

Dobrosław KOT

## CUDZOZIEMIEC

*Pozornie cudzoziemiec jest tylko trochę inny: mówi innym językiem, ma inny odcień skóry, wierzy w innych bogów i potępia inne czyny niż my. Taka inność daje się jednak sprowadzić do zwykłej różnorodności. Takich innych napotykamy na co dzień i nie burzą oni w nas dobrego samopoczucia – poczucia bycia u siebie. Cudzoziemiec jednak wnosi coś więcej: cały swój świat, poukładany niepokojąco podobnie do naszego, choć przecież zupełnie inny. Cudzoziemiec nie pozwala nam wierzyć, że nasze światy mają uniwersalny charakter.*

*Pamięci Cezarego Wodzińskiego*

## NA CUDZEJ ZIEMI

Język oswoił słowo „cudzoziemiec” tak dalece, że często wymyka się nam jego wewnętrzna gra. Od tego nieusuwalnego, wewnętrznego napięcia rozpoczyna się właśnie opowieść o obcym. Cudzoziemiec jest tym, który zamieszkuje cudzą, nie naszą ziemię. Jest więc obcy i mieszka daleko. Jednocześnie o cudzoziemcach mówimy nie wtedy, kiedy przebywają oni u siebie, lecz dopiero wówczas, gdy pojawiają się na naszej ziemi. Dopiero wtedy stają się cudzoziemcami, ich obcość na naszej ziemi staje się czymś, co ich nie tylko wyróżnia, ale i definiuje. I tu pojawia się drugi sens słowa „cudzoziemiec”: opuszczając swoją ziemię, cudzoziemiec sam stawia kroki na nienależącej do niego, cudzej ziemi. Cudza dla nas jest jego ziemia, cudza dla niego – nasza. Ta obopólna cudzość zarysowuje fundamentalne napięcie, które towarzyszy obcemu. Jest on skądś, ale skądinąd; tutaj jest – i być może na zawsze pozostanie – obcy.

Te dwa bieguny ściśle wiążą człowieka z ziemią. Można ją rozumieć dosłownie, jako teren, na którym się mieszka i pracuje. Ale ziemia może być również rozumiana głębiej: jako ethos, miejsce zamieszkiwania. Taką wykładnię tego greckiego słowa, najczęściej tłumaczonego na polski jako „właściwość”, proponuje Martin Heidegger, mówiąc o miejscu pobytu<sup>1</sup>. Ethos to miejsce, gdzie człowiek jest u siebie, to miejsce, w którym łączą się nie tylko krajobraz

<sup>1</sup> Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: tenże, *Znaki drogi, Spacja*, Warszawa 1999, s. 306.

i domostwo, ale też obyczaj, jakieś konkretne, podzielane przez wspólnotę rozumienia świata. Cudzoziemiec opuszcza więc swój ethos i wkracza pomiędzy mieszkańców innego ethosu.

Przekraczanie granic w przestrzeni łatwo sobie wyobrazić. Łatwo też uchwycić moment pojawienia się cudzoziemca, jego pierwszy krok na nie-swojej ziemi. Co jednak oznacza porzucenie ethosu? Wyparcie się go, zaniegowanie? Co oznacza wejście w cudzy ethos? Akceptację, chęć zrozumienia? Cudzoziemiec pomiędzy tymi, którzy są dla niego obcy i dla których on jest obcy, ma swoje troski. Być może jednak najważniejsze dla zrozumienia, co znaczy być cudzoziemcem, będzie przyjrzenie się temu jednemu krokowi, który z nie-cudzoziemca czyni cudzoziemca, pomyślenie o tym, co rozgrywa się w drodze między swoim a obcym, pomiędzy krajami, ethosami, ojczyznami.

Być może cudzoziemiec kryje w sobie jeszcze jedną tajemnicę. Być może do tych dwóch rozumień słowa cudzoziemiec – odpowiednio akcentujących cudzość ziemi, z której pochodzi, i cudzość ziemi, na której staje – należy dodać jeszcze jedno: cudzoziemiec to ten, kto na swojej ziemi poczuł się nie u siebie, kto stał się cudzoziemcem, zanim opuścił swój dom, zmuszony do tego okolicznościami zewnętrznymi lub wewnętrznym pragnieniem poszukiwania prawdziwego życia. Na ziemi, na której wyrósł, prawdziwego życia nie odnalazł. Stała się dla niego ziemią cudzą.

O cudzej ziemi nie da się wiele powiedzieć. Gdyby była znana i rozpoznana, cudzoziemiec nie byłby obcy. Wiadomo o nim tylko tyle, że żyje gdzie indziej i inaczej. Cudzoziemca definiuje jego obcość. Wszystko, co jest dla niego ważne, co go współtworzy i przejmuje, pozostaje poza definicją. Do jej sformułowania wystarczy jego obcość wobec tych, pomiędzy których wchodzi. Wiadomo, że przychodzi skądinał, gdziekolwiek się ono znajduje.

Pojęcie cudzoziemca jest pułapką dla myślenia. Poprzez słowo „ziemia” łączy obcego z miejscem, co wskazuje na statyczność tej figury. Cudzoziemiec to ktoś przypisany do ziemi (cudzej). Jednak to nie statyczność i osiadłość decyduje o istocie cudzoziemca. Słowo to pojawia się tylko wtedy, kiedy zachodzi ruch, kiedy obcy opuszcza swą ziemię i przychodzi z ziemi cudzej dla mnie do ziemi mojej, cudzej dla niego. W słowie „cudzoziemiec” zapisana jest więc droga, wyrwanie z miejsca. Wpadamy w pułpkę, kiedy rozważamy obcego w jego własnym domu. Tam nie jest dla nikogo cudzoziemcem – to my, jeśli przestąpimy próg jego domostwa, możemy za cudzoziemców uchodzić. „Cudzoziemiec” wskazuje na ruch, na drogę.

Jego wędrówka może przybierać różne formy. Cudzoziemiec może być podróżnikiem, może być pielgrzymem, może też być uchodźcą. W każdej z tych postaci odnajdujemy cudzoziemca na naszej ziemi na innej drodze. Podróżnik jest cudzoziemcem chwilowo, z własnej woli wyprawia się w obce strony, nie mając ochoty porzucić na stałe swego domu ani budować go gdzie indziej.

