegląd różnych stanowisk w: E. Decaux, *De la parenté étymologique de mots „CUD” et „CUDNY”*, Prace Filologiczne, t. XVIII, cz. 4, Warszawa 1965.

¹⁰⁴ R.M. Rilke, *Poezje*, przekład M. Jastrun, Kraków 1974, I i II, elegia, s. 201, 207