

Dorota Angutek

**RELIGIJNY OBRZĘD DUALISTYCZNY  
W ŚREDNIOWIECZU  
ROZBUDOWANA FORMUŁA SEMANTYCZNA**

Jak zawsze w naukach historycznych  
powinniśmy skonfrontować słownictwo, któ-  
rym się dziś posługujemy, ze słownikiem  
społeczeństw przeszłości, którą badamy.

J. Le Goff

W mojej wypowiedzi pragnę zaproponować, by semantyczny zakres współczesnego pojęcia *obrzędu religijnego* znacznie poszerzyć dla praktyki kulturowej średniowiecza. Prześledziwszy liczne przykłady zachowań ludzi średniowiecza, przy uwzględnieniu ich współczynnika humanistycznego, doszłam do wniosku, że nawet z pozoru świeckie zachowania miały wówczas sakralny charakter. Przyjęcie takiego poglądu wynika z konsekwentnego posługiwania się terminem *obrzęd*, albowiem jeśli chcemy uwypuklić sakralny wymiar średniowiecza, to musimy przyznać, że czynności społeczne ze względu na to, iż były w większości podporządkowane światopoglądowi chrześcijańskiemu, były znacznie szerzej zrytualizowane niż w epoce nowożytnej. Szeroki zasięg treści chrześcijańskich i podporządkowanie im organizacji społecznej mimo wielu odniesień do „świata diabelskiego” uświadamia, że praktyka społeczna realizowana w większości zrytualizowanych czynności tworzyła w istocie *obrzędy*. Średniowiecze ogarnięte jest wizją wspólnoty, stąd wiele czynności miało charakter integracyjny i wspólnotowy – te będą obejmować nazwą *obzędów religijnych*.

Przykładem może być obrzęd mszy świętej, który uległ wewnętrznym zmianom przez wieki, nie kończył się tak, jak dziś – w kościele, lecz rozpoczynał „drugi etap” realizowania czynności i wartości sakralnych, które obejmowały grupowe czynności codzienne odnoszące się do tych pierwszych. Praktyczne czynności codzienne były przedłużeniem ściśle sakralnych obrzędów w kościele, co zobrazuję w drugim podrozdziale mojego artykułu.

Po weberowsku rozumiany typ idealny obrzędów średniowiecznych jest więc różny od nowożytnego i nie chodzi tu o treść, ale o to, jak głęboko

obrzęd uczestniczy w tworzeniu struktury społecznej każdej z wymienionych epok. Takie z pozoru świeckie ceremonie, jak pasowanie na rycerza, walka zbrojna, celebracje wokół posiłków w gildiach były obrzędami religijnymi, podobnie jak rytuały odprawiane w łonie Kościoła, takie jak chrzest czy koronacja i posiadały walor obrzędów sakralnych. Te dwie grupy obrzędów warunkowały się wzajemnie.

Ważne dla takiego ujęcia jest, by określić (1) wnikanie treści światopoglądowych (chrześcijańskich) w głąb praktyki społecznej oraz (2) stopniowość poszczególnych grup obrzędów pod względem nasycenia pierwiastkiem sakralnym. Dlatego zagadnienia te rozważę w poniższych dwóch rozdziałach, starając się stworzyć finalnie typ idealny (model) dualistycznego obrzędu religijnego.

Pragnę na wstępie zadeklarować swoją antropologiczną orientację badawczą w ramach zrodzonej w latach siedemdziesiątych we Francji antropologii historycznej nakierowanej na „historię mentalności” (Guriewicz 1997, 13), czyli rekonstruowanie historycznych kategorii światopoglądowych, takich choćby jak obrzęd. Dlatego nie mogę określać obrzędu poza światopoglądem, który go determinuje i przesądza o tym, że praktykę, którą z naszego współczesnego punktu widzenia nazwalibyśmy świecką, ja nazywam obrzędem religijnym.

Fundamentalnym założeniem, które przyjmuję dla potrzeb tej wypowiedzi, jest sąd o występowaniu ścisłej zależności między kulturowo panującym światopoglądem a całokształtem podległej mu praktyki społecznej, w tym obrzędów (Banaszak, Kmita 1994, 35–48). Przyjmując ideacyjną koncepcję kultury Jerzego Kmity, według której myśl jest podstawą kultury, twierdząc, że światopogląd chrześcijański określa, determinuje i umacnia praktykę społeczną, w tym obrzędy.

### **Światopoglądowe podstawy praktyki społecznej w średniowieczu**

Granice średniowiecza wyznacza z jednej strony system feudalny, z drugiej – ideologia chrześcijańska podporządkowująca sobie panujący ustrój ekonomiczny i strukturę społeczną. Średniowiecze jest okresem dominacji chrześcijaństwa, które „stanowi jednocześnie religię i ideologię, i które utrzymuje bardzo złożone związki ze światem feudalnym, równocześnie zwalczając go i broniąc. [...] Dlatego też — argumentuje słusznie Le Goff — prowadzenie poważniejszych badań nad średniowieczem, które nie brałyby pod uwagę roli Kościoła i religii, jest niemożliwe” (Le Goff 1997, 28).

Za większością antropologów historycznych ze szkoły „Nouvelle Histoire” (Czaja 1997, 3) przyjmuję, że wieki od X do XII stanowią pełnię rozkwi-

tu średniowiecza i do tego okresu odnoszą się ustalenia w artykule. Za Georgesem Dumezilem przejmują trójfunkcyjny schemat społeczeństwa średniowiecznej Zachodniej Europy, dominujący od IX do XI wieku, dzielący społeczeństwo na „tych, którzy się modlą, tych, którzy walczą i tych, którzy pracują, a więc kapłanów, ludzi oręża i chłopów” (por. Le Goff 1997, 29).

Tworząc z konieczności uproszczony obraz światopoglądu średniowiecznego, pragnę odrzucić wzorzec „wieków ciemnych” i jednocześnie uniknąć wizerunku idyllicznej epoki niezmaconej wiary chrześcijańskiej oraz harmonii zorganizowanego społeczeństwa.

Le Goff w pracy *Świat średniowiecznej wyobraźni* przekonuje o wielkiej roli mirabiliów (niezwykłości), czarnej magii i miraculów (cudów) w średniowieczu. Siły tworzące te zdarzenia były bardzo liczne, a ich niezwykłość –

[...] wyraźnie spełnia funkcje kompensacyjne. Stanowi przeciwagę banalności i codziennej rutyny. [...] Na średniowiecznym Zachodzie mirabilia wykazują tendencję organizowania się w rodzaj „świata na opak”. Ich głównymi wątkami są obfitość pożywienia, nagość, swoboda seksualna, próżniactwo [...]. Świat na odwrót, świat na opak, to rozróżnienie między *miraculosus*, *magicus* i *mirabilis*. Jestem przekonany, nie naciągając faktów, że sfera niezwykłości [...] stanowiła w ostatecznym rozrachunku formę oporu w stosunku do oficjalnej ideologii chrześcijańskiej [...]. Zachodzi tu pewne odczłowieczenie świata, który przemienia się w świat zwierząt, potworów i fantastycznych stworzeń, świat minerałów, świat roślin. Zachodzi tu swego rodzaju odrzucenie humanizmu – jednego z wielkich haseł średniowiecza, mającego źródło w koncepcji człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga (Le Goff 1997, 39–40).

Przypuszczam, że „świat na opak” jest „logicznym” w sensie strukturalistycznym odwróceniem oficjalnej doktryny Kościoła. Tak więc wątki przedchrześcijańskie i ludowe zorganizowały się w rodzaj opozycji, wykorzystując chrześcijańską naukę o dwubiegunowości ducha i podziału na to, co diabelskie i to, co boskie. Jerzy Kłoczowski, podobnie jak Le Goff, podkreśla to, że religia chrześcijańska zetknęła się ze światem pogańskim i nie tyle go odrzucała, co asymilowała – oba stanowiły źródło nowych zachowań, postaw i wierzeń (Kłoczowski 1999, 105). Fakt chrystianizacji dawnych świąt pogańskich jest dobrze znany etnografom (por. Klinger 1933, Stomma 1981).

