

Jarosław Eichstaedt

Przestrzeń w apokryfach, przestrzeń apokryfów

Studia Etnologiczne i Antropologiczne 5, 129-140

2001

Artykuł został 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.

Jarosław Eichstaedt

Muzeum Wnętrz Dworskich
w Ożarowie

Przestrzeń w apokryfach, przestrzeń apokryfów

Apokryf ludowy

Swoje rozważania ograniczę do tzw. apokryfów ludowych i to tylko tych, które koncentrują się wokół osoby Jezusa Chrystusa. Ponieważ osoba Jezusa Chrystusa jest centralną postacią w naszej kulturze, w artykule będę odwoływał się zarówno do wątków ludowych, jak i tych, które wchodzą do *universum* kultury chrześcijańskiej.

Termin „apokryf ludowy” stosowany jest w literaturze etnograficznej od połowy lat siedemdziesiątych, tj. od rozpoczęcia przez ośrodek warszawski badań nad tradycyjną wizją świata, w ramach których podejmowano również zagadnienia dotyczące mitu kosmogenicznego, wierzeń o świętych, demonologii ludowej¹. Interpretacje te były zgodne z paradygmatem semiotyczno-strukturalnym. Materiał badawczy stanowiły tzw. przekazy źródłowe, tj. wszelkie zapisane relacje badaczy folklorystów i etnografów, w szczególności pochodzące z okresu przed drugiej wojny światowej, a więc opowieści, gadki, bajki, podania, legendy, przesady lub formuły zamawiania. Wszystkie te formy określano ogólną nazwą: ludowy przekaz językowy. Ogólność ta związana była z dużą

¹ M. Z o w c z a k: *Dlaczego „apokryfy”?* „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1993, nr 3/4(222/223), s. 94; T e n Ź e: *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Wrocław 2000.

dowolnością, z jaką badacze posługiwali się takimi terminami, jak bajka, podanie, gadka itd., na określenie zebranego w terenie materiału. W efekcie doszło nieomal do pojęciowego chaosu w stosowaniu nazw gatunkowych. Zebrany materiał był niezwykle zróżnicowany pod względem treści i zawierał całą gamę wątków. Wielu uczonych powątpiewających w przydatność operacyjną określenia „ludowy przekaz językowy” zaczęło traktować te przekazy jako komunikaty językowe, w których zawarty jest obraz wyobrażonej rzeczywistości, do której się odnoszą². Był to w istocie powrót do Sapirowskiej idei języka jako przewodnika po świecie.

Traktowanie apokryfów ludowych jako zapisków, które mają wyraźne asocjacje z Pismem Świętym, jak i takich, które dostarczają wiedzy na temat „rzeczywistości duchowej”³, jest następstwem przełomu, jaki dokonał się w dziedzinie etnografii. Polegał on na porzuceniu inspiracji pozytywistycznych (w szczególności metod funkcjonalnych) na korzyść ujęć systemowych, z wykorzystaniem postulatu badania kultury poprzez kulturę. Zaproponowany do badań nad kulturą aparat pojęciowy i metodologiczny akcentował znaczeniową stronę analizowanych zjawisk. Powstawały opracowania syntetyczne i interpretacyjne, w szczególności mające ujawnić tzw. struktury długiego trwania. Ich cechą charakterystyczną była interdyscyplinarność. Wykorzystywano inspiracje płynące nie tylko z historii, semiotyki, strukturalizmu i językoznawstwa, lecz także z literaturoznawstwa, bibliistyki czy historii sztuki. Podejmowano badania nad kulturą duchową, poszerzając tym samym pole eksploracji o religijność, obrzędowość, mitologię, literaturę ludową i identyfikację kulturową⁴, co stanowiło istotną zmianę w stosunku do modelu badawczego zaproponowanego przez Kazimierza Moszyńskiego.

Nawiązując do założeń i dokonań uczonych z kręgu szkoły Moskwa–Tartu, zanalizuję przestrzeń w apokryfach ludowych oraz samą przestrzeń artystyczną apokryfu.

Przestrzeń w apokryfach

Czytając apokryfy ludowe, można odnieść wrażenie, że Jezus Chrystus jest w permanentnej podróży. Zdecydowana większość przekazów folklorystycznych

² J. G r ą b c z e w s k i: *Wizerunek Matki Boskiej w wyobrażeniach ludu polskiego*. [Mazynopsis pracy doktorskiej w Katedrze Etnologii Uniwersytetu Łódzkiego], s. 11–14.

³ M. Z o w c z a k: *Dlaczego „apokryfy”?...*, s. 94.

⁴ B. O l s z e w s k a-D y o n i z i a k: *Zarys antropologii kultury*. Kraków 1996, s. 168–171.

dotyczących osoby Jezusa zawiera ten właśnie wątek. „Fizyczne” przemieszczanie się z łatwością odczytujemy w takich na przykład przekazach:

Kiedy Pan Jezus chodził po świecie, przyszedł raz nad rzekę i chciał się przez nią przeprawić. Właśnie w pobliżu pał się koń. Powiada więc do niego Pan Jezus: – Przewieź mię przez rzekę. – A koń na to: – Jeszczem się nie najadł. – Rozgniewał się Pan Jezus i rzekł: – Za karę nigdy się już odtąd nie najesz. – I dlatego koń nigdy się nie może nasycić. Kiedy zaś potem zwrócił się Pan Jezus do wołu, aby go przewiózł, ten chętnie się zgodził, chociaż także jadł wtedy; dlatego to wół prędko się napasa.⁵

Pewnego razu szed Pan Jezus ze świętem Piotrem i nasszed jich wiecór. A były dwie chałupy: jedna bogata a druga biedna, w bogaty było bardzok dużo zboża, a w biedny jino wiązecka słomy. Pan Jezus wszedł do bogaty jizby i mówił: – Niech bedzie pokwalony Jezus Krystus! – A to byli dziadkowie – i mówił to nocleg. Ale łodpowiedziała ta gospodyni: – Ni mam ani łodrobiny słomy. – I Pan Jezus poszed ze świętem Piotrem i zaszed do ty biedny chałpy i mówił tagże ło nocleg. Ta biedna kobieta, wziena te wiązecke słomy i rozesała na ziemi i mówiła: – Łączcie se moji dziadkowie. – Ni miała jem co dać jeś, ale miała placek upieczony, co leżał w popiele, to jim dała. Ci dziadkowie przenocowali sie, podziękowali za nocleg i pošli. Na drugi dzień ta bogata gospodyni ni miała ani ziarnecka w kómorze, a ta biedna miała pełno kómore. Ta bogata zachodzi do kómory, a tam ni ma ani ziarnecka. Skarzula ją do sądu, że ji wybrała wiecór z kómory. Ta biedna kobieta wymawiała sie, że nie brała, jino byli dziadkowie, przenocowała jich i na drugi dzień miała pełną kómore.⁶

Na podstawie tych apokryfów niezwykle trudno jest określić charakter przeźreni, po której Jezus Chrystus się porusza, ponieważ brakuje wyczerpujących opisów. Badana przeźren w sensie najbardziej oczywistym jest „dana”, zatem posługiwanie się kategoriami przeźreni może mieć charakter nie uświadomiony. Co najważniejsze – przeźren w apokryfach jest ujmowana w kategoriach własnej przeźreni opowiadającego. Tak więc lasy i rzeki, poprzez które podróżuje Jezus Chrystus, przywodzą na myśl własny *orbis interior*. Oto inne przykłady:

Pan Jezus chował się długo, że ludzie nie wiedzieli o Jego boskiem postannictwie, dopieroż Jan św., poprzednik Pana Jezusa, ochrzcił Go w Jordanie. Między dwona górami jest ta Jordana rzeka, w niej naumyślnie zrobiona chrzcielnica dla Pana Jezusa przez aniołów. Anieli ulali w niebie na chrzest Pana Jezusa taką wielką świecę jak wieża Maryjacka.⁷

Kiedy Matka Najświętsza z świętem Józefem i z Dzieciątkiem Jezus uciekali przed królem Herodem, więc nie mając co dać głodnej Bożej dziecinie, wyrwali w lesie paprotkę z korzeniami i tym karmili Bożego syna. Toteż Pan Jezus na tę pamiątkę

⁵ S. C i s z e w s k i: *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim*. „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1887, T. 11, s. 38.

⁶ S. U d z i e l a: *Lud polski w powiecie Ropczyckim w Galicyi*. Cz. III. 1892, s. 1–57.

⁷ O. K o l b e r g: *Dzieła wszystkie*. Krakowskie. T. 7. Wrocław–Poznań 1962, s. 17.

postanowił, iż od owego czasu korzenie utraciły pierwotną gorycz i odtąd mogą służyć za pokarm głodnemu człowiekowi.⁸

Rzeka Jordan i władca Herod są raczej znakami oddalenia od własnej przestrzeni, która wypełniona jest zgodnie z wyobrażeniem o własnym *orbis interior*, tak więc określona antropocentrycznie. Niekiedy przestrzeń, po której się porusza Jezus Chrystus, jest swoiście naznaczona, zdarza się bowiem, iż pozostawia on ślady swoich stóp odcisnięte w kamieniu. Te tzw. boże stopki są niejako artefaktami podróży Jezusa Chrystusa po pobliskiej okolicy. Ponadto istnieje wiele apokryfów podających nazwy lokalnych rzek lub gór, które przekraczał Jezus Chrystus, co wzmacnia antropocentryczny charakter tej przestrzeni.

