

Ludowi outsiderzy. Reminiscencje, autorskie kreacje czy stygmatyzacje?

Trudno przyznać innym należne im miejsce,
bez osądzania potępiania czy zawiści.
Trudno zaakceptować odmienność innych,
szczególnie kiedy ich temperament i styl
są całkowicie różne od naszego.
(Vannier 1993: 120).

Właściwością kultury jest ustalenie swojego kształtu w kooperacji z podmiotem. Natura interakcji sprawia, że ani człowiek nie jest automatem w magazynie kultury (Mary Douglas 2003: 155), ani badacz nie jest milczącym skrybą zasłuchanym w opowieść swojego interlokutora. Wspólnie zapełniają oni istniejące ramy podstawowych norm i wartości społeczno-kulturowych negocjując zastaną postać świata swoją wiedzą, wyobrażeniami i dotychczasowymi przeżyciami (Buchowski 1994: 144). Dialog powołuje do istnienia „kolaże kulturowe”, w perspektywie których analiza zjawisk stanowi wypadkową pozycji badacza i badanego (Clifford 2000: 126-127, Geertz 2003: 193-194). W ten sposób kultura jest wciąż interpretowana i redefiniowana. Proces ten wspiera rozpoznanie odmienności, dlatego, że „obcy” kwestionując zasadnicze przekonania o świecie inicjuje negocjowanie jego kształtu (Perzanowski 2009: 48).

Przykłady „obcych”¹ funkcjonujących na wsi na ziemiach polskich przełomu XIX i XX, tworząc etnologiczny obraz badanej kultury, dają tym samym wgląd w kulturowe *mentalité* badacza. (Węglarz 1994: 83-84). Niniejszy artykuł jest wstępną sugestią odniesienia dotychczasowych wyników badań nad obcością do nowszych teorii kultury. Współautorstwo badacza, jego czynna rola w konstruowaniu obrazu kultury poszerzają horyzont poznawczy; czynią z antropologicznych studiów obcości miejsce spotkania z wewnętrznymi światami badaczy. Opowieści o „obcych” stanowią w tej perspektywie zarówno zapis obserwowanych zdarzeń, jak i metaforyczne odwzorowanie własnych nawyków myślowych autorów. W terminologii Ervinga Goffmana zaliczają się oni przecież do grupy *normalsów*, a więc „ludzi w pełni”, którzy przeciwstawiając sobie napiętnowanych (a szerzej osobliwie wyróżnionych), tworzą standardy ocen, którym sami

¹ Część rozważań i przykładów pochodzi z mej pracy doktorskiej *Mityczni obcy. Dzieci i starcy w polskiej kulturze ludowej XIX i początku XX wieku*, Toruń 2012 (praca w maszynopisie). Praca została napisana pod kierunkiem dr hab. Violetty Wróblewskiej, jej obrona odbyła się 25 maja 2012 roku.

niekoniecznie podlegają. W ten sposób, porównując, uzyskują dostęp do tych cech, które ich pozytywnie wyróżniają (Goffman 2007: 36). Wynika stąd, że prezentowana w opisach kultury „obcość”, jeśli nie została całkowicie wykreowana, to z pewnością wzmocniły ją kulturowe kompetencje akademików ekstrapolowane w przestrzeń naukowej literatury.

Etnografia „obcości”

Z przekazów etnograficznych dotyczących społeczności wiejskiej z przełomu XIX i XX wieku wynika, że obcymi byli zarówno ludzie dotknięci różnymi psychofizycznymi defektami, a więc ślepi, kulawi, głupi, etc. (Benedyktowicz 2000: 136-137), jak również funkcjonujący w społecznym odbiorze jako tacy z powodu przypisanych im, bardziej ukrytych, cech, jak choćby: czarność podniebienia, przykry zapach czy domniemane praktyki ludożercze (Bystron 1995: 65–82). Powszechnie wiązano z obcymi przeświadczenie o ich kontaktach z zaświatami. Nierzadko zachodziła wówczas paralela pomiędzy nieprzystosowaniem do określonych wymogów życia społeczno-gospodarczego, odbieganiem od przyjętej normy, a związkami ze sferą nadprzyrodzonego. Wpływało to na ambiwalentne traktowanie osób, które czy to z przyczyn dostrzegalnych (psychofizycznych), czy też przypisanych im cech, zajmowały miejsce na marginesie głównego nurtu życia. Wyobrażenia o obcych, jak pokazują wybrane przykłady, charakteryzują się kontradycją elementów, motywów i wątków (Benedyktowicz 2000: 134). Dodatkowym elementem tego węzła w wizerunku obcego jest, sugerowana wyżej, osoba antropologa, z jego społeczno-kulturową kondycją i psycho-emocjonalną konstrukcją. Skoro, jak twierdzi Bernhard Waldenfels, *nie można mieć własnego bez obcego* (Waldenfels 2002: 70), to w jakiejś mierze to o czym pisze etnolog, jest częścią jego samego. W tej perspektywie pisanie o obcych stanowi praktykę zbliżoną do refleksji Susan Sontag dotyczącej fotografii. Zdjęcia, w jej opinii, utrwalają stan obecny, zachęcają aby to co się dzieje trwało nadal (Sontag 2009: 20). Podobnie życiowe doświadczenia badacza, będące częścią owego stanu obecnego są utrwalane w jego sposobie widzenia i rozumienia świata manifestujących się w naukowym opisie.