Podróżnika napotyka się zazwyczaj w sposób niedramatyczny, jego troską może być zgubiona droga lub niezajomość naszej mowy. Pielgrzym, choć pod wieloma względami przypomina podróżnika, pojawia się z innego powodu. W postaci pielgrzymy znajdujemy rys porzucenia domu, poczucia, że prawdziwe życie jest gdzie indziej. Pielgrzym staje się cudzoziemcem, kiedy uświadamia sobie, że to, czego szuka, znajduje się poza domem, w cudzej ziemi. Pielgrzym wyrusza, aby na drodze i poprzez drogę odnaleźć to, co dla niego ważne, lub dowiedzieć się, co naprawdę jest ważne. Pielgrzym jednak powraca. Jego droga jest kołem, przemieniony przez pielgrzymkę wraca do domu i spogląda na niego innymi oczami. Uchodźca natomiast zostaje do porzucenia domu zmuszony. Rozpoznaje własną ziemię jako cudzą: obcą i wrogą. Na tej własnej-cudzej ziemi czeka go niebezpieczeństwo, bieda bądź śmierć. Decyzja, by porzucić dom i szukać w innych stronach nowego miejsca zamieszkania, jest zawsze dramatyczna. Nikt dobrowolnie nie wyrusza na tułaczkę. Dlatego bezpośrednie powody tej decyzji tracą na znaczeniu. Uchodźca może uciekać przed wojną, ale głód i bieda to równie ważne przyczyny ucieczki: gdyby były do zniesienia, każdy wolałby pozostać na swoim miejscu. Na własnej-cudzej ziemi zagrożenie jest oswojone, na cudzej ziemi, do której uchodźca wyrusza, wszystko może się zdarzyć, choć żywi on nadzieję, że uciążliwości będą znośniejsze.

Nie jest łatwo napotkać obcego. Skoro nie wyróżnia go nic poza obcością, może być do nas podobny. Na spotkanie obcego można wyruszyć poza własny dom. Wtedy poszukujący sam stanie się cudzoziemcem, docierając do cudzych ziem, gdzie obcy będą u siebie. Można spotkać obcego na drodze, gdzie obaj wędrowcy będą nie u siebie, w drodze z domu lub do domu. I wreszcie można czekać, aż cudzoziemiec stanie na naszym progu i zapuka do drzwi. W każdym z tych przypadków spotkanie z Innym ma inny kontekst i inny sens.

Mimo wewnętrznej dynamiki słowa „cudzoziemiec” i wpisanego w istotę cudzoziemca ruchu, odniesienie do ziemi każe myśleć o kontekście politycznym, o domostwie, o gospodarowaniu. Być może dlatego często umyka nam to, co jest największym wyzwaniem rzucanym nam przez obcego przez samą jego obecność. Cudzoziemiec każe nam przemyśleć, czy my jesteśmy na swojej ziemi, czy nie jest ona dla nas – lub czy być nie powinna – ziemią obcą, cudzą, ziemią, na której przebywamy bezprawnie. Rytuały zadomowienia: zakorzenienie, tradycja, oswajanie krajobrazu, nazywanie miejsc i rzeczy we własnym języku, pozwalają nam wierzyć, że jesteśmy u siebie, że cudzoziemskość to nie nasz kłopot. Tymczasem sama obecność cudzoziemca – a może nawet sama możliwość jego obecności – rodzi pytania o to, czy nie nazbyt pochopnie uznaliśmy się za „swoich”, tubylców, powiązanych z miejscem, miastem, polis, państwem, kulturą. Bezdomność cudzoziemca, jego tułaczy los jest dla nas jak zwierciadło, w którym możemy dostrzec naszą maskowaną codziennością tułaczkę.

## ANTROPOLOGIA APOFATYCZNA

Cezary Wodziński kilkakrotnie wyprawiał się na spotkanie obcego. Za każdym razem wybierał ścieżki nieoczywiste, wyruszając na ziemię nieznaną i daleką, odległą od filozofii. Być może właśnie najuczciwsze, co myślenie może uczynić wobec obcego, to opuścić własną ziemię i poszukiwać go na ziemi cudzej, gdzie on jest u siebie, myślenie zaś jedynie gości. Ta nieoczywistość poszukiwań Wodzińskiego ma dwa wymiary.

Przed wszystkim filozof sięga do źródeł, z których filozofia czerpie rzadko. W jednym wypadku jest to *Odyseja*, a więc tekst literacki, który – choć wielokrotnie przez filozofię przemyślany – sam do dyskursu nie przynależy i dopiero myślenie weń go wciąga, do niego zaprasza. Dzieje Odysa są dla Wodzińskiego punktem wyjścia do poszukiwań Innego, a homeryckie obrazy i metafory budują zupełnie nowy horyzont, w którym mogą wyrznieć pytania filozoficzne<sup>2</sup>. Esej o Odysie kontynuuje projekt antropologii apofatycznej, rozpoczęty kilkanaście lat wcześniej książką o prawosławnych jurodiwych<sup>3</sup>. W niej cudzą ziemią był z kolei świat ruskich hagiografii, w których opisano żywoty Chrystusowych szaleńców. Wodziński tropi w nich człowieka, za każdym razem – podobnie jak później w odniesieniu do Odysa – wiedząc, że ów człowiek wymyka się mu jako Inny. Stąd programowo apofatyczny charakter tych rozważań. To, czego nie wiemy o jurodiwym i Odysie, jest być może ważniejsze od tego, co o nich wiemy.

Obcość obydwu źródeł, z których czerpie filozof, nie polega tylko na tym, że nie przynależą one wprost do świata dyskursu, a więc do tej ziemi, na której myśliciel jest u siebie. To dla poszukiwacza prawdy również obce kraje, gdyż i grecki epos, i żywoty świętych, zachowują się jak sam Odys, który „wiele zmyślał, mówiąc rzeczy do prawdy podobne”<sup>4</sup>. Nie można ich zatem badać jako dokumentów, a jedynie – a może aż – jako zmyślenia. Nie było Odysa i najpewniej nie było wielu cudów przypisywanych jurodiwym. Nie było zatem ukrywania się herosa pod maskami, a i rzeczywiste ślady obecności świętych mężów przemieszane są z bajkowymi historiami, które mogą nam odsłonić jedynie sposób, w jaki dawniej wyobrażano sobie formę opowieści o Bożym mężu.

