

DOROTA ANGUTEK

Instytut Kulturoznawstwa

Uniwersytetu im. A. Mickiewicza

w Poznaniu

DUALISTYCZNY RYTUAŁ RELIGIJNY

PRÓBA UJĘCIA MODELOWEGO

Zamierzeniem niniejszego artykułu jest naszkicowanie modelu obrzędowości religijnej kultur średniowiecznej i ludowej. Owemu modelowi nadaję status Weberowskiego typu idealnego porządkującego w planie teoretycznym dane empiryczne. Podstawą poniższych rozważań jest fakt współwystępowania rytuałów i wartości sakralnych z czynnościami pragmatycznymi i wartościami utylitarnymi w obrębie wymienionych kultur. Wspomniany synkretyzm jest moim zdaniem nie dość doceniony w interpretacjach funkcjonowania kultur, które nazywam religijnymi. Raczej zgodnie kładzie się nacisk na oddzielanie w teorii i praktyce pierwiastków sakralnych i profanicznych, bardziej uwypukla się różnice między nimi niż ich wzajemne przenikanie. Klasycznymi przykładami są teorie Durkheima, van Gennepa, Eliadego i Leacha. Zaprzeczenie uniwersalności schematu *sacrum/profanum* przedstawianego tradycyjnie i propozycja odmiennej jego interpretacji stanowi podstawę modelu rytuału religijnego kreślonego w niniejszym artykule. Nie rezygnuję bynajmniej ze stosowania pojęć *sacrum* i *profanum*, ale nadaję im odmienny od dotychczasowego status poznawczy. Wstępnie już pragnę postawić tezę, na której opiera się poniższy wywód, że w kulturach religijnych większość działań uznawanych dotąd za pragmatyczne (profaniczne) w istocie stanowiło także obrzędy i było swoistym przedłużeniem obrzędów *stricte* religijnych odprawianych w wąsko pojętej praktyce religijnej.

Obok kultury średniowiecznej również kulturę ludową postrzegam jako religijną i dla obu proponuję tę samą interpretację. Fakt ten wymaga krótkiego wyjaśnienia.

Jak wiadomo, dotychczas badaczom trudno jest się zgodzić co do jednolitego pod względem panującego światopoglądu charakteru kultury ludowej. Występowanie w jej obrębie licznych zabiegów magicznych skłania część badaczy do określania kultury ludowej mianem magiczno-religijnej¹. Nie zaprzeczając obecności przekonań i praktyk magicznych w jej ramach, proponuję w kontekście prowadzonych rozważań uznać je za zjawisko drugorzędne względem obowiązującego religijnego spojrzenia na świat.

¹ R. Tomicki, *Religijność ludowa*, w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, pod red. M. Biernackiej i in., Wrocław 1981, s. 47 i n.; K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. 1, Warszawa 1967, s. 237.

Kryterium, które pozwala określić kulturę ludową jako religijną, jest typ waloryzacji jaką podmiot owej kultury stosuje wobec działań i ich efektów. Waloryzację rozumiem za A. Pałubicką jako rodzaj aksjologicznej motywacji podejmowanych działań, która jest właściwa określonej kulturze². Liczne świadectwa empiryczne sugerują, że w kulturze ludowej magia oraz inne czynności pragmatyczne podporządkowane są waloryzacji religijnej. Jest ona wyrażana przez wartości chrześcijańskie na najbardziej podstawowym poziomie — zadeklarowanej przez chłopą tożsamości katolickiej. W tym kontekście, nie ma dla mnie znaczenia, że chłop często uciekał się do magii, sprawował ją bowiem „w imię Boga”³. W takim samym stopniu liczne zabiegi rytualne mające miejsce w obrębie praktyki religii chrześcijańskiej, uznane przez oficjalną doktrynę, posiadają charakter magiczny. Przykładami są choćby metamorfoza chleba i wina, poświęcenie dobytku czy egzorcyzmy. W przypadku obu kultur, średniowiecznej i ludowej, mamy najczęściej do czynienia nie z odmiennością zasady, ale z różnicą rozłożenia akcentów.

Argumentem wspierającym powyższe ustalenia i uzasadniającym stosowanie tożsamej interpretacji dla obu kultur jest fakt ich genetycznych powiązań. Kultura ludowa stanowi historyczne przedłużenie kultury średniowiecznej. W warstwie światopoglądowej stanowi pochodną zespołu przekonań ukształtowanych w średniowieczu pod wpływem oficjalnej doktryny katolickiej⁴. Fakt izolacji kultury ludowej utrzymującej wygasłe już spojrzenie na świat, podczas gdy tzw. kultura oficjalna nabierała już cech kultury nowożytnej, jest dobrze rozpoznany⁵.

Najdobitniej jednak o pierwotnej tożsamości i jednolitości kultury średniowiecznej i ludowej zaświadczać badania K. Dobrowolskiego i A. Woźniaka⁶. Badacze ci wskazują, że kultura ludowa zaczęła się kształtować najwcześniej w XV wieku, po obumarcu jednolitej średniowiecznej wizji świata, przy jednoczesnej izolacji wsi, której sprzyjało odrodzenie struktur feudalnych i wtórne poddaństwo. Zwłaszcza od początków XVII wieku, kiedy kultura ludowa zaczęła się wyraźnie odznaczać, stanowiła relikwiny średniowiecznych struktur wzmacnianych umiejętną indoktrynacją Kościoła.

Wokół zarysowanego zagadnienia narosło wiele problemów i prób ich rozwiązania, których nie sposób rozważyć w tym miejscu. Kwestia ta wyma-

² A. Pałubicka, *O trzech historycznych sposobach waloryzacji światopoglądowej*, „Studia Metodologiczne” nr 24, 1985, s. 51-52.

³ Doskonałych ilustracji dostarcza literatura przedmiotu. Do bardziej sugestywnych opracowań należy wspomniana wcześniej praca Tomickiego oraz jego książka współautorstwa H. Tomickiej, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Łódź 1975, a także S. Czarnowskiego, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: *Dziela*, t. 1, Warszawa 1957, czy też L. Stomma, *Determinanty polskiej kultury ludowej XIX wieku*, „Polska Sztuka Ludowa” 1979, nr 3, s. 134-141.

⁴ L. Stomma, *op. cit.*, s. 134-135.

⁵ A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, tłum. Z. Dobrzyniecki, Warszawa 1987, s. 7-11.

⁶ K. Dobrowolski, A. Woźniak, *Historyczne podłoże polskiej kultury ludowej*, w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 1, pod red. M. Biernackiej i n., Wrocław 1981, s. 59-90; także W. Baranowski, *Kultura ludowa XVII i XVIII wieku na ziemiach Polski Środkowej*, Łódź 1971, s. 59-90.

gała jednak choćby deklaratywnego rozstrzygnięcia w oparciu o najbardziej rozpowszechnione fakty.

Przed przystąpieniem do bliższej charakterystyki sfery światopoglądowej w kulturze średniowiecznej — tę bowiem traktuję jako swego rodzaju pierwowzór — i zdefiniowania rytuału religijnego, pragnę powrócić do kwestii poruszonej na wstępie. Mianowicie nietrafności rozdzielania pierwiastków sakralnych i profanicznych w kulturach religijnych.

ŚWIADOMOŚĆ BADAWCZA WOBEC POJĘĆ *SACRUM* I *PROFANUM*

Jak powiedziano wcześniej, w antropologii i naukach z nią spokrewnionych powszechnie już zakłada się istnienie wewnętrznego podziału w kulturach tradycyjnych na dwie sfery: *sacrum* i *profanum*. Z każdą z koncepcji *sacrum/profanum* — stworzonych przez wymienionych na wstępie badaczy — można by dyskutować na gruncie prawomocności ich bazowych przesłanek. W tej chwili jednak interesuje nas fakt, że mimo różnic teoretycznych leżących u podłoża każdej z koncepcji *sacrum/profanum*, sama opozycja przyjmowana jest z zadziwiającą zgodnością. O ile inne terminy w antropologii są ciągłym obiektem polaryzacji, o tyle para interesujących nas pojęć jest przyjmowana bez zastrzeżeń. Rodzi się zatem pytanie o to, gdzie tkwi przyczyna zgodności koncepcji, które źródła opozycji *sacrum/profanum* upatrują w różnych uwarunkowaniach. Eliade widzi *sacrum* jako byt transcendentny, który posiada historyczne manifestacje. Dla van Gennepa przesądzenie owo miało wprost charakter światopoglądowy, bez żadnej filozoficznej nadbudowy. Według strukturalistów natomiast, podział na obie sfery jest faktem zdeterminowanym przyrodzoną naturą binarnie kodującego umysłu. I wreszcie Durkheim, który *sacrum* sprowadził do wymiaru ponadindywidualnej świadomości zbiorowej.

Zauważmy, że koncepcje *sacrum/profanum* są tworem badaczy jednej epoki. Przypuszczalnie rzutowali oni nieświadomie rozumienie własnej kultury na badane fenomeny kulturowe. Wskazany błąd całkowitego oddzielania i przeciwstawiania pary omawianych pojęć jasno zdezwuował M. Buchowski⁷. W perspektywie ogólniejszej powyższy problem sformułowała A. Pałubicka, według której wszystkie koncepcje nauki i filozofii zawierają *implicite* — w mniejszym lub większym stopniu — model obrazujący strukturę i własności kultury badacza⁸. Mamy więc do czynienia z uwikłaniem współczynnika humanistycznego badaczy w postrzeganie zjawisk przypuszczalnie o zupełnie innych parametrach podmiotowych. Teorie, o których mowa, są swoistą artykulacją procesu drugiego „odczarowania świata”, by posłużyć się określeniem Weberowskim, które w Europie zaczęło postępować od okresu Reformacji. Polegało ono na trwałym rozbiciu wizji świata na oddzielne sfery: światopoglądową (z ciągle kurczącym się *sacrum*) i sferę doświadczenia potocznego (*profanum*)⁹.

⁷ M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993, s. 75-95.

⁸ A. Pałubicka, *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*, Poznań 1990, s. 15-32.

⁹ A. Pałubicka, *O trzech...*, s. 55-57.

Przywoływane koncepcje *sacrum/profanum* w takich przede wszystkim sądach obrazują stan własnej, czyli nowożytno-europejskiej, kultury badacza: 1. *sacrum* i *profanum* są całkowicie rozdzielne i przeciwstawne; 2. wartości sakralne są autoteliczne i mają wyłącznie wymiar światopoglądowy; 3. afirmowane są tylko w zachowaniach ściśle sakralnych takich jak modlitwa i rytuał; 4. praktyka religijna stanowi w kulturze średniowiecznej i ludowej samodzielną, wyraźnie wyodrębnioną dziedzinę działalności społecznej.

Powyższe spostrzeżenia pozwalają stwierdzić, że definicje rytuałów religijnych są analogicznie zabarwione współczynnikiem humanistycznym kultury nowożytno-europejskiej i skutkiem tego prezentują w jakiś sposób wypaczony obraz obrzędowości religijnej w interesujących nas kulturach. Jak się wydaje, można w znacznym stopniu uniknąć nadmiernego aplikowania własnych przekonań światopoglądowych poprzez ich uprzednie wyraźne uświadomienie. Sądzę, że społeczno-regulacyjna koncepcja kultury J. Kmita może być pomocna w tym względzie¹⁰. Poza tym, że posłuży ona do wyraźniejszego uświadomienia sobie głównych rysów naszej kultury, to umożliwi także szkiecową rekonstrukcję kultur średniowiecznej i ludowej.

Współczesną kulturę europejską cechuje oddzielenie sfery *sacrum* od *profanum*, przy stałym kurczeniu się pierwszej z nich na korzyść drugiej. Przeobrażenia w tym kierunku obserwujemy, jak wspomniano wyżej, od okresu fali reformacyjnych zmian, a zwłaszcza od czasu upowszechnienia się oświeceniowego, zlaicyzowanego poglądu na rzeczywistość. W terminach społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury sferom *sacrum* i *profanum* odpowiadałby podział kultury na sferę symboliczną oraz techniczno-użytkową. Sfera symboliczna dzieli się jeszcze na światopoglądową i symboliczno-komunikacyjną. Ta ostatnia stanowi pomost między przekonaniami płynącymi ze sfery światopoglądowej a sferą praktycznych działań techniczno-użytkowych. Zawiera ona komunikaty w postaci skonwencjonalizowanych znaków, dawniejszych żywych treści światopoglądowych, które uległy laicyzacji i upowszechnieniu w oderwaniu od orientacji światopoglądowej ich użytkowników¹¹. Główną funkcją sfery symboliczno-komunikacyjnej jest zapewnienie ogólnego poziomu porozumienia członków społeczeństwa, którzy nie żyjąc już tożsamy przekonań światopoglądowych, muszą odwoływać się do innego źródła konsensusu (obyczaj, język, sztuka).

Działania w sferze techniczno-użytkowej są całkowicie zlaicyzowane, co oznacza, że nie są uwikłane w żadne wartości symboliczne, przynajmniej w takim stopniu, w jakim nie mają wpływu na ich efektywność. Opierają się bowiem na normach i dyrektywach empirycznie stwierdzonych związków przyczynowych. Należy w tym miejscu mocno podkreślić, że współcześnie efektywność działań techniczno-użytkowych jest całkowicie niezależna od przekonań światopoglądowych poszczególnych jednostek, które je realizują. Krótko mówiąc, światopogląd nie ma regulatywnego wpływu na przebieg

¹⁰ J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*, Warszawa 1982.

¹¹ E. Kobylińska, *Hermeneutyczna wizja kultury*, Warszawa – Poznań, 1985, s. 22-37; także J. Grad, *Obyczaj – system komunikacji symboliczno-kulturowej*, „Lud” t. 67, 1983, s. 94-99.

i efekty działań mieszczących się w ramach praktyki techniczno-użytkowej (produkcja, konsumpcja). Zasadniczo różni to działania omawianej sfery od analogicznych czynności wykonywanych w ramach kultury religijnej, gdyż po części opierają się one tam na światopoglądowych normach postępowania. Do kwestii tej jeszcze powrócę.

Zatem obie sfery, komunikacyjno-symboliczna i techniczno-użytkowa, należą w kulturze nowożytno-europejskiej do porządku *profanum* i funkcjonują niezależnie od światopoglądowych przekonań żywionych przez poszczególne podmioty. Natomiast sfera norm i dyrektyw światopoglądowych (w tym sakralnych) jest sprywatyzowana, leży w zakresie dobrowolnych wyborów.

Mając tak zarysowany system obecnej kultury, można postawić sobie pytanie, które od razu zasygnalizuje nam istnienie podstawowego kontrastu między kulturą nowożytno-europejską a religijną kulturą średniowiecza. Mianowicie, jakiego typu relacje zachodzą między wartościami reprezentowanymi przez *sacrum* a ich realizacją w praktyce społecznej skoro istnieje między obiema sferami ścisła współzależność, a jedynym kulturowo panującym światopoglądem jest światopogląd religijny i żaden inny? Nie ma innych norm światopoglądowych poza religijnymi, bo nawet infiltrowane praktyki magiczne zyskują waloryzację religijną lub są odrzucane, a idee światopoglądu laickiego jeszcze nie powstały.

Właśnie uwzględnienie i rozpatrzenie głębokiej „penetracji” norm i dyrektyw światopoglądu chrześcijańskiego w sferę techniczno-użytkową daje szansę na rozwinięcie hipotezy, że w kulturze średniowiecznej, a potem także ludowej, sfera *sacrum* całkowicie obejmuje te dziedziny kultury, które współcześnie są wyodrębnione i posegmentowane jako niezależne systemy. Przypuszczalnie w ramach interesujących nas kultur istnieje tylko społeczny podział pracy podporządkowany jednej wizji światopoglądowej reprezentowanej przez *sacrum*. Domniemana sfera *profanum* jest natomiast przesunięta do zupełnie innego obszaru pojmowanego podmiotowo świata i nie mieści się w ramach religijnie przeżywanej doczesności. Posuwając się dalej, stawiam tezę, że czynności, które oceniane są jako techniczno-użytkowe (profaniczne) stanowiły w omawianych kulturach jakąś nie dającą się bliżej określić formę obrzędów¹². Zaś sfera komunikacyjno-symboliczna nie tworzyła odrębnej dziedziny, jako że jej integrująco-różnicującą funkcję (którą ma obecnie) spełniały normy i dyrektywy światopoglądu religijnego. Akty komunikacyjne stanowiły artykulację światopoglądowych przesądzeń. Krótko mówiąc, cała rzeczywistość obu omawianych kultur tworzyła świat sakralny¹³.

Szczegółowemu rozwiązaniu powyższej kwestii poświęcona jest trzecia część niniejszego artykułu. Najpierw jednak należy dokonać szkicowej rekonstrukcji światopoglądowego kontekstu podejmowanych działań, by tą drogą wyłonić cechy i strukturę rytuałów religijnych. Szczególnie będzie nas inte-

¹² Częściowemu rozważeniu tej kwestii poświęciłam artykuł *O dwu historycznych odmianach obrzędowości religijnej*, „Człowiek i Społeczeństwo” 1992, nr 10, s. 22-38.

¹³ W. Baranowski, *Z badań nad ludową recepcją „Żywotów świętych”*, „Lud” t. 54, 1970, s. 89-90.

resowała waloryzacyjna funkcja światopoglądu religijnego i w związku z tym stopień przenikania treści symboliczno-sakralnych w głąb praktyki społecznej.

ZAKRES, SPOSOBY MANIFESTACJI I FUNKCJE WALORYZACYJNE *SACRUM*

Dla podmiotów kultury średniowiecznej i ludowej *sacrum* jest nadprzyrodzoną dziedziną władania Boga. Świat doczesny jest odbierany jako odbicie doskonałego porządku *sacrum* i dąży do osiągnięcia deklarowanej doskonałości. W tym sensie rzeczywistość doczesna ma charakter sakralny. Nie-boski (profaniczny) świat uszeregowany jest gdzie indziej niż sugerują to współczesne interpretacje religijne. Sfera profaniczna zaczyna się tam, gdzie występuje się przeciw prawu boskiemu, które na równi występuje w niebie i na ziemi. Przykładem pojmowania rzeczywistości jako sakralnej są choćby mity opisujące niebo jako wzorcową społeczność czy typowe przekonanie, że człowiekowi przyszło się urodzić i żyć w określonej warstwie społecznej z wyroku boskiego¹⁴. Bóg wyrokuje o losach grupy i nieodłącznych od niej jednostek, którym przypisane są do wypełnienia określone zadania. Mamy więc do czynienia z metaforą stosunków społeczno-ekonomicznych wyniesionych do rangi ostatecznych wartości światopoglądowych, których przyczynę podmioty dostrzegają na zewnątrz doświadczanej kultury.

Zatrzymajmy się na chwilę przy wskazanej opozycji *sacrum* i *profanum*. Proponowane ich rozumienie i przeciwstawienie pokrywa się częściowo z koncepcją M. Eliadego. Dla niego *sacrum* to świat kosmicznych praw przejawiających się historycznie poprzez hierofanie. Ponadto *sacrum* stanowi przeciwwagę dla *profanum* rozumianego jako chaos, obcość, świat nieznany i nieokiełznany, wykraczający poza obręb własnej kultury¹⁵. *Profanum* nie należy do kultury przeżywanej, nie oznacza ono doczesności jakiej chcieli Durkheim, van Gennep oraz Leach. Modelowo rzecz ujmując, centrum Eliadowskiej opozycji stanowi *sacrum*, ku któremu ciąży wszystko co zewnętrzne, jeszcze profaniczne, a dające się potencjalnie uporządkować według planu dyktowanego przekonaniem kosmologicznymi i często eschatologicznymi danej kultury. Inaczej niż u strukturalistów, u których postulowana równowaga przeciwieństw implikuje występowanie *sacrum* i *profanum* w tym samym planie, jako konieczne logiczne dopełnienie symboliczne¹⁶, Eliade interpretuje *profanum* jako zgoła nie przystające do *sacrum* ze względu na jego nieokreśloność. U strukturalistów *sacrum* jest symbolicznym równoważnikiem zakładającym drugi dopełniający człon symbolu, u Eliadego dynamicznie wyłaniającym się z nieokreślonego profanicznego chaosu bytem, który rozrasta się w uporządkowane formy i treści.

Porzuciwszy Eliadowską ideę *sacrum* jako bytu transcendentnego, można zrelatywizować jego model *sacrum/profanum* do koncepcji świadomości czło-

¹⁴ A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, tłum. J. Dacyngier, Warszawa 1976, s. 157 i n.

¹⁵ M. Eliade, *Sacrum — mit — historia*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1993, s. 53-89.

¹⁶ E. Leach, *Kultura i komunikowanie*, tłum. M. Buchowski, w: *Rytuał i narracja*, Warszawa 1989, s. 46-49 i 74-76.

wieka o światopoglądzie religijnym, jak to uczynił Durkheim. Teoria Eliadego jest tym bardziej pomocna, że materiał, który przytacza na poparcie własnej koncepcji jest w większości dobrany z kultur o dominującym światopoglądzie religijnym.

Wyobrażeniom zgrupowanym w *sacrum* przysługuje cecha całkowitej obiektywności, podmiotowo rzecz ujmując. Jest ono realnym choć nadprzyrodzonym bytem, ale jak powiedziano, nie oznacza to wcale, że jest ono przeciwstawiane doczesności. Owa doczesność nie jest światem profanicznym skoro w jej obrębie wdraża się i podtrzymuje wartości sakralne. Właśnie doczesność podlega ciągłej sakralizacji w przeciwieństwie do peryferycznego, znajdującego się „poza kulturą” *profanum*. *Profanum* jest sferą grupującą wszelkie odszczepienia względem obowiązującego i uświęconego wzorca życia lub po prostu świat obcy, nie należący do określonej kultury. Doczesność dąży ku bezwzględnej ostatecznej świętości w toku rozwoju społecznego, kulturowego i osobniczego. Ową doczesnością są Eliadowskie hierofanie zrelatywizowane przeze mnie do wymiaru Durkheimowskich „wyobrażeń zbiorowych”¹⁷. Subiektywno-kulturowa rzeczywistość jest wyniesiona do rangi rzeczywistości obiektywnej. Zatem wartości sakralne wyartykułowane w postaci religijnych dogmatów (przekazów światopoglądowych, symboli, mitów) porządkują bieg wydarzeń w „uświęconej doczesności”. Obie sfery nieustannie na siebie oddziałują, tyle że religijny podmiot wskazuje na *sacrum* jako byt początkowy, inicjujący zdarzenia w mitycznym czasie. Od woli więc jednostek, w znacznym stopniu, zależne jest utrzymywanie kontaktu z siłami nadprzyrodzonymi, które zwrotnie wpływają na kreację świata doczesnego. Wymianie owej i utrzymaniu wykreowanego porządku służą właśnie rytuały.

Zauważmy jeszcze, że rysem charakteryzującym kultury religijne jest dominująca rola świadomości zbiorowej nad indywidualną, co sprzyja unifikacji norm światopoglądowych i płynących stąd dyrektyw. Społeczeństwo jest traktowane jako „obywatel zbiorowy”. Na tę cechę kultury religijnej wskazywał już E. Durkheim, a za nim S. Czarnowski¹⁸. Wyobrażenia zbiorowe generowane w świecie działań uchwytnych praktycznie, odnoszone następnie do sfery *sacrum*, regulują w sposób bardzo ujednolicony działania jednostek. Decyduje o tym „przymusowe” respektowanie normatywno-dyrektywalnego systemu przekonań światopoglądowych, zwanych w języku francuskiego badacza „wierzeniami”. Ta społeczna więź oparta na wspólnocie przekonań, określona przez Durkheima jako „solidarność mechaniczna”, polega na bezpośredniej i „obowiązkowej” realizacji wspólnych wszystkim wartości, pod groźbą zastosowania sankcji karnych.

Waloryzacja światopoglądowa jest nakierowana na utrzymywanie stosunków społeczno-prawnych ujętych w dogmaty „prawa bożego”, któremu należy się rygorystycznie podporządkować. Przeto prawo stanowi istotne wzmoc-

¹⁷ E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990, s. 31-34.

¹⁸ E. Durkheim, *De la division du travail social*, fragment tłumaczenia w języku polskim, w: J. Szacki, *Durkheim*, Warszawa 1964, s. 148-162; S. Czarnowski, *op. cit.*, s. 82.

nienie dla religijnej wizji świata podzielanej wspólnie przez poszczególne jednostki. W ten sposób zorganizowane według prawnie określonych „służb bożych” społeczeństwo realizowało „z góry dany” przez Boga plan. Przewidywał on dla każdej jednostki ściśle określone miejsce w hierarchii społecznej i związane z nim role¹⁹. Zatem u podłoża prawa średniowiecznego legło przeświadczenie o priorytecie korzyści zbiorowej nad jednostkową. Zbliżony wzorzec obowiązywał na wsiach polskich, skrupulatnie podtrzymywany przez dwór i władzę kościelną jako funkcja wtórnego feudalizmu i wynikającej zeń izolacji świadomościowej i społecznej²⁰.

Zależność między *sacrum* a doczesnością jest ścisła dzięki religijnej waloryzacji. Nie chodzi tu jednak o prostą zależność świata zmysłowo namacalnego od niedostępnych idei. Powiązanie owo ma taki charakter, że z jednej strony *sacrum* jest środkiem uświęcającym ludzkie działania, a z drugiej strony bezpośrednim przedmiotem tych działań.

DWIE ODMIANY OBRZĘDÓW RELIGIJNYCH

Ustalenia tu zawarte zmierzają do określenia w perspektywie teoretycznej pojęcia rytuału dualistycznego, który tworzy pary wzajemnie dopełniających się obrzędów performatywnych i konsekuracyjnych. Oczywiście granice między nimi, teoretycznie ostro przeprowadzone, w praktyce były płynne i dynamicznie przesuwające się. Dla jasności wyводу prezentuję model bardziej statyczny, uwypuklający jakościowo i treściowo różnice każdej z odmian obrzędów religijnych. Jako pierwsze scharakteryzowane będą obrzędy performatywne.

Dla większości działań techniczno-użytkowych typowe jest, że kierujące nimi dyrektywy o charakterze metonimicznym podlegają zatwierdzeniu przez instancję nadprzyrodzoną lub władzę ją reprezentującą. Ten właśnie element światopoglądowy decyduje o tym, że czynności pozornie tylko pragmatyczne (techniczno-użytkowe) uwikłane są w związki symbolizowania i dzięki temu uzyskują status czynności religijnych.

O ile obecność sensów symbolicznych w obrębie wąsko pojętej praktyki religijnej jest oczywista, o tyle twierdzenie, że sensy owe przysługują również czynnościom techniczno-użytkowym może wzbudzać sprzeciw²¹. Jednak utrzymuję, iż jest to właśnie typowy rys całokształtu praktyki techniczno-użytkowej średniowiecza, a w dużej mierze również odnośnej praktyki w kulturze ludowej. Także czynności komunikowania językowego oraz komunikowanie oznakowe funkcjonują często jako sygnały, wyrażające pośrednio

¹⁹ A. Guriewicz, *op. cit.*, s. 157 i n.

²⁰ L. Stomma, *op. cit.*, s. 131-141.