Kobieta

Kobiety w społecznościach tradycyjnych posiadały status niepełnych członków grupy (Znaniński 1930-1931: 199), co czyniło z nich swoich - obcych i sprzyjało rozwojowi wierzeń z nimi związanych. „Magiczna siła, którą ludzkie wyobrażenia obdarzały kobietę, nie pozwalała jej na uczestnictwo w męskich zajęciach...” (Nowina – Sroczyńska 1997: 30), a jednocześnie stwarzała takie działania, w których ujawniała się ich wyjątkowość. Wskazuje na to choćby dawny scenariusz wiejskiego grzybobrania, co

do którego jeden z uczestników wypowiada się następująco: „dawniej grzyby zbierały baby z dziećmi, ojciec nigdy nie szedł do lasu” (Marczyk 2003: 110). Przypisywane kobietom przez lud relacje z „zaświatami” predestynowały je do pobytów w przestrzeni sacrum, której reprezentantem był m.in. las. W zgodnej opinii uczestników ludowego życia obszary niezamieszkałe, należały do porządku nadprzyrodzonego. Gdy trzeba było wejść na jego terytorium posyłano „specjalistów”. W ludowej taksonomii pomiędzy kobietami a lasem i grzybami zachodziła osobliwa korespondencja: grzyby i kobiety w kulturze ludowej znajdowały się w tym samym ciągu semantycznym związanym z nocą, ciemnością, dołem i diabłem (Pawluczuk 1988: 7). Lud wierzył w relacje kobiet z demonami i tłumaczył je np. ich (kobiet –T.K.) lubieżną cielesnością (Berwiński 1862: 80). Grzyby natomiast były rezultatem nieudanych działań kreacyjnych podejmowanych przez diabła.

Mityczna konstrukcja ludowego świata działała w oparciu o system tabu, w którym grupa znajdowała skuteczną formę ochrony przed „nadprzyrodzonym” (van Gennep 2006: 29-39). Tradycyjne społeczności wymagały od kobiet stosowania się do całej gamy rytualnych zakazów (Pożorski 2013: 8–66). Zabiegi izolujące kobietę, zwłaszcza w okresie ciąży i porożu, były interpretowane w związku z fazą liminalną, w której się znajdowała (Bystroń 1947: 161) oraz w odniesieniu do sytuacji początkowej. Cięża potwierdzała i zwielokrotniała przypisywaną kobietom odmienność co skutkowało nakładaniem funkcjonalnych ograniczeń zarówno w sferze obrzędowej, stąd brzemienna nie mogła być np. *kumą* czy uczestniczyć w weselu bądź pogrzebie, jak i w sferze gospodarczej, wskutek czego nie wolno jej było: siać, sadzić, rwać, doić, chodzić po zasianym polu czy do studni, gdyż groziło to nieszczęściem dla grupy (Kwaśniewicz 1981: 104, Dworakowski 1935: 16). Magia stanu początkowego silnie znaczącego myślenie tradycyjne koncentrowała z kolei uwagę ludu na rozwijającym się płodzie: „wiara, że cięża wyciąga siłę życiową z otoczenia – zwłaszcza zaś z form rosnących, zarodkowych – i przekazuje je płodowi”, rodziła zdaniem Jerzego Sławomira Wasilewskiego potrzebę wyłączenia (Wasilewski 2010: 159-160). Kobieta w ciąży była izolowana tak dla swojego dobra, jak i dla dobra płodu; co więcej – dla świata, którego równowaga mogłaby zostać zachwiana, gdyby nie hamować nienasyconego apetytu zarodka.

Niezależnie od motywacji wydaje się, że zarówno biologiczna, jak też społeczna odmienność kobiet i mężczyzn stanowi istotny wkład w rozwój historii kultury. Przeciwnieństwo płci, podział domostwa i obowiązków w oparciu o elementy męskie i żeńskie – fakty stwierdzone już w paleolicie zintensyfikowały się w okresie rewolucji neolitycznej (7000 lat p.n.e.). Wyraźne wyodrębnienie biegunowych zasad służyło

wówczas akcentowaniu ich komplementarności, a symboliczne ścieranie się różnic miało powodować wzrost roślin (Eliade 1994: 16, 1997: 30-31). Tematyka płci jest też ważnym składnikiem dyskursu współczesności. Ruchy feministyczne przekonane o dyskryminacji kobiet i podejmujące z nią walkę (Nikonow 2011) przyczyniają się do rewitalizacji myśli o ich niepełnym członkostwie i obcości.