Nie jest to dla Wodzińskiego przeszkodą. Świadom hermeneutycznych pułapek nie tylko poszukuje tego, co powiedziane, ale też bacznie obserwuje to, co przemilczane lub nienazwane. Antropologia apofatyczna właśnie wtedy jest u siebie, kiedy opuszcza pełną słów i pojęć ojczyznę filozofii i wyrusza

<sup>2</sup> Zob. C. W o d z i ŋ s k i, *Odyś gość. Esej o gościnności*, Fundacja Terytoria Książki, Gdańsk 2015.

<sup>3</sup> Zob. t e n ż e, *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.

<sup>4</sup> H o m e r, *Odyseja*, pieśń XIX, tłum. J. Parandowski, Czytelnik, Warszawa 1955, s. 303.

na cudze ziemie. Właśnie wśród zmyśleń – jak pokazują dwa przywołane tu eseje – myślenie może swobodnie wędrować. Myśliciel staje się cudzoziemcem, ciągle świadomym swego statusu obcego. I porusza się po cudzej ziemi z ostrożnością, ale też z nadzieją, że odsłoni się przed nim coś, czego we własnej ojczyźnie dojrzeć nie sposób.

Od tej trudności być może ważniejsza jest druga, która dotyczy nie tyle kwalifikacji gatunkowej samych źródeł, ile samej figury obcego. Zarówno Odys, jak i jurodiwy są bowiem dziwnymi cudzoziemcami. Odys na Itace znajduje się między swoimi, na swojej ziemi. Podobnie jurodiwi – nie opuszczają swej ojczyzny, a mimo to pozostają obcy. Być może nawet są cudzoziemcami o wiele bardziej, niż gdyby wyruszyli w odległe strony, przekraczając granice swoich krajów.

Odys przyjmuje szatę tułacza i powraca na rodzinną Itakę w przebraniu. Udaje starca, który znalazł się z dala od swego domu. Jako cudzoziemiec, na prawdach gościa wkracza do pałacu na Itace i bacznie przygląda się tym, którzy czują się w tym miejscu jak w domu. Są wśród nich Penelopa i Telemach, ale też zalotnicy, którzy na stałe zamieszkali w megaronie. Zalotnicy czują się jak u siebie, nie chcą uznać, że są jedynie gośćmi w cudzym domu: natarczywymi i nadużywającymi gościnności. Starzec w łachmanach wydaje się jednak w tym miejscu jeszcze bardziej obcy. Dlatego pozwalają sobie wobec niego na drwiny i docinki. Ostatecznie finał eposu przywraca dawny porządek: gospodarz ujawnia się jako swój, zrzuca maskę cudzoziemca. Jego obcość zostaje przełamana, okazuje się obcością pozorną, tymczasową, przybraną dla innych celów. Nie jest więc Odys skądinąd, choć przez większą część opowieści Homera taką rolę udatnie odgrywa.

Jurodiwy też rzadko przychodzi z innych stron: jest znanym tubylcem, często rozpoznawanym przez mieszkańców miasta, w którym prowadzi swą dwuznaczną działalność. A jednocześnie wszystko, co robi – sposoby jego obecności, jego dziwna mowa, urągające dobrym obyczajom zachowanie – sprawia, że jest postrzegany jako ktoś skądinąd. Swoją dziwnością rodzi obcość, traktuje się go więc jako intruza: jako kogoś, kto nie tylko przybył z cudzej ziemi, ale na naszej ziemi próbuje wprowadzić swoje prawa.

Te dwie figury – Odyseusz i jurodiwy – są dla myślenia niezwykle intrygujące. Dzięki szczególnej inwersji cudzoziemskości, której dokonuje Cezary Wodziński, możemy bowiem lepiej uchwycić, co znaczy być cudzoziemcem i obcym. Do istoty obcego należy niepochwytność. I z tej niepochwytności zdaje sprawę projekt antropologii apofatycznej.

## JURODIWY

Wydaje się, że fenomen prawosławnego jurodstwa jest dobrze rozpoznany i opisany. I choć na polskim gruncie Św. *Idiota* pozostaje bodaj jedyną

monografią tego zjawiska, to w literaturze przedmiotu – zwłaszcza w przywoływanych przez Wodzińskiego książkach rosyjskich i niemieckich – zagadnienie gruntownie opracowano. Jednocześnie jednak Wodziński pisze już na początku, że pytanie, kim jest jurodiwy, zostało źle postawione<sup>5</sup>. Formułując je w taki sposób, domagamy się bowiem podania pewnych istotowych cech jurodiwego, które pozwolą na zamknięcie jurordstwa w definicji. Tymczasem cała siła tego zjawiska polega właśnie na uwydatnieniu niepochwytności, na ciągłym udowadnianiu, że kategorie, które można zastosować do opisu, ześlizgują się po samym fenomenie. Dlatego filozof proponuje inne pytania, wokół których powinno krążyć myślenie: W jaki sposób jest jurodiwy, w jaki sposób się pojawia oraz jak pojawia się świat wraz z nim?<sup>6</sup>.

Pierwsze rozpoznania wskazują, że jurodiwy przychodzi skądinąd. Można to rozumieć w sensie dosłownym: w żywotach niektórych świętych odnotowano ich cudzoziemskie pochodzenie. Jednakże nawet fakt, że jest prawosławnym Rosjaninem, nie usuwa w jurodiwym jego bycia skądinąd, a więc przychodzenia z cudzej ziemi. Jego pojawienie się ujawnia niezwykle złożoną rolę, jaką odgrywa obcy: „«Obcość» jurodiwego nie sprowadza się jednak do potwierdzenia prostej i jednoznacznej opozycji «tamtejszego» i «tutejszego». Byłaby wówczas antynomiczna, a jest [...] paradoksalna. Cudzoziemiec staje się tubylcem, tuziemcem. Nierzadko rości sobie prawo do bycia bardziej prawosławnym aniżeli prawosławni ortodoksi. Oznacza to tektoniczny wstrząs dla «tubylczości», a w konsekwencji podważenie i rozbicie zasady, która organizuje całość przestrzeni wedle antynomii «tutejsze» – «nietutejsze». Na tym polega nawiedzenie «mnie» przez obcego: na radykalnym odmówieniu «mi» prawa do niewzruszonego bycia «u siebie», do bezpiecznego poczucia «swojskości» i «tubylczości»<sup>7</sup>.