²¹ Między innymi z powodu dostrzeżonego już synkretyzmu owych sensów, który według badaczy poznańskiego ośrodka kulturoznawczego przysługuje zwłaszcza działaniom magicznym. Pogląd ten jest szeroko lansowany, patrz m.in. M. Buchowski, *Magia. Jej funkcje i struktura*, Poznań 1986; A. Pałubicka, *Przedteoretyczne postaci historyzmu*, Warszawa – Poznań 1984, s. 30-58; J. Kmita, *Magiczne źródło kultury*, „Odra” 1984, nr 2, s. 24-30. Nie przecząc mu, pragnę zwrócić uwagę, że w magii, której cechą jest przede wszystkim utylitarne nastawienie, symbol podporządkowany jest manipulacji pragmatycznej; w religii natomiast, symbol nadaje wymiar transcendentny materialnej rzeczywistości, by posłużyć się klasycznym już odróżnieniem.

treści religijne. Przykładem są wszelkiego rodzaju pozdrowienia, których nie można uznawać li tylko za zwroty grzecznościowe, „szczęść Boże”, „Niech będzie pochwalony...”, które zostały następnie wyparte przez „zeświecczone” „dzień dobry”.

Wartości sakralne (światopoglądowe) przenikają poprzez wąsko pojętą praktykę rytualno-religijną w głąb praktyki społecznej i podmiotowo są na nią rzutowane. Z reguły sankcjonowane, są wartościami ostatecznymi, takimi jak Zbawienie Wieczne, cześć oddana Panu, pomnażanie Jego dobytku itp. W ten sposób są szczególnie zabarwione pierwiastkiem sakralnym. Sensowi czynności techniczno-użytkowych, mających na celu osiągnięcie określonych dóbr materialnych, towarzyszy więc zwykle sens światopoglądowy wyrażany najczęściej jako komunikat. Wymieniony, dwojaki sens przysługuje działalności mieszczącej się w ramach dziedzin określanych jako handel, budownictwo, rzemiosło, rolnictwo itp. Omawiany typ czynności realizowany jest w obrębie międzyjednostkowej kooperacji, która oznacza tu coś więcej niż współpracę narzuconą przez typ wykonywanych czynności. Wymóg kooperacji jest postawiony przez samą kulturę społeczeństwa opartego na „solidarności mechanicznej”, gdzie wartości winny być osiągnane zbiorowo lub indywidualnie, ale wówczas z przyzwoleniem całej grupy społecznej, która rozacza kontrolę nad uczestnikami tej samej świadomości zbiorowej.

Tak więc światopogląd dostarcza aksjologicznej motywacji dla sposobu wykonywania czynności utylitarnych i tą właśnie drogą podporządkowuje je sobie. Inaczej mówiąc, współdziałające jednostki, których poczynania mają przynieść konkretny efekt „materialny”, komunikują jednocześnie fakt podporządkowania się stosownym wartościom sakralnym. Ze względu zaś na istotę owych komunikatów, które w sposób pośredni lub bezpośredni wyrażają treści doktrynalne chrześcijaństwa, owe czynności techniczno-użytkowo-komunikacyjne należy postrzegać jako obrzędy. Nazwę je religijnymi obrzędami performatywnymi. Obrzędem bądź rytuałem performatywnym będzie zatem każda czynność złożona, posiadająca wymieniony dwojaki sens uzyskany w drodze religijnego sposobu jej waloryzacji. Waloryzacja owa oprócz symbolicznego ładunku komunikacyjnego implikuje, że działalność doczesna jest pewnym odwzorowaniem mitycznego wzorca.

Waloryzacja światopoglądowa w kulturach religijnych jest niejako dwustopniowa. Dostęp wartości sakralnych do czynności techniczno-użytkowych jest tylko pośredni lub częściowy. Natomiast waloryzacja bezpośrednia obrzędów performatywnych urzeczywistnia się wewnątrz wąsko pojętej praktyki religijnej, a w średniowieczu także polityczno-prawnej (obie praktyki się przenikają). Tutaj właśnie w trakcie nabożeństw i licznych innych uroczystości, którym przewodniczy kapłan lub przedstawiciel religijnie uprawnionej władzy, wiernym „tłumaczy się” (zwykle poprzez określone mity) panujący porządek społeczno-prawny i wynikający stąd porządek społeczno-ekonomiczny. Waloryzacja odwołuje się do Prawa Boskiego, Służby Bożej, cnót ludzkich itd. Wskazuje się wartości godne realizacji oraz obowiązujące sposoby ich osiągania. A zatem wdraża się jednostki do życia w religijnej wspólnotcie.

Tę funkcję wdrażania i sakralizacji praktyka spełnia poprzez rytuały, które nazwę konsekracyjnymi. Liczne pośród nich posiadają strukturę „rytów przejścia”. „Przejście” owo dostrzegałabym jednak nie jako przekraczanie sfery *sacrum* i powracanie do *profanum*, ale jako uświęcony sposób spotykania się doczesności ze spełnioną już świętością (*sacrum*), ujmując to z perspektywy podmiotowej. Zaktualizowanymi przez średniowiecze wersjami „rytów przejścia”, specyficznymi dla praktyki religijnej i polityczno-prawnej, są chrzest, zaślubiny, koronacja, pasowanie na rycerza, zdobycie święceń kapłańskich itp.

Rytuały konsekracyjne służą osiągnięciu wartości światopoglądowych w sposób bezpośredni, posiadają więc przede wszystkim sens światopoglądowy. Jednakże sens komunikacyjny jest w nich również mocno uwypuklony, albowiem wartości sakralne podawane są do wiadomości ogółu drogą komunikacji symbolicznej. Rytuały konsekracyjne posiadają zatem dwojaki sens światopoglądowo-komunikacyjny. Stanowią środek, za pomocą którego stosowny ich sens światopoglądowy jest komunikowany współwiernym jako wartość „zatwierdzana” wprost przez Wolę Boską. Ostatecznie więc poprzez rytuały konsekracyjne cała praktyka techniczno-użytkowo-komunikacyjna uzyskuje sankcję sakralną. Stąd też poszczególne jej przejawy nazywam obrzędami performatywnymi.