Chrystus Pan podczas swojej pielgrzymki po świecie przyszedł do Tatr [...]⁹

Raz Pan Jezus szedł z świętym Piotrem kole Wisły [...]¹⁰

Jezus chodził w koronie cierniowej po świecie, a znużony drogą odpoczął w Polsce [...]¹¹

W myśl założeń semiotyków tartuskich kultura ludowa jest kulturą typu zamkniętego, rozumianą jako kontynuacja tradycji i powtarzanie tekstu źródłowego (pełnego), „w którym istniała pełnia prawdy”. Taka kultura jest nastawiona na przeszłość¹².

J. Łotman i B. Uspieński proponują rozumienie kultury jako „niedziedziczonych pamięci społeczeństwa znajdującego swój wyraz w określonym systemie zakazów i nakazów”¹³ i stawiają tezę, że kultura zakłada niekulturę, czyli sferę zjawisk pozostających poza kulturą. W myśl tego w kulturze nastawionej na wyrażanie (kulturze typu zamkniętego) ujawnia się mechanizm zamykania wyobrażeń we własnym *orbis interior*, dlatego opozycja pomiędzy kulturą a antykulturą jest opozycją pomiędzy prawdą a fałszem, pomiędzy tym, co możliwe i niemożliwe w „naszym świecie”. W sferze antykultury egzystencja jest niemożliwa. Zgodnie z tym wolno przyjąć, że światem kultury chłopca jest jego *orbis interior* wraz z wszystkim, co się nań składa, czyli pejzażem, zachowania-

⁸ ks. W. S i a r k o w s k i: *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach*. „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1883, T. 7, s. 118.

⁹ K. M á t y á s: *Podania o Tatrach*. „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1889, T. 13, s. 37.

¹⁰ ks. W. S i a r k o w s k i: *Podania i legendy...*, s. 115.

¹¹ T. S e w e r y n: *O Chrystusie Frasobliwym. Figurki – legendy – świątkarze*. Kraków 1926, s. 17.

¹² A. P i a t i g o r s k i, J. Ł o t m a n: *Tekst i funkcja*. W: *Semiotyka kultury*. Wybór i opracowanie E. J a n u s, M. R. M a y e n o w a. Warszawa 1975, s. 104–106.

¹³ J. Ł o t m a n, B. U s p i e ń s k i: *O semiotycznym mechanizmie kultury*. W: *Semiotyka kultury...*, s. 181.

mi, architekturą itp. Prawdą jest to, że może w nim dochodzić do kontaktów z Bogiem. Inny kontekst takiego spotkania winien zostać odczytany – w myśl wcześniejszych założeń – jako fałszywy. W myśl tej analizy sensualizm religijny jest projekcją *orbis exterior* w *orbis interior*¹⁴. Inaczej mówiąc, wszystko to, co pochodzi spoza naszego świata, będzie przedstawiane w kategoriach z kręgu naszej rzeczywistości. Dlatego zrozumiałe staje się, że stajenka betlejemka, miejsce narodzin Jezusa Chrystusa, jest osadzona w śnieżnej, zimowej scenerii albo – jak to się zdarza współcześnie – żłóbek wkomponowany jest w makietę osiedla mieszkaniowego z blokami. Tak postrzegany sensualizm zakłada, iż religijność ludową cechuje jej tylko właściwa wrażliwość religijna i przeżycie głębi¹⁵.

Przedstawianiu *orbis exterior* w kategoriach *orbis interior* towarzyszy przedstawienie Kosmosu i całej przyrody na wzór żywego organizmu, którego częścią są ludzie¹⁶. Animatyzm przyrody nabiera zresztą cech antropomorfizacji. Działania człowieka są „odczuwane” i „oceniane” przez przyrodę, która żywo reaguje zwłaszcza na moralne aspekty postępowania człowieka. Oto niektóre przykłady: bocian, domowy wąż, jaskółka opuszczają dom, w którym popełniono zbrodnię; ogień nie parzy posłusznego syna; pszczoły nie użądla cnotliwej panny i wiernego kawalera¹⁷. Wyobrażenia o przyrodzie są więc niejako przedłużeniem wyobrażeń o człowieku zamieszkującym ziemski świat. Wyobrażenia o stosunku człowieka do przyrody odpowiadają wyobrażeniom o wzajemnym stosunku ludzi w ramach ich *orbis interior*.

Przestrzeń w apokryfie to nie tylko przestrzeń w sensie fizycznym (droga, rzeka, wieś) czy geograficznym (podawanie nazw konkretnych miejscowości), lecz także przestrzeń wzajemnych kontaktów Jezusa Chrystusa z ludźmi oraz przestrzeń pozaziemska.

Przebywając w bliżej nie określonej, choć – wydaje się – swojskiej okolicy, Jezus Chrystus nie jest rozpoznawany jako Syn Boży. W rozmowie z napotkanymi ludźmi posługuje się gwara, wyglądem zaś przypomina wędrownego dziada.

Szedł raz Pan Jezus ze św. Piotrem po ziemi, jako biedni dziadkowie i dostali od pewnej gospodyni podptomyk [...]¹⁸

¹⁴ Por. K. P i ą t k o w s k a: *Kultura a ikonosfera*. Łódź 1994, s. 75–76.

¹⁵ Por. L. S t o m m a: *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*. Warszawa 1986, s. 219–230.

¹⁶ Por. R. T o m i c k i: *Religijność ludowa*. W: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*. T. 2. Red. M. B i e r n a c k a, M. F r a n k o w s k a, W. P a p r o c k a. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1981, s. 31.

¹⁷ Tamże, s. 32.

¹⁸ S. U d z i e l a: *Opowiadania ludowe ze Starego Sącza*. „Wisła” 1895, T. 9, s. 103.

Jednego razu szedł Pan Jezus ze św. Piotrem po świecie; obydwaj wyglądali jak starszkwowie.¹⁹

Ludzie gościńca to osoby bez określonego statusu, niepewne; mogą to więc być zbójcy, złodzieje, podpalacze podający się za pielgrzymów, wędrowni dziadowie i żebracy. Niejednoznaczny status osób będących w podróży zostaje wzmocniony samą drogą, która niejako rozgranicza przestrzeń i równocześnie łączy dwa oddalone miejsca. Na drodze można niekiedy znaleźć przedmiot przynoszący szczęście, na przykład podkową, ale częściej są to rzeczy niebezpieczne, bo skażone „nieczystością”, którą naznaczone jest wszystko, co się znajduje za lub na granicy²⁰. Tak więc wyobrażenie o drodze i ludziach gościńca tłumaczy ich ambiwalentny charakter, jak i trudność rozpoznania, kto się kryje pod maską wędrownego dziada.

Przedstawianie w apokryfach ludowych Jezusa Chrystusa jako wędrownego dziada jest zastanawiające, ponieważ takich przedstawień nie spotyka się w ikonografii. Stąd wniosek, że przekaz dyskursywny odwołuje się do innych wyobrażeń niż przekaz niedyskursywny. Wędrowny dziad w tradycji ludowej uosabia przede wszystkim autorytet w zakresie religii. „Był on związany z kościołem, pod którym wysiadywał, wiedział [...], jakie dewocje należy stosować w poszczególnych wypadkach; dziad taki, zanim wstąpił do chaty, klękał na progu i głośno odmawiał modlitwy.”²¹ Tak więc postać, pod jaką w lokalnym mikrokosmosie występuje Jezus Chrystus, wydaje się skorelowana z wiejskimi realiami. Tym samym po raz kolejny ujawnia się antropocentryczny charakter tych wyobrażeń. Można powiedzieć, że projekcja *orbis exterior* w *orbis interior* przesłania tendencję do mimesis, tj. do wiernego odtwarzania nowotestamentowego wędrowania Jezusa Chrystusa po Palestynie sprzed dwóch tysięcy lat.

Apokryficzna przestrzeń nie ogranicza się do przestrzeni ziemskiej; w jej granicach znajduje się także piekło, otchłań i raj.

Po śmierci na krzyżu wstąpił Pan Jezus do piekieł; tam się zrobił gruch straszny – Lucyfer się schował za słup kamienny, a Judasz za drzwi. Kazał Pan Jezus Archaniolowi Michałowi, co z nim był, przybić Lucyfera łańcuchem do słupa. I tak Lucyfer okuty łańcuchem, Judasz za drzwiami stać będą do sądu Pańskiego. Łańcuch Lucyfera przez cały rok mu się rozciąga, na wielki Piątek zaś skurcza się, że zadkiem do słupa dociera i zgrzyta zębami, bo mu ciężko. [...] Wychodząc z piekła, wstąpił Pan Jezus do otchłani za piekłem będącej.²²

Otchłań jest to jaskinia przepelniona żydami i duszami bez chrztu św. zesłanymi ze świata przed przyjściem Zbawiciela. Z otchłani wyprowadził Pan Jezus pierwszych

¹⁹ O. K o l b e r g: *Dziela wszystkie. Krakowskie*. T. 8. Wrocław–Poznań 1962, s. 92.

²⁰ P. K o w a l s k i: *Gościniec, drogi rozstajne i peregrinatio vitae*. „Literatura Ludowa” 1995, nr 4–5, s. 115.

²¹ J. S. B y s t r o Ń: *Kultura ludowa*. Warszawa 1947, s. 104.

²² O. K o l b e r g: *Dziela wszystkie. Krakowskie*. T. 7..., s. 18–19.

rodziców oraz całe pokolenia dobrodziejstw chrztu św. nie mające i zawiódt ich do Raju. Odtąd dla wszystkich otrzymujących chrzest św. postanowił Pan Jezus czyścić, do otchłani idą teraz sami żydzi i niedowiarki ochrzczeni. Żydzi mówią, że by się chętnie ochrzcili, lecz skoro w czyściu dla ochrzczonych dusz są męki, wołają iść do otchłani, bo tam nie będą cierpieć czyścowego upału.²³

Zastanawiające, że przytaczane relacje występowały w bardzo wielu wariantach, co więcej – te same przekazy były wśród depozytariuszy kultury ludowej powtarzane po wielekroć, bez znużenia. Okazuje się bowiem, że duże znaczenie dla procesów komunikacji kulturowej na gruncie religii mają akty autokomunikacji. Komunikacja czytelnika z samym sobą jest szczególnie istotna dla tekstów tradycyjnych (tzw. kanonicznych). „W trakcie takiej komunikacji odbiorcy z samym sobą tekst występuje w charakterze mediatora, pomagającego w przebudowie osobowości czytelnika, w zmianie jego strukturalnej samorientacji oraz stopnia jej więzi z konstrukcjami metakulturowymi.”²⁴ Mediowanie z samym sobą jest ważne dla całej historii kultury, a dla sfery religii w szczególności, przy czym, jak zaznacza Łotman, komunikacja Ja – Ja nie jest immanentna, gdyż kody kulturowe i kontekst komunikatu są uwarunkowane zewnętrznie²⁵. Przykłady autokomunikacji na gruncie religii to zazwyczaj powtarzanie tekstu kanonicznego. Łotman wprowadza rozróżnienie na komunikaty nastawione na przekazanie nowej informacji oraz komunikaty nastawione na powtarzanie tej samej informacji, na jej przypominanie. W drugim przypadku odbiorca, będący równocześnie nadawcą komunikatu, nie otrzymuje żadnej nowej informacji, gdyż ta jest wieczna, powtarza bowiem określony tekst źródłowy. Z pewnością takim komunikatem nastawionym na przypominanie jest msza św. O. Jacek Salij żartując powiedział o mszy św., że nie ma żadnych widoków na jej odmianę²⁶. Również sztuka kanoniczna (jak mówi Łotman – estetyka uroczysta) stanowi szczególny przypadek takiej komunikacji²⁷. Odbiorca mszy św., ikony, tekstów religijnych nie otrzymuje żadnej nowej informacji, ale – co warto podkreślić – dotyczy to osób z kręgu kultury typu ludowego, gdyż ta właśnie kultura zakłada sztywność kodu i treści religijnych tekstów wizualnych²⁸. Tekst jako kanon okazuje się niedialogowy, natomiast stałość zasad i sensów wydobywa rytm, który stanowi podstawę obrzędu, liturgii i wspólnoty²⁹.

²³ Tamże, s. 21.

²⁴ J. Ł o t m a n: *Dwa teksty o semiotyce*. „Odra” 1985, nr 11(290), s. 51.

²⁵ T e n ż e: *O dwóch modelach komunikacji w systemie kultury*. V: *Trudy po znakowym sistemam*. T. 6. Tartu 1973, s. 228–229.

²⁶ Wypowiedź prof. Jacka Salija OP podczas spotkania autorskiego w Łodzi, w listopadzie 1997 roku, z okazji promocji książki *Nasze czasy są O. K.*

²⁷ J. Ł o t m a n: *Sztuka kanoniczna jako paradoks informacyjny*. „Literatura” 1975, nr 45 (195), s. 3.

²⁸ Por. K. P i ą t k o w s k a: *Kultura a ikonsfera...*, s. 74–94.

²⁹ W. P a n a s: *W kręgu metody semiotycznej*. Lublin 1991, s. 152.

Powtarzanie i płynący z niego rytm zyskują swój rytualny wymiar. Odbiorca skupia się nie na tekście, ten jest bowiem znany, lecz na duchowej aktywizacji, która pozwala na bezpośrednią komunikację z rajskim wyobrażeniem³⁰.

Przypomnę jednocześnie, że dla umysłowości średniowiecznej przeszłość była oczywiście tym, co minęło, lecz skoro raz zaistniało, pozostawało wciąż aktualne i rzeczywiste w terażniejszości. Przeszłość była więc kategorią niedokonaną. Uważano, że terażniejszość, która też kiedyś stanie się przeszłością, ma o tyle sens, o ile to, co robimy, nie przeminie bez echa, nie zostanie zapomniane, a wytwory terażniejszości będą aktualne w przyszłości. Ludzie średniowiecza wierzyli, że droga do tego celu jest tylko jedna i jeden sposób gwarantuje przetrwanie – naśladowanie wzorów przeszłości³¹. Pogląd ten był fundamentem kultury średniowiecznej i pozostał fundamentem kultury ludowej, ukształtowanej w owym czasie.

Przestrzeń apokryfów

Zdaniem ks. M. Starowieyskiego pytanie o czas powstania apokryfów Nowego Testamentu należy łączyć z pytaniem: Dlaczego powstały? Apokryfy powstawały niemalże od początku chrześcijaństwa, tj. od I wieku, a ich geneza wiąże się z agrafami³².

Apokryfy są zespoleniem tego, co powiedziane, przekazane przez tradycję ustną, z tym, co zapisane, przekazane w piśmie. To stwierdzenie ma istotne znaczenie dla interpretacji narracji apokryficznych powstałych w folklorze. Łączenie powstania apokryfów z agrafami i tradycją ustną uprawnia do niezwykle istotnego wniosku. Jak wiadomo, Żydzi przekazywali teologię poprzez obrazy (na przykład przypowieści Jezusa Chrystusa czy opis stworzenia świata w Księdze Rodzaju). „Takimi obrazami teologicznymi są opowiadania apokry-

³⁰ Katarzyna Rosner, analizując ten wątek, sugeruje, że Łotman posiłkował się pracami C. Levi-Straussa; zob. K. R o s n e r: *Semiotyka strukturalna w badaniach nad literaturą*. Kraków 1981, s. 254–259.

³¹ K. P o m i a n: *Przeszłość jako przedmiot wiary*. Warszawa 1968, s. 137.

³² Agrafa – gr. *agraphos* – ‘nie spisany’; wypowiedzi przypisywane Jezusowi Chrystusowi, nie pochodzące z tekstów kanonicznych, lecz ze źródeł, co do których nie ma pewności, czy odpowiadają tradycji autentycznej czy też są apokryfami; *Słownik terminów literackich*. Red. J. S ł a w i ń s k i. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1988, s. 15. Apogeum zbierania agrafów przypadło na XVI wiek, lecz pierwszym uczonym, który zaprezentował wyniki swych systematycznych prac, był Alfred Resch; zob. J. D e l o b e l: *Agrafa*. W: *Słownik wiedzy biblijnej*. Red. M. M e t z g e r, M. D. C o o g a n. Warszawa 1996, s. 9; zob. także: ks. M. S t a r o w i e y s k i: *Barwny świat apokryfów*. Warszawa 1998, s. 9–11.

fów, które pod barwnymi opisami przekazują prawdy wiary. Podstawowym zadaniem badaczy jest odczytywanie treści teologicznej zawartej w tych obrazach [...]. Obrazowych wyjaśnień w apokryfach znajdziemy bardzo wiele. Obrazami starano się również objaśnić problemy, których rozwiązania domagały się ówczesne czasy.”³³ Apokryfy są więc jednymi z pierwszych utworów egzegetycznych i jednocześnie tymi, które utrwaliły w kulturze europejskiej połączenie w wypowiedzi religijnej obrazu i słowa.

Zdaniem o. Jana Kłoczowskiego „język, którym posługuje się człowiek religijny, jest przynajmniej dwojaki – jest komunikacją tak słowną, jak i obrazową; słowo i obraz to środki wyrazu bardzo mocno ze sobą splecione, wzajemnie się wyjaśniające. Język objawienia, język, który w sytuacji religijnej odbierany jest przez człowieka jako Słowo Boże, jest zawsze językiem »wcielonym«, bowiem tylko w słowie ludzkim wieść z zaświatów może dotrzeć do uszu i umysłu człowieka. Bez tego wcielenia nie byłaby możliwa religia, czyli komunikacja człowieka z Bogiem.”³⁴

Można sądzić, że posługiwanie się słowem i obrazem w wypowiedzi religijnej opiera się na przekonaniu, iż pełnią one zasadniczo tę samą funkcję – reprezentacji względem przedmiotu, do którego się odnoszą. Przekonanie o tym wyobrażeniu jest też wzmocnione przez mit sakralnego początku słowa i obrazu. Archaiczne mity o stworzeniu świata mówią, że po akcie kreacji człowiek nazwał spotkane rzeczy, łącząc słowo z obrazem. To na trwale zakorzenione w naszej kulturze wyobrażenie jest też podstawą poszukiwań nieusuwalnego *uniwersum*, w którym obraz i słowo funkcjonują wspólnie, uzupełniają się w konstruowaniu sensu i są obecne w jednym dziedzictwie pamięci, wyobraźni i wywodzącego się z nich myślenia uogólniającego³⁵.

Modelowanie świata w wypowiedzi religijnej, w której obraz i słowo są złączone, narzuca narracjom apokryficznym określoną strukturę. Apokryf ma budowę ciągu jakoby wydzielonych wyobrażeniowych obrazów. Poszczególne obrazy są od siebie oddzielone (realizacja funkcji odgraniczania tekstu), co powoduje, że wypowiedź apokryficzna ma charakter statyczny, używając języka Łotmana – punktowy. Mamy więc do czynienia nie z przestrzenią linearną, lecz punktową i wydłużoną, jakby zastygłą. W przestrzeni punktowej przestrzeń kultury od niekultury jest oddzielona kategorią granicy, rozumianej jako odróżnienie *continuum* wydarzeń od konkretnej zawartości przestrzeni³⁶. Dla przykładu, przestrzeń ukazana w apokryfach o ukrzyżowaniu Jezusa Chrystusa

³³ ks. M. S t a r o w i e y s k i: *Barwny świat apokryfów...*, s. 12–13.

³⁴ J. A. K ł o c z o w s k i OP: *Język, którym mówi człowiek religijny...* „Znak” 1995, nr 12(487), s. 7.

³⁵ E. W o ł i c k a: *Obraz i słowo w obszarze języka religijnego*. „Znak” 1995, nr 12(487), s. 64–66.

³⁶ J. Ł o t m a n: *Zagadnienia przestrzeni artystycznej w prozie Gogola*. W: *Semiotyka kultury...*, s. 246.

jest sekwencją ciągu zdarzeń pomiędzy sądem nad Jezusem a złożeniem do grobu, a wydarzenia te są ukazane w realiach danej kultury, realiach wyobraźniowych. Kolejne sceny wchodzi w skład *continuum* i są przedstawiane w zgodzie z wyobrażeniami na temat samego wydarzenia, jego miejsca, ludzi i czasu. Najczęściej tłem tych zdarzeń jest jedyna możliwa do wyobrażenia przestrzeń – własne *orbis interior*. Wszystko to, co nie pokrywa się z wyobrażeniami o swoim *orbis interior*, jest lokowane w sferze niekultury.

Punktowy charakter przestrzeni sprawia, że zawarte w niej informacje mogą się powtarzać. Powtarzanie tej samej informacji w obrębie sfery religii nawiązuje do wspomnianego już rytualnego charakteru powtórzenia, które jest skutkiem tego, że w sakrosferze „działają szczególne prawa. Idzie przecież o restytuowanie Wiecznego Teraz, rajskiego Ogrodu Bezczasowej Jedności.”³⁷

W kulturze europejskiej łączenie słowa i obrazu charakterystyczne jest nie tylko dla apokryfów, lecz także exemplów. Należy jednak pamiętać, że exempla to figura dydaktyczna, a nie egzegetyczna, jak apokryfy. Upowszechnienie się exemplów nastąpiło w kulturze europejskiej pomiędzy XII a XIII wiekiem i trwało przez całe średniowiecze³⁸. Powszechność exemplów w tej epoce była tak wielka, że z czasem zaczęły przenikać do kultury ludowej i w znacznym stopniu modyfikować sposób wypowiedzi religijnej w folklorze. Za Aronem Guriewiczem można powiedzieć, że exempla stały się nie tylko gatunkiem literackim, lecz także stylem myślenia³⁹.

Przestrzeń kompozycyjną apokryfów cechuje wielokrotne wzajemne uzupełnianie się, zbliżające je do techniki montażu, tj. do takiego włączania (interpolacji) tekstów niekanonicznych w obręb kanonicznych, iż zatracą się między nimi granica (zacierają się tzw. delimitacja). Tekst apokryficzny „wciska się” tam, gdzie brak ciągłości fabularnej. Wszelkie „luki” w tekście biblijnym są wypełniane (stąd na przykład tak duża liczba apokryfów dotyczących dzieciństwa Jezusa Chrystusa, bo okres ten w Piśmie Świętym jest pominięty). Przekaz biblijny zostaje więc tak zaadaptowany, aby stanowił zwartą narracyjną całość wraz z apokryfem. Diachroniczna ciągłość narracji jest uratowana. Bezustanne konfrontowanie tego, co dane, z tym, co – zdaniem autora apokryfu – powinno być (wypełnianie luk), ujawnia nie tylko uzupełnienia diachroniczne (wypełnienia przerwanej w tekście kanonicznym narracji), lecz i synchroniczne. Polegają one na wzbogaceniu „wypowiedzi o szczegóły, czyli elementy z niższych poziomów organizacji (np. lokalizacja zdarzeń, naze-

³⁷ P. K o w a l s k i: *Prośba do Pana Boga*. Wrocław 1994, s. 167.

³⁸ B. G e r e m e k: *Exemplum i przekaz kultury*. W: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*. Red. B. G e r e m e k. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978, s. 58.

³⁹ Por. A. G u r i e w i c z: *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy*. Warszawa 1997, s. 17–61.

wnictwo, wprowadzenie nowych, drugoplanowych bohaterów, szczegółowe opisy)⁴⁰.

Narracja apokryficzna rozwija się w granicach wyznaczonych przez kanon. Odgraniczanie staje się nieodzownym warunkiem wszelkiego przekazu apokryficznego⁴¹. Nie jest możliwe, aby narracja apokryficzna miała zupełnie dowolny charakter, gdyż wtedy byłaby nieczytelna dla odbiorcy. We wtórnych systemach modelujących, takich jak mit lub religia, dla depozytariusza danych wyobrażeń modelujących „mowę» systemu stanowi podlegający interpretacji świat otaczający, »język« natomiast to model kulturowy, za którego pośrednictwem dekoduje się świat⁴². Dla odbiorcy tekstu istotna jest znajomość granic tego tekstu, wtedy dopiero może on dekodować opisany świat i odczytywać go jako konstrukcyjnie spójny. Granicami tekstu są przede wszystkim jego ramy, wyznaczające początek lub koniec. Ramy tekstu odcinają tekst od wszelkich innych wypowiedzi. „Rama tekstu ma więc zasadnicze zadanie modelujące.”⁴³ W ten sposób ewangeliczne ramy apokryfu dają pewność, że będzie on odczytany na „wzór” Ewangelii. Odbiorca apokryfu czyta apokryf tak, jak by czytał i modelował świat odbiorca Pisma Świętego.

⁴⁰ A. E. N a u m o w: *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976, s. 62–63.

⁴¹ J. Ł o t m a n: *O modelującym znaczeniu „końca” i „początku” w przekazach artystycznych*. W: *Semiotyka kultury...*, s. 378.

⁴² Tamże, s. 374.

⁴³ P. K o w a l s k i: *Prośba do Pana Boga...*, s. 163.

Space in Apocryphs, the Space of Apocryphs

S u m m a r y

The paper is devoted to the so called folk apocryphs, the ones which concern the person of Jesus Christ. The use of the semiotic inspirations of the Moscow-Tartu School enables the analysis of space in apocryphs as well as that of the artistic space of the apocryph itself.

Reading the apocryphs one may have an impressions that Jesus Christ is permanently in journey, moving through some unknown space which is perceived in the categories of one's own space and thus is determined anthropocentrically.

According to the assumptions of the Tartu semioticians folk culture is a closed type of culture understood as repetition of some source text (full text) within which there existed the fullness of truth. The subsequent development of these assumptions will be the treatment of sensualism as a representation of images coming from *orbis exterior* in the categories of *orbis interior*.

In the contacts of Jesus Christ with people He is not recognized as God's Son, and his outlook resembles that of a wandering old man. The earthly space is the space of where the horizontal axis of travelling dominates while the heavenly space (Hell, Purgatory, Paradise) is dominated by travelling on the vertical axis.

Apocryphs are the earliest exegetic works and simultaneously the ones which introduced the mutual effects of word and image in the European culture. For this reason in the case apocryphs we are dealing with the lengthened point space, as if frozen one within which the same information can be repeated a number of times. This observation can be referred to the ritual character of repetition.

The composition space of a apocryph is characterized by multiple mutual complementation which is close to the montage technique and where the division between the canonical text and the apocryphical text is lost. For this reason the receiver of the apocryph reads it in a way similar to the way of reading of the receiver of the Holy Script.

Raum in Apokryphen, Apokryphenraum

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der vorliegende Artikel ist sog. Volksapokryphen, die Person Jesus Christus betreffenden Apokryphen gewidmet. Die Anwendung von semiotischen Inspirationen der Schule Moskwa-Tartu ermöglicht, den Raum in Apokryphen und den Kunstraum eines Apokryphs zu analysieren.

Bei der Lektüre der Apokryphe hat man den Eindruck, dass Jesus Christus auf dauernden Reisen ist, indem er sich in einem näher unbekanntem Raum bewegt, der als eigener Raum anthropozentrisch definiert ist.

Nach den Voraussetzungen der Semiotiker aus Tartu ist Volkskultur eine Art der geschlossenen Kultur, die als Wiederholung eines Quellentextes (vollen Textes) verstanden ist, in dem die Fülle der Wahrheit vorhanden war. Als weitere Entfaltung der Voraussetzung wird Sensualismus betrachtet, der eine Darstellung der aus *orbis exterior* in *orbis interior* – Kategorien stammenden Vorstellungen ist.

Während der Kontakte mit den Leuten wird Jesus Christus nicht als Gottes Sohn erkannt und nach dem Aussehen ähnelt er einem Wanderbettler.

Im Erdraum überwiegt Kommunikation auf der Horizontalen Achse, im Himmelraum dagegen (Hölle, Abgrund und Paradies) überwiegen Reisen auf der vertikalen Achse.

Apokryphe gehören zu ersten exegetischen Werken, die in der europäischen Kultur gegenseitige Berufung von Wort und Bild eingepägt haben. Deshalb verkehren wir in Apokryphen mit einem ausgedehnten, beinahe erstarrten Punktraum, in dem dieselbe Information vielmals wiederholt werden kann. Die Bemerkung knüpft an den rituellen Charakter einer Wiederholung an.

Der Kompositionsraum eines Apokryphes wird durch vielfaches gegenseitiges, der Montage-technik ähnliches Vervollständigen gekennzeichnet, wo die Grenze zwischen dem kanonischen und dem apokryphischen Text schwindet und der Leser liest das Apokryph, als ob das Heilige Schrift wäre.