Ten obszerny fragment pokazuje fundamentalną rolę jurodiwego: każde jego pojawienie się rozbija oswojoną przez nas antynomię, uświadamia nam, że rozróżnienie swojego i obcego jest prowizoryczne, nieuzasadnione. Rodzą się niepokojące pytania: Dlaczego mam prawo czuć się u siebie jak „u siebie”? Co sprawia, że przynależność do ziemi, ale także moje poglądy, opinie, wierzenia mogę uznawać za niewzruszone? Być może nie każdy obcy tak niepokoi, jak jurodiwy. I być może właśnie dlatego ten cudzoziemiec-tuziemiec staje się dla myślenia tak intrygujący.

Jurodiwy przychodzi bowiem jako agent innego świata. Jest przeciwnikiem każdej światowości, gdyż ta oddala od Boga i boskości. Spośród wielu chrześcijańskich demonstracji odrzucenia światowości droga jurodiwego wy-

<sup>5</sup> Por. W o d z i ń s k i, *Św. Idiota*, s. 39.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 39.

<sup>7</sup> Tamże, s. 43.

daje się bodaj najdziwniejsza i najmniej oczywista. Anachoreci, by być bliżej Boga, porzucają swe domy i skupiska ludzkie. Cenobici w nieco łagodniejszy sposób odcinają się od świata, tworząc wspólnoty, które wedle założeń mają umożliwić życie po Bożemu, a nie „po światowemu”. Jurodiwy natomiast wchodzi w samo centrum światowości: pojawia się w mieście, na ulicy, na targowisku, w domu publicznym.

Jeśli zatem zadaniem jurodiwego jest ucieczka przed światowością, to wybiera on do swych celów zupełnie nieoczywiste drogi. Jak pisze Wodziński: „Przybywając tu z «zaświatów» – niekiedy z siłą meteoru – żłobi lub rozwiera szczelinę w świecie. Jego inwazja niepokoi «świat», naruszając jego spistość i stabilność, ale zarazem jurodiwy pozostaje właśnie ową szczeliną w świecie”<sup>8</sup>.

Jurodiwy-cudzoziemiec rozszczelnia świat: samym sobą w samym sercu świata pokazuje światu paradoks światowości. Tuziemcom wydaje się, że są u siebie, że przyłgnięcie do świata zakorzeni ich mocniej w życiu. Tymczasem jurodiwy pokazuje, że światowość zawsze pozostaje przebywaniem na cudzej ziemi, że nigdy nie można i nie powinno się na niej zakorzeniać, bo to miejsce z natury obce. Prąd antyświatowości był żywy w tradycji chrześcijańskiej od jej początków, nikt jednak nie ujawniał paradoksu światowości pełniej niż jurodiwy. Zazwyczaj nauczyciele duchowości ukazywali się w szatach cudzoziemców. Jeśli wchodzili między ludzi, to ubrani w strój i język, który podkreślał ich oddanie Boskości i oddalenie od świata. Napominanie z ambony o jego marności to próba przerzucenia mostu między miejscem, gdzie liturgicznie znajdują się orędownicy Dobrej Nowiny, a światowym bagienkiem świeckich.

Tymczasem jurodiwy pod wieloma względami jawi się jako wcielenie światowości. Nie naucza i nie napomina, lecz tylko obraża światowość, w niej uczestnicząc: obżera się, przebywa w domu rozpusty, ukazuje swą nagość, nie okazując wstydu, i wyśmiewa kościelne autorytety. Jurodiwy balansuje na cienkiej linii, gdyż udając światowca, naraża się z jednej strony na szyderstwo, z drugiej zaś na liczne pokusy. Ostatecznie niełatwo z perspektywy zdrowego rozsądku wykazać, że kto najada się nieprzyzwoicie na oczach tłumu, jednocześnie wewnętrznie pości. Dla postronnych nie jest jasne, czy przez czyny jurodiwego przemawia Bóg, czy bies. I ta dwuznaczność stanowi istotny rys jurodstwa.

Celem tego dziwnego i z pozoru nieskutecznego nawiedzania świata przez Chrystusowych głupców jest urąganie światu<sup>9</sup>. I tu pojawia się kolejna inwersja: następuje odwrócenie tradycyjnych ról. Zazwyczaj to świat wyśmiewa

<sup>8</sup> Tamże, s. 43n.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 52.

tych, którzy idą drogą Boga – są oni dla świata skandalem, zgorszeniem i pośmiewiskiem. Jurodiwy czyni świat pośmiewiskiem dla siebie i ze śmiechem się po nim przechadza.

To wszystko wskazuje na szczególnie charakter obecności jurodiwego w świecie. Nie można bowiem zanurzyć się w świecie i jednocześnie go wyśmiewać. Zachłystnięcie się światowością nie pozostawia miejsca na urąganie. Dlatego jurodiwy musi zarazem być w świecie i go opuścić. Musi podsycać swoją obcość i poczucie bycia na cudzej ziemi. Jest to łatwiejsze, kiedy w świecie buduje się własny świat i kiedy można żywić przekonanie, że ten świat-w-świecie rządzi się odmiennymi, Boskimi prawami. Z klasztoru, choćby otaczała go światowość i uliczny gwar, można w ciszy spoglądać w stronę Niewidzialnego.

Boży szaleniec odrzuca wszystkie te pomoce, rezygnuje z zewnętrznych murów podkreślających cudzoziemskość. Żeby jednak nie żyć się za mocno ze światowością i móc jej skutecznie i szczerze urągać, jurodiwy musi znaleźć jakiś sposób, by się ze świata wyprowadzić<sup>10</sup>. I tych sposobów wskazuje Cezary Wodziński kilka.

Jurodiwy rzuca się w świat ze słowami „umarłem dla świata!”<sup>11</sup>. Ta śmierć ma go immunizować nie tylko przeciwko pokusom, ale przede wszystkim przeciwko chęci przemienienia swej cudzoziemskości w tuziemskość. Trucizna ma jednocześnie posłużyć za lekarstwo. Albowiem każdy ze sposobów tego obumierania balansuje na granicy dwuznaczności. Skoro postacią jurodiwego rządzi paradoks, to musi się on również ujawnić w przejawach jego jurodstwa.