Dziad

Pozytywne waloryzowanie czasu przeszłego (Robotycki 1980: 78) oraz fakt funkcjonowania wsi w warunkach komunikacji ustnej wymagającej dobrych narratorów (Lehr 2007: 34, Stachowska 2009: 122) umieszczały starców w gronie lokalnych autorytetów (Bystrzeń, Dynowski 1948: 36). Podeszły wiek nie wyczerpywał wszakże otaczającego seniorów symbolicznego bogactwa. Nagromadzenie właściwości widać dobrze na przykładzie dziadów-włóczęgów, u których kojarzona z sacrum starość była dodatkowo wzmocniona przez katalog odpowiednich cech zewnętrznych (np. kalectwo, nędzny strój, akcesoria religijne, jak różaniec czy krzyżyk) i charakterologicznych (głównie pokorna i pokutna postawa).

Analiza zachowanych materiałów dowodzi tego, że dziadowie nie musieli być faktycznymi wiekowymi starcami. Funkcjonowali oni w pewnym zespole społecznych wyobrażeń, zgodnie z którymi dziad to żebrzący włóczęga, obcy przybysz nie wiadomo skąd. Permanentny związek z przemieszczaniem się, drogą – gościńcem kazał traktować ich jako gości (Adamowski 1999: 156, 167). Mobilny charakter egzystencji dziada „wyrzucał go” poza orbis exterior i czynił z niego bądź to reprezentanta świata nadprzyrodzonego, bądź doskonałego z nim mediatora. Dziadowie, pisze Piotr Grochowski: „byli zawsze przybyszami z dalekiego świata i należeli do kategorii obcych” (Grochowski 2009: 38), wskazującej na rzeczywistość sacrum:

Tajemnicze życie, wiek żebraka (zdaje się, że są oni nieśmiertelni, bo widzi się ich bez końca, zawsze nieznanymi, zawsze prawie tacy sami, starzy, chorzy) w oczach wieśniaka okrywają dziadów jakimś urokiem; wierzy on w ich gusła, czci ich mimo woli, lecz lęka się ich zarazem (Piątkowska 1894: 786)

Dziad jako obcy musiał być niepodobnym do przeciętnego człowieka: „Płaszcz ich i kapelusze, okryte skorupami płazów, obrazkami świętych, różniły ich strój od innych”, notował Kazimierz Wójcicki (Wójcicki 1843: 158; zob. też Piątkowska 1894: 785). Niezwykłe moce przypisywane włóczęgom przez lud („Żebracy w ogóle bywają uważani za czarowników”, wskazywała Piątkowska; tamże 1894: 785), były potrzebne nie tylko grupie, w której akurat przebywali, lecz im samym, zapewniając ów specyficzny autorytet.

Odróżnienie od świata ludzi (poprzez pochodzenie, wygląd, często też przez chorobę lokującą w pobliżu śmierci²), pozwalało dziadom pełnić funkcję pośredników z rzeczywistością nadprzyrodzonego (Michajłowa 2010: 97). Recepcja chrześcijaństwa wzmocniła ich pozycję mediatorów. Lud myśląc o Chrystusie jako ubogim wędrowcu wystrzegał się niegościnnosci względem dziadów: „Przed ich łaską wszelakie drzwi stawały otworem” (Wójcicki 1843: 157, Grochowski 2009: 38).

W literaturze mieszkańców wsi chętnie opisywano jako wymagających ucywilizowania³. Wielkie reformy agrarne i uwłaszczeniowe zainicjowane w drugiej połowie XIX wieku, ukierunkowane były m.in. na poprawę egzystencji przedstawicieli ludu. Reorganizacja życia wsi obejmowała też wspieranie jednostek zmarginalizowanych, których położenie jawiło się obserwatorom jako nieludzkie. Ze względu na swój ubogi wygląd, niski stan posiadania i analfabetyzm byli oni obiektem naznaczania obcością. Praktyka ta znajduje swoje potwierdzenie również we współczesności, kiedy dzielnice nędzy opisywane są jako getta, a ich mieszkańcy postrzegani jako niebezpieczni obcy (Pirveli i Rykiel 2007).