Około roku 1000, po akcji misyjnej św. Bonifacego na terenie dzisiejszej Francji oraz Wysp Brytyjskich, utrwalił się w Zachodniej Europie model państwa chrześcijańskiego. Co prawda cesarstwo karolińskie uległo rozbiciu przed tym okresem, ale rezultatem jego powstania było utrwalenie społecznej reguły św. Benedykta oraz koronacja kolejnych królów na pomazańców bożych, sprawujących władzę w imieniu Kościoła (Kłoczowski 1999, 96–97). „Wyświęcenie” króla czy cesarza sprawiało, że następowało „głębokie związanie religii chrześcijańskiej ze społeczeństwem, z jego kulturą i to

tak w elitach, jak i najszerszych masach. Przy rozkładzie państwa i modelu centralistycznej monarchii chrześcijaństwo stanowiło spoiwo społeczności feudalno-senioralnej, czynnik zdolny integrować wszystkich zwłaszcza w opozycji do obcych [podkr. D. A.]” (Kłoczowski 1999, 98).

Decydujący wpływ na upowszechnienie się religii chrześcijańskiej na prowincji miał kler i panowie feudalni, którzy przyczynili się do rozbudowy sieci kościołów biskupich i prywatnych kościołów-oratoriów. W VIII wieku utrwała się kalendarz chrześcijański z siedmiodniowym tygodniem i niedzielą jako dniem specjalnym oraz ciągiem świąt przypominających najważniejsze momenty z życia Chrystusa i świętych. Przykazania kościelne są „lepiej przestrzegane aniżeli przykazania Boskie”; występuje klerykalizacja społeczeństwa „w sensie przerzucenia na duchownych całego ciężaru prowadzenia i pouczania masy biernych ludzi, mało zdolnych do prowadzenia własnego, świadomego życia duchowego” (Kłoczowski 1999, 103). Kler jest siłą, która kształtuje świadomość człowieka zarówno wykształconego, jak i nieoświeconego. Fakt ten skłania mnie do przypisania sferze światopoglądowej statusu sakralnego, do czego przychylają się wszyscy badacze, na których powołuję się w niniejszym artykule.

Od Emila Durkheima przejmuję rozumienie *sacrum* jako społeczno-subiektywny wyraz gloryfikacji sił społecznych w konkretno-obrazowych treściach chrześcijaństwa. „Cechą wyróżniającą myśl religijną jest podział na dwie sfery — pisał Durkheim — obejmujące, jedna – wszystko, co święte, druga wszystko, co świeckie” (Durkheim 1990, 32). Świętym jest to, co społeczne, a świeckim to, co indywidualne. W trybie społeczno-subiektywnym, podmiotowo, poprzez treści chrześcijańskie społeczeństwo wyraża „uwielbienie” samego siebie, swoich struktur i treści. Kultura zatem dzieli się na sferę świętą (*sacrum*) i sferę świecką (*profanum*).

W średniowieczu *sacrum* reprezentuje więc idealny świat wartości chrześcijańskich i przedchrześcijańskich, które Kościół coraz szerzej włącza do kultu religijnego. W swoim konkretnym przejawie *sacrum* jawi się ludziom jako niepodzielna dziedzina władania Boga, a społeczeństwo jest Jego własnością na mocy sakramentów świętych. Społeczeństwo jest ludem bożym, który nieustannie odnawia unię z Bogiem poprzez religijne rytuały. Wzmacnia się ono poprzez silną grupową więź, którą Durkheim nazwał „solidarnością mechaniczną” (Durkheim 1999, 92 i n.). Jej cechą jest to, że grupę wiąże wspólny światopogląd, który pod groźbą restrykcji jest respektowany – wszyscy myślą i czynią w podobny sposób. Jednostka jest całkowicie podporządkowana grupie, stąd — jak uważam — czynności zbiorowe mają wymiar sakralny i organizują się w obrzędy religijne. Człowiek „na ziemskiej płaszczyźnie postrzegany jest wedle stopnia zbliżenia się do ideału wypełnianej

przez niego roli społecznej [...]. Obraz świata przepojony jest ideą współzależności elementów całego kosmosu (ludzie, zwierzęta, rośliny, przedmioty itp.), tworzących określoną hierarchię, na której ziemskim szczycie znajduje się człowiek, przy czym hierarchia ta, tak jak i sam świat, są pochodzenia boskiego” (Buliński 2002, 44). Sfera *sacrum* obejmuje więc także porządek ziemski, a indywidualne zachowania profaniczne nie odgrywają społecznie doniosłej roli.