Jurodiwy jest nagi. Nagość z jednej strony jest diabelska i grzeszna, z drugiej zaś – anielska i niewinna. Cnotliwy człowiek zakrywa nagość, nie obnosi się z nią. U jurodiwego nagość nie jest manifestacją cielesności, lecz raczej jej przekroczeniem. Obnażenie to anielska bezcielesność<sup>12</sup>. Ciało, świadomie odarte ze wstydu, pozostaje ponad wstydem, a zatem ponad cielesnością. Jurodiwy może chodzić nagi i może przebywać między nagimi, bo nagość nie jest mu straszna: nie stanowi pokusy, nie przyciąga, nie wiąże go ze światem.

Jurodiwy milczy. „Nikt nie jest większym odmińcem w rozgadany na zabój świecie – pisze Wodziński – aniżeli milczący. [...] Milczenie stanowi oznakę nawiedzenia przez kogoś skądinąd, spoza tego świata. [...] Podstawowy paradoks «mowy» jurodiwego polega tedy na tym, że przebywanie w świecie, w którym ani na chwilę nie zapada cisza, musi deformować milczenie”<sup>13</sup>.

Wodziński porównuje milczenie z nagością: w świecie zakrytych i zarazem łąkających nagości sama nagość też zmienia swe znaczenie. Jest jak milczenie w ci-

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 54.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 57.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 127.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 139.



szy. Milczenie staje się wymowne, nagość staje się strojem. Bezślowność i bezcielesność zanurzone w słowność i cielesność świata urągają mu silniej niż obelgi. A jednocześnie – bez potrzeby wznoszenia murów, reguł, zakładania liturgicznych szat – bezślowność i bezcielesność oddzielają jurodiwego od świata. Jurodiwy nie milczy cały czas. Kiedy jednak przemawia, czyni to zawsze w innej mowie, mowie obcego. Błuzni, bełkocze, wyśmiewa – zapuszcza się w regiony mowy, w których przekracza ona ramy oswojonej i akceptowanej społecznie gadaniny.

Poprzez wszystkie te gesty jurodiwy prowadzi grę ze światem. I tu Cezary Wodziński ujawnia bodaj najbardziej nieprzenikniony paradoks jurodstwa. Jurodiwy bowiem nikogo nie gra, nikogo nie udaje, ale sprawia, że rozpoczyna się gra<sup>14</sup>. Kto jednak gra, skoro nie czyni tego jurodiwy, skoro to nie jego przedstawienie? Dochodzimy tutaj do sedna: „To samo «życie» zaczyna grać naprawdę, poruszone nieoczekiwanym nawiedzeniem, zelektryzowane skandaliczną prowokacją, wysadzone z bezpiecznych, znanych i uznanych posad. «Życie», które za dotknięciem jurodiwego pokazuje się samemu sobie jako coś nieznośnie «obcego»”<sup>15</sup>.

Cała gra jurodiwego, jego osobliwe i obce bycie w świecie, jest zatem wstępem do prawdziwej gry, tej, która rozegra się naprawdę w każdym, kto doświadczył nawiedzenia. Spotkanie z obcym, który niczego nie żąda, o nic nie prosi, tylko swoją obecnością urąga światowości, to spotkanie z istotą cudzoziemskości. Pozornie tuziemiec spotyka cudzoziemca. W rzeczywistości zaś sam rozpoznaje siebie jako cudzoziemca, obcego samemu sobie i wszystkiemu, co brał do tej pory za swoje: „Przybycie cudzoziemca odkrywa cudzoziemskość bycia w świecie”<sup>16</sup>.

## ODYS

Sposobem bycia jurodiwego jest jego wymykanie się: święty, a robi wszystko, by nikt nie uznał go za świętego; skromny, a ubiera się w nagość; urągający światu, a milczy w miejskim zgielku. Każdy ślad obecności jurodiwego wskazuje na jego nieobecność. Bardzo podobny rys odnajdujemy u Odysa, ciągle ukrywającego się przed bliskimi i dalekimi, ciągle grającego kogoś innego, grającego – jak pisze Cezary Wodziński – w szczególną grę, w Niktoś<sup>17</sup>.

Jednym z najbardziej znanych forteli Odysa jest przechytrzenie niezbyt zresztą bystrego cyklopa Polifema. Zapytany o imię Odys odpowiada: „Nikt”.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 207.

<sup>15</sup> Tamże, s. 207.

<sup>16</sup> Tamże, s. 205.

<sup>17</sup> Por. W o d z i ń s k i, *Odys gość*, s. 39n.

Cyklop bierze to za dobrą monetę, i kiedy oślepiiony miota przekleństwa, powtarza, że Nikt go skrzywdził. Negacja staje się imieniem, a zatem dla Polifema istnieje Ktoś o imieniu Nikt. Fortel ten, najpewniej za sprawą pychy Odysa, ściąga jednak na herosa gniew Posejdona, ojca Polifema. Odys nie może odmówić sobie autorstwa tego wybornego podstępu, odpływając, podaje więc swe prawdziwe imię: z Nikogo staje się Kimś, Odysem z Itaki. Dzięki temu Posejdon wie, na kim ma dokonać zemsty. Niemożność wytrwania w byciu Nikim jest w przypadku boskiego herosa zrozumiała. Dla Cezarego Wodzińskiego ujawnia jednak coś więcej niż chęć sławy: tranzytywność postaci Odysa, którego życie jest rozpięte między Kimś a Nikim.