Powtórzmy, oba wyróżnione rytuały powiązane są przez dwustopniową waloryzację. Obrzęd konsekracyjny służy nawiązaniu bezpośredniego kontaktu z *sacrum*, które podlega przekładowi symbolicznemu i dalej zyskuje swą spełniającą moc w obrzędzie performatywnym. Ta para rytuałów w planie teoretycznym stanowi łącznie jeden rytuał religijny, który nazywam dualistycznym.

Sakralizacja (waloryzacja) pośrednia i bezpośrednia występująca w równoległych „częściach” rytuału dualistycznego zachodzi w wielu zakresach, nakładają się one na siebie i wzajemnie uzupełniają. Poszczególne rytuały mogą być, i często są, rozdzielone w czasie, co jest jedną z typowych cech obrzędowości religijnej. Całokształt praktyki społecznej „zasilanej” nieustannie przez normy światopoglądu chrześcijańskiego przesądza w istocie o funkcjonalnej strukturze rytuałów rozdzielonych na mniejsze całości, których składowe wzajemnie się warunkują.

W odróżnieniu od powyższej sytuacji, nasza kultura „wytraciła” w pierwszym rzędzie obrzędy performatywne, które po „wytrąceniu” się z nich komunikatów o charakterze religijnym przekształciły się w praktykę techniczno-użytkową, a komunikaty uległy konwencjonalizacji i przesunięciu w obręb wyraźnie już wykształconej sfery komunikacyjno-symbolicznej²².

Wskazana zależność obu rytuałów jest często łatwa do uchwycenia empirycznie. I tak na przykład tylko ten, który zostawał rycerzem poprzez rytuał konsekracyjny miał prawo uczestniczyć w bitwie, która jest obrzędem performatywnym. Posłużmy się przykładem.

M. Pastoureau podaje, że „pasowanie na rycerza zazwyczaj łączono z uroczystościami wielkich świąt religijnych (Wielkanoc, Zielone Świątki,

²² J. Grad, *op. cit.*, s. 108-116.

Wniebowstąpienie) lub festynów świeckich (narodziny lub wesele księcia, zawarcie pokoju między dwoma suwerenami). Były to widowiska na pół liturgiczne, rozgrywające się na dziedzińcu zamkowym, w przedsionku kościoła, na placu miejskim lub na błoniach. Kandydat musiał się uroczyście przygotować (spowiedź i komunია święta), spędzał poprzednią noc na medytacji w kościele lub kaplicy. Sama ceremonia miała charakter sakralny. Zaczynała się od poświęcenia rynsztunku, potem zaś ojciec chrzestny podawał swemu chrześniakowi kolejno miecz i ostrogę, kolczugę i hełm, wreszcie włócznię i tarczę. Giermek przywdziewał zbroję recytując modlitwy i wymawiając przysięgę, która zobowiązywała go do przestrzegania zwyczajów i powinności stanu rycerskiego. Na zakończenie następował *colée* – symboliczny gest... celebrujący ten obrzęd, stający uderzał klęczącego przed nim giermka otwartą dłonią w ramię lub w kark... W wieku XIV gest *colée* wykonywano już nie dłonią lecz płazem miecza i wymawiano przy tym rytualną formułę: W imię Boga, świętego Michała i świętego Jerzego pasuję cię na rycerza”²³.

Nie wdając się w szczegóły opisanego rytuału ani kwestie jego licznych lokalnych wariantów, można dostrzec, że występują w nim wszystkie cechy przypisywane rytuałowi konsekracyjnemu. Sens światopoglądowy uprawomocnienia pozostałe sensory: osiągnięcie określonej kondycji społeczno-prawnej, która ma wymiar sakralny oraz sensów komunikacyjnych poprzez podanie do ogólnej wiadomości owego wydarzenia (wspólna symbolika i „przestrzeń komunikacyjna” – plac, dziedziniec itp.). W Durkheimowskim rozumieniu, wspólnota poprzez akt jawnej zbiorowej komunikacji sakralizuje swoje wierzenia.

Obrzędem performatywnym, dopełniającym poprzedni, byłoby zarządzanie planową budową miasta czy bitwa. Rozpatrzmy tę drugą. Cytowany powyżej badacz pisze: „racją bytu rycerza jest walka. Oczywiście z chwilą pasowania stawał się żołnierzem Boga, co go zobowiązywało do poskramiania wojowniczych zapałów i podporządkowania ich nakazom religii”²⁴. Jednym z takich nakazów było wspomaganie swego suwerena w wojnie, którą ten prowadził. 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 pospolitej chciwości lecz konieczność: potrzebowali zdobyczy, żeby opłacić najemników, wynagrodzić wasali, którzy przyczynili się do zwycięstwa”²⁵. Na bitwę składała się, obok właściwych działań wojennych, msza początkowa i końcowa (msza polna). Przytoczone fakty wskazują, że bitwa miała znamiona obrzędu performatywnego. Szczególnie wyrazistymi obrzędami performatywnymi okresu średniowiecza były wojny krzyżowe, gdzie bogactwo, status społeczny i wartości chrześcijańskie szły w jednym szeregu. Na podobnej, do opisanej, zasadzie zdobywali uprawnienia i wykonywali swój fach kupcy i rzemieślnicy skupieni w cechach²⁶.

²³ M. Pastoureau, *Życie codzienne we Francji i Anglii w czasach rycerzy Okrągłego Stołu (XII-XIII wieku)*, tłum. M. Skibniewski, Warszawa 1983, s. 33.

²⁴ *Ibidem*, s. 76-77.

²⁵ *Ibidem*, a. 77.

²⁶ J. Pańnik, *Miasta i mieszczaństwo w dawnej Polsce*, Kraków 1934, roz. V i VI.

Zilustrowany rytuał dualistyczny nie musi każdorazowo tworzyć niejako „tematycznej” pary. Przykładem może być msza święta, która nie odbywa się na żadną szczególną intencję, dotyczy w równej mierze wszystkich biorących w niej udział jednostek. Uczestnicy mszy pouczeni w trakcie nabożeństwa o obowiązkach, prawach i sankcjach zostają przez kapłana „odesłani” do pełnienia swych doczesnych obowiązków w ramach praktyki podstawowej.

Przykładem innego „autonomicznego” (bez pary) obrzędu performatywnego przyjętego w średniowieczu i następnie kontynuowanego w kulturze ludowej był akt kupna-sprzedaży zwierząt lub nieruchomości. W średniowieczu na określonym przez prawo miejskie placu dokonywała się transakcja. Składało się na nią najpierw targowanie, polegające na wywoływaniu ceny, któremu każdorazowo towarzyszyło uderzenie dłoni kupującego o dłoń sprzedającego, ilekroć ten proponował nową cenę i odwrotnie. Wyrażanie zgody na ustaloną w drodze „dobijania” targu cenę dokonywało się często poprzez podanie sobie w uścisku dłoni i „przecięcie” ich przez pośrednika i świadka kupna-sprzedaży zwanego litkupnikiem. Następnie po przyjęciu pieniędzy, lub jeszcze przedtem, sprzedający, jak i kupujący określali się kilkakrotnie wokół własnej osi, a następnie litkup czyli przypitek kończył ostatecznie transakcję²⁷.

Ten handlowy obrzęd, który pierwotnie był rytuałem magicznym, wzbogacony przez litkup (w Polsce przyjęty z Zachodu), znalazł pełną sankcję religijno-prawną w obu omawianych kulturach. Sankcja ta wyrażała się w ustaleniu miejsca i czasu targu, które były uświęcone oraz w bezwzględny obowiązek postawienia przez kupującego wódki, tzw. bożego napitku. „Boży napitek”, znacząca tu nazwa, pełnił wcześniej magiczną funkcję apotropaiczną, ale utracił ją na rzecz waloryzacji religijnej.

Co interesujące, w kulturze ludowej prace polowe i gospodarskie zazwyczaj inicjowane były w określone dni, którym patronowali święci Kościoła²⁸. Przedsięwzięcia owe były splecione z nabożeństwami na intencję danego świętego, któremu przypisywano pieczę nad określoną czynnością gospodarczą. O tym, że posiadały one wymiar na pół sakralny świadczą choćby takie porzekadła:

„Benedykt w pole z grochem, Wojciech z owsem jedzie,
Stanisław ze lnem, Filip tatarkę wiezie...”;
„Święty Marek poszedł na folwarek,
oglądać żytko, czy wyszło wszytko”;
„Pan Jezus pyta świętego Wita:
Święty Wicie, duże tam ziarno w życie?
Nie słyszę Panie, aż połowa ptactwa śpiewać
przestanie”²⁹.

²⁷ Por. W. Sobisiak, *Ludowe zwyczaje prawne*, w: *Kultura ludowa Wielkopolski*, pod red. J. Burszty, t. 3, Poznań 1967, s. 212, 215 oraz P. Dąbrowski, *Litkup w polskim prawie średniowiecznym*, „Przegląd Historyczny” t. 5, 1907, s. 377-383.

²⁸ E. Frankowski, *Kalendarz obrzędowy ludu polskiego*, Warszawa 1928, s. 24 i n.

²⁹ Z. Gloger, *Rok polski w życiu, tradycji i pieśni*, Warszawa 1986, s. 241, 242.

Oczywiście doszukiwanie się przejawów sakralnych w zachowaniach uznawanych dotąd za świeckie jest trudnym przedsięwzięciem. Napotyka nie tylko przeszkodę obowiązującego dotąd stereotypu badawczego, ale także na niedostatek empirycznych świadectw potwierdzających wprost zakładaną hipotezę. Prawdopodobnie sytuacja ta jest kolejnym skutkiem nakładania własnego współczynnika humanistycznego przez dokumentalistów (etnografów i historyków) na badane fenomeny kulturowe. Skutkiem tego materiał jest grupowany, już na wstępie, według podziałów obowiązujących w naszej kulturze, co powoduje utracenie możliwości widzenia pierwotnych powiązań między badanymi zjawiskami kultury. Najlepszym komentarzem ilustrującym ten nagminny proceder są dwa pierwsze rozdziały *Myśli nieoswojonej* Lévi-Straussa³⁰. Mimo wymienionych trudności, analiza światopoglądowych przesłanek i zastanych materiałów empirycznych skłania jeśli nie do przyjęcia proponowanego rozwiązania, to przynajmniej do stawiania nowych hipotez nie powielających starych błędów.

Dorota Angutek

DUALISTIC RITUAL IN RELIGIOUS CULTURES.

AN ATTEMPT AT MODELLING

(Summary)

The paper presents a hypothetical model of the religious ritual in the medieval culture and folklore. The model presents two rites identified as the consecratic and the performative. These are isolated with regard to their cultural value and the axiological motivation, or valorization.

The consecratic rite falls into a narrow band of religious practice, while the performative one refers to every day material acts. It is shown how these two rites are interconnected and interdependent. Performative rites are subordinate to consecratic rites, as the latter affirm a wider view of society through the use of religious symbols and myth. Performative rites, though they often have concrete material consequences, are justified and given value by referring to their sacred worth. In this way sacred values are appreciated more than utilitarian ones.

In practice both sets of rites are usually separate and do not appear to be obviously interrelated.

The article analyses examples and it is suggested that the sacrum sphere affects the whole gamut of cultural practice, while the profanum sphere falls outside of culture.

³⁰ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa 1969, s. 39-86.