### Dualistyczny obrzęd religijny

Praktyka społeczna, na którą składają się czynności integracyjne wymienionych na początku trzech stanów — rycerstwa, kleru i chłopstwa — rozkłada się na czynności ściśle sakralne wypełniane przez kler i uczestniczących w obrzędach ludzi świeckich oraz pragmatycznych z pozoru działań rycerstwa, a także chłopstwa, jak walka o łupy wojenne czy uprawa roli. Dołącza do nich nie nowy, lecz zreformowany rodzaj praktyki sprawowanej przez rodzącą się warstwę mieszczańską, skupioną w gildiach.

Wszystkie codzienne czynności zawierają pierwiastek sakralny, dlatego że osoby wykonujące te działania są włączone przez chrzest i liczne msze oraz nabożeństwa w sakralny wymiar świata doczesnego. W obrzędach, które nazwę „uświęcającymi”, nadaje się im status osób działających w obszarze wąsko pojętego *sacrum*. Ta instancja sakralna sprawia, że czynności codzienne, praktyczne, są pośrednio podporządkowane obrzędowi uświęcającym. Na przykład rycerz, który uwikłany jest w konflikt zbrojny, jest wcześniej uświęcony w rytuale pasowania i odtąd jest „namiestnikiem” Chrystusa na ziemi. Właśnie dlatego walka, którą stacza, by zdobyć łupy materialne, jest obrzędem hierarchicznie podporządkowanym pierwszemu.

W zasadzie wszystkie obrzędy prowadzące do realizacji wartości techniczno-użytkowych są hierarchicznie podporządkowane rytuałom uświęcającym, co zobrazuję nieco dalej. Czynności o których mowa, takie jak bitwa, spożywanie posiłków w stowarzyszeniach kupieckich, handel, uprawa ziemi, nazwę obrzędami „praktycznymi”. W sumie oba typy obrzędów — uświęcające i praktyczne — tworzą hierarchiczną strukturę religijnego obrzędu dualistycznego. Rytuał uświęcający prowadzi do realizacji wartości światopoglądowo-komunikacyjnych, ideologicznych, a obrzęd praktyczny prowadzi do zaspokojenia potrzeb światopoglądowo-techniczno-użytkowych. Powróćmy do przykładu walki rycerskiej.

„Wręczenie miecza [...] dawało sposobność, by podkreślić obowiązki związane z posługiwaniem się siłą zbrojną: utrzymywanie pokoju i ładu przez ściganie wszelkich złoczyńców, wspieranie i obrona Kościoła oraz słabszych, obrona królestwa przed wrogami z zewnątrz, którzy często byli utożsamiani z poganami” (Flori 1999, 112). Dalej czytamy:

Jedna z modlitw — podczas pasowania — zawiera prośbę do Boga, by pobłogosławił miecz obecnego tu swego sługi, „aby mógł być opiekunem i obrońcą kościołów, wdów, sierot i wszystkich sług Bożych przeciw srogim poganom” [...]. Po czym celebrans, przyzywając imienia Ojca, Syna i Ducha Świętego, wręcza młodzieńcowi miecz, włócznię, puklerz i ostrogi [...]. Choć rytuał jest zwięzły, obfituje w elementy ideologiczne pochodzenia kościelnego (Flori 1999, 113–114).

Rycerz stawał się sługą Chrystusa wyświęcanym w obrzędzie przez biskupa. Łupy, które następnie zdobywał, m.in. po to, by opłacić swych wasali, były nieodzownym źródłem utrzymania rycerza. Zorganizowana walka zbrojna uświęconych rycerzy przyjmuje zatem charakter obrzędu praktycznego. Michel Pastoureau utwierdza mnie w tym poglądzie, gdy pisze: „Racją bytu rycerza jest walka. Oczywiście z chwilą pasowania stawał się żołnierzem Boga, co go zobowiązywało do poskramiania wojowniczych zapalów i podporządkowania ich nakazom religii” (Pastoureau 1983, 33). Jak pisze dalej, wojna była

[...] skutecznym sposobem powiększania swoich posiadłości i swojej potęgi. W XII wieku wojny zawsze zmierzały do zdobyczy. Ze strony możnych panów, którzy wojnę prowadzili, nie był to przejaw popolitej chciwości, lecz konieczność: potrzebowali zdobyczy, żeby opłacić najemników, wynagrodzić wasali, którzy przyczynili się do zwycięstwa [...]. Tak więc wojna miała za zadanie pokonanie, zabicie lub wzięcie do niewoli przeciwnika, ograbienie go i ściągnięcie z niego okupu (Pastoureau 1983, 77).

Zatem dualistyczny rytuał rycerski składał się z rytuałów uświęcających, takich jak pasowanie na rycerza czy msza przed walką oraz obrzędów praktycznych, takich jak łupieska wyprawa, która traciła po części swój pragmatyczny charakter, gdyż była wprowadzona w obieg życia sakralnego. Od „X wieku w Kościele wzmacnia się rytualizacja i sakramentalizacja [czynności i podlegających im obiektów], uświęcane jest niemal wszystko, by nadać przedmiotom związanym z jakąś funkcją zapewniającą życie niemal magiczną skuteczność: święcone jest ziarno na zasiew, łożo małżeńskie, narzędzia pracy i broń wojowników” (Flori 1999, 113).

Powyższy zapis napomyka także o chłopach, o których życiu w średniowieczu jest stosunkowo najmniej świadectw. Jednakże o obrzędach uświęcających chłopstwo i jego dobytek wiemy z praktyki religijnej wieków późniejszych. Chłop żył w szczególnej symbiozie z kościołem parafialnym aż do czasów współczesnych (por. Angutek 1994). Chłopi byli też pierwszymi,

którzy zrzeszali się w gildie już weczesnym średniowieczu. Pierwsze gildie powstają w państwie frankońskim i kwitną za panowania Karolingów.

Te lokalne karolińskie gildie są podporządkowane społecznym warstwom: wsi, parafii, władzy terytorialnej. Ich członkami są mężczyźni i kobiety, wolni i niewolni, lecz także kapłani i klerycy. Gildie świeckich, które są uważane za specyficznie zawodowe, pojawiają się na kontynencie europejskim od połowy XI wieku w postaci najstarszych gildii kupieckich (Oexle 2000, 76).

Podstawowymi elementami i zadaniami tych grup są przysięga, szerzenie pokoju bożego, wspólne posiłki i życie towarzyskie. „Znaczenie średniowiecznych gildii można jedynie wówczas zrozumieć, jeśli uwzględnimy równorzędnie zagadnienia »prawa«, »religii« i »życia towarzyskiego« oraz równoczesne pełne wzajemne przenikanie się tych czynników w życiu codziennym ówczesnych ludzi” (Oexle 2000, 78). Wypowiedź ta potwierdza moje założenie o współistnieniu porządku sakralnego i praktycznego. We wszystkich gildiach przysięga zobowiązywała do porządku prawnego, zachowania pokoju (rozumianego jako brak przemocy) oraz obrony na zewnątrz. Statuty gildii formułowało ustawodawstwo kościelne. Chodziło tu o formy towarzyskie, takie jak gry sceniczne, przedstawienia, pieśni ludowe i tańce, maskarady. Gildie były więc obszarem, w którym przełamywano obyczajowość ku poprawności chrześcijańskiej (Oexle 2000, 84–85).

Wspólne jedzenie i picie było najczęściej związane ze służbą Bożą oraz zbieraniem jałmużny. Dlatego też statuty gildii i wykazy ich członków najczęściej zapisywano w księgach liturgicznych [...]. Gildie miały wówczas własny religijny rytuał. Dlatego też stanowiły właściwie zawsze organizację paralelną, a nawet alternatywną wobec kościelnych parafii (Oexle 2000, 85, 86).

Widzimy więc jasno, że codzienne czynności i życie dopełniały się w tych zbiorowych organizacjach na kształt obrzędu praktycznego, który jednocześnie miał walor sakralny ze względu na przysięgę i legalizację kościelną tych zrzeczeń.

Weberowskie „odczarowanie świata” polegało na desakralizacji obrzędów praktycznych i zamknięciu w łonie Kościoła już tylko symbolicznych obrzędów uświęcających. Właściwie człowieka uświęca nie sakrament, ale praca w ramach zawodu-powołania (to nowy dogmat protestantyzmu, który doskonale komentuje Maks Weber – 1994, 61–72) i lektura Pisma Świętego pozostawiająca czytającemu dowolność interpretacji, a więc dopuszczająca dowolność światopoglądową. Z chwilą laicyzacji praktyki społecznej i światopoglądu społeczeństwo oparte na solidarności mechanicznej zostaje zastąpione społeczeństwem opartym na solidarności organicznej, wiążącej ludzi w nowe struktury społeczne. Cechuje je organizacja stworzona wokół

pełnionych funkcji społecznych, a światopogląd staje się prywatną sprawą każdego człowieka.

Współcześnie uczęszczanie do kościoła jest już tylko obyczajem. Obrzędy uświęcające w łonie Kościoła katolickiego także stają się raczej ceremonią niż konsolidującym grupę parafian obrzędem uświęcającym. Tylko dla rozproszonej części katolików obrzęd nadal oznacza czerpanie sił z transcendentnego Źródła.

Zeświecczenie obrzędów praktycznych i ich rozproszenie w nowożytnych strukturach społecznych sprzyja intensyfikacji produkcji, ale sprawia też, że jest ona odhumanizowana. Upřednie, średniowieczne włączenie ich w struktury sakralne sprawiało, że człowiek (prawdopodobnie) transcendentnie traktował swą aktywność „zawodową”, a tym samym kulturowa praktyka symboliczna była znacznie bardziej żywotna niż w czasach nowożytnych, a na pewno w okresie współczesnym, nad czym boleją humaniści. Tak więc moja wypowiedź w ostateczności zmierzała do uświadomienia charakteru i zasięgu sakralizacji w okresie rozkwitu średniowiecza, a jednocześnie była próbą nakreślenia teoretycznego schematu praktyki społecznej w świecie sprzed weberowskiego „odczarowania”.

## Literatura

- ANGUTEK D. (1994), Dualistyczny rytuał religijny. Próba ujęcia modelowego, „Lud” t. 77.
- BANASZAK G., KMITA J. (1994), Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury, Warszawa.
- BULIŃSKI T. (2002), Człowiek do zrobienia. Jak kultura tworzy człowieka: studium antropologiczne, Poznań.
- CZAJA D. (1997), Historia i etnografia. Wprowadzenie, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” nr 1-2.
- DUBY G. (1997), Rok tysięczny, przeł. M. Malewicz, Warszawa.
- DURKHEIM E. (1990), Elementarne formy życia religijnego, przeł. A. Zadrożyńska, Warszawa.
- (1999), O podziale pracy społecznej, przeł. E. Tarkowska, Warszawa.
- FŁORI J. (1999), Rycerstwo średniowiecznej Francji, przeł. A. Kuryś, Warszawa.
- GURIEWICZ A. (1976), Kategorie kultury średniowiecznej, przeł. J. Dancygier, Warszawa.
- (1997), Historia i antropologia historyczna, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” nr 1-2.
- KLINGER W. (1933), Obrzędowość ludowa a tradycje grecko-rzymskie, Toruń.
- KŁOCZOWSKI J. (1998), U podstaw chrześcijańskiej kultury: chrześcijaństwo zachodnie wczesnego średniowiecza, [w:] Narodziny średniowiecznej Europy, red. H. Samsowicz, Warszawa.



- 
- LE GOFF J. (1997), Świat średniowiecznej wyobraźni, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa.
- OEXLE O. G. (2000), Społeczeństwo średniowiecza. Mentalność – grupy społeczne – formy życia, Toruń.
- PASTOUREAU M. (1983), Życie codzienne we Francji i Anglii w czasach rycerzy Okrągłego Stołu (XII–XIII wiek), przeł. M. Skibniewski, Warszawa.
- STOMMA L. (1981), Słońce rodzi się 13 grudnia, Łódź.
- WEBER M. (1994), Etyka protestancka a duch kapitalizmu, przeł. J. Miziński, Lublin.