Tę właśnie grę, którą z dużym powodzeniem (ale też zapewne z wewnętrznym przymusem) uprawia król Itaki, nazywa Wodziński grą w Niktoś. Jej głównym motywem jest ciągle wymykanie się, ciągle ukrywanie. Odys kłamie, wciąż zmyśla kolejne wersje swego życia. Rzadko ujawnia się jako Odys – i nie dotyczy to tylko sytuacji zagrożenia, jak ta przygoda z Polifemem. W eposie Homera Odys zawsze niemal poprzedzany jest przez posłańca: siebie samego w przebraniu. Posłaniec ten – odmieniony szatą, maską starca czy po prostu nierozpoznany jako Odys przez nieznanymi – przygotowuje grunt na pojawienie się boskiego herosa. Dopiero kiedy sam uzna, że przyszedł czas na ujawnienie się, że osoba, z którą rozmawia, zasłużyła na poznanie skrywanej pod przebraniem i słowami tajemnicy, zrzuca maskę i daje się rozpoznać. Odys zawsze zatem skryty jest za maską obcego. Cała jego przebiegłość, podstępność i przemyślność zostają zaprzężone do tego, by odgrywać obcego, by z kogoś bardzo wpływowego i sławnego stawać się nikim. Co ważne, Odys ukrywa się przed nieznanymi, zwlekając z wyjawieniem swojego imienia do odpowiedniej chwili, ale też – przede wszystkim – ukrywa się przed najbliższymi. Spotyka się z Telemachem i Penelopą, pozwalając im wierzyć, że nie jest Odysem, a jedynie kimś, kto Odysa spotkał lub ledwie o nim słyszał. Jego gra jest wielopiętrowa: wielokrotnie udaje on posłańca, kogoś, kogo Odys, zamierzający wrócić do domu, posłał przodem, by ten wybadał sytuację i przekazał wieści o powrocie. Tak właśnie czyni w rozmowie z Penelopą, kiedy relacjonuje jej słowa „prawdziwego” Odysa: „Sam Odys udał się pono do Dodony, by z boskich liści wysokiego dębu posłyszeć wolę Dzeusa, jak ma wrócić po tak długiej nieobecności do miłej ziemi ojczystej: jawnie czy po kryjomu”<sup>18</sup>.

Gra w jawność-skrytość – którą Wodziński traktuje jako modi gry w Niktoś – jest zatem nie tylko doraźnym środkiem, ale sposobem bycia Odysa. Prawdziwy Odys, udając kogoś innego, opowiada o „prawdziwym” Odysie, który nie powraca zasadniczo tylko z tego powodu, że musi zapytać bogów, czy ma to uczynić jawnie, czy po kryjomu. Boski Odys pyta bogów, a więc sprawę

<sup>18</sup> H o m e r, dz. cyt., pieśń XIX, s. 305.

jawności-skrytości traktuje śmiertelnie poważnie. Mało tego – choć prawdziwy Odys ukrywa się (a więc udaje, że nie gra, tylko jest kimś innym), to opowiada o Odysie jako o kimś, kto być może przybędzie po kryjomu. Te słowa Odysa, wypowiedziane wobec Penelopy, fabularnie mogą służyć naprowadzeniu małżonki na to, że jej mąż się ukrywa – wszak ma ona oczekiwać kogoś, kto być może przybędzie po kryjomu. Nie ujawniając się w sensie faktycznym, Odys odsłania się na innym poziomie: jako ten, kto może chcieć się ukryć, zasłonić.

Dochodzi zatem do zdwojenia poziomów: pierwszy to faktyczne ukrywanie się, drugi to możliwe ukrycie się prawdziwego Odysa. Same słowa króla Itaki pełnią podwójną funkcję, pokazują ciągły ruch, który jest sposobem bycia Odysa. Z jednej strony mogą doprowadzić Penelopę do odkrycia tajemnicy, z drugiej jednak oddalają ją od tego. Wszak Odys jeszcze nie przybył – ukryty czy jawny – a jedynie przysłał posłańca. Nie powinna więc w starcu szukać rysów swego małżonka. W tej jednej wypowiedzi widoczna jest cała dynamika postaci Odysa, dynamika, którą – nie tylko w odniesieniu do tej jednej sceny – Wodziński nazywa tranzytywnością<sup>19</sup>. Sposobem bycia Odysa jest trans, który wydarza się i rozgrywa na wielu poziomach: jawności-skrytości, Kogoś-Nikogo, wreszcie życia i śmierci. Odys wydarza się pomiędzy nimi.

Ten niezwykle ciekawy wątek *Odysei* istotny jest dla rozważań o cudzoziemcu: ktoś na swojej ziemi podaje się za cudzoziemca, udaje obcego – nawet wobec najbliższych. Powody fabularne są jasne: przybycie w ukryciu, pod maską cudzoziemca pozwoli Odysowi rozeznaczyć się w sytuacji i nastrojach na Itace. Pozwoli zobaczyć i ocenić, kto pozostał mu wierny i kto na niego naprawdę czeka, a kto cieszy się z możliwej śmierci króla. Ale także ten poziom fabularnej intrygi aż iskrzy się sensami. Pokazuje bowiem, że obcego się nie zauważa, traktuje się go jak powietrze. Przed obcym nie trzeba udawać i można przy nim mówić, co się myśli. Paradoksalnie, przez swą przybraną obcość Odys ma dostęp do myśli i intencji osób, które chętnie by je skryły przed kimś znanym – przed prawdziwym Odysem. Obcy nie jest więc tak daleko od nas, skoro dopuszczamy go bliżej niż bliskich. Obcego, z tego jednego tylko powodu, że znajduje się na cudzej ziemi, nie traktuje się jako zagrożenia. Jest nikim. Odys, udając obcego, staje się Nikim – nikim ważnym, nikim istotnym, nikim niebezpiecznym.

Drugi znaczący motyw to bezdomność Odysa: stając się cudzoziemcem, jedynie podszywa się on pod cudzoziemca. Nie przybywa bowiem z żadnej cudzej ziemi, która byłaby jego ziemią. Odys zmyśla Kretę jako swoją ojczyznę, ale z Krety nie pochodzi. Przybywa zatem na Itakę skądinąd, a w tym przypadku: znikąd. Nie można bowiem odpowiedzieć, skąd przybywa naprawdę, jaka jest jego własna ziemia. To nie Kreta, nie wyspa Feaków, nie wyspa

<sup>19</sup> Por. W o d z i ń s k i, *Odyś gość*, s. 51n.

Kalipso, nie Troja. Odys przybywa znikąd, gdyż powraca. Jego własną ziemią jest Itaka, na którą powraca jednak jak na ziemię cudzą. Są więc dwie Itaki: ta, którą opuścił przed dwudziestu laty (która była jego, ale której już nie ma), i ta, do której brzegów przybił (która jeszcze nie jest jego – dopiero będzie, kiedy ją odzyska). Jest więc ziemia utracona i ziemia do odzyskania.

Wodziński zwraca uwagę na fragment eposu, w którym napięcie to zostaje przez Homera znakomicie pokazane. Kiedy bowiem Odys po latach tułaczki dobija do brzegów Itaki, otacza go mgła (rozsnuta przez Atenę) i utrudzony podróżą heros nie rozpoznaje rodzinnej ziemi. Tak więc Odys, zanim jeszcze nałoży maskę cudzoziemca, sam źródłowo doświadczy swej cudzoziemskości: wyda mu się, że jest na obcej, nieznannej wyspie<sup>20</sup>.

Tak Wodziński komentuje tę scenę: „Upragniona ojczyzna wita Odyseusza jako «nieznana kraina». Jako obczyzna, która budzi lęk i niepokój. Swojszczyzna pokazuje się «momentalnie» niczym Obczyzna. I taką pozostanie – niezależnie od korowodu demaskacji, którym patronuje Atena. Obczyzną jako nieskończoną, bezkresną «ojczyzną» Odyseusza. I niewygasłym zarzewiem «świętego niepokoju»”<sup>21</sup>.

Gra Odysa w jawność-skrytość nie jest więc zabawą i igraszką. Odys gra w Niktoś, bo w tę właśnie grę gra z nim życie. Dlatego – nawet w zmyśleniu – prosi bogów o radę, pyta, czy przybyć jawnie, czy po kryjomu. Bardzo przypomina tym odległych w czasie i przestrzeni jurodiwych. Święci szaleńcy nie grają ku niczyjej ucieście, ich bluźnierstwa, nagość i bełkotanie nie są udawane. Tak jak jurodiwi stają się ikoną owego „skądinąd”, skąd przychodzą, by zanurzyć się w światowość, tak Odys swym jawno-skryciem staje się agentem świata napięć w świecie, który chce żyć w spokoju, poza napięciami.

I być może ujawnia się tutaj jakiś istotny rys cudzoziemskości. Dlaczego bowiem „przybycie cudzoziemca odkrywa cudzoziemskość bycia w świecie”<sup>22</sup>? Pozornie cudzoziemiec jest tylko trochę inny: mówi innym językiem, ma inny odcień skóry, wierzy w innych bogów i potępia inne czyny niż my. Taka inność daje się jednak sprowadzić do zwykłej różnorodności i do różnicy, która nie ma fundamentalnego znaczenia. Takich innych napotykały na co dzień i nie burzą oni w nas dobrego samopoczucia – poczucia bycia u siebie. Cudzoziemiec jednak wnosi coś więcej: cały swój świat, poukładany niepokojąco podobnie do naszego, choć przecież zupełnie inny. Cudzoziemiec nie pozwala nam wierzyć, że nasze światy, nasza tuziemskość, mają uniwersalny charakter. Cudzoziemiec swoim pojawieniem się odbiera nam spokój.

<sup>20</sup> Por. H o m e r, dz. cyt., s. 190.

<sup>21</sup> W o d z i ń s k i, *Odys gość*, s. 59.

<sup>22</sup> T e n ż e, *Św. Idiota*, s. 205.

Wędrowni Wodzińskiego po rubieżach filozofii – wyprawy na Itakę i do świata jurodiwych – mówią jednak coś jeszcze, odsłaniają jeszcze głębszy rys cudzoziemskości. Można bowiem podejrzewać, nie zapuszczając się w otchłanie jurodstwa i homeryckiego eposu, że cudzoziemiec przemienia nas przypadkowo: że przybywa, a my – bez jego czynnego udziału – czujemy się zakwestionowani. Gdyby tak było, rola cudzoziemca okazałaby się jedynie przygodna: przebrany za obcego, odsłaniałby coś, o czym sam nie ma pojęcia. Tu jednak nie można na tym poprzestać: Odys i jurodiwy grają w grę dla ludzi dziwną i niezrozumiałą, gdyż sami są grani. Rozbijają spokój, gdyż przychodzą ze świata niepokoju. W tych figurach Obcego ujawniają się napięcia, które muszą zostać wewnętrznie przeżyte i uzewnętrznione.

Dlatego zapewne turysta porusza nas mniej niż uchodźca. Turysta przybywa ze swej krainy sytości w naszą sytość: zwiedza, płaci i odjeżdża, obarczony jedynie wspomnieniami. To, że się od nas różni i zagaduje w obcym języku, nie ma większego znaczenia. Co więcej, nawet jeśli się w naszej ziemi rozkocha i postanowi ją oswoić – zamieszka tu i uzna cudzą ziemię za swoją – też nie przemieni nas w naszej ugruntowanej swojskości: wszak akceptuje swojskość i zamienia swoją na naszą. Uchodźca natomiast przychodzi ze świata, który rządony jest napięciami: tam są wojny, głód, gwałty. Jego obecność wprowadza niepokój nie dlatego, że sam cudzoziemiec nam zagraża, ale poprzez nagi fakt: cudzoziemiec jest świadkiem napięć, których nie chcemy przeżywać.

Dla myślenia ujawnia się tu jeszcze jedna ważna sprawa. Żywoty zarówno Odysa, jak i jurodiwych są w dużej mierze zmyślane. Docieramy w nich do człowieka, którego obecność w świecie jest – wedle wszelkiego prawdopodobieństwa – zaprojektowana: wyostrzona, podporządkowana wyższej idei. Jednocześnie jurodiwy i Odys ujawniają nam istotowe rysy cudzoziemca, choć ich cudzoziemskość jest odwrócona, metaforyczna i wymyślona. Dzięki nim jednak myślenie może dostrzec rysy obcości, które – paradoksalnie – ukrywają się w twarzy prawdziwych tułaczy, wędrowców i uchodźców. Bezpośredniość krzywdy uchodźców jest tak krzycząca, że potrafi zagłuszyć to wszystko, co współtworzy skomplikowaną relację tuziemskości i cudzoziemskości. Skandal zła domaga się rozwiązania, słuszny moralny gniew nie pozwala dłużej trwać w zawieszeniu, które oferuje paradoks. Ale chyba dopiero z wnętrza paradoksu – choć do tego wnętrza trzeba przedzierać się przez gry, maski, fortele, uwodzenie, milczenie i bluźnierczy bełkot – ujawnia się twarz Obcego: zwykłego, konkretnego cudzoziemca.

## BEZDOMNOŚĆ I GOŚCINNOŚĆ

Czy istnieje dobra odpowiedź na cudzoziemskość, odpowiedź dana cudzoziemcowi? Jedynym tropem wydaje się gościnność (nie-gościnność jawi się

jako jej modus). Cudzoziemiec jest gościem niespodziewanym, pojawia się na cudzej ziemi jedynie z nadzieją na gościnę. Niezapraszany, sam się wprasza: staje na progu i swoim pojawieniem się przeobraża tuziemca w gospodarza.

Cezary Wodziński, podążając za Jacques'em Derridą, przywołuje podstawowy paradoks gościnności. Gość może okazać się przyjacielem albo wrogiem. Ugoszczony może przemienić nasze życie na lepsze, ale może też nas zabić<sup>23</sup>. Derrida opisuje to napięcie opartym na grze słów terminem „hostipitalité”, kongenialnie oddanym w polszczyźnie przez Anastazję Dwulit jako „wrogość”<sup>24</sup>.

Czy zatem absolutna gościnność jest możliwa? I co miałyby ona oznaczać? Jeśli gościnność uznamy za bezwarunkową i absolutną, nie powinna ona ograniczać gościa niczym, nawet prawami gospodarza. Wymaganie ich respektowania oznaczałoby bowiem narzucanie gościowi jakichś ograniczeń, a więc niegościnność. Jednakże absolutne otwarcie ze strony gospodarza sprawia, że gospodarz nie gości już u siebie. Skoro zaś wycofuje się ze swego panowania, to na czym polega jego bycie gospodarzem? Z jednej strony jest ono wycofaniem, zrobieniem miejsca dla gościa. Z drugiej jednak musi mieć jakąś formę goszczenia – w przeciwnym razie cudzoziemiec mógłby czuć się ugoszczony gdziekolwiek, jeśli nawet – a może właśnie tylko wtedy – na nikogo nie natrafia, kiedy nikt nie narzuca mu swego „u siebie”. To opuszczone „u siebie” gospodarza daje do myślenia.

Derrida pokazuje możliwość przełamania paradoksu gościnności, rozważając oczekiwanie na Mesjasza. Mesjasz to bowiem gość absolutnie nieoczekiwany, a więc gość niemożliwy. Mesjasz, przychodząc w gości, przekracza ramy gościnności. Oczekiwanie na niego uświadamia, że nie wiemy, czym jest gościnność<sup>25</sup>. Mesjasz może przemienić całe życie goszczących, którzy nawet nie wiedzą, jak go ugościć. Wodziński wybiera inny trop niż mesjański. Píše, że będzie szukał w „starych księgach”<sup>26</sup>. I spośród starych ksiąg wybiera *Odyseję*.

Wodziński czyta *Odyseję* jako epos o gościnności. Na samym początku opowieści bogini Atena pojawia się jako gość – ukryta pod postacią podróżnego – na Itace. Ugoszczona przez Telemacha nagradza gościnność wieściami o Odysie. Bogowie nawiedzają śmiertelnych jako goście, w przebraniu. W innej części świata gościnność Abrahama nagrodzona zostanie obietnicą syna. Telemachowi Atena obiecuje powrót ojca.

<sup>23</sup> Por. t e n ż e, *Odys gość*, s. 5n.

<sup>24</sup> Zob. J. D e r r i d a, *Wrogość*, tłum. A. Dwulit, w: *Wrogość. Podejmowanie obcych*, red. J. Kubiak, Muzeum Sztuki Łódź, Łódź 2010, s. 5-23.

<sup>25</sup> Por. W o d z i ń s k i, *Odys gość*, s. 16.

<sup>26</sup> Tamże, s. 24.

Odys jest wielokrotnie goszczony: przez Kalipso, przez Feaków, przez Eumajosa. Zasadą greckiej gościnności jest pozwolić zachować gościowi status cudzoziemca: nie tylko dać pożywienie i dach nad głową, ale pozwolić mu być sobą, czyli obcym<sup>27</sup>. Gościa nikt nie pyta o imię przy powitaniu<sup>28</sup>. Wyjawi je, jeśli sam będzie miał ochotę, jeśli poczuje się bezpiecznie. Ostatecznie jednak cała sytuacja się odwróci: Odys-gość ujawni się jako gospodarz, a zalotnicy-gospodarze zdemaskowani zostaną jako nieproszeni goście. Tych, którzy bezprawnie poczuli się gospodarzami i nie udzielili gościny cudzoziemcowi, czeka śmierć. Niegościnność zostanie napiętnowana i ukarana.

W eseju *Odys gość* grecka uczta jawi się jako spełnienie ludzkiego losu. To gościnność stwarza przestrzeń, w której człowiek czuje się najbardziej sobą, zaznaje szczęśliwości i radości<sup>29</sup>. Tym samym tropem podąża tradycja biblijna, ustanawiając ucztę nie tylko centralnym punktem przyszłej liturgii, ale też obrazem eschatonu.

Jak ugościć cudzoziemca? Czy to w ogóle możliwe, skoro ten przybywa niezapowiedziany, z cudzej ziemi, której niepokoju nasz pokój nie zna? Gospodarz podejmujący gościa szanuje jego prawo do zagadkowości i obcości, nie oswaja go, nie przemienia w „swojego”. Wycofanie, o którym była mowa wyżej, to zrobienie miejsca dla gościa. Gospodarz opuszcza „u siebie” i zostawia miejsce. W tym miejscu gość może dopełnić swej roli gościa: może przemienić gospodarza. Gościnność to zgoda na to, by rozgościło się we mnie Inne. I by pozostało innością, śladem odwiedzin bogów, nie zaś uległo oswojeniu, a więc przetworzeniu na „moje”. Cudzoziemiec musi zostawić we mnie swoją cudzą ziemię, od-swoić jakieś miejsce we mnie, by odcisnąć ślad. Ostatecznie – jak pisze Cezary Wodziński – „przybycie cudzoziemca odkrywa cudzoziemskość bycia w świecie”<sup>30</sup>. Ugościć znaczy więc stać się cudzoziemcem na swojej ziemi, u siebie.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 100.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 117n.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 103.

<sup>30</sup> T e n ż e, *Św. Idiota*, s. 205.