

Władysław Teofil Bartoszewski

Obcy

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 1 (55), 55-79

1981

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Władysław Teofil
Bartoszewski*

Obcy

Nikt mający się za rozsądnego nie bierze poważnie opowieści o Anacephalach, Cynocephalach i „innych dziwnej formy ludziach” opisanych szczegółowo przez księdza dziekana Chmielowskiego. Natomiast relacje o leniwych Murzynach, flegmatycznych Anglikach, ognistych Włochach itp. są przyjmowane jako najzupełniej wiarygodne. A przecież mechanizm powstawania wyobrażeń o obcych (w tym nie istniejących) jest wciąż taki sam i wszystkie one są w równym stopniu zasadne.

Różnice między grupami etnicznymi mogą dotyczyć różnych dziedzin życia, np. języka, stroju, typu fizycznego, cech psychicznych, zwyczajów. Nie wszystkie dziedziny wpływają na odczucie tych odmienności w sposób jednakowy. Poza tym stopień różnicowania w obrębie jednego aspektu życia w porównaniu z kilkoma grupami obcymi może być niejednakowy. Wbrew wszakże nasuwającym się intuicyjnie wnioskom istnieje niezależna od nacji jedność widzenia (przynajmniej na poziomie znaczeniowym) obcego. Obcy posiada te same klasy

Jedność
widzenia

przymiotów (bądź ich brak) niezależnie od swego pochodzenia.

Zmienne będą jedynie same przymioty, które nie są znaczące. Na przykład nie jest dla naszych rozważań istotne, że Żyd porównywany był do kozła, a barbarzyńcy atakujący Rzym do wilków — ważne jest ich zoomorficzne przedstawienie. Ta jedność widzenia wynika z wielu przyczyn, które należy rozpatrzyć na paru poziomach. Pierwsze, co narzuca się przy analizie obfitego materiału, to nikły związek wyobrażeń z rzeczywistością społeczną.

Ludzie nie tyle wiedzą o cechach obcego, ile są o nich *przekonani i wierzą w to*. Wiedza zaś ma na kształtowanie się wizji wpływ niewielki, choć stopień oddziaływania jest trudny do określenia. Rozdzielność przekonań bardzo trafnie zauważa Mayo: „Prawda jest niezależna od wierzenia (przekonania), gdyż wszystko, w co się wierzy, może być nieprawdą (...) Ale przekonanie nie jest niezależne od prawdy, a to w dwojaki sposób: 1) coś, w co się wierzy, musi być prawdziwe lub fałszywe (...); 2) coś, w co się wierzy, nawet jeśli zdarzy się być nieprawdą i tak będziemy przekonani, że jest prawdziwe”¹.

Gramatyka
wierzenia

To samo pisze Needham: „Innymi słowy, gramatyka wierzenia nie bierze pod uwagę możliwości, czy obiekt istnieje czy nie; w obu przypadkach doskonale zrozumiałe przekonanie jest równie uzasadnione”².

Z cytowanego przez nas zdania Mayo wynika, że samo określenie wierzenia implikuje nieodwołalnie postawę zamkniętą, odrzucającą nowe fakty i in-

¹ B. Mayo: *Belief and Constraint*. W: *Knowledge and Belief*. London 1967, s. 147.

² R. Needham: *Belief, Language and Experience*. Chicago 1972, s. 66.

formacje, jeśli są z przekonaniem niezgodne. Stosowana powszechnie w historii, a i obecnie, polemika z różnymi wyobrażeniami tyczącymi np. charakteru narodowego różnych nacji wydaje się niecelowa i pozbawiona sensu, jeśli ma przebiegać na poziomie weryfikacji teorii z faktami empirycznymi bądź jej falsyfikacji. Widać to wyraźnie, gdy przyjrzymy się, jak traktowali wyznawcy jednej religii — innowierców, którzy stanowią tę samą kategorię co obcy.

„Już pierwsi chrześcijanie byli oskarżeni o konspirację. Ich spotkania eucharystyczne przedstawione były przez przeciwników jako kazirodczne orgie, podczas których mordowano i zjadano dzieci oraz oddawano cześć osłu. Kiedy chrześcijaństwo doszło do władzy, takie same oskarżenia padały kolejno na montanistów z Frygii (IV w.), paulicjanów z Armenii (VIII w.), bogomiłków z Tracji (XI w.). Na Zachodzie takie oszczerstwa wraz z oskarżeniami o konszachty z diabłem były stosowane od 1022 r. — najpierw przeciwko pobożnym kanonikom z Orleanu, a potem kolejno przeciw ofiarom Konrada z Marburga, przeciw katarom, przeciw mieszkańcom kantonu Vaudois i przeciw braciom apostołskim. Znienawidzeni i budzący lęk Żydzi byli również przedmiotem podobnych oskarżeń. Tak samo jeszcze w XVI w. konwentykle hugenotów we Francji dawały okazję najokropniejszym interpretacjom pochodzącym od ich katolickich wrogów. Dla sprawujących władzę w owej epoce heretyk mógł być jedynie najohydniejszym zbrodźcą”³. Dwie wielkie wspólnoty wyznaniowe — chrześcijaństwo i muzułmanie — zarzucali sobie nawzajem w średniowieczu — jedzenie wilków, sępów, poroń-

Stereotyp
heretyka

³ J. Delumeau: *Kilka uwag o dziejach chrystianizacji*. „Znak” 1979 nr 3(279), s. 158—159.

ców, wielobóstwo i rozpustę⁴. Różni innowiercy — obcy utożsamiani byli przez stronę przeciwną wprost z diabłem (Węgrzy, Saraceni-Maurowie), a przynajmniej okreśłani jako „siły diabelskie”, jak np. w bulli Innocentego III albigensi, gorsi według tego papieża nawet od mahometan. Wprowadzone wyżej określenie „wierzenie”, wymiennie z „przekonaniem” (najbardziej pasuje tutaj angielskie *belief* obejmujące oba), użyte zostało celowo. Po pierwsze, odwołamy się za chwilę do doświadczeń o charakterze religijnym, a po wtóre — należy podkreślić całkowitą niezależność prawdy od wyobrażeń. Wyobrażeń, które istnieją niezależnie od stereotypu (mającego zwykle cień prawdopodobieństwa), a genetycznie wyprzedzają go i nie są przekazywane drogą tradycji, choć stanowią dziedzictwo ludzkie, są jakby ideą wrodzoną. Uzasadnienie takiego sądu można znaleźć porównując dane empiryczne zebrane w różnych epokach i kulturach.

Stereotyp...

a wyobrażenie

Z danych tych wynika, iż istnieje „jeden” obcy — czy lepiej jedna koncepcja obcego — o cechach wspólnych, od nacji niezależnych, a przynajmniej istnieje pewien, ściśle określony zespół cech wspólnych. Stereotyp zaś, do określania relacji swój — obcy zwykle wykorzystywany, stara się zrationalizować postać obcego, dopasować przynajmniej po części do autentycznego wizerunku: znaczna i na co dzień zauważalna niespójność wyobrażeń z otaczającym światem musiała być trudna do zaakceptowania przez pararacjonalny umysł ludzki. Wyobrażenie jest odmienne od stereotypu, bardziej powiązane z zachowaniem się człowieka wobec obcych. Stereotyp ma zdecydowaną wartość, zwykle ujemną (choć niektórzy przypisują mu także

⁴ L. Winowski: *Innowiercy w średniowiecznych wyobrażeniach i legendach*. „Studia Śląskie” seria nowa Vol. XX 1971, s. 523—540.

konotację dodatnią, co wiąże się ze sposobem określenia stereotypu: jako postawy, pojęcia lub sądu. Wyobrażenie jest zawsze (*sui generis*) ambiwalentne. „Wierzyć — to tak ważne. Sto sprzeczności byłoby prawdą”, mówi Pascal⁵.

Wartość stereotypu zależy od tego, kto, kiedy i gdzie ma zająć względem niego stanowisko — środowisko społeczne, przestrzeń i czas odgrywają rolę decydującą.

Wyobrażenie obcego skutecznie opiera się czasowi i nie dba o przestrzeń.

Przy próbie opisanja jakiejkolwiek grupy obcej (etnicznie bądź kulturowo) lub analizy stosunku do niej innych grup stajemy przed koniecznością wstępnego zdefiniowania pojęć, których będziemy używać. Kim jest „obcy” i w stosunku do kogo nim jest (czyli kto to jest „swój”, jako przyjęte powszechnie przez etnologów dopełnienie opozycji)? Jak wiadomo, „obcość” nie jest cechą immanentną, występuje ona zawsze w relacji z czynnikami zewnętrznymi, którymi są kryteria identyfikujące i łączące grupę. Ponieważ relacja między swoim a obcym nie jest zależnością między jednostkami, lecz między grupami ludzi, musimy określić cechy różniące dwie grupy od siebie — już to w naszej obiektywnej ocenie, już to w subiektywnym odczuciu.

Mówiąc o relacji między grupami nie negujemy zachodzenia takowej między poszczególnymi członkami grup. Dla członka jednej grupy obca jest nie tylko grupa druga jako całość, czyli zbiór jej poszczególnych elementów — ludzi — połączonych pewnymi więzami (o których dalej), ale także należący do tej grupy. Ale A „wie”, że Bóg jest „obcy”,

Opozycja
swój — obcy

⁵ B. Pascal: *Myśli*. Warszawa 1972, s. 114, 561.

Identyfikacja

dzięki umożliwiającemu mu ocenę układowi odniesienia, którym jest jego związek z A_1 , A_2 itp.

Chodzi nam o problem identyfikacji i poczucie wspólnoty w stosunku do pewnych, a poczucie odrębności w stosunku do innych członków wspólnoty ludzkiej. Identyfikacja możliwa jest na trzy sposoby. Albo jest to samookreślenie (posiadamy wspólne cechy, więc tworzymy grupę), albo dokonuje się jej poprzez układ odniesienia (jesteśmy inni niż „tamci”), wreszcie może być określeniem narzuconym z zewnątrz.

Ten ostatni sposób zakłada dwie możliwości. Pewna grupa uświadamia innej, że się różnią (poprzez swe zachowanie lub werbalnie), ale wymaga to wcześniejszego zdefiniowania własnej wspólnoty, co z kolei musi nastąpić na któryś z dwóch pierwszych sposobów, bo inaczej prowadzi oczywiście do *regressus ad infinitum*. Druga ewentualność zakłada, iż określać będzie nie inna grupa, lecz badacz stosując tzw. obiektywne kryteria identyfikacyjne. Kryteria te pochodzą z różnych nauk szczegółowych, takich jak etnografia, językoznawstwo, archeologia, przenoszonych na problematykę etniczną. Krytykował to słusznie J. Obrębski⁶. „Jak każda formacja społeczna, a taką jest właśnie grupa etniczna, grupa etniczna istnieje tylko o tyle, o ile istnieje ona w świadomości tych, co do niej należą i tych, co należą do innych grup podobnych, sami siebie z niej wyłączają. Jak każda grupa społeczna, grupa etniczna jest bowiem tworem wyobrazeniowym, nie konkretnym”⁷.

⁶ J. Obrębski: *Problem etniczny Polesia*. „Sprawy Narodowościowe” t. X 1936 nr 1—2, s. 2; idem: *Problem grup etnicznych w etnologii*. „Przegląd Socjologiczny” t. IV 1936, s. 181.

⁷ L. Stomma: *Le problème d'identité culturelle en Pologne entre XVIIe—XIXe siècles*. Referat wygłoszony w Auxerre (Francja) w grudniu 1978 r.

Odrzućmy więc obiektywne kryteria stworzone przez przedstawicieli rozmaitych dyscyplin, a ważny wariant autookreślenia oraz określenia przez odniesienie — a więc kryteria subiektywne. Jak wynika z badań terenowych i danych źródłowych, identyfikacja z grupą opiera się na subiektywnych, choć nie uświadomionych (do czasu zetknięcia się z obcym) kryteriach swojskości.

Nie
uświadamiane
kryteria

Już w samej definicji swojskości odwołujemy się do cech grup innych — obcych i poprzez nie odnajdujemy wspólnotę kulturową bądź etniczną. Identyfikacja dokonuje się przez odniesienie; wyszukanie różnic u sąsiadów powoduje znalezienie podobieństw traktowanych na co dzień jako oczywiste u nas. Tak więc za grupy wzajemnie obce uważać będziemy nie takie, które różnią się czymś według nas, lecz te, które się jako obce określają. Obiektywny opis jest niemożliwy z jednego jeszcze względu — ponieważ nie istnieje prosta relacja między rzeczywistością obejmującą charakterystyczne cechy grupy a jej wyglądem w oczach grupy sąsiedniej.

Udowodnił to L. Stomma, wedle którego między rzeczywistością społeczną a jej opisem występują:

- 1) proces idealizacji modelu (poprzez wyeliminowanie przypadków pośrednich);
- 2) proces strukturyzacji (utworzenie elementów opozycji, stworzenie reguł opisu opozycji itp.);
- 3) proces symbolizacji, w trakcie którego każdy element otrzymuje swą szczególną, jemu właściwą formę.

Punkty 1 i 2 nazywa on prawami budowy struktury i wykazuje (analizując wszystkie możliwe kombinacje trzech elementów: tychże praw, rzeczywistości społecznej i finalnego rezultatu — opisu), że zmianę opisu powoduje zmiana praw konstytuujących strukturę. Zmieniona rzeczywistość przy tych samych prawach budowy struktury wywołuje zaś

Bezsens
falsyfikacji

zmianę na poziomie poszczególnych form, natomiast na poziomie struktury opis jest wciąż taki sam. Ustalenie tej prawidłowości ma istotne znaczenie, gdyż wykazuje bezsens prób wykazania, że Żydzi nie porywali dzieci chrześcijańskich, by z nich wytoczyć krew na macę, czarownice nie organizowały sabatów z diabłami itd. Wszelkie opisy takich faktów nie powstały bowiem w wyniku obserwacji rzeczywistości i odwoływanie się do niej przy ich wyjaśnianiu jest niecelowe i metodologicznie błędne. Dlatego słuszniejsze wydaje się prowadzenie badań nad związkami zachodzącymi między ustrukturyzowaną rzeczywistością, jej symbolizacją, a otrzymanym w rezultacie zmitologizowanym opowiadaniem.

Ciekawe jest, że konieczność opierania się na kryteriach subiektywnych podkreślali socjologowie. Oprócz Obrębskiego na przykład F. Znaniecki. Ten ostatni stwierdza, że nie można badać stosunków między ludźmi i ich o sobie wyobrażeń w sposób analogiczny do badania postrzegania lub wyobrażenia przedmiotów. Neguje także przydatność psychologii społecznej do badania problemów obcości. W konsekwencji określa on obcych jako tych, którzy w odniesieniu do badanej jednostki lub gromady są tymi i tylko tymi, których ta jednostka lub gromada doświadcza jako obcych⁸. Pozostałe jego rozważania nie są przydatne, gdyż analizując dalej zjawisko obcości stawia tezę, że „przedmiot ludzki doświadczony jest przez przedmiot ludzki jako obcy zawsze wtedy i tylko wtedy, gdy zachodzi między nimi styczność społeczna na podłożu rozdzielnych układów wartości”⁹. Teza ta jest sprzeczna z naszą, która zakłada wspólny układ wartości.

Wspólny
układ
wartości

⁸ F. Znaniecki: *Studia nad antagonizmem do obcych*. „Kwartalnik Socjologiczny” 1930/1931 nr 2—4, s. 18.

⁹ *Ibidem*, s. 26 (przypis).

Sprzeczność ta jest może o tyle pozorna, że Znanięcki bada obcość koncentrując się na jej przejawach, a nas w tej części pracy interesuje głównie zrozumienie jej istoty.

Można by powiedzieć, że Znanięckiego interesuje poziom powstawania i recepcji stereotypów, a nas poziom wyobrażeń-przekonań, które — jak stwierdziliśmy — poprzedzają w naszym mniemaniu tworzenie stereotypów. Zresztą sam Znanięcki rozważa możliwość, że istnieje „pewna wspólność układów u podłoża różnic”¹⁰ — tyle, że tej myśli nie rozwija.

Przy opisywaniu wyobrażeń o obcych kulturowo czy etnicznie grupach zwykło się używać (choć w sposób dalece dowolny) kilku podstawowych pojęć, takich jak: stereotyp, uprzedzenie i przesąd. „Przez ostatnie 40 lat rzeczownik «stereotyp» był powszechnie używany jako pojęcie w naukach społecznych, nie będąc kiedykolwiek precyzyjnie zdefiniowanym” — stwierdza z rezygnacją *Intern. Encycl. of the Social Science*. Trudności nie polegają wyłącznie na zdefiniowaniu stereotypu, lecz także na podporządkowaniu znaczenia pewnej klasy. Definicja stereotypu będzie ściśle uzależniona od tego, czy uznamy go za pojęcie (kategorię), wrażenie, wyobrażenie, ideę, postawę bądź element postawy, czy wreszcie za sąd, a nawet przekonanie. Od chwili wprowadzenia tego określenia przez Waltera Lippmana (w *Public Opinion*) przeszło pół wieku temu, pojawiło się wiele prac dotyczących natury stereotypu, ale sformułowanie użyte niegdyś przez niego wciąż zachowało swą aktualność. Stereotypy to dla Lippmana „obrazy w naszych głowach”. Fakt, że postrzegamy rzeczywistość przez wyimaginowane obrazy, zauważył już Platon. W swym dialogu¹¹

Problem
definicji
stereotypu

¹⁰ *Ibidem*, s. 22.

¹¹ Platon: *Rzeczypospolita*. Kraków 1928, księga VII, s. 400—402.

nie tylko stwierdza, że za rzeczywistość bierzemy cienie (obrazy) przedmiotów, a nie dane przedmioty, lecz także podkreśla niezmiennosc takiego sądu. Gdyby ktoś udowodnił nam, jak w rzeczywistości wygląda sytuacja, to większą zgodność z prawdą przypisywalibyśmy poprzednio spostrzeganym cieniom. Pomijając liczne, a łatwo dostępne definicje, należy jednak zaznaczyć, że wynika z nich znaczna różnorodność poglądów co do kwestii, czym właściwie jest stereotyp.

Nie ma również zgody wśród badaczy, czy stereotyp dokonuje generalizacji — bo to wątpliwości nie podlega — nie dbając o fakty, czy dokonuje tego zachowując „ziarnko prawdy”. Istnieje nawet przekonanie, że jest on szczególnym systemem pojęciowym, który należy traktować jako naukowy (W. E. Vinacke). Mniejsza różnica zdań występuje przy wyszczególnianiu cech stereotypu. Na ogół zakłada się, że:

Cechy

— ma on charakter społeczny, tzn. jego przedmiotem są zwykle grupy ludzi etniczne, rasowe, klasowe itp., a także posiada społeczną genezę (wraz z opinią publiczną przekazanej przez wychowanie i wykształcenie; osobiste doświadczenie nie odgrywa tu żadnej roli lub tylko nieznaczną);

— jest uproszczoną generalizacją faktów, które całkowicie lub przynajmniej w większej części są z nim sprzeczne;

— zawsze wartościuje — pozytywnie lub dużo częściej negatywnie, ale zawsze jednoznacznie emocjonalnie;

— długo nie ulega zmianom, gdyż odrzuca doświadczenie; nie sprzyja temu także jego zawartość emocjonalna.

Posiada jeszcze jedną ważną cechę, podkreślaną szczególnie m.in. przez Schaffa:

— „jest on zawsze związany ze słowem — nazwą (względnie z wyrażeniem złożonym z więcej niż jednego słowa), które stanowi impuls aktywizujący

w określonym kontekście treści stereotypu”¹². Ta ostatnia cecha odgrywa istotną rolę przy odróżnianiu stereotypu od wierzenia — przekonania.

Co do genezy powstania stereotypów, to możemy znaleźć trzy główne typy teorii (sformułowanych przez psychologów i psychologów społecznych):

1. Powstanie stereotypu należy tłumaczyć poprzez znalezienie faktów historycznych, które mogły wpłynąć na uprzedzenie¹³.

2. Uprzedzenia związane są z innymi postawami społecznymi i wynikają ze struktury osobowości¹⁴.

Teorie genezy

3. Teorie psychoanalityczne tłumaczące powstanie stereotypu przez odwołanie się do mechanizmów frustracji, agresji itp.

Komentując te teorie musimy wyznać, iż żadna z podanych wyżej nie wyjaśnia naszym zdaniem przyczyn pojawienia się stereotypów. Stereotyp nie może powstawać na podstawie zaistniałych faktów, jeżeli potem funkcjonuje niezależnie od nich, nie ulegając modyfikacjom. Jak wiadomo, często nie tylko wyprzedza doświadczenie, ale jest sprzeczny z nim. Poza tym teorie te nic nie mówią o mechanizmie powstawania stereotypów, np. jak przebiega dobór faktów, na których ich zdaniem buduje się stereotyp? Dlaczego na tych, a nie na innych? Itp., itp.

Z kolei odwoływanie się do związków z postawami społecznymi jest raczej banalne, a szukanie genezy

¹² U. Quasthoff: *Soziales Vorurteil und Kommunikation — Eine sprachwissenschaftliche Analyse des Stereotyps*. Frankfurt a/M 1973, s. 28; cyt. za: A. Schaff: *Stereotyp: definicja i teoria*. „Kultura i Społeczeństwo” Vol. XXII 1978 nr 3, s. 43—78.

¹³ Np. N. W. Ackerman, M. Jahoda: *Anti-Semitism and Emotional Disorder*. N.Y. 1950.

¹⁴ T. Adorno, E. Frenkel-Brunswik i in.: *The Authoritarian Personality*. N.Y. 1950.

stereotypów struktury osobowości cokolwiek mało płodne poznawczo. Któraż to osobowość podstawowa nie tworzy stereotypów? A jeżeli takiej nie znajdujemy, to jak uzależnić cechy tej osobowości czy treść i przedmiot czynności psychicznych nań się składających od powstawania stereotypów. Pomijam tu trudności związane z istnieniem rozmaitych teorii osobowości, jej typologii itp.

Skłonność do uproszczeń, brak związku między danymi empirycznymi a ich interpretacją, wreszcie tłumaczenia psychoanalityczne stworzone *ex post* są głównymi wadami teorii Kardiner'a i Lintona (nie mówiąc o tym, że zarzucano im błędy metodologiczne¹⁵).

Teorie nawiązujące do frustracji i agresji tłumaczyć mogą raczej mechanizm funkcjonowania przesądów (postawą odmienną od stereotypów) niż powstawanie stereotypów. B. Wilska-Duszyńska, omówiwszy wyżej wymienione teorie, podsumowuje: „głównych korzeni stereotypów, zwłaszcza tych nie opartych na wyraźnej wrogości, nie trzeba jednak — jak się wydaje — dopatrywać się w takich mechanizmach psychicznych jak frustracja-agresja czy przemieszczona wrogość. Podstawową, dominującą rolę odgrywają tu czynniki kulturowe, wieloletnia a nieraz wielowiekowa tradycja, która narzuca jednostce pewne wyobrażenia”¹⁶. Tę zależność opisywał już Lippmann w 1922 r. Ale samo stwierdzenie, że taki związek istnieje, nic nie wnosi do jego istoty. Geneza stereotypów pozostaje w dalszym ciągu sprawą otwartą. Autor żywi przekonanie, że w związku z głoszoną już przez nie-

Nieuchwytna
istota

¹⁵ A. R. Lindesmith, A. L. Strauss: *A Critique of Culture — Personality Writings*. „American Sociological Review” Vol. 15 1950, s. 587—600.

¹⁶ B. Wilska-Duszyńska: *Rozważania o naturze stereotypów etnicznych*. „Studia Socjologiczne” 1971 nr 3, s. 97—117.

go wtórnością stereotypu w stosunku do wierzenia, które znajduje się na wyższym stopniu ogólności, sposobem rozwiązania poruszonych tu problemów mogłoby być prześledzenie drogi rozwojowej od przekonania do stereotypu. Trudność przejścia od modelu wierzenia do konkretnych stereotypów wydaje się analogiczna do podniesionej w artykule metodologicznym L. Stommy¹⁷, który ilustrował ją na przykładach dotyczących innej problematyki.

Poszukując genezy stereotypu warto porównać go z resentymentem. Max Scheler definiuje resentyment jako „utrwalony w naszej psychice powtarzający się nawrót przeżywania określonej reakcji emocjonalnej wymierzonej przeciw innemu człowiekowi, dzięki czemu emocja ta się pogłębia i wykraczając coraz bardziej poza sferę ekspresji i działań danej osoby, przenika do samego jądra jej osobowości. To powracające przeżywanie jakiejś emocji różni się przy tym zasadniczo od sięgania pamięcią tylko do zdarzeń, na które było ono «odpowiedzią». Odżywa tutaj emocja odczuwana z opóźnieniem, na nowo. Po wtóre słowo «resentyment» oznacza, że jest to emocja ujemna tj., że kryje w sobie odruch wrogości”¹⁸. Scheler określa go w skrócie jako jedność przeżycia i oddziaływania. Podobnie jak stereotyp jest on odporny na zmiany; co więcej, poddając krytyce swój obiekt nie oczekuje poprawy, gdyż ta by go unicestwiła, żywi się bowiem „wymyślaniami i negacją”. Resentyment w odróżnieniu od kategorii obcego nie ma ambiwalentnego znaczenia — dostrzega tylko złe cechy. Posuwa się nawet dalej — nie szuka złych przymiotów, lecz pomniejsza wartość cech pozytywnych, a w końcu

Resentyment
a stereotyp

¹⁷ L. Stomma: *Magia dzisiaj. Rozprawa o metodzie*. „Polska Sztuka Ludowa” 1978 nr 3—4, s. 139—140.

¹⁸ M. Scheler: *Resentyment a moralność*. Warszawa 1977, s. 29.

Na dnie duszy

Przeciw
istnieniu
i przeciw
istocie

zafałszowuje same wartości. W konsekwencji krytykuje następnie przejawy tych wartości niezależnie od tego, u kogo i w jakiej sytuacji występują. Z czasem obraz świata ulega zafałszowaniu. „U człowieka powodującego się resentymentem, zawiść, złośliwość, utajona żądza zemsty osadzają się na dnie duszy, oderwane już od określonych przedmiotów; jako jego trwałe nastawienie kierują instynktownie jego uwagę, niezależnie od własnej woli, na takie zjawiska otaczającego świata, które mogą dostarczyć pożywki dla *typowych form* wyładowania tych napiętności. Już postrzeżenia, oczekiwania, wspomnienia m.in. powstają właśnie pod wpływem tych nastawień. Wyodrębniają one automatycznie w napotykanym zjawiskach takie części i strony, które mogą usprawiedliwić faktyczne wyładowanie tych uczuć i napiętności, a pomijają inne”¹⁹. Bezgraniczna nienawiść zawarta w resentymencie wymierzona jest „przeciw samemu istnieniu i przeciw istocie innego człowieka, a nie przeciw jego przemijającym właściwościom i działaniom”²⁰.

Przesąd i uprzedzenie

Według Allporta przesąd zawiera w sobie już z definicji myślenie bezpodstawne i zabarwienie uczuciowe, przy czym to ostatnie może być zarówno pozytywne, jak i negatywne. Uważa on, że przesąd może się modyfikować pod wpływem poznawania nowych faktów i tym różni się od uprzedzenia. „Przesady stają się uprzedzeniami jedynie, jeśli nie ulegają zmianie w zetknięciu z nowym doświadczeniem (wiedzą)”. Uprzedzenie musi mieć również, w przeciwieństwie do prze-

¹⁹ *Ibidem*, s. 77.

²⁰ *Ibidem*, s. 78—79.

sądu, zabarwienie negatywne. *Intern. Encycl. of the Social Science* określa uprzedzenie jako: „negatywne odczucie grup ludzkich kulturowo odmiennych od nas samych”²¹. Uściśla to Allport mówiąc, że uprzedzenie etniczne to „odrzućenie albo postawa wrogości w stosunku do osoby należącej do jakiejś grupy tylko dlatego, że do tej grupy należy, i przypisywanie jej z tego powodu cech negatywnych”²².

Cechą uprzedzenia etnicznego jest również to, że obiekt, którego dotyczy, może nie istnieć²³. Dowodzi to nie tylko niewrażliwości na nowe doświadczenia (w sensie niezmienności), ale także samej niezależności uprzedzenia od jakichkolwiek doświadczeń.

Uprzedzenie
bez
doświadczeń

Z kolei cytowana przez Jahodę słownikowa definicja przesądu, która najlepiej odpowiada jego poglądom i pasuje do dalszych wywodów, mówi, że jest to „bezpodstawny lęk i strach przed czymś nieznanym, tajemniczym albo urojonym; zasada, skrupuł, zwyczaj itd. wpływające ze strachu lub niewiedzy”²⁴.

Psychologowie społeczni właśnie przy omawianiu problematyki przesądu rozpatrują stosunek grupy swoich do obcych. Formułują prawo, wedle którego „członkowie każdej grupy mają tendencję do negatywnego ustosunkowania się wobec grup innych, do których sami nie należą. «Obcy» są zawsze podejrzliwie traktowani przez «swoich». (...) Otóż to

Swoi wobec
obcych

²¹ *Intern. Encycl. of the Social Science*. T. 12. N.Y. 1968, s. 439.

²² G. W. Allport: *The Nature of Prejudice*. Boston 1954, s. 6—9.

²³ Patrz badania E. L. Hartleya (*Problem in Prejudice*. N.Y. 1946), gdzie opisuje on negatywne ustosunkowanie się badanych przez siebie studentów do nie istniejących grup etnicznych.

²⁴ G. Jahoda: *Psychologia przesądu*. Warszawa 1971, s. 18.

zasadnicze ustosunkowanie się do siebie dwóch grup wzajemnie obcych byłoby punktem wyjścia powstawania przesądów”²⁵. W tej teorii niewątpliwie zawarta jest część prawdy, a w każdym razie jest ona bliższa faktycznemu stanowi rzeczy niż inne koncepcje psychologów społecznych, jak np. teoria frustracji-agresji lub teoria „kozła ofiarnego”²⁶. Teoria frustracji-agresji sformułowana przez J. Dollarda spotkała się z krytyką przedstawicieli szkoły „uczenia społecznego”. Zakładają oni, iż popęd agresywny nie jest wynikiem frustracji związanych ze stosunkiem jednostka — środowisko, ani że jest on dziedziczny (jak utrzymują Freud i Lorenz). Kładą nacisk na fakt, że agresja ma u swych źródeł stres, który może jednak prowadzić do różnych zachowań, niekoniecznie agresywnych. Źródło agresywności tkwi dla nich w procesie nauczania i wychowania, nie tylko indywidualnego. Podkreślają społeczną motywację zachowań ludzkich — warunki społeczne mogą zrodzić i wykształcić w człowieku agresję.

Społeczne
źródło
agresywności

²⁵ S. Baley: *Wprowadzenie do psychologii społecznej*. Warszawa 1959, s. 158.

²⁶ Teoria frustracji-agresji głosi, że niemożność spełnienia naszych dążeń i zaspokojenia popędów powoduje narastanie w człowieku zawodów, frustracji i niepokojów, które pobudzają nas z kolei do zachowań agresywnych. Szukamy jedynie okazji i dogodnego przedmiotu, na którym moglibyśmy się wyladować. Grupa obcych, co do której mamy pseudoobiektywne dane charakteryzujące ją ujemnie, jest najlepszym obiektem wyladowania rzeczonyj agresji. Koncepcja „kozła ofiarnego” twierdzi, że człowiek wyladowuje niechęć na przedmiocie, od którego nie spodziewa się najmniejszego oporu. „Kozioł ofiarny” bierze na siebie cudze grzechy. Oczywiście występują tu procesy racjonalizujące, pozwalające dopatrywać się winy w postępowaniu „kozła”. Teoria ta nie bierze wcale pod uwagę, że przesąd jest wynikiem interakcji społecznej. Nie interesuje się ani zachowaniem grupy prześladowanej, ani reakcjami między grupą agresywną a grupą ofiar.

Niektórzy autorzy uważają, że grupa etniczna ma szansę stać się celem przemieszczonej wrogości wtedy przede wszystkim, gdy symbolizuje pewne cechy albo tendencje, których jednostki przejawiające uprzedzenia nie akceptują u siebie samych. Wrogość, która mogłaby być skierowana przeciwko sobie, zostaje przeadresowana na grupę „kozła ofiarnego”.

To z kolei nie tłumaczy, dlaczego jakaś grupa miała by symbolizować cechy negatywne oceniane przez grupę „swoją”. I co znaczy w tym przypadku słowo „symbolizuje”? Na jakiej zasadzie ta symbolizacja ma być oparta? Poza tym grupa obca nie posiada tych nie akceptowanych cech jako całość, a jedynie obdarzeni są nimi poszczególni jej przedstawiciele. Dlaczego dochodzi więc tu do skrajnej generalizacji? Wszystkie te pytania pozostają bez odpowiedzi.

Wykorzystywana przez Jahodę definicja pasuje raczej do określenia zjawiska, które my nazwaliśmy wierzeniem, zwłaszcza jeżeli uwypuklimy irracjonalny lęk. Wszelkie inne cytowane określenia i teorie nie tłumaczą naszym zdaniem istoty relacji między swoim a obcym. Istota tej relacji, jak już mówiliśmy, jest wytłumaczalna jedynie na poziomie struktury ukrytej.

Przesąd oraz uprzedzenie są czymś odmiennym od stereotypu. Stereotypy są częścią uprzedzeń, które powstają nie na podstawie rzeczywistości, lecz na podstawie jej wypaczonego, schematycznego obrazu, właśnie stereotypu. Zgadzamy się z konkluzją Jahody, że przesąd stanowi część mechanizmów adaptacyjnych umożliwiających człowiekowi przetrwanie w społeczeństwie. Podobną rolę spełnia według Lippmanna stereotyp.

Była już kilkakrotnie mowa o istnieniu zjawiska, które nazywaliśmy wymiennie wierzeniem lub przekonaniem. Potraktujemy je teraz jako formę symbolicznej wypowiedzi o porządku społecznym.

Pytania bez
odpowiedzi

Wierzenie lub
przekonanie

W przeciwieństwie do stereotypu będziemy wierzenie rozpatrywać na poziomie struktury ukrytej ludzkiego myślenia.

Mówiliśmy o niezależności wierzenia od rzeczywistości. Hume idzie dalej i pisze o braku naszego wpływu, wpływu naszej woli: „Przeświadczenie polega jedynie na pewnym doznaniu czy uczuciu; na czymś, co nie zależy od woli, lecz musi powstawać z pewnych określonych przyczyn, z czynników, nad którymi *nie panujemy*”²⁷ (podkr. W.T.B.). Najistotniejszą dla nas cechą wierzenia jest jego ambiwalencja, a także fakt, że może zawierać w sobie sprzeczne sądy. „W przypadku wierzenia jest zwykle możliwe zajęcie obu stanowisk, tj. posiadanie jednocześnie opinii tak sprzecznych, że jeśli jedna jest prawdziwa, to druga nią być nie może”²⁸. Nie przeszkadza to skądinąd, że przyjmuje ono formę logicznego sądu, choć „logika i wierzenie są niezależne”²⁹. Była już mowa o racjonalności i irracjonalności przekonania. Twórcą oryginalnej koncepcji odniesienia wyobrażenia do doświadczenia sacrum, przez wykazanie wspólnej istoty symbolu religijnego i wyobrażenia, jest Z. Benedyktowicz. Wykazuje on, że stosunek do obcych ma podobny charakter jak doświadczenie numinotyczne³⁰. Numinosum to tajemnicza, przerażająca i pociągająca zarazem siła. Podstawą zmysłową niesą-

Obcy a
numinosum

²⁷ D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej*. T. II. Warszawa 1963, s. 456.

²⁸ Needham: *op. cit.*, s. 75.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Z. Benedyktowicz: *Kategoria «swój» — «obcy» w kulturze ludowej a niektóre problemy identyfikacji etnicznej i kulturowej*. Referat wygłoszony na konferencji poświęconej etnogenezie Słowian, Warszawa, 25—27 października 1977 r., a także przygotowywana rozprawa doktorska o tym samym tytule. Termin numinosum wprowadza R. Otto (*Świętość*. Warszawa 1968).

mowitości jest budzący grozę element numinosum. Rozwijając się, staje się następnie dirus i tremendus, zły i imponujący, straszny i osobliwy, dziwny i godny podziwu, wywołujący lęk i fascynujący, boski i demoniczny. Ale numinosum wzbudza w człowieku nie tylko przerażenie. „Jakościowa treść numinosum (...) z jednej strony jest rozwiniętym już, odpychającym elementem tremendus wraz z majestas, a z drugiej strony jest jednocześnie w sposób oczywisty czymś szczególnie *pociągającym*, czarującym, *fascynującym*, czymś, co razem z odpychającym elementem tremendum wchodzi w osobliwy kontrast-harmonię”³¹. Bazując na tych określeniach R. Otto, Benedyktowicz odkrywa morfologię stosunku do obcych. Pierwszy jej etap jest irracjonalny: obcy występuje jako święty (boski) i diabeł zarazem.

Boski i
szatański

Etap drugi polega na wtórnej racjonalizacji. Obcy pozbawieni są już cech boskości, utracili kontakt z Bogiem (Niemcy od czasu, kiedy Luter „zdurniał od nauki”; Żydzi po ukrzyżowaniu Chrystusa itp.). Etapowi pierwszemu towarzyszy powaga związana z niepojętym. Etap drugi (w naszym ujęciu) stanowi przejście od wierzenia do stereotypu; jest już ośmieszeniem, skarykaturowaniem obcych, odebraniem im groźnej mocy. Bystroniowska megalomania jest dla Benedyktowicza również interpretacją wtórną; pierwotnie łączy się z doświadczeniem sacrum. Oczywiście oba te etapy nie występują w świadomości-podświadomości kolejno, lecz łącznie. Jednakże to pierwotne, tajemnicze i niesamowite zostało z czasem zepchnięte głęboko i przytłoczone przez chroniące człowieka przed światem, zbyt dużym i skomplikowanym, stereotypy.

Łączenie boskiego i demonicznego razem nie jest niczym nowym. Wedle R. Caillois w świecie sacrum łączy się z sobą „czyste” i „nieczyste”. Greckie *Ha-*

³¹ Otto: *op. cit.*, s. 64.

Dialektyka
sacrum

gos (zmaza) to także ofiara, która zmazę usuwa. *Hagios* — święty, pierwotnie znaczyło jednocześnie „skalany”. Łacińskie *sacer* znaczyło człowieka lub przedmiot, którego nie można dotknąć, nie kalając jego lub siebie³². Na tym polega według niego istota dialektyki sacrum. „Wszelka siła wcielająca 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 powołuje do istnienia złe i dobre duchy, kapłana i czarownika, (...) Boga i diabła, ale postawa wiernych wobec każdej z tych cząstkowych postaw sacrum wykazuje tę samą ambiwalencję, jaka cechowała stosunek do jego przejawów całościowych”³³. To samo znaczenie miało słowo *ko-dausz* dla Hebrajczyków, *tapu* dla Maorysów itd. — analogiczne określenia można by mnożyć. Już Wundt nazwał tabu, zawierające w sobie opisaną dwoistość, najstarszym niepisanym kodeksem ludzkości³⁴. Freud był przekonany, iż u źródeł zjawiska leży wiara o sile, jaką pewni ludzie, przedmioty czy miejsca są obdarzeni, sile mogącej się przenosić przez styczność z nimi i stanowiącej niebezpieczeństwo dla normalnego śmiertelnika³⁵. Najcie-

Moc

³² R. Caillois: *Zywiot i ład*. Warszawa 1973, s. 62—64.

³³ *Ibidem*, s. 66.

³⁴ W. Wundt: *Elemente der Völkerpsychologie*. T. II. 1906, s. 308; cyt. za: Z. Freud: *Człowiek, religia, kultura*. Warszawa 1967, s. 28.

³⁵ Z. Freud: *Totem i tabu*. W: *Człowiek, religia, kultura*. Warszawa 1967, s. 31.

kawsze wyjaśnienie zawiera praca Gerardusa van der Leeuw³⁶. Przedstawia on w niej, na czym polega ta „siła” Freuda, określając ją słowem „moc”. Występuje ona powszechnie na świecie; po raz pierwszy zauważył to pod koniec XIX w. Codrington pisząc w książce *The Melanesians* (1891) o *mana*. *Mana* Melanezyjczyków, *orenda* Irokezów, *wakanda* Siuksów, *manitu* Algonkinów, *petara* Dajaków — to wszystko różne określenia mocy. Nie wdając się w szczegółowy opis, przytoczmy jedynie te cechy zjawiska, które tłumaczyć będą problem obcości.

Moc budzi w człowieku lęk czy może ściślej odwieczny pralęk, objawiający się obawą i pożądaniem. Obie te postawy są wyrazem dwóch zasadniczych tendencji: jedna świadczy o tym, że moc przyciąga człowieka. Lęk ten (bojaźń) jest więc również ambiwalentny.

Stosunek do obcego opisany przez Bystronia nie uległ specjalnym zmianom przez wieki. Zwłaszcza strach i postawa odrzucenia obcego, pod jaką formą by się objawił. Już w XI-wiecznym Bizancjum Kkavmnos ostrzegał przed obcym przybywającym do miasta, zalecał nieufność i wystrzeganie się go, mimo jego ewentualnych przyjacielskich gestów. W ciągu kilkuset lat sytuacja nie uległa zmianie. W XV-wiecznym dziele opisującym monstra żyjące w Egipcie — *Le Secret de l'histoire naturelle* — dostrzec można ukryty za oszałamiającymi wyobrażeniami strach przed wszystkim, co nie należy do naszego świata. Jednocześnie wyjątkowość obcych ziem, bujnych i obfitych, działała przyciągająco³⁷. W tymże samym czasie we Francji nadal istnieje opisana dwoistość. „Masy ludowe nie uważały w duchu, że Bóg i święci mogą być zawsze i całkowicie

Odwieczny
pralęk

Ambiwalencja

³⁶ G. van der Leeuw: *Fenomenologia religii*. Warszawa 1978.

³⁷ J. Delumeau: *La Peur en Occident (XIV^e—XVI^e siècles)*. Paris 1978, s. 43—44.

dobroczynnymi ani też, że demony są stale złowrogie. (...) Nauka chrześcijańska, czasem zniekształcona przez księży słabo przygotowanych lub nawet kompletnych ignorantów, nie zdołała jeszcze wyeliminować wierzenia o ambiwalencji sacrum. Skądinąd, czy Bóg nie spuszcza rozlicznych nieszczęść z okazji zagniewania, które nie zawsze jest zrozumiałe? A Szatan, czyż nie jest czasem użyteczny dla ludzi? W sumie olbrzymia ilość rozproszonego sacrum otacza całe uniwersum siłami lub duchami, które nie są dobroczynne ani szkodliwe a priori, ale które są jak najbardziej zdolne do, *stanowienia niebezpieczeństwa*. Nic w widzialnym lub niewidzialnym świecie nie ma neutralnego charakteru”³⁸ (podkr. W.T.B.). Postać diabła nie była jeszcze wtedy jasno skryształizowana i zindywidualizowana wśród mas ludowych, które obawiały się w jednakowym stopniu Boga co Szatana — konkluduje dalej autor. Dążeniem człowieka było jednak pozabawienie diabła „jego właściwej treści” — jak to określa v.d. Leeuw — i uczynienie z niego mocy całkowicie i wyłącznie negatywnej. Ludowe wyobrażenie „głupiego diabła”, którego można oszukać (ale trzeba mimo to się go obawiać), walczyło z forsowaną „odgórnie” przez Kościół koncepcją diabła-synonimu zła, oddzielonego od pojęcia Boga i nie mającego z Nim cech wspólnych. Obecny jest często wprost nazywany diabłem. Występuje też tendencja do wykazania zewnętrznego ich podobieństwa. Diabeł w Polsce przedstawiany był jako postać ubrana w strój niemiecki, synod wrocławski z 1267 r. uchwalił zaś: „Dalej postanowiliśmy i zarządaliśmy, aby żydzi czapkę opatrzoną rogami, którą niegdyś w tych stronach mieli zwyczaj nosić,

Potrzeba
jednoznacz-
ności

³⁸ R. Muchembled: *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e—XVIII^e siècles)*. Paris 1978, s. 38—39.

lecz lekkomyślnie ośmielili się zdejmować ją, z powrotem włożyli, by wyraźnie można ich było odróżnić od chrześcijan”³⁹.

Moc jest niebezpieczna, ale to, co jest niebezpieczne, nie jest koniecznie święte, natomiast — odwrotnie — to, co święte, jest niebezpieczne. Święte posiada moc, której świeckie jest pozabawione, i to je odróżnia. Natomiast *sacrum* nie musi być doskonale moralne i bez skazy. Może być tożsame z nieczystością. Zresztą opozycja *sacrum* — *profanum* była pierwotnie jednością. Wundt twierdzi, że podział na święte i nieczyste nie istniał w początkowym stadium istnienia tabu. Podobnie uważa v.d. Leeuw; „ogólnie rzecz biorąc, nie można stwierdzić istotnej różnicy między demonem a bogiem; wyobrażenie boga ma wiele innych źródeł poza wiarą w demony, jednakże demon może zostać bogiem — jeśli nie zostaje diabłem”. I dalej stwierdza: „słowo określające bogów w sanskrycie: *deva* (= *deus*) u Irańczyków stało się nazwą diabła (*daeva*)”⁴⁰. Pierwotnie istniało bezosobowe bóstwo-demon będące sprowadzoną do imienia mocą. Dopiero później uległo ono personifikacji, zaznaczyły się wtedy cechy osobowe dające początek bogom i demonom. Różnica między dobrem a złem nie istnieje, rozplywa się we wszystkim. Ale początkowo jest jedna moc. Taki mieszany stosunek łączy nas także z obcym. „Nasza postawa wobec tego, «co inne», co rozpoznajemy jako «całkowicie inne», jest zawsze ambiwalentna”, stwierdza v.d. Leeuw⁴¹. Obcy bowiem zalicza się do grona osób obdarzonych mocą i to mocą szczególnie silną, potęgującą się niepomierne w wypadku obcego cza-

Święte i
niebezpieczne

³⁹ *Codéx diplomaticus Maioris Poloniae*. Poznań 1877, t. 1 nr 423, s. 375.

⁴⁰ v.d. Leeuw: *op. cit.*, s. 181.

⁴¹ *Ibidem*, s. 84—85.

Moc obcego

rownika czy władcy (zachodzi wtedy nałożenie się mocy składowych). Moc obcego jest nieznaną, a przez to wyjątkowo niebezpieczną. Europejscy misjonarze mają większą moc niż czarownicy Algonkinów (w mniemaniu przedstawicieli plemienia); gdy pomór wyniszcza owce, obcy baka stosuje skuteczniejszą magię zapobiegawczą. Jean de Venette po oskarżeniu Żydów o trucicielstwo konkluduje: „Mówi się, że można znaleźć wielu złych chrześcijan, którzy również wrzucają truciznę do studzien, ale szczerze mówiąc, takie zatrucie, jeśli przypuścić, że naprawdę miało miejsce, nie mogło pociągnąć takiego nieszczęścia i ugodzić w tyłu ludzi”⁴².

Zawsze obcy

Obcy nie należy do normalnej społeczności — podobnie jak król, kat czy czarownik. Oznacza to również, że znajduje się poza społecznością, społeczność żywi do niego uczucie wyższości. Ale obcy posiada zawsze moc — możemy się przed nią ugiąć i przyjmując go gościnnie lub zaatakować go korzystając z faktu, że nie obejmuje go żadna jurysdykcja. Nie możemy jedynie przejść obojętnie obok jego mocy. Obcy może być zarówno obcym-nieprzyjacielem (łacińskie *hostis, is*), jak i obcym-gościem, przyjacielem (łac. *hospes, itis*). Oczywiście dużo częściej spotykamy się z niechęcią i obawą przed obcymi. Ale jak u Freuda — zakaz implikuje nakaz. „Zakazu człowiek wszakże jest świadom, natomiast z zawartego w nim nakazu nie zdaje sobie przeważnie sprawy”, zauważa trafnie v.d. Leeuw. Dlatego obcy przyjmuje częściej postać diabła niż bóstwa.

Z czasem dokonała się więc ewolucja wyobrażeń. Równoległe z zanikaniem ambiwalencji demona-bóstwa, a później częściowo demona i bóstwa (bo łatwiej natrafić w materiale terenowym na dwoisty

⁴² Delumeau: *op. cit.*, s. 132—133.

charakter diabła niż Boga), zachodziło przesunięcie konotacji kategorii „obcy” w stronę zła. W świadomości obcy występuje już wyłącznie jako postać wartościowana negatywnie.

Na poziomie nie uświadamianych struktur sprawa przedstawia się odmiennie. W Leżajsku, gdzie w okresie międzywojennym połowę mieszkańców stanowili Żydzi, natężenie sacrum przekraczało zdecydowanie średnią krajową. W mieście współistniały bowiem: cudowny obraz Matki Boskiej Leżajskiej, cudowny obraz (czy też posąg) św. Antoniego oraz grób cadyka-cudotwórcy. Rzesze Polaków odwiedzały kościół, pobożni chasydzy pielgrzymowali do cadyka. W trakcie badań okazało się jednak, że w sytuacjach specjalnie groźnych i kryzysowych katolicy składali prośbne listy-kwitłechy na mogile cadyka, a Żydzi błagali o łaskę św. Antoniego. Tak więc „obcy” — głupszy i gorszy od „swojego” — jest przynajmniej lepiej widziany w zaświatach.

Natężenie
sacrum w
Leżajsku