Pustelnik

Szczególnego rodzaju miejscem w topografii obcości ludowego świata były obszary niezamieszkałe przez ludzi. Pustynie, góry, lasy, bagna, moczary, stanowiąc obszar niezbadany, amorficzny (Kowalski 1998: 489-494), zaliczały się do przestrzeni pozostających w mocy złego. Wyłączone spod władzy człowieka, który, jako rolnik, rzadko tam przebywał i nic nie uprawiał, wyróżniały się „demonogenną semantyczną konotacją” (Adamowski 1999: 48-49) Słowiański mit kosmogoniczny obarczał odpowiedzialnością za ich powstanie diabła (Tomicki 1976: 60). Pustkowia były zamieszkiwane zarówno przez demony, jak i istoty mediacyjne. Struktura tych miejsc odpowiadała mitycznemu chaosowi i korespondowała m.in. z zarysowanym wcześniej obrazem ludowego dziada-żebraka, który swoim wyglądem i sposobem bycia zaprzeczał człowieczeństwu. Przybywający „znikąd”, bardzo często przychodził on właśnie z leśnych puszcy. Odludne przestrzenie wraz z rozwojem chrześcijaństwa stawały się ośrodkami życia religijnego - eremickiego (Laboa 2009). Pustynia stanowiła, jak to zauważa Alfonso

² Trudno orzekać, na ile choroby i kalectwa wędrownych żebraków były stanem rzeczywistym, na ile symulowanym. Niekiedy, jak poświadczają dane historyczne, ataki wymierzone w dziadów wynikały wprost ze zdemaskowania ich fałszywej pobożności i podszywania się pod pątników, darzonych pierwotnie szacunkiem. Oszuści zorganizowani w grupy nazywane „biegunami”, „niecny frymark z rzeczy świętych robili” (Wójcicki 1843:161).

³ Wraz ze wzrostem samoświadomości i pod wpływem kontaktów zewnętrznych również chłopci zaczęli wypowiadać się krytycznie na temat warunków życia ich grup, por m.in. (Krzywicki 1936: 451).

M. di Nola, niejasny, choć charakterystyczny topos biblijny; mnichom – pustelnikom przypadło w udziale odzyskanie tego obszaru dla Boga. Obecność osób świętych na nieprzyjaznych człowiekowi przestrzeniach uchodzących za nawiedzane przez demony sakralizowała je (Adamowski 1999: 133-136). Eremici, „chrystianizowali być może takie miejsca przez transpozycję, nadając im nowy sens” (Węglarz 1983: 152, Nola 1997: 186).

W kulturze ludowej pustkowie było nie tylko obszarem zamieszkiwania demonów, lecz również miejscem, do którego kierowano zło. W trakcie wykonywania rozmaitych praktyk leczniczych, znachor przepędzał złe duchy do lasu. Fakt ten obrazują liczne teksty ludowych zamówień, w których wyraźnie odsyła się choroby poza granice wsi⁴:

Na góry, na lasy!
Tam ci będzie dobrze mieszkać!
Tam cię wiatr nie dowieje,
Tam cię słońce nie dogrzeje.
Tam ci będzie jak najlepiej,
Wszystko krzepiej!
Tam ci będzie bardzo dobrze,
Wszystko szczerze! (ZWAK 1889: 70).

W podobny sposób postępowano w przypadku osób doświadczających zła i opętanych. Do podejrzanego o kontakty z diabłem zwracano się m.in. słowami: „Idź czarcie na skały, na lasy, na puste miejsca, nie zaś tam, kędy są ludzie” (Biegeleisen 1929: 43). Jedna z najstarszych zachowanych tego rodzaju polskich formuł magicznych pochodzi z 1741 roku, z miejscowości Smolniki i brzmi następująco:

Białe ludzie, zimne ludzie, odstańcie od tego ochrzczonego Daniela, nie męczcie, nie gubcie jego serca, jego ciała i kości – idźcie lepiej na zielone lasy i suche pustynie. I jak ten jasny i radosny dzień jest, niech on także będzie wesół i zdrow przez Boga i Ducha św. (ZWAK 1889: 70)⁵.

Przestrzeń pustyni stoi w radykalnej opozycji do procesu postępu cywilizacyjnego. Liczne są przedstawienia pustelników ukazujące ich jako żyjących w harmonii ze światem natury. Eremici pilnowani przez lwy, wspomagani przez ptaki przywołują na myśl „złoty okres” dziejów ludzkości, w którym pomiędzy wszystkimi gatunkami istniała sympatyczna więź komunikacji. Mit rajy jest głęboko zakorzenioną w ludziach tęsknotą, a pustelnicy wyraźnie ją sygnalizują. Ich samotne i ubogie życie kontrastuje z różnorodnością form właściwych współczesnej kulturze (Benedyktowicz 1983: 167). Eremici ze swoją negującą

⁴ W miejscach tych nie tylko nie było człowieka, często też nie docierały tam życiodajne woda i słońce, co wzmacniało ich semantyczną obcość (Adamowski 1999: 49)

⁵ Istnienie podobnych praktyk i przeświadczenie o ich skutecznością wiązało się z magicznym postrzeganiem świata i takim wartościowaniem słów, które uznawało je za równoważne bytom materialnym. Więcej na ten temat zob. (Engelking 2000: 47-91).

historię i antycypującą wieczność postawą byli (i pozostają) wyróżniającym się, choć różnie interpretowanym znakiem: „na przełomie wieków wędrowali drogą budzącą z jednej strony zdumienie i podziw, z drugiej zaś wręcz przeciwnie, śmiech bądź irytację” (Wencel 2000: 9). Bez względu na rodzaj reakcji znacząco oddziaływali na środowisko, które bacznie się im przyglądało.

Szaleniec

Samo zachowanie „bożych ludzi” (tzn. wszelkiego rodzaju matołków) – notował Moszyński – pełne jest – w oczach wieśniaków – głębokiego wieszczego znaczenia” (Moszyński 1967: 413). Osoby budzące zakłopotanie, wyróżniające się na tle społeczności wiejskiej odmiennym wyglądem lub zachowaniem przywoływały myśl o rzeczywistości sacrum. Nieprzewidywalne reakcje, nieskoordynowana mowa, znacząco odróżniając jednostkę od grupy – *normalsów* wykluczały ją z „tutejszej” przestrzeni życia i włączały w „tamtejszą” sferę chaosu i śmierci.

Głupota i szaleństwo, chociaż nie tożsame ze sobą, zajmują wspólne miejsce, jako bieguny w sferze nie-rozumu lub antynormy (Kurczewski 1996: 132, Skwara 1996: 89-99)⁶. Wyizolowany ze społeczności głupek egzystował w sferze mitycznego sacrum:

Obłąkany uosabia to, co niepoznawalne, nieprzewidywalne, wymykające się kategoriom, w jakich pojmuje się zwykły świat. W ich świetle szaleniec to ktoś, kto błądzi, nie respektuje praw rzeczywistości. Jego życie oddaje topos wędrowki bez celu, „kołowanie”, zagubienie, „otumanienie”, „mylenie”, „zapadnięcie w mrok” (Kowalski 1998: 540)⁷

Jednostka szalona była pożądana, podobnie jak zabawa i święto, i równie, a może jeszcze bardziej – ze względu na stałość swojego szaleństwa – niebezpieczna. W karnawale czy w rytuale znany świat się chwieje, dzięki czemu możliwym staje się (krótkotrwałe i kontrolowane) obcowanie z rzeczywistością nadprzyrodzonego. Wioskowy głupek w swym trwałym szaleństwie nie podlegał innej kontroli poza wykluczeniem i stygmatyzacją. Rzadko kiedy bowiem poddawano go zabiegom leczniczym, chyba że istniało podejrzenie opętania. Wówczas, dążąc do wypędzenia diabła, uciekano się albo do pomocy któregoś ze znanych znachorów, albo doświadczonego duchownego, który w opinii ludu powinien być wyjątkowo mądrym i odczytanym księdzem (Baranowski 1981:

⁶ Na sąsiedztwo określeń głupiec, szaleniec i obłąkany wśród polskiego ludu zwracał m.in. uwagę Jan Karłowicz, por. (Karłowicz 1900, s. 91).

⁷ Szaleństwo i obłąd stanowią synonimy zaświatów, do których można było trafić gubiąc się i tracąc orientację, por. (Wasilewski 1980, Moszyński 1967: 97).

Fakt, że i ludowi święci potrafili zachowywać się nietypowo pozwala na częściowe włączenie szalonych do kręgu postaci świętych. W ludowej sacrosferze znani byli tzw. boży szaleńcy. Ich obecność daje się zauważyć zwłaszcza na bizantyjskim Wschodzie, gdzie nazywani byli *jurodiwymi*⁹. Reguła benedyktyńska, organizująca życie monastyczne Zachodu, nie sprzyjała oddolnym inicjatywom samotnych mnichów- włóczęgów. Niemniej w polskiej kulturze ludowej pogłosy opowieści o głupcach, czy bożych szaleńcach możemy znaleźć w licznych przekazach XIX-wiecznych. Są to utwory głównie o rodowodzie kościelnym, realizujące wątek tzw. dziwnych sądów Bożych.

Historie tego typu ukazują zazwyczaj postać tajemniczego przybysza, zwykle starca. Zabierając w podróż pustelnika, dopuszcza się on kradzieży, oszustw i morderstw dobrych ludzi, czym wywołuje uzasadnione zdziwienie i przerażenie współtowarzysza podróży¹⁰. W niektórych wariantach występują jeszcze inne obrazy – np. wędrowiec śmieje się przed kościołem, a na kolana pada przed karczmą. Dziwne zachowania, które widz, będący uczestnikiem wydarzeń, a za nim słuchacz bądź czytelnik tłumaczy szaleństwem lub obłądem, okazują się w pełni zrozumiałe w perspektywie sacrum. Starzec - morderca lub złodziej jest bowiem wcieleniem anioła, zesłanego przez Boga. Zabijając dziecko zapobiega jego przyszłym śmiertelnym grzechom. Pozbawiając gościnnych wieśniaków dóbr materialnych przypomina im o wartościach wyższych obowiązujących w życiu każdego chrześcijanina. Z kolei postać wędrowca, wybuchającego śmiechem na widok kościoła bądź modlących się wiernych ujawnia niezwykłą przenikliwość: widzi to, czego zwykli ludzie widzieć nie mogą, czyli grasujące w świątyni diabły, spisujące na skórze wołowej poczynione przez uczestników nabożeństwa przewiny, takie jak zazdrość, lenistwo, gadulstwo itp. Płaczący przed karczmą, gdzie bawią się beztrąsko wieśniacy, dostrzega natomiast nadchodzącą katastrofę, która doprowadzi niebawem do tragicznej śmierci ludzi przebywających w gospodzie, nie szanujących świętości niedzieli. Dziwne zachowania stają się w tej perspektywie znakami danymi przez Boga, do zrozumienia których jednak dopuszczeni zostają tylko nieliczni¹¹.

⁸ W celu wypędzenia diabła, udawano się też na odpusty do miejsc świętych, gdzie opiekunowie kapali i bili osobę opętaną (Kolberg 1962-1963: 55). Na temat sposobów egzorcyzmowania zwalczanych przez Kościół, por. (Berwiński 1862: 103-104).

⁹ Termin nieprzekładalny na język polski, jak podaje Cezary Wodziński, etymologicznie spokrewniony ze słowami: szpetny, pokręcony, kaleki, naniesionymi na ewangeliczny plan, por. (Wodziński 2000: 22-23).

¹⁰ Zob. m.in. tekst *Pustelnik i Anioł*, zredagowany w jednym z tomów *Ludu* Oskara Kolberga (Kolberg 1961-1967: 166-167).

¹¹ Pisałem szerzej na ten temat w artykułach, por. (Kalniuk 2007: 112-122; 2004: 15-20).

Świat chorób i zaburzeń psychicznych jest dla większości ludzi zagadkowy i niedostępny. Pomimo przeprowadzanych kampanii społecznych stosunek do cierpiących np. z powodu schizofrenii nie ulega znaczącym przeobrażeniom zakładanym przez organizatorów. W dalszym ciągu upośledzeni intelektualnie, psychicznie są jak gdyby mieszkańcami świata równoległego. Nie brakuje wśród nich różnego rodzaju nadwrażliwych artystów, niespokojnych myślicieli i wizjonerów, wobec których ogół społeczeństwa wykazuje niespójne reakcje emocjonalne sięgające od lęku do fascynacji. W skrajnych wypadkach zawiedzeni stanem kultury współczesnej intelektualni pesymiści skłaniają się do przyznania im miana prekursorów nowego porządku (Makowiecki 1996: 135).

Przesłanka o odmienności kultury wsi poszukiwała i odnajdywała swoje potwierdzenie w badanej przez etnologa rzeczywistości. Niskie standardy higieniczne¹², demoralizacja¹³, swojska moralność¹⁴, sztuka naiwna i religijność ludowa¹⁵ nie były li tylko rzeczowo rejestrowanymi zjawiskami kultury; wywoływały emocje, zarówno te pozytywne - zachwyty i urzeczenie, jak i negatywne – dezaprobatę lub odrazę. Standardy akademickie nie pozwalały na ujawnianie antypatii pozostawiając co najwyżej miejsce dla wzmianki o problemach, które dzielnie rozwiązywał etnograf. Doświadczany przez badacza dyskomfort znajdował szerszy wyraz w niepoważnie traktowanych pamiętnikach. Monografie skrywały napięcia m.in. w sprzyjającej temu dwuznacznej strukturze figur obcych. Opinia grupy wyróżniająca i/lub marginalizująca niektórych członków własnej społeczności spotykała się z biograficznym obciążeniem badacza. Symptomatyczne jest w tym kontekście umiejscowienie „obcych” na obrzeżach zarówno ich własnej kultury, jak i jej etnograficznego opisu. (Perzanowski 2009: 60). Śladowa obecność i peryferyjna pozycja nie są równoznaczne z ich lekceważeniem lecz współbrzmia z ogólnoludzką konstrukcją psychologiczną, która stara się lokować napięcia na obrzeżach świadomości.

Przedstawiciele nurtu krytycznego w antropologii podkreślają wpływ własnych, nierzadko dramatycznych przeżyć rodzinnych na zrozumienie badanej rzeczywistości, co skłania do przyjęcia tezy o kompilacji obrazu kultury przy użyciu fragmentów życiorysu

¹² Badający kulturę mieszkaniową ludzi wsi w okresie międzywojennym Józef Czarnecki konstatował smutno, że charakterystyczne po wejściu do izby są panująca w niej duszność i przeskakujące pchły oraz wszy, których wiele znajdowało się na „zgnojonym łóżku”, por. (Czarnecki 1937: 169-175).

¹³ O pijaństwie i złodziejstwie na wsi pisał m. in. w oparciu o materiał pamiętnikarski Ludwik Stomma, por (Stomma 2002: 285-291).

¹⁴ Na fakt relatywizmu moralnego w społeczności wiejskiej wskazywał m.in. Wojciech Burszta, por. (Burszta 2013: 226)

¹⁵ Szczegółowo scharakteryzował ją przed laty Stefan Czarnowski, por. (Czarnowski 1956: 92)

etnologa. Postulat ich wyodrębnienia i wskazanie np. samotności lub poczucia odrzucenia jako właściwych podstaw stosunku badacza do obcych wydaje się jednak niemożliwy. Obcość charakteryzuje się splątaniem. Definicja swojskości czy obcości jest bowiem, jak tłumaczą niektórzy z fenomenologów, nieczysta, stanowi skrzyżowanie się wzorów. Wobec czego swojskie nie daje się pomyśleć bez obcego, a obce nie stanowi samo o sobie. (Waldenfels 2002: 70). Intelktualna fascynacja obcością łączy się z osobistymi rozterkami, pragnieniami i uprzedzeniami naukowca ekstrapolowanymi w postać obcego. Wyjściowa teoria kultury ewoluuje zasilana przeżywanymi przez badacza stanami emocjonalnymi i rejestrowanymi wydarzeniami. Ludowe wyobrażenia o obcych stanowią zatem opis zarówno tych, do których się odnoszą, jaki i tych, którzy ich opisują.

Literatura

- Adamowski J., *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*, Lublin 1999.
- Baranowski B., *W kręgu upiorów i wilkołaków*, Łódź 1981.
- Benedyktowicz Z., *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Kraków 2000.
- Benedyktowicz Z., *Symboliczne i kulturowe aspekty monastycyzmu wschodniego. Sacrum i profanum w kulturze monastycznej i w kulturze tradycyjnej*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” nr 3-4, 1983, s. 163-174.
- Berwiński R., *Studia o gusłach, czarach, zabobonach i przesądach ludowych*, t.1, Poznań 1862.
- Biegeleisen H., *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków 1929.
- Buchowski M., *Etnologiczne badanie światopoglądu*, w: red. W. J. Burszta i J. Damrosz, *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*, Warszawa 1994.
- Burszta W. J., *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z pop nacjonalizmem w tle*, Warszawa 2013.
- Bystron J.St., *Megalomania narodowa*, Warszawa 1995.
- Bystron J.St., *Etnografia Polski*, Warszawa 1947.
- Bystron J. St., Dynowski W., *Kultura ludowa i ludoznawstwo w Polsce*, Warszawa 1948.
- Clifford J., *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dzurak, Warszawa 2000.
- Czarnowski S., *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: idem, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1956.
- Di Nola Alfonso Maria, *Diabeł. O formach, historii i kolejach losu Szatana, a także o jego powszechnej a złowroziej obecności wśród wszystkich ludów, od czasów starożytnych aż po teraźniejszość*, przeł. I. Kania, Kraków 1997.

- Douglas M., *Profile kultury*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny i E. Nowicka, s. 149-169, Warszawa 2003.
- Dworakowski S., *Zwyczaje rodzinne w powiecie wysoko-mazowieckim*, Warszawa 1935.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t.1, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1997.
- Engelking A., *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław 2000.
- Geertz C., *Dzielo i życie. Antropolog jako autor*, przeł. E. Dżurak, S. Sikora, Warszawa 2000.
- Goffman E., *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, przeł. A. Dzierżyńska, J Tokarska-Bakir, Gdańsk 2007.
- Grochowski P., *Dziady. Rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach*, Toruń 2009.
- Kalniuk T., *Milczenie jako forma obecności i świadectwo innego świata*, „Przegląd Powszechny” 2007, nr 4, s. 112–122.
- Kalniuk T., *Osobliwość pustelnicstwa w świecie kultury ludowej*, „Literatura Ludowa” 2004, nr 4, s. 15–20.
- Karłowicz J., *Słownik gwar polskich*, t.1, Kraków 1900.
- Kolberg O., *Złe duchy wchodzące w ludzi*, w: *Dziela wszystkie*, t. 7, Wrocław–Poznań 1962–1963, s. 52–75.
- Kowalski P., *Pustkowie*, hasło w: idem, *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa – Wrocław 1998, s. 489-494.
- Kowalski P., *Szaleństwo*, hasło w: idem, *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa – Wrocław 1998, s. 540-544.
- Kurczewski J., *Czy są grupy głupców i szaleńców we współczesnej kulturze polskiej, Obraz głupca i szaleńca w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wirgowa, A. Z. Makowiecki, Warszawa 1996, s.129-134.
- Kwaśniewicz K., *Zwyczaje i obrzędy rodzinne*, w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, red. M. Frankowska, W. Paprocka Wrocław–Warszawa–Kraków 1981, s. 88-126.
- Laboa J. M., *Mnisi Wschodu i Zachodu. Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, Warszawa 2009.
- Lehr U., *U schyłku życia. Starość mieszkańców wsi Beskidu Śląskiego i Podhala*, Warszawa 2007.
- Marczyk M., *Grzyby w kulturze ludowej*, Wrocław 2003.
- Makowiecki A. Z., *Norma to głupota, degeneracja zaś to geniusz*, w: *Obraz głupca i szaleńca w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wirgowa, A. Z. Makowiecki, Warszawa 1996, s. 135 – 140.

- Michałowa K., *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian*, przeł. H. Karpińska, Warszawa 2010.
- Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz.1, Warszawa 1967.
- Nikonow A., *Koniec femizmu. Czym kobieta różni się od człowieka*, przeł. P. Powolny, Warszawa 2011.
- Nowina-Sroczyńska Ewa, *Przezroczyście ramiona ojca. Studium etnologiczne o magicznych dzieciach*, Łódź 1997.
- Pawluczuk Włodzimierz, *Obraz świata w kulturze ludowej*, w: *Z problemów badania kultury ludowej*, red. T. Kłak, Katowice 1988, s. 7-15.
- Pamiętniki chłopów*, seria 2, red. L. Krzywicki, Wyd. Instytut Gospodarstwa Społecznego, Warszawa 1936.
- Pirveli M., Rykiel Z., *Getto a nowoczesność*, w: red. B. Jałowiecki, W. Łukowski, *Gettoizacja polskiej przestrzeni miejskiej*, Warszawa 2007, s. 73–80.
- Požorski K., *Zakazy i nakazy obowiązujące kobietę ciężarną*, w: *Komentarze do Polskiego atlasu etnograficznego*, red. Z. Kłodnicki, A. Pieńczak, t. 9/II: *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia urodzinowe*, cz. 2: *zwyczaje, obrzędy i wierzenia związane z matką i dzieckiem*, Wrocław - Cieszyn 2013, s. 8–66.
- Pustelnik i Anioł*, [w:] *Dzieła Wszystkie Oskara Kolberga*, t. 14, Wrocław 1961–1967, s. 166-167.
- Robotycki Cz., *Tradycja i obyczaj w środowisku wiejskim. Studium etnologiczne wsi Jurgów na Spiszu*, Wrocław 1980.
- Skwara M., *Szaleniec, głupiec - jedna postać?*, w: *Obraz głupca i szaleńca w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wirgowa, A. Z. Makowiecki, Warszawa 1996, s. 89 - 99.
- Sontag S., *O fotografii*, przeł. S. Magala, Kraków 2009.
- Stachowska I., *Aksjologiczne aspekty starości*, w: *Patrząc na starość*, red. H. Jakubowska, A. Raciniewska, Ł. Rogowski, Poznań 2009, s. 115–125.
- Stomma L., *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w. oraz wybrane eseje*, Łódź 2002.
- Tomicki Ryszard, *Słowiański mit kosmogoniczny*, „Etnografia Polska”, 1976, z.1, t. 20, s. 47-97.
- Vannier J., *Zranione ciało. W stronę uzdrowienia*, przeł. W. Łaszewski, Warszawa 1993.
- Wasilewski J.S., *Tabu*, Warszawa 2010.
- Wasilewski J. S., *Podarować - Znaleźć – Zgubić – Zbłądzić. Niektóre kategorie języka symbolicznego związane z opozycją życie – śmierć*, w: „Etnografia Polska”, t. 24, z. 1, 1980, s. 283–303.
- Wencel K., *Życie pustelnicze. Spotkanie z Bogiem w ciszy i samotności*, Kraków 2000.

Węglarz Stanisław, *Chłopi jako „obcy”*, w: *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*, red. W.J. Burszta i J. Damrosz, Warszawa 1994, s. 78–101.

Węglarz S., *Pustelnicy – ludowi święci*, w: „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1983, nr 3–4, s. 151–162.

Wodziński C., *Św. Idiota*, Gdańsk 2000.

Znaniński F., *Studia nad antagonizmem do obcych*, „Przegląd Socjologiczny” 1930-1931, t. 1, s. 158-209.

Piątkowska I., *Żebracy w ziemi sieradzkiej*, w: „Wisła”, t. 8, 1894, s. 784-790.

Waldenfels B., *Topografia obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2002.

Wójcicki K.W., *Obrazy starodawne*, t. 2, Warszawa 1843.