

Kwiatkowski, Stefan

Koncepcje poprawności obrzędowej u Słowian zachodnich w epoce misyjnej

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Historia 17 (117), 27-49

1981

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Stefan Kwiatkowski

KONCEPCJE POPRAWNOŚCI OBRZĘDOWEJ U SŁOWIAN ZACHODNICH W EPOCE MISYJNEJ

Zarys treści. Poprawność obrzędowa w systemie wierzeń. Jej znaczenie w refleksji nad kolejami życia ludzkiego. Wojna. Wróżba i los. Poprawność obrzędowa a działalność gospodarza. Innowacje w „rytualizowaniu optymizmu człowieka”.

Historyk podejmujący problem magii w wierzeniach słowiańskich społeczeństw pogańskich i neofickich ubiec powinien nasuwające się z miejsca zastrzeżenia czytelnika, który gotów jest protestować przeciwko użyciu tego terminu i wskazywać na znaczną złożoność religijnych wyobrażeń wspomnianych ludów. W literaturze teoretycznej dość jasno i wszechstronnie scharakteryzowano magię i religię, wskazując na przeciwności i podobieństwa zachodzące między tymi dwoma tworamii kulturowymi¹. Zagadnienie doznaje pewnej komplikacji, jeżeli problem magii rozpatruje się jednocześnie u ludów pogańskich, neofickich i mających już pewną tradycję chrześcijańską. Bowiem chrystianizm, także w śred-

¹ Przyjmuję tu rozumienie istoty magii za B. Malinowskim, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. 391 i n., tamże znajdują się informacje o starszej literaturze. W pracy okazały się również przydatne: M. Bouisson, *La magie, ses grands rites, son histoire*, Paris 1958; M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970; M. Czerwiński, *Magia, mit, fikcja*, Warszawa 1975. Podstawy pod zbadanie zachodniosłowiańskiej magii średniowiecznej położył A. Brückner w rozlicznych pracach, a swe wyniki zwięźle przedstawił w *Dziejach kultury polskiej*, t. 1, Kraków 1939, s. 135 i n. W innym kierunku poszły badania K. Moszyńskiego, *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2, z. 1, *Kultura duchowa*, Kraków 1934, s. 268 i n. (Rozdział 8. *Magia*) i 366 i n. (Rozdział 10. *Wróżbiarstwo*), oparte na materiale etnograficznym i, wbrew postulatom Brücknera, szeroko wykorzystujące materiał porównawczy. Po wojnie najciekawszą próbę opracowania słowiańskich wyobrażeń magicznych podjął J. Dowiat (m.in. w swej książce *Chrzest Polski*, Warszawa 1969, s. 14 i n., 23 i n.). Ostatnio H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI—XII)*, Warszawa 1979, s. 319—334, przedstawił zagadnienie wierzeń w ingerencję sacrum w sprawy ziemskie i jej formy. Ogólne informacje i literaturę przedmiotu przedstawili: T. Seweryn, *Magia*, *Słownik starożytności słowiańskich*, t. 3, s. 154, i J. Dobrowolski, *Problem magii naturalnej w Renesansie*, Zesz. Nauk. P. Łódz., nr 278, z. 6 (1978), s. 59 i n.

niowieczu i nawet w skażonej synkretyzmem formie, niewiele miejsca pozostawiał dla wyobrażeń magicznych. Dotykamy tu materii delikatnej, mianowicie udziału religii chrześcijańskiej w racjonalizacji światopoglądu społeczeństw wczesnośredniowiecznych. Historiografię dzieli co do tej kwestii dawne i trudne do pogodzenia różnice poglądów. W XIX w. dość zgodnie uznawano przyjęcie chrystianizmu za przejście od epoki barbarzyństwa do cywilizacji, za wprowadzenie nowego ładu społecznego i moralnego oraz podniesienie poziomu kulturalnego. Ewolucjoniści widzieli w tym fakcie naturalną drogę rozwoju, podobnie zresztą jak pierwsi na gruncie mediewistyki zwolennicy materializmu dziejowego, z tym, że dla nich najważniejsza była relacja między religią i rozwojem stosunków społeczno-gospodarczych, nadbudową i bazą². Linie podziału nie kończyły się na wskazanych różnicach. Przeciw historykom widzącym w chrystianizacji same korzyści wystąpili badacze podnoszący wartości dziedzictwa kulturowego Słowiańszczyzny, upatrujący w nowej religii cech ciała obcego, zakłócającego własną linię rozwojową ludów pogańskich, niosącego ucisk narodowościowy i klasowy, a nadto jeszcze jałowego intelektualnie³. Spór dotyczy także przemian jakościowych powodowanych przez chrześcijaństwo. Pod wpływem ewolucjonizmu historycy gotowi byli twierdzić, że kultury pogańskie miały zdolność do rozwinięcia się w samoistny system doktrynalny i organizacyjny, w zasadniczych rysach zbliżony do innych religii monoteistycznych, albo, że niezdolne do oporu przeciw misji skazywały niejako swych zwolenników na chrześcijaństwo⁴.

Obecnie przeważał pogląd o doniosłym znaczeniu chrystianizacji, choć odbiega on znacznie od interpretacji z I połowy XX w. Aleksander Brückner pisał, że

...Kościół pierwszy oderwał wzrok od ziemi i myśli o wyłączności potrzeb codziennych, o jedynym prawie zysku osobistego. Wskazywał cele wyższe, uczył miłości bliźniego, wymagał rachunku z każdego czynu, prawil o cnotach pokory, wstrzemięźliwości, czystości.

Natomiast Jerzy Dowiat stwierdzał, że poganizmu „nie było stać na

² Por. J. Bardach, *Rec. pracy T. Grudzińskiego, Uwagi o genezie rewolucji w Polsce za Kazimierza Odnowiciela*, Zapiski TNT, t. 18: 1953; Kwart. Hist., t. 60: 1953, z. 4, s. 209 i n.; S. Czarnowski, *Założenia metodologiczne w badaniu społeczeństwa*, Dzieła, t. 2, Warszawa 1956, s. 197 i n.; J. J. Wiatr, *Metoda historyczno-porównawcza w socjologii*, Kultura i Społeczeństwo, t. 10: 1966, z. 4, s. 114 i n.

³ E. Kosmiński, *Słowianie Zachodni w V—XI w.*, [w:] *Historia wieków średnich*, t. 1, red. E. Kosmiński i S. Skazkin, Warszawa 1958, s. 181 i n.

⁴ W. Dziewulski, *Postępy chrystianizacji i proces likwidacji pogaństwa w Polsce wczesnofeudalnej*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1964, s. 8 i n., gdzie została omówiona literatura przedmiotu.

dogonienie wchodzącego z nim w jaskrawą sprzeczność rozumu”⁵. Jak widać obaj cytowani autorzy położyli nacisk na zagadnienia kulturowe, jednak postrzegali je w kategoriach bardzo ogólnych. Dla pierwszego z nich chrystianizacja była przewrotem moralnym, dla drugiego — kulturowym. Trudno nie doceniać etycznych i epistemologicznych innowacji chrześcijaństwa, ale można natknąć się na pewne kłopoty, by to słuszne stwierdzenie przełożyć na język konkretów. Istotne znaczenie będzie tu miało również pytanie o realny wpływ chrystianizmu na praktyczne działanie ludzi. Wiadomo, że wszelkie wydarzenia i przedsięwzięcia społeczne nosiły piętno sakralne. Ale wątpliwości budzi już kwestia, czy przyjęcie chrześcijaństwa pozwalało na laicyzację pewnych sfer życia, czy też przeciwnie, powodowało rozszerzanie się kontroli religijnej⁶.

Pierwiastek magiczny w wierzeniach religijnych polega na tym, że człowiek, w zgodzie lub przeciw założeniom ontologicznym własnej społeczności, próbuje wywrzeć nacisk na swe środowisko, aby dostosowało się ono do jego dążeń. Zjawisko to daje się zaobserwować w źródłach dotyczących wczesnośredniowiecznych dziejów Słowian. Magia obejmuje zwykle te obszary działalności ludzkiej, w których zawodzi poznanie racjonalne, albo rezultat przedsięwzięcia pozostaje niewiadomą. W średniowieczu nie rozpoznano jeszcze wielu zjawisk przyrody, na niskim poziomie stała medycyna i wiedza o społeczeństwie. W przeświadczeniu ludzkim los decydował o wojnie i pokoju, zwycięstwie w bitwie i w pojedynku, chorobie i śmierci, a także o sytuacji socjalnej jednostki. Kalkulacji rozumowej w tych sprawach towarzyszyła tendencja do szukania irracjonalnych środków mających decydować o powodzeniu.

W magicznym pojmowaniu rzeczywistości o sukcesie przesądzają dwa czynniki: 1) osoba dążąca do uzyskania pożądanego przez siebie rezultatu, jej stosunek do sił nadprzyrodzonych, stan emocjonalny i predyspozycje osobiste, co w sumie składa się na poprawność obrzędową, 2) sam obrzęd, rozpatrywany pod względem jego identyczności z technicznymi wymogami rytuału. Łatwo zauważyć, że pierwszy z dwóch wymienionych elementów dotyczy subiektywnej sfery świadomości ludzkiej, drugi zaś ma charakter formalny i zewnętrzny; dlatego nie będzie tu więcej rozpatrywany. W magii klasycznej poprawność obrzędową musi osiągnąć przede wszystkim czarownik, który, oprócz tego, że wyposażony jest w zasób umiejętności praktycznych, doraźnie poddaje się zabiegom

⁵ A. Brückner, *Dzieje kultury*, t. 1, s. 262; J. Dowiat, *Pogański obraz świata a przyczyny chrystianizacji Słowian*, [w:] *Wieki średnie — Medium Aevum. Prace ofiarowane Tadeuszowi Manteufflowi w 60 rocznicę urodzin*, Warszawa 1962, s. 86.

⁶ Nawiązuję tu do szeroko dyskutowanej w humanistyce tezy M. Webera, *Wirtschaft und Gesellschaft*, t. 1, Tübingen 1958, s. 249 i n.

oczyszczającym. Inaczej rzecz przedstawia się w systemie wierzeń, w którym dominuje religia, z całą złożonością doktryny i ceremoniału, a magii przypada rola podrzędna. Człowiek wówczas zwraca się do sił wyższych, aby spowodowały pożądane przez niego wydarzenia, ale na ogół nie próbuje wpływać bezpośrednio na materię. Poprawność obrzędowa nie nadaje wówczas mocy sprawczej temu, który chce ją osiągnąć, lecz jest równoznaczna z jego szansami na skłonienie istoty nadprzyrodzonej do działania na jego korzyść. Często owa poprawność ma na celu tylko zabezpieczenie się człowieka przed wrogą akcją jakiegoś bóstwa czy demonów.

Dążenie do pozyskania lub zachowania poprawności obrzędowej determinuje zatem szereg zachowań społecznych. Religia ma na celu ex definitione zapewnienie kontynuacji wartości kulturowych wyznawców. W średniowieczu ciążyła na niej warstwa magiczna, a wierni tworzyli jednorodne pod względem wyznaniowym grupy społeczne. Dlatego pojęcie poprawności obrzędowej odnosiło się nie tylko do jednostek, lecz także do zbiorowości ludzkich. Wspomniana warstwa magiczna w pogaństwie i chrystianizmie u Słowian Zachodnich musiała znacznie różnić się między sobą. Bronisław Malinowski stwierdzał, że magii nikt nie może wymyślić, lecz powstaje ona wraz z wynalazkami i że się ją dziedziczy⁷. Neofici słowiańscy wnosili więc do swoich wierzeń balast tradycyjnych wyobrażeń magicznych. Chrystianizm przyszedł znaną Morza Śródziemnego i, choć musiał się najpierw przedrzeć przez barbarzyńską Europę Celtów i Germanów, niósł zdecydowanie obcą Słowianom refleksję światopoglądową.

Źródła z epoki misyjnej wspominają, że próby nawrócenia pojmowali poganie, a często i sami misjonarze, jako rywalizację bogów. Chrześcijanie często uważali opór pogan wobec misji za dzieło szatana⁸. Zatem już w momencie zetknięcia się obu religii ich wyznawcy wzywali pomocy swych bogów w nadziei na ich rozstrzygającą interwencję. Poganie, w momencie, gdy wyniki misji wydawały się już przesądzone, popadali w zwątpienie i uznawali niemoc swoich bóstw za wystarczający powód podporządkowania się silniejszemu Bogu chrześcijan⁹. Jednak konfrontacja świata pogańskiego i chrześcijańskiego nie ograniczała się do współzawodnictwa sił nadprzyrodzonych. Poganie i neofici przy tej okazji dokonywali porównań koncepcji pomocy sił transcendentalnych

⁷ B. Malinowski, op. cit., s. 463.

⁸ Szerzej W. Dziewulski, op. cit., s. 9, 61 i n.

⁹ Relacja o Rugianach w *Ebonis Vita s. Ottonis episcopi Babenbergensis*, wyd. J. Wikarjak, MPH NS, t. 7, cz. 2, Warszawa 1969, III 23, s. 134 i n., *Herbordi Dialogus de vita s. Ottonis episcopi Babenbergensis*, wyd. J. Wikarjak, MPH NS, t. 7, cz. 3, Warszawa 1974, II 38, s. 137.

we wszystkich poczynaniach, których rezultat był niepewny: na wojnie, w podróży i żegludze, życiu osobistym, chorobie, przy uprawie roli. Chrystianizm i poganizm oferowały swym wyznawcom recepty na powodzenie osiągalne dzięki ingerencji sił nadprzyrodzonych. Przesiąknięte wyobrażeniami magicznymi widzenie rzeczywistości mogło nawet w określonych przypadkach wykluczać istnienie innej drogi realizacji ludzkich dążeń. O wyniku zabiegów o sukces decydowała postawa człowieka wzywającego pomocy sił wyższych, jego poprawność obrzędowa, pojmowana, jak się jeszcze okaże, rozmaicie. Łatwo można zorientować się, że antynomia chrześcijaństwo—paganizm nie wyczerpuje problemu. Wśród Słowian znaczne różnice występowały między poganami, neofitami i chrześcijanami od urodzenia. Inną była postawa napływowych chrześcijan, którzy do krajów słowiańskich przybywali w celach misyjnych, i tych, którzy w te sprawy nie angażowali się wcale. W każdej z tych grup z poprawnością obrzędową łączono odmienne wyobrażenia, które wywierały piętno na działaniach praktycznych jednostek i społeczności.

Pierwotne wierzenia Słowian znane są tylko fragmentarycznie, a wiedza o nich dotyczy z reguły konkretnych bóstw i zasięgu ich kultów oraz niektórych rytów. Znajomość refleksji światopoglądowej ogranicza się do dość ogólnych spostrzeżeń, co wynika ze stanu źródeł. Dla omawianego tu problemu można jednak znaleźć sporo, choć rozproszonych i fragmentarycznych, wzmianek. Najwcześniejsza pochodzi od Prokopa z Cezarei, osamotnionego ze swymi spostrzeżeniami przez parę następnych stuleci, który o Słowianach napisał między innymi te słowa:

O przeznaczeniu nic nie wiedzą ani nie przyznają mu żadnej roli w życiu ludzkim, lecz kiedy śmierć im zajrzy w oczy, czy to w chorobie, czy na wojnie, ślubują wówczas, że jeśli już unikną, złożą bogu natychmiast ofiarę w zamian za ocalone życie, a uniknąwszy składają ją, jak przyobiecali, i są przekonani, że kupili sobie ocalenie za tę właśnie ofiarę¹⁰.

Jest to oczywiście mocno uproszczony obraz wierzeń pogańskich w dodatku o wiele wcześniejszy od misji wśród Słowian Zachodnich. Dla podjętej tu kwestii poprawności obrzędowej na uwagę zasługują dwa, trudne do falsyfikowania dla pisarza greckiego, wątki:

1) jednorazowość i docelowość aktów kultowych, a tym samym również poprawności obrzędowej;

2) przeświadczenie, że losem ludzkim kieruje przypadek, przekonanie o jednorazowości i jednoznaczności wszelkich zdarzeń, o równym w zasadzie prawdopodobieństwie skuteczności lub zawodności rytu.

Kosmas zanotował starą legendę o królu niemieckim Henryku II, którą musiał usłyszeć w Bambergu. Władcy temu opowiedziano widzenie

¹⁰ Prokopiusz z Cezarei, *De bellis*, VII 14, 23, wyd. i tłum. M. Plezia, *Greckie i łacińskie źródła do dziejów Słowian*, cz. 1, Poznań—Kraków 1952, s. 69.

pewnego pustelnika o tym, jak oceniane są ziemskie uczynki monarchy. Według opowiadania, kładzie się je na ogromną wagę:

Po lewicy zła strona nakładała wielkie i niezmierne, i niezliczone ciężary, to były złe czyny. A naprzeciw widziałem, że święty Jerzy nakłada wielki kościół z całym klasztorem, widziałem złote krzyże ciężkie od drogich kamieni, widziałem tyle wielkich mszałów pełnych ozdób i złota, widziałem złote świeczniki i kadzielnice, i niezliczone szaty, i cokolwiek dobrego uczynił król za życia. Lecz dotąd zła strona przeważała...¹¹

Poprawność obrzędową przedstawiono tu w sposób nadzwyczaj charakterystyczny. Wymaga ona od człowieka nieustannych wysiłków i troski, jest treścią i sensem życia. Od laika nie wymaga się szczególnej dewocji, lecz ofiarowania Bogu części tego, czym rozporządza. Holzaci byli upominani przez swego biskupa nie za grzechy osobiste, lecz z powodu zbyt niskich dziesięcin¹². Oba przytoczone wyżej przekazy podkreślają, że dla sprostania wymogom religii potrzebna jest nieustanność i wytrwałość. Oba również reprezentują stosunek do sił nadprzyrodzonych właściwy dla kręgów zaangażowanych w chrystianizację Słowian Zachodnich, którym zapewne stawiano podobne wymogi.

Posłannictwem duchownych były nieustanne modły. Pojmowano je wówczas jako najważniejszy element poprawności obrzędowej kleru. Nie przez przypadek chyba Otto z Bambergi, który wraz ze swymi towarzyszami zaniedbał podczas przejścia przez puszcę modłów przepisanych na okres Wielkiego Postu, po dotarciu do Ujścia modlił się z kapłanami przez trzy dni, aby tę lukę wyrównać¹³. Trzydniowe modlitwy symbolizowały zresztą permanentną poprawność obrzędową i miały wystarczać do pozyskania Boga lub jego świętych dla ludzkich zamierów. Wystarczyły one Czechom Brzetysławowi w Gnieźnie na rozgrzeszenie ich z winy i zdołbycie akceptacji bożej na zabranie stamtąd relikwi św. Wojciecha. W sposób pełny ich winę mieli potem odkupić mnisi ze specjalnie w tym celu założonego klasztoru¹⁴. Akty dewocyjne podjęte przez Władysława Hermana i Judytę w sytuacji, gdy przez dłuższy czas nie mogli doczekać się potomka, zostały przedstawione przez Galla, a jeszcze wyraźniej przez Kosmasa, w taki sposób, aby ukazać ciągłą, pozbawioną doraźnej intencji poprawność kultową pary książęcej¹⁵.

¹¹ *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, wyd. B. Bretholz, MGH SRG, nova series, t. 2, Berlin 1923, I 37, s. 67, przekł. M. Wojciechowskiej, *Kosmasa Kronika Czechów*, Warszawa 1968, s. 177.

¹² Por. niżej, s. 47.

¹³ *S. Ottonis episcopi Babenbergensis Vita Priebligensis*, wyd. J. Wikarjak, MPH NS, t. 7, cz. 1, Warszawa 1966, III 1, s. 57.

¹⁴ Kosmas II 3—4, 7, s. 7 i n., 17 i n.

¹⁵ *Galli Anonymi Cronicae seu gesta ducum sive principum Polonorum*, wyd. K. Maleczyński, MPH NS, t. 2, Kraków 1952, I 30, s. 57: *ieiuniis et orationi*

Chryścianizm niósł nową interpretację losu ludzkiego także co do choroby i śmierci. Nieustanne zachowanie poprawności obrzędowej mogło zapewnić człowiekowi zdrowie lub nawet przynieść mu moc uzdrawiania¹⁶. Laik zupełnie wolny od grzechów miał szansę na uwolnienie się od chorób. Jednak nie sądzono, by w zwykłych okolicznościach możliwe było osiągnięcie takiego stanu. W wyjątkowej sytuacji byli dorośli ludzie, którzy dopiero wówczas przyjęli chrzest, a już przedtem chorowali i pragnęli odzyskania zdrowia¹⁷. Na ogół rezultat wysiłków podejmowanych dla skłonienia Boga, by spowodował on ustąpienie choroby, uznawano za niewiadomy. Przyczyny niepowodzenia mogły tkwić w samym rycie, jego doborze, albo w postawie duchowej proszącego; mogły też one wynikać z całego życia człowieka, jego win, zasług lub przeznaczenia. Zawodu pierwszego rodzaju mieli doznawać ludzie małej wiary, skłonni do ufności w medycynę, sceptycznie nastawieni do skuteczności obrzędów, i poganie¹⁸. W tłumaczeniu niepowodzenia widoczna była ewolucja w kierunku coraz większego uzależniania wyniku dążeń od duchowej, coraz wszechstronnej pojmowanej, treści obrzędu¹⁹. W drugim rodzaju zawodu nie liczył się ryt, lecz człowiek. Pogan dyskwalifikowało to, że w swoich

instantes, largas pauperibus elemosinas facientes. W relacji Galla została wyeksponowana inicjatywa biskupa Frankona. Natomiast Kosmas, II 36, s. 133 i n. pisał: Hec (Judyta) cum esset sterilis, semetipsam semper mactabat, offerens vivam hostiam Deo cum lacrimis, vacans elemosinis, viduis subveniebat et orphanis, aurum et argentum nimis large disperciens per monasteria commendabat se orationibus sacerdotum, ut per suffragia sanctorum, quam natura negaverat, ex divina gratia obtineat. Preterea mittit capellanum suum [...], qui et eius vota sancti Egidii ad sepulchrum et alia munuscula abbati et fratribus suis dederat. Odpowiedź opata brzmiała: dic tue domne: „Spero in Deum et nichil in fide hesites, quia incipies et paries filium”.

¹⁶ *Helmodi presbyteri Bozoviensis Cronica Slavorum*, wyd. B. Schmeidler, Hannover—Leipzig 1909, I 45, s. 90 (o Wicelinie): in diebus illis contigit dilectum discipulum eius Thetmarum infirmari. Qui metuens periculum mortis flevit cum Ezechia fletu magno, postulans dilationem vite, propter magistri sui Deo accepta merita. Qui perorante, gloria Deo, infirmitate relevatus est. Inna wzmianka Helmoda (I 55, s. 122) zdaje się świadczyć, że poprawności obrzędowej wymagano od odprawiających egzorcyzmy.

¹⁷ Ebo II 10, s. 71: [Otto] pollicitus est eis, si credere et baptizari vellent, non solus anime sed et corporis medelam et integerrimam sanitatem; por. też *Vita s. Hedwigis ducissae Silesiae*, wyd. A. Semkowicz, MPH, t. 4, XIX 4, s. 623.

¹⁸ O toposie zawodności medycyny i konieczności wiary por. A. Witkowska, *Zagadnienie mentalności religijnej w świetle „miracula” z XIII/XIV w.*, [w:] *Kościół w Polsce*, t. 1: *Średniowiecze*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1966, s. 608 i 612. O ukaranym sceptycyzmie m.in. *Vita sancti Stanislai Cracoviensis episcopi (Vita maior)*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. 4, III 50, s. 427 i n.

¹⁹ Zagadnienie to szerzej przedstawiał w przewidzianej do druku na rok 1980 w *Rocznikach TNT monografii Powstanie i kształtowanie się chrześcijańskiej mentalności religijnej w Polsce do końca XIII w.*

zabiegach o pomoc sił nadprzyrodzonych widzieli przede wszystkim grę z losem. Wśród neofitów uwagę koncentrowano na pojedynczych, odosobnionych i doraźnych aktach kultowych²⁰. W młodych społecznościach chrześcijańskich przy rozważaniu szans uwzględniano już w znacznym stopniu zasługi całego życia lub długotrwałość i systematyczność rytualnych zabiegów proszącego; wreszcie zgodność tych starań z kondycją społeczną jednostki, która je podejmuje²¹. Dość późno, bo dopiero w XIII w., pojawił się motyw stałej kontroli własnych myśli i wierzeń człowieka jako warunek poprawności obrzędowej²².

Prokop z Cezarei i jego środowisko mniemali, że „Słowianie o przeznaczeniu nic nie wiedzą, ani nie przyznają mu żadnej roli”. Prawdziwa świętość u chrześcijan polegała na pełnej identyczności dążeń jednostki z wolą bożą i przeznaczeniem, przy jednoczesnej umiejętności rezygowania z własnych zamierzeń. Jeden z biskupów w kronice Helmolda, ciężko chory, nie przyjmował życzeń powrotu do zdrowia, gdyż śmierć jest sądzona wszystkim ludziom²³. Taka postawa była elementem charyzmatu męczenników²⁴. Wymagała też ona zachowania nieustannej poprawności obrzędowej, wyrażającej się najprościej w ciągłości praktyk dewocyjnych. Dla neofitów innowacją chrześcijańską była zapewne eliminacja przypadku z życia jednostki, przynajmniej z tej jego sfery, która dotyczyła stosunku między Bogiem i człowiekiem. Wyrazem tej przemiany jest pochodząca z X w. tradycja o św. Wojciechu. Jego przeznaczenie zostało objawione już w pierwszych dniach życia. Rodzice jego, legitymujący się wszelkimi cnotami religijnymi i wysokim statusem społecznym, podjęli co do przyszłości Wojciecha decyzję zgodną z ich tradycją kulturową (ponieważ był najpiękniejszym z braci — przeznaczono mu karierę świecką), a w obliczu choroby dziecka nie popadli w zwątpienie, lecz zgodnie z wymogami poprawności obrzędowej wezwali pomocy

²⁰ Ebo III 21, s. 131: (Otto do niewidomej, proszącej go o łaskę kobiety) „Ecce, ait, ecclesia sancti Adalberti martiris presto est; illuc credens Deo et sanctis eius curre tangensque campanam auxilium martiris Christi implora”. Solebant enim rudes adhuc in fide barbari, cum aliquod in ecclesia remedium flagitabant, campanam sonum, quasi sanctos per hoc ad subveniendum excitantes, movere.

²¹ *Kronika Thietmara*, wyd. i tłum. M. Z. Jedlicki, Poznań 1953, przedstawia wszechstronnie czynniki poprawności obrzędowej panujących (II 40, s. 105; II 43, s. 107; IV 48, s. 213), natomiast *Adami Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, wyd. J. M. Lappenberga, SRG in usum schol., Hannover 1876 — biskupów (miejsca te podają niżej, w przyp. 32). Inne warunki dla osiągnięcia poprawności obrzędowej musieli spełniać wieśniacy (por. niżej).

²² Por. *Vita s. Hedwigis*, VII 5 i 7, s. 603 i n.

²³ *Helmold*, I 95, s. 187.

²⁴ Ewolucję pojęcia męczeństwa scharakteryzował, załączając informacje o starszej literaturze, F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praha 1965, s. 92 i n.

Matki Boskiej i zanieśli je do kościoła. Ich poprawność rytualna nosiła pewne cechy ekskluzywności. Inaczej zachowała się *nutrix* Wojciecha, która „*curuis unguibus lacerat ora pallida*”²⁵.

Pojawiła się skłonność do interpretacji kolei życia jednostki jako rezultatu jej dotychczasowego życia lub zasług i grzechów jej przodków. W legendzie dynastycznej Piastów o wywyższeniu Siemowita miał zdecydować akt kultowy o szczególnym znaczeniu, dokonany przez rodziców przyszłego władcy²⁶. Mistrz Wincenty musiał z tego zapewne powodu zabrnąć daleko w zawilosci interpretacyjne, gdyż wspomniane podanie nie odpowiadało współczesnej mu koncepcji poprawności obrzędowej²⁷. Jeszcze u podstaw legendy Krzywoustego leży akt kultowy Hermana i Judyty²⁸. Odpowiednio do tego śmiertelne zranienie w rękę księcia szwabskiego Rudolfa uznawano za wynik złamania przez niego przysięgi złożonej królowi²⁹, a wygaśnięcie rodu Bolesława Śmiałego za rezultat zbrodni tego władcy³⁰. Omówiona wyżej tradycja hagiograficzna o początkach życia św. Wojciecha z punktu widzenia przedstawionej tu tezy jest wewnętrznie sprzeczna, w istocie zaś zawiera dwa wątki: o cudownym wydarzeniu, co jest chyba śladem tradycji środowiska praskiego, oraz wspólny dla żywotopisarstwa motyw o szlachetnym (pod względem społecznym i duchowym) pochodzeniu świętego. W każdym z nich widoczne są odrębne koncepcje poprawności obrzędowej.

Na wskroś sakralny model świętego, zarówno jego sylwetka jak i koleje życia, nie były określane przez pojedyncze zdarzenia, lecz przez ich serie, w żywotach dokumentowane jedynie przykładami³¹. Charyzmat świętych oznaczał zatem nieustanność i niezmiennność kultową, przedsta-

²⁵ *Sancti Adalberti episcopi Pragensis et martyris Vita prior*, wyd. J. Karwasińska, MPH NS, t. 4, cz. 1, Warszawa 1962, c. II, s. 5. Por. też *S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera auctore Brunone Querfurtensi*, wyd. J. Karwasińska, MPH NS, t. 4, cz. 2, Warszawa 1969, c. I—II, s. 3 i n.

²⁶ *Gall*, I 2, s. 10 i n.

²⁷ *Magistri Vincentii Chronicon Polonorum*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 2, II 6—7, s. 274 i n. pisała m.in.: Nam, ut ex ipso gentilitatis ritu praesumitur, si superstitiosa sunt tonsurae libamina, cur superiore miraculo videntur consecrata?

²⁸ Por. wyżej, przypis 15.

²⁹ Helmold, I 29, s. 57.

³⁰ Mistrz Wincenty, II 20, s. 299.

³¹ Znaczna część tekstów *vita* składa się z działów grupujących exempla, stanowiące ilustrację poszczególnych cnót, np. *Vita s. Hedwigis* ma rozdziały: de humilitate, de pacienciam, de austeritate vite, de oracione, de operibus misericordie, de miraculis in vita sua, de spiritu prophecie eius. Literaturę źródłową podają: F. Graus, op. cit., B. de Gaiffier, *Mentalité de l'hagiographe medieval*, *Analecta Bollandiana*, t. 86: 1968, s. 391 i n.; A. Witkowska, *Miracula małopolskie z XIII i XIV w. Studium źródłoznawcze*, *Roczniki Humanistyczne*, t. 19: 1971, z. 2, s. 140 i n.

wiane też jako wielokrotność. Na charakterystykę biskupa składał się katalog cnót, a nie jednorazowych aktów religijnych³². Podobną tendencję wykazują przemiany w charakterystyce władców. Cechy składające się na ich poprawność obrzędową schodzą od wielkich i niecodziennych zasług do małych, ale częstych lub nieustannych³³.

Wojna, jej przebieg i rezultaty zawsze pozostawiały swobodne pole do spekulacji. W rachubach na sukces znaczna rola przypadała różnorodnym wierzeniom i obrzędom, zwykłym przesądom, w których granice między magią i religią były mocno zatarte. Na pierwszy rzut oka różnice w tym względzie między schyłkowym poganizmem i chrystianizmem nie mają zasadniczego znaczenia. Najwyższe bóstwa słowiańskie miały wspierać swych wyznawców, a do ich rekwizytów należały elementy uzbrojenia. W ofierze składano im część zdobyczy, a nawet wyznaczano do służby poszczególnym świątyniom specjalne oddziały wojskowe³⁴. Relacje źródłowe z tej epoki uwypuklają podobieństwo kultów pogańskiego i chrześcijańskiego, co zdaje się wynikać z dążenia średniowiecznych pisarzy do interpretacji i uogólnień. Na przykład przypisywanie bóstwom słowiańskim kompetencji w sprawach wojny nazbyt przypomina wierzenia średniowiecznych chrześcijan, dla których wojna i jej wynik zależał od woli bożej³⁵. Z tego powodu relacje dotyczące bezpośrednio pogańskiego kultu wyższego³⁶ nie mają decydującego znaczenia dla podjętego tu zagadnienia poprawności obrzędowej, której korzenie tkwią w całokształcie wierzeń.

Dla Słowian pogańskich pomyślność na wojnie znamionował przypadek. Nie tylko o podjęciu wyprawy, ale i o jej kierunku mógł decydować los. Do kapłanów należało zbadanie przy pomocy określonego rytuału nadprzyrodzonych sił, które przesądzały o wyniku przedsięwzięcia. Znaki

³² Adam z Bremy w ten sposób scharakteryzował: św. Rimberta (I 43, 46, s. 31 n.), św. Anskara (I 35, s. 26), arcybiskupa Hogera (I 53, s. 36), arcybiskupa Libencjusza (II 61., 65, s. 82 i n.). Motywu nieustannej pobożności nie ma w charakterystyce św. Bonifacego i arcybiskupów Unni i Alebranda (I 11, s. 8, I 56—62, s. 38 i n., II 78, s. 94).

³³ O dewocji Krzywoustego Gall pisał niewiele, a okazję do tego stanowiły niecodzienne wydarzenia, np. walki z poganami czy pielgrzymka pokutna. Bohaterowie Mistrza Wincentego (IV 5, s. 386 i n.) i *Kroniki wielkopolskiej* (wyd. B. Kürbis, MPH NS, t. 8, Warszawa 1970, c. 118, s. 107 i n.) byli uosobieniem cnót życia codziennego. W podobnym kierunku idą rozważania C. Deptuły, *Athleta Christi — Rex Poloniae*, Znak, t. 26: 1974, s. 1596 i n. i B. Kürbis, *Sacrum i profanum. Dwie wizje władzy w polskim średniowieczu*, Studia Źródłoznawcze, t. 22: 1977, s. 33 i n.

³⁴ *Saxonis Gesta Danorum*, wyd. J. Olrik i H. Raeder, Hauniae 1931, lib. XIV, c. XXXIX 7, s. 456; *Vita Prieflingensis*, II 11, s. 43.

³⁵ *Saxonis Gesta Danorum*, lib. XIV, c. XXXIX 10, s. 466 i n.

³⁶ Por. L. Niederle, *Život starých Slovanů*, t. 2, cz. 1, Praha 1917, s. 87 i n.

były proste, jednoznaczne i zrozumiałe dla wszystkich. Oczekiwania związane z wróżbą cechowała duża niepewność. Realnie brano pod uwagę możliwość niepowodzenia, bo przecież np. znany z wielu źródeł i używany wśród wielu ludów koń wróżebny łatwo mógł potracić jedną z włóczni, które miał przekroczyć³⁷. Wszystkie ludy w przekonaniu Słowian miały swych bogów, które stawały do walki jednocześnie z nimi, lub nawet rozstrzygały o jej rezultacie jeszcze przed starciem wojsk³⁸. Wierzenia te utrzymywały się także przez wiele pokoleń w społeczeństwach schryścianizowanych. Uznawały one nadal losowość i przypadkowość wydarzeń wojennych. Ciągłe towarzyszyli im wróżbici, gdyż o wierze w powodzenie przesądzały przepowiednie lub symboliczne znaki, jednoznaczne dla wszystkich wojowników³⁹.

Chrześcijańskie ryty używane przez neofitów na wojnie raziły chrześcijan. Średniowieczni pisarze mają do zarzucenia nowo ochrzczonej Słowianom pozorne nawrócenie, pozostanie przy starych wierzeniach, a zmianę jedynie rekwizytów. Thietmar pisze o obrońcach Niemczy, którzy wystawili na wałach krzyże, aby losy walki przechylić na swoją korzyść⁴⁰. Nie był to wypadek odosobniony, gdyż szczecinianie, około 20 lat po przyjęciu przez nich chrztu, postąpili podobnie, kiedy zagrażała im wyprawa krzyżowców w 1147 r.⁴¹ W obu wypadkach mamy do czynienia z doraźną manifestacją poprawności kultowej. Tymczasem chrześcijańska koncepcja tej poprawności miała zupełnie inne źródła. Gall Anonim, któremu przyszło pisać o społeczeństwie i kraju, gdzie synkretyzm religijny dawał wyraźnie znać o sobie, dołożył starań, aby rycerstwo polskie przedstawić w korzystnym świetle. Mnich ów jednak obserwował rzeczywistość realnie. Nie pisał zatem o religijności osobistej wojów Krzywoustego, ani o ich praktykach dewocyjnych w czasie pokoju lub wypraw wojennych. Pewien rycerz ufundował kościół w Rudzie, co było aktem

³⁷ *Saxonis Gesta Danorum*, lib. XIV, s. XXXIX 10, s. 466 i n.

³⁸ Najwyraźniej Kosmas, I 11, s. 25: *Scias Boemorum strigas sive lemures nostras praevaluisse votis Eumenides, unde nostris usque ad unum dabitur victoria Boemis [...]* Nam dii, qui vobiscum comitabantur in prelium versi sunt in auxilium inimicis vestris. Por. też Helmold, I 52, s. 103; Ebo III 23, s. 134 i n. Thietmar wspomina o Wioletach, którzy na wyprawy zabierali wizerunki bóstw (VI 22, s. 345; VII 64, s. 559 i n.).

³⁹ Takim znakiem mogło być m.in. sito wypełnione wodą, o którym wspomina *Chronicon Montis Sereni*, wyd. E. Ehrenfeuchter, MGH SS, t. 23, Hannover 1874, s. 176.

⁴⁰ Thietmar, VII 60, s. 555: *Ex parte gentili crucem sanctam erigebant eiusdemque auxilio hos vinci sperabant.*

⁴¹ O ideologicznych aspektach tej wyprawy szerzej K. Myśliński, *Zachodniosłowiańskie księstwo Stodoran w XII w. i jego stosunek do Polski*, [w:] *Europa — Słowiańszczyzna — Polska. Studia ku uczczeniu Profesora Kazimierza Tymienieckiego*, Poznań 1970, s. 250 i n.

dewocyjnym, ale nie zachęciło kronikarza do napisania nawet paru zdawkowych słów o religijnych motywacjach fundatora. Spostrzeżenie to nie wynika z wnioskania *ex silentio*. Gall przedstawił bowiem, choć w znacznym skrócie motywacje duchowe owego rycerza i zgłosił wobec nich swe zastrzeżenia⁴². Równie realistycznie wypada na kartach kroniki charakterystyka dewocji wojska podczas wypraw. Gall, zgodnie z punktem widzenia współczesnego mu kleru polskiego — w znacznej części napływowego, przedstawił jedynie czynności liturgiczne kleru towarzyszącego oddziałom. O rycerstwie i jego cnotach religijnych już nie wspominał, gdyż znacznie jeszcze odbiegały one od nakazów wiary i postulatów duchowieństwa⁴³. Według kronikarza, niepowodzenie wojenne może zostać spowodowane złamaniem postu przez chrześcijańskich wojowników, co stanowiło naruszenie poprawności obrzędowej, pojmowanej, jak widać, w sposób magiczny⁴⁴. Zapewne sam przekaz kronikarski nie odbiega od treści i metod argumentacji religijnej stosowanej w praktyce wobec wojsk Krzywoustego. Warto zatem zauważyć, że społeczności neofickie, w powszechnej opinii kleru i wiernych, nie były zdolne do osiągnięcia pełnej poprawności obrzędowej przez swój własny kontakt z Bogiem, a ciężar ten brali na siebie duchowni, zdani być może również na rywalizację z pogańskimi wróżbiarzami.

Schrystianizowani Germanie swoje przewagi i niepowodzenia w walkach zbrojnych, zwłaszcza z poganami, tłumaczyli na ogół zachowaniem lub złamaniem poprawności obrzędowej. Przeświadczenie to utrzymywało się przez wieki. Thietmar zwycięstwa Słowian i Węgrów uznawał za karę za grzechy i nie był w swych poglądach odosobniony⁴⁵. Piotr

⁴² Gall, II 33, s. 100.

⁴³ Gall, II 28, s. 95 i III 23, s. 150: *missa generalis per omnem stationem celebratur, sermo divinus suis parrochianis ab episcopis predicatur, populus universus sacrosancta communione confirmatur*. Podobnie Mistrz Wincenty, IV 19, s. 422 i *Rocznik Traski*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 2, s. 848. Niemal współczesny Gallowi Kanonik wyszehradzki przekazał opowieść o modlących się za walczących Czechów kapelanach, z których jeden miał widzieć w uniesieniu religijnym św. Wacława na koniu. Choć wizja ta nie udzieliła się jego towarzyszom, to wspólne modły tych duchownych przyczyniły się do pokonania Sasów (*Kosmova letopisu českého pokračovatelé*, wyd. J. Emler, *Fontes Rerum Bohemicarum*, Praha 1874, s. 204). W przytoczonych tu źródłach występuje dążność do podkreślenia wagi kultowych funkcji kleru.

⁴⁴ Gall, II 2—3, s. 66 i n. Oczywiście, Bóg stale wspierał wojsko Krzywoustego; szerzej A. F. Grabski, *Polska wobec idei wypraw krzyżowych na przelomie XI i XII w. „Duch krzyżowy” Galla Anonima*, Zap. Hist., t. 26: 1961, z. 4, s. 50 i n.; H. Łowmiański, *Religia Słowian*, s. 330 i n. W podobnym co Gall duchu pisał Helmold (I 51, s. 101) o kłesce króla duńskiego Magnusa, który rozpoczął bitwę w święto.

⁴⁵ Thietmar, II 7, s. 51, próbował wyjaśnić, dlaczego poganie zwyciężają chrześcijan, podobnie II 63, s. 99 i III 18, s. 135 oraz Helmold, m.in. I 3, s. 10; I 7, s. 18;

z Dusburga w apologetycznym Prologu swej kroniki podnosił cnoty religijne rycerzy zakonnych, które miały przesądzić o pokonaniu Prusów⁴⁶. Takie przesunięcie punktu ciężkości z obrzędów kapłańskich można zaobserwować wśród Słowian stosunkowo późno. Niewątpliwie w tym kierunku zmierzały nauki kleru⁴⁷. Jednak jeszcze Mistrz Wincenty i jego bohaterowie zachowali sporo z tradycyjnych wyobrażeń⁴⁸.

Jakie praktyczne zmiany niosła ze sobą internalizacja chrześcijańskiej koncepcji poprawności obrzędowej? Przede wszystkim nastąpiło uduchowanie motywacji, w których przestały dominować sprawy materialne. Było ono względne, gdyż do końca średniowiecza wojna łączyła się z prawem osobistego zysku dla walczących. Z pewnością również monarchia wczesnofeudalna stawiała wojsku cele ideologiczne, ale trudno przypuszczać, by zdominowały one przekonania szeregowych wojowników. Znane i często cytowane wzmianki źródłowe o szczególnej chciwości zdobyczy Słowian czy Polaków zdają się odzwierciedlać ten stan rzeczy⁴⁹.

Sakralizacja stanu rycerskiego i jego posłannictwa na świecie zbiegła się w czasie ze stworzeniem sobie przez ten stan podstaw samodzielności ekonomicznej. Oba te wydarzenia sprzyjały zmniejszeniu się zainteresowania rycerstwa wojną jako źródłem korzyści materialnych⁵⁰. Przemiany w mentalności dokonywały się jednak powoli. Gallowy wizerunek rycerza ma niewiele rysów idealistycznych. Z jednej strony przyświecać mu miała ideologia krzyżowa, z drugiej zaś łupił, gdzie się dało, ze szkodą dla zadań własnych hufców⁵¹. Mistrz Wincenty w sposób przesadny i propagandowy pisał o rycerzach polskich gardzących bogactwem i łupami⁵². Przemiany socjologiczne i obyczajowe sprawiły, że w XIII w. rycerstwo Europy Środkowej powszechnie liczyło się z chrześcijańską

I 15—16, s. 35 i n., I 21, s. 43; I 34, s. 68; I 89, s. 175. Por. też F. Graus, op. cit., s. 455 i n.

⁴⁶ *Petri de Dusburg Chronicon terrae Prussiae*, wyd. M. Töppen, SR Pruss., t. 1, Leipzig 1861, s. 22.

⁴⁷ *De pincerna ducis Poloniae a morte liberato*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. 4, s. 746 i n., zawiera historię o cześniku Sieciechu, którego dręczyła niepewność, czy może brać udział w walce, zanim się nie wypowiedzi.

⁴⁸ Mistrz Wincenty, II 22, s. 304 (zniekształcił celowo przekaz Galla o oblężeniu Nakła, który jeszcze nie wiązał poniesionych tam przez Polaków niepowodzeń z religią): *quadragesimalium tempus feriarum minus religiose coluerint*. Według tradycyjnych wyobrażeń zostały przez Mistrza Wincentego przedstawione inne wypadki wojenne: por. III 8, s. 336; IV 19, s. 422.

⁴⁹ Gall, I 7, s. 22 n.; II 28, s. 96; II 29, s. 98; Helmold, I 1, s. 7.

⁵⁰ Mistrz Wincenty, II 14, s. 282 z uznaniem pisał o Mieszku II, który miał unikać, według kronikarza, wojen: *Satis enim absurdum putabat, quum in habendo certis haberi modus debeat, acquisitioni modum non ponere*.

⁵¹ Gall, I 7, s. 22; II 28, s. 96; Mistrz Wincenty, IV 23, s. 434. Por. też A. F. Grabski, op. cit., s. 55 i n.

⁵² Mistrz Wincenty, szczególnie I 9, s. 259; II 12, s. 280; III 14, s. 342.

koncepcją swego posłannictwa. Wraz z nią nastąpiła recepcja nowego modelu poprawności obrzędowej. Zatem przedstawiona tu linia przemian zmierzała od poprawności kontrolowanej, początkowo tylko formalnie, przez kler do przyznania coraz szerszych uprawnień w tym zakresie grupie wojowników, i dalej, do mieszczącego się w ogólnym kodeksie cnót rycerskich osobistych motywacji perfekcjonistycznych rycerzy⁵³. Z wczesnego średniowiecza pochodzi mniemanie, że w pojedynku zwycięża ten, kto ma słuszność, ale dopiero stopniowo kształtowało się przekonanie o zależności między całym życiem i duchowymi pobudkami rycerza a rezultatem walki⁵⁴.

Z chrześcijańską koncepcją poprawności obrzędowej łączyły się założenia predestynacji boskiej. Dla chrześcijan podejmujących zadania misyjne w społeczeństwach pogańskich i neofickich wzorem był *miles Christi*, głęboko religijny wysłannik Boga. Z racji swego powołania towarzyszyła mu opieka opatrności przed siłami przeciwnymi. Ochronę tę zawdzięczał jednak *miles Christi* nieustannej poprawności obrzędowej, na którą składały się: odpowiednie pochodzenie i wychowanie, częste modły, umartwienia i pomoc dla ubogich⁵⁵.

Zrytualizowaną oznaką posłannictwa rycerza stał się akt pasowania. Nakładał on na rycerza obowiązek dostosowania się do całego katalogu cnót religijnych i etycznych, których praktykowanie stało się najistotniejszym elementem poprawności obrzędowej pasowanego. Wymagano od niego ciągłej dewocji, wierności wobec seniora, obrony uciśnionych i uczynków miłosierdzia. W praktyce poprawność obrzędowa rycerzy łączyła się ściśle z wartościami respektowanymi faktycznie, a nie jedynie deklaratywnie, przez jego środowisko. Nie wykraczała więc ona poza lojalność wobec władcy i elementy dewocji⁵⁶. Pojęcie poprawności obrzędowej odchodziło też stopniowo od spraw związanych z zapewnieniem jednostkowego sukcesu, a w coraz większym stopniu obejmowało zagadnienie realizacji norm naczelných środowiska rycerskiego⁵⁷.

⁵³ Por. wyżej, przyp. 47.

⁵⁴ Według Helmolda, I 29, s. 57, księżę szwabski Rudolf miał na łożu śmierci powiedzieć: *Videtis manum dexteram meam de vulnere sauciam. Hac ego iuravi domno Heinrico, ut non nocerem ei, nec insidiarer gloriae eius. Sed iussio apostolica pontificumque peticio me ad id deduxit, ut iuramenti transgressor honorem michi indebitum usurparem. Quis igitur finis nos exceperit, videtis, quia in manu, unde iuramenta violavi, mortale hoc vulnus accepi.* Podobnie interpretowane wydarzenia są u Thietmara, I 27, s. 37 i n.; II 39, s. 103 i Helmolda, I 30, s. 63.

⁵⁵ Por. K. Liman, *Studia historyczno-literackie nad żywotami biskupa Ottona z Bambergu, 1. Vita Prieflingensis*, Poznań 1966, s. 81 i n.

⁵⁶ W problem i jego literaturę wprowadza H. Kammler, *Die Feudalmönarchien. Politische und wirtschaftlich-soziale Faktoren ihrer Entwicklung und Funktionsweise*, Köln—Wien 1974, s. 57 i n., 147 i n., 204 i n.

⁵⁷ Zdaje się to potwierdzać *expressis verbis* Gall, II 18—19, s. 86, w opisie

Dla niepowodzenia poniesionego wbrew zachowaniu poprawności obrzędowej szukano wyjaśnienia w wymiarze ponadludzkiem. Tłumaczono je przeznaczeniem. Śmierć z ręki pogan lub złych chrześcijan pisana była męczennikom, których świętość polegała na identyfikacji własnych dążeń z przeznaczeniem⁵⁸. Rodzaj i czas śmierci pozostawały poza wyborem człowieka, który powinien być zawsze gotów do przyjęcia jej mężnie i z godnością⁵⁹. Niepowodzenie militarne i śmierć z ręki wroga pojmowano jednak u Słowian Zachodnich, podobnie jak u Sasów, jako całkowite niepowodzenie i zawód wynikający ze sprzeczności między poprawnością obrzędową i rezultatem, jaki przynosiła. Szukano błędu w poprawności rytualnej strony, którą spotkała klęska⁶⁰. Na przestrzeni kolejnych wieków chrystianizm wyzwał się jednak coraz widoczniej spod wpływów magii. Oznaczało to wprowadzenie do wierzeń powszechnych postulatu podporządkowania wszystkich spraw ziemskich Bogu. Niezbędnym składnikiem w uduchowionej postaci poprawności obrzędowej stała się gotowość do przyjęcia wyroków nieuchronnego losu, którą chrześcijanin powinien zachowywać stale, okazywać ją w czynach i nie odstępować od niej w myślach⁶¹. W ten sposób chrystianizm stanął na straży realizacji uprzednio przez siebie zmodyfikowanych norm środowiska rycerskiego.

W sumie można stwierdzić, że poganie i chrześcijanie dla zapewnienia sobie sukcesów militarnych dążyli do zachowania poprawności obrzędowej, pojmowanej jednak odmiennie. W wyobrażeniach pogańskich ograniczała się ona do doraźnych, okazjonalnych aktów kultowych, które

pasowania Krzywoustego na rycerza i okoliczności, które towarzyszyły ceremonii, wśród nich uwypuklił zwycięskie dowodzenie wojskiem przez młodego księcia. Por. uwagi o znaczeniu dowodzenia armią w monarchii wczesnofeudalnej W. Schlessinger, *Über germanisches Heerkönigtum*, [w:] *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen, Vorträge und Forschungen herausgegeben vom Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, geleitet von Th. Mayer*, t. 3, Sigmaringen 1973 (I wyd. 1956), s. 105; Ph. Dollinger, *Aspects de la noblesse allemande XI^e—XIII^e siècles*, [w:] *La noblesse au Moyen Age, Essais à la mémoire de R. Boutrouche*, red. Ph. Contamine, Paris 1976, s. 146 i n., gdzie podano też nowszą literaturę.

⁵⁸ Tak o śmierci księcia holsztyńskiego Adolfa II pisał Helmold, II 101, s. 200. Podobnie Adam z Bremy o duchownych zabitych przez pogańskich Obodrytów, II 41, s. 70 (*exhalaverunt victorem spiritum*), a za nim Helmold, I 16, s. 35. Por. też K. Brinker, *Formen der Heiligkeit. Studien zur Gestalt des Heiligen in mittelhochdeutschen Legendeneben des 12 u. 13 Jh.*, Bonn 1968, s. 22 i n.

⁵⁹ Por. wzmianki o śmierci św. Wojciecha: Canap., *passim*, szczególnie VII, s. 13; XIX—XX, s. 29 i n.; XXX, s. 45; Bruno, XVII, s. 19; XVIII, s. 24; XXIV, s. 29; XXX—XXXIV, s. 37 i n.

⁶⁰ Por. wyżej, przypisy 39, 44, 45, 47, 58.

⁶¹ Helmold, I 25, s. 48, pisał ironicznie o Sasach: *non recognoverunt, quia Domini est bellum et ab ipso est victoria*.

miały na celu właściwe odczytanie zewnętrznych oznak wyroków opatrności. Zwraca tu uwagę pełna rezerwy postawa wobec kapryśnego losu. Chrześcijanie również szukali afirmacji swych poczynań w poprawności obrzędowej. Jednak nie znali oni rozdwojenia wierzeń między kult wyższy i niższy. Realizację warunków poprawności obrzędowej łączyli z dewocją osobistą. Natomiast neofici długo oddzielali kult niższy od wyższego (chrześcijańskiego) i spraw publicznych, dlatego troskę o poprawność obrzędową zdawali na kapłanów. Na przełomie XII i XIII w. poprawność obrzędową pojmowano w społeczeństwach zachodniosłowiańskich na sposób chrześcijański. Miała ona odąd służyć realizacji norm społecznych, a traciła wyraźnie na znaczeniu jako recepta na zwycięstwo. Umożliwiało to religii połączenie wszystkich funkcji, które przypisuje jej współczesna socjologia w zakresie kontynuacji wartości kulturowych. Zdaje się to wskazywać na jeden z kierunków, w którym powinny pójść badania nad ukształtowaniem się mentalności feudalnej i jej związkami z katolicyzmem.

Wróżby, przepowiednie, odgadywanie losu stały się istotną płaszczyzną konfrontacji poganizmu i chrystianizmu. Wydaje się, że u jej podstaw legły pewne odmienności epistemologiczne obu religii. Dotyczyły te różnice biegu wydarzeń i sposobu ich prognozowania. Elementy pogańskiego widzenia tej sfery rzeczywistości znane są jedynie fragmentarycznie z pism chrześcijańskich, w których przedstawiane były jako błąd. Celowe i użyteczne dla rozpatrywanego tu zagadnienia mogłoby okazać się rozróżnienie między terminami *error* i *idolatria*. Pierwsze z wymienionych określeń zawierałoby zarzut fałszywego zdefiniowania praw rządzących kolejami losu, podczas gdy drugie odnosiłoby się do kultu innych niż chrześcijański bogów⁶². Na czym polegał błąd? Dla poganina o losach ludzi i świata decydowały okryte tajemnicą walki bogów, duchów i demonów⁶³. Wynik starcia był niepewny i dał się przewidzieć jedynie

⁶² Problem znaczenia tych terminów u Galla podjął A. F. Grabski, op. cit., s. 53 i n., widząc w nich synonimy. Wydaje się jednak, że kronikarz pisząc o pogańskich kultach używał terminu *idolatria* (np. *Pomoranorum*, III 1, s. 128). Moralne i społeczne implikacje poganizmu określał jako *error* (np. pogańskie obyczaje Mieszka I, I 4—5, s. 13 i n.), a formy pogańskie, które nie miały bezpośredniego wpływu na walkę religii jako *mos gentilitatis* (o postrzyżynach, I 1, s. 9). Adam z Bremy odróżniał oba pojęcia wyraźnie. *Tenebrae errorum* lub *error* oznacza u niego podporządkowanie się wróżbie (I 8, s. 7; II 3, s. 69); *cultus demonum*, *ritus idolatriae*, *idolatra* — kult pogańskich bogów (I 10, s. 8; II 39, s. 69; II 59, s. 81). Podobnie *Vita Prieflingensis*, II 11, s. 42: *cum ad captanda auguria vario errore delusus gentilis ille populus conveniret*. Problem znaczenia obu terminów wart jest może osobnego studium.

⁶³ Wydaje się, że los odgrywał decydującą rolę u Słowian przed chrystianizacją w wielu sprawach publicznych. Śladem po tym może być losowy wybór władcy w tradycji przekazanej przez Kosmasa (I 4—5, s. 10 i n.) i Mistrza Wincentego

w pewnych okolicznościach przez kapłanów, wróżbiarzy bądź wiedźmy. Dlatego człowiek powinien szukać znaku, który wskazałby mu właściwą decyzję. O znaczeniu wróżb dla Słowian pisał już Prokop z Cezarei⁶⁴. Według latopisu Nestora, księżę kijowski Włodzimierz miał dwukrotnie poddać próbie losowej decyzję o przyjęciu chrześcijaństwa⁶⁵. Kosmas pisał o wrózkach nienawistnie i poświęcał im nadspodziewanie wiele uwagi⁶⁶. Rozróżnienie między błędem i bałwochwalstwem występuje nie w całym piśmiennictwie chrześcijańskim, lecz zapewne u lepiej zorientowanych autorów. Error przybierał podwójne znaczenie:

1) otoczone przez pogan kultem martwe posągi — rzeczy były niezdolne w niczym pomóc, ani niczego przewidzieć⁶⁷;

2) los odgadywano posługując się pospolitymi przedmiotami i zwierzętami: włóczniami, deseczkami, przetakiem, wróżebnym koniem⁶⁸.

To sprawiało, że poganie zdawali się na przypadek, znak rzeczy martwych lub nierozumnych. Dlatego nie mogli niczego naprawdę przewidzieć i dręczył ich sceptycyzm w związku z każdym przedsięwzięciem. Ich poprawność obrzędowa nie była zdolna oderwać się od konkretnego i przez to brakło jej dalszej perspektywy oraz mocy. Już Prokop z Cezarei zauważył: „o przeznaczeniu (Słowianie) nic nie wiedzą”. Ale kontrowersja w tej sprawie istniała przez wieki i została dobrze odzwierciedlona w przekazie Adama z Bremy o misji wśród Sasów i Norwegów⁶⁹. Dla Helmolda kapłan pogański zależy od skinienia losu, podobnie jak ci, co go słuchają⁷⁰. Mistrz Wincenty z satysfakcją pisał, że Rusinów

(I 13, s. 262 i n.; II 3—4, 8, s. 271 i n.). Wpływ walki rozmaitych istot nadprzyrodzonych na los ludzki w wierzeniach pogańskich potwierdzają marginalne wzmianki Kosmasy (I 10—12, s. 22 i n.; I 37, s. 65 i n.), Helmolda (I 52, s. 103) i Ebona (III 23, s. 134).

⁶⁴ Prokopiusz z Cezarei, op. cit., VI 14, 24, s. 69: Oddają ponadto także cześć rzekom, nimfom i innym jakimś duchom, i składają im wszystkim ofiary, a w czasie tych ofiar czynią wróżby; Helmold I 52, s. 103: Inter multiformia autem Sclavorum numina prepollet Zvanthevith, deus terre Rugianorum, utpote efficacior in responsis.

⁶⁵ Powieść doroczna Nestora, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 1, c. 40 i 43, s. 626 i n. Por. też H. Łowmiański, *Religia Słowian*, s. 277 i n.

⁶⁶ Kosmas, I 4, s. 10 i n.; I 9—12, s. 18 i n.; III 3, s. 163.

⁶⁷ Adam z Bremy, II 28, s. 62: occurit ei Suein, derelictus a Deo, frustra sperans in ydolis suis. Por. też relację Ebona o nawróconym Wyszaku (III 16, s. 125).

⁶⁸ O wrózeniu z deseczek i z popiołu *Saxonis Gesta Danorum*, lib. XIV, c. XXXIX 7, s. 467; o przetaku por. przypis 72; o koniu wróżebnym i włóczniach Thietmar, IV, 24, s. 177; *Vita Prieflingensis*, II 11, s. 42; Herbord, II 33, s. 125; *Saxonis Gesta Danorum*, lib. XIV, c. XXXIX 11, s. 467. Śladem pamięci o wróżebnych funkcjach konia jest chyba relacja Mistrza Wincentego o wyścigu konnym, którego zwycięzca ma zostać królem (I 13, s. 263).

⁶⁹ Adam z Bremy, I 7, s. 6; II 38, s. 68; II 55, s. 79.

⁷⁰ Helmold, II 108, s. 213: Rex apud eos modicae estimacionis est compa-

spotkała klęska, choć pogański wieszczek zapewniał ich o zwycięstwie ⁷¹. W podobnym tonie utrzymana jest relacja o wyprawie Polaków na Lubusz, których wróżbą sukcesu ludziła wiedźma ⁷². Długo znaki wróżebne pozostały pożądanę przy podejmowaniu decyzji, bo kierowali się nimi Pomorzanie w relacji hagiografów Ottona z Bambergi, Sasi Helmolda i czescy bohaterowie Kosmasa ⁷³. Pogańskiej poprawności obrzędowej brakło jednak właściwie sformułowanego celu oraz metody.

Kapłani chrześcijańscy z kręgów misyjnych w X—XII w. nie dostrzegali różnicy między sprawami przyszłymi i nieznanymi. Dlatego pojęcie daru przepowiadania czy ducha proroczego oznaczało na ogół umiejętność odgadywania obu wymienionych kategorii zdarzeń ⁷⁴. Teraźniejszość i przyszłość uznawano za jedną całość, podporządkowaną woli bożej. Zamierzenia opatrności można było poznać dzięki łasce osiąganę przez poprawność obrzędową. Mnich z Prüfening przedstawił ją w sposób typowy dla religijności benedyktyńskiej, dominującej na słowiańskich terenach misyjnych jeszcze w XII w. W jego relacji Otto z Bambergi widział rzeczy przed innymi zakryte dzięki nieustannym modłom, jakie zanosił do Boga sam biskup, jak i w jego intencji bracia zakonni ⁷⁵. Natomiast pogański kapłan, według obiegowych przekonań z tego okresu, był zdany na doraźny akt kultowy. Mogło nim być ofiarowanie zwierzęcia ⁷⁶. Chrześcijańscy duchowni i wierni modlili się nieustannie, natomiast kapłan pogański „stosownie do wskazówek losu zapowiada uroczystości na cześć bogów, po czym schodzą się mężowie i kobiety z dziećmi” ⁷⁷. Proboszcz bozowski nie był w tym miejscu ścisły, wiadomo bowiem skądinąd o stałych świętach u Słowian pogańskich, ale, jak się wydaje, różnice dotyczące koncepcji poprawności obrzędowej ujął trafnie. Dla rozpatrywanego tu zagadnienia istotne jest bowiem to, że księży pokroju tego kronikarza raziła doraźność i docelowość kultu pogańskiego ⁷⁸. W re-

ratione flaminis. Ille enim responsa perquirat et eventus sortium explorat. Ille ad nutum sortium, porro rex et populus ad illius nutum pendent (o Rugianach).

⁷¹ Mistrz Wincenty, IV 14, s. 412.

⁷² *Chronicon Montis Sereni*, s. 176; por. też A. Brückner, *Kultura duchowa Słowian*, Kwart. Hist., t. 52: 1938, s. 217. Ostatnio kwestionowana wiarygodność tej zapiski (por. H. Łowmiański, *Religia Słowian*, s. 233) nie ma zasadniczego znaczenia dla przedstawionej tu kontrowersji między chrześcijanami i poganami o właściwą interpretację mechanizmów rządzących kolejami losu, gdyż podobnie jak cytowana w przypisie wzmianka Mistrza Wincentego, wiadomość ta odnosi się do wyobrażeń o nieprzyjacielu, któremu przypisuje się dewiację religijną.

⁷³ Szerzej J. Dowiat, *Pogański obraz*, s. 82.

⁷⁴ *Vita Prieflingensis*, III 3, s. 59.

⁷⁵ *Ibid.*, III 3, s. 58.

⁷⁶ Helmold, I 52, s. 103 (cyt. w przypisie 64).

⁷⁷ *Ibid.*, I 52, s. 103.

⁷⁸ K. Moszyński, *Kultura ludowa*, cz. 2, s. 260 i n.; J. Tyszkiewicz,

lacji żywotu z Prüfening tłum pogan jako wspólnota kultowa był groźny dla misjonarzy, dopóki nie ujawniły swej mocy zasługi księży, wynikające z ich nieustannej poprawności obrzędowej; potem jednak załamywał się, nie był w stanie kierować swymi poczynaniami i poddawał się woli wysłańców bożych⁷⁹. Podobną moc przyznano w późniejszej tradycji św. Wojciechowi⁸⁰.

Wyniki działalności gospodarczej we wczesnym średniowieczu poddawano na ogół racjonalnej kalkulacji. Dlatego sfera magicznie rozumianej poprawności obrzędowej była dość szczupła. W rolnictwie największe nie wiadome niosło ze sobą zagrożenie ze strony nie dających się przewidzieć zjawisk natury, m.in. powodzi, suszy, gradobicia itp., oraz klęski społeczne: najazd zewnętrzny, wojna domowa, głód. Wszystkie one obejmowały swym oddziaływaniem całe zbiorowości ludzkie, gdyż stanowiły potencjalne niebezpieczeństwo dla ogółu. Zasadnicze znaczenie w ich magicznej interpretacji przypisywano zatem poprawności obrzędowej nie tylko poszczególnych ludzi, ale również całej społeczności.

Wydaje się, że słowiańskie pojęcia magiczne i religijne z epoki przedchrześcijańskiej wiązały pomyślność materialną z doraźnymi aktami kultowymi, nawet wówczas, jeśli te przybierały charakter cykliczny. Arabski przekaz tak opowiada o Słowianach: „Gdy nadejdą żniwa, wtedy nabierają soczewicy na łopatkę, podnoszą ku niebu i mówią: „O Panie, któryś nam dawał pożywienie, daj nam go teraz w obfitości”⁸¹. Uroczystości ku czci Świętowita w rugiańskiej Arkonie opisane przez Saxona Gramatyka wskazują, że zgodnie z magiczną interpretacją świata akt kultowy umożliwiał odczytanie prognozy co do przyszłych zbiorów i zasobów żywności⁸². Dla chrześcijan efekty działalności gospodarczej pozostawały zwykle poza zasięgiem spekulacji magicznej i nawet jeśli trudne były do przewidzenia, to tylko zupełnie wyjątkowe okoliczności mogły zmienić bieg wydarzeń⁸³. Misjonarze grozili opornym poganom różnymi represjami, m.in. moralnymi, politycznymi i militarnymi⁸⁴. Natomiast argument niepowo-

⁷⁹ *O schyłkowym pogaństwie na ziemiach polskich*, Kwart. Hist., t. 73: 1966, s. 557 i n.

⁷⁹ *Vita Prieflingensis*, III 8, s. 67.

⁸⁰ *De sancto Adalberto episcopo (Tempore illo)*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. 4, c. 10, s. 215 i n.; *Miracula sancti Adalberti*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. 4, c. 4, s. 229 i n.

⁸¹ T. Lewicki, *Pisarze arabscy IX—XIII w. o wierzeniach religijnych wczesnośredniowiecznych Słowian*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 9: 1967, s. 335 i n.

⁸² *Saxonis Gesta Danorum*, lib. XIV, c. XXXIX 7, s. 465 i n.

⁸³ Por. Ebo, III 17, s. 126; opisany tam nadzwyczajny połów służy nie celom materialnym, lecz rozwojowi kultu (*Ex hoc vero populus in fide magis ac magis corroboratur*). Zbliżoną wymowę ma legenda o rozmnożeniu żywności na postrzyżynach Siemowita (Gall, I 2, s. 11).

⁸⁴ *Vita Prieflingensis*, III 10, s. 69; Ebo, III 15, s. 122; III 16, s. 122 i n.; Herbord,

dzeń materialnych pojawiał się w źródłowych relacjach o misji jedynie w wystąpieniach kapłanów pogańskich⁸⁵. Legenda o św. Wojciechu podaje, że nawet w momencie jego śmiertelnego zagrożenia Bóg mamili Prusów złudzeniem pożaru ich wioski. Ale nie ponieśli oni żadnych szkód, a złudzenie miało umożliwić męczennikowi jedynie dokończenie nabożeństwa⁸⁶.

Jest zatem prawdopodobne, że w przekonaniu chrześcijan poganie zbyt ściśle łączyli zabieganie o pomyślność gospodarczą z kultem religijnym, a szczególnie raziła ich warstwa magiczna. Można tu powołać się na Thietmara i Helmolda, którzy pisali, że poganie z aktami kultowymi wiązali oczekiwania na konkretne korzyści doczesne⁸⁷. Natomiast cudotwórcom chrześcijańskim niezwykle rzadko przypisywano ingerencję w sprawach materialnych⁸⁸.

Sakralizacja systemu społecznego, w tym również zasad rządzących wytwórczością, wpłynęła jednak na formy kultu chrześcijańskiego. Poprawność obrzędowa władcy kojarzyła się tradycyjnie z pomyślnością jego ludu⁸⁹. Postępująca mediatyzacja społeczna sprawiła, że zależność ta rozszerzyła się na niższe szczeble organizacji gospodarczej. Poprawność obrzędowa biskupa niosła pomyślność wiernym w jego diecezji⁹⁰. O rozkwicie włości kościelnych miała decydować kultowa postawa duchownych, którym te dobra podlegały⁹¹. Już w epoce misyjnej żądano zachowania poprawności rytualnej od właścicieli dóbr, ale odpowiedzialność za naruszenie jej warunków ponosili oni sami, tak jak np. Pomorzanka, ukarana przez niebiosy za to, że kazała swoim ludziom żąć w nie-

III 20, s. 182. Nadto w relacji Herborda, w odróżnieniu od dwóch pierwszych żywotów, występuje groźba wiecznego potępienia (II 15, s. 87; II 29, s. 117; III 3, s. 154 i n.; III 7, s. 162; III 18, s. 181), kierowana pod adresem pogan.

⁸⁵ Ebo, III 5, s. 62; Herbord, II 23, s. 102 i n.; III 4, s. 156.

⁸⁶ *Tempore illo*, 15, s. 218 i n.; *Miracula s. Adalberti*, 7, s. 232 i n. Por. też *Vita Prieflingensis*, II 17, której autor wyraził przekonanie, że neofici wolińscy zostali ukarani za apostazję pożarem.

⁸⁷ Thietmar, VII 69, s. 567: *domesticos colunt deos multumque sibi prodesse sperant his immolant: Saxonis Gesta Danorum*, lib. XIV, s. XXXIX 3, s. 465.

⁸⁸ W polskiej hagiografii XIII/XIV w. tylko *Vita maior s. Stanislai*, s. 427 i n.; *Miracula sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. 4, s. 741 i n.; *Vita sanctae Salomeae reginae Haliciensis*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. 4, s. 789; *De vita et miraculis sancti Iacchonis (Hyacinthi) ordinis fratrum predicatorum. Auctore Stanislao lectore Cracoviensi eiusdem ordinis*, wyd. L. Ćwikliński, MPH, t. 4, s. 859, 871 i n.

⁸⁹ F. Graus, op. cit., s. 340 i n.; W. Schlesinger, op. cit., s. 111.

⁹⁰ Por. Mistrz Wincenty, III 8, s. 335 i n.

⁹¹ Przeświadczenie to było rozwinięte szczególnie u cystersów, szerzej S. Epperlein, „Mit fundacyjny” *niemieckich klasztorów cysterskich a relacja mnicha lubiąskiego z XIV w.*, *Przegl. Hist.*, t. 58: 1967, s. 590 i n.

dziele⁹². Tego rodzaju przesłanki składały się na powstanie przesądnego przekonania, że od poprawności kultowej każdego gospodarza, feudała czy chłopą, zależą wyniki jego działań produkcyjnych. Pobożna właścicielka wsi mogła nawet wyjednać cud, który ocalił przed gradobiciem plony w jej wsi. Poddanym z tej miejscowości przyszło uczestniczyć jedynie w doraźnym akcie kultowym, do którego skłoniła ich groza sytuacji⁹³.

Zarówno w pogańskiej, jak i w chrześcijańskiej koncepcji poprawności obrzędowej wyraźne stawało się dążenie do sakralizacji stosunków produkcji i związków społeczno-wytwórczych. Między obu wyznaniem występowała jednak wyraźna antynomia struktur pojęciowych: poprawność obrzędową pogan cechowała konkretność, ściśle powiązanie z przedmiotem produkcji, doraźność. Natomiast religia chrześcijańska oddzielała poprawność obrzędową od produkcji, dążyła do zacierania prostych związków między nimi, zachowując jednak ich ogólną współzależność. W czasach misyjnych problem ten zaznaczył się dość wyraźnie. Ułamkowe wzmianki źródłowe zdają się wskazywać, że neofici z oporami akceptowali w swych wyobrażeniach związek pomiędzy przestrzeganiem nakazów wiary i jego praktycznym oddziaływaniem na życie codzienne⁹⁴. Jeszcze trudniejsze do pojęcia okazały się zależności między zobowiązaniami materialnymi i poprawnością obrzędową. W XII w. biskup starogardzki Gerold upominał Holzatów, by oddawali dziesięcinę w przepisaną wysokość:

Przestrzeganie tych wszystkich nakazów nie przysporzy wam jednak żadnych korzyści, jeśli zaniedbujecie inne przykazania, albowiem jest napisane: „A ktokolwiek by w jednym upadł, stał się winien wszystkiego” [...] Przeto [...] zaklinamy was wszystkich w Panu [...], abyście nie zgubili swego majątku doczesnego a równocześnie duszy na wieki przez zagarnięcie Bogu tego, co mu się należy⁹⁵.

Magia według B. Malinowskiego jest „rytualizowaniem optymizmu człowieka”⁹⁶. Wyżej starałem się wykazać, że można w niej wyodrębnić ryt i postawę psychiczną ludzi dążących do zapewnienia sobie pomocy sił nadprzyrodzonych. Właśnie w tej drugiej sferze występowały, jak można sądzić, daleko idące różnice pomiędzy poganizmem i chrystianizmem. Pogańska koncepcja poprawności obrzędowej traktowała akty kul-

⁹² *Vita Prieflingensis*, II 14, s. 45; Ebo, II 6, s. 65 i n.; Herbord, II 23, s. 103 i n.; podobne wypadki: 1) Herbord, III 29, s. 190 i n.; i 2) *Vita Prieflingensis*, III 13, s. 72 i n.; Ebo, III 22, s. 132 i n. Szerzej o motywie hagiograficznym kary za pracę w święto F. G r a u s, op. cit., s. 481 i n.

⁹³ *De vita et miraculis s. Iacchonis*, s. 871 i n.

⁹⁴ *Zwłascza Vita Prieflingensis*, III 13, s. 72 i n.; podobnie II 14, s. 45.

⁹⁵ Helmold, I 92, s. 179 i n., przekład J. Matuszewskiego, *Helmolda Kronika Słowian*, Warszawa 1974, s. 361.

⁹⁶ B. Malinowski, op. cit., s. 464.

towe, postulatory wobec sił nadprzyrodzonych oraz dążenia ludzkie do-
raźnie i w oderwaniu od pozostałych. Dlatego duże znaczenie przyzna-
wała ona przypadkowi. Optimizm pogan opierał się na wierze w szczęśli-
we zrządzenie losu, które mogło zostać spowodowane przez opiekuńcze
bóstwa lub demony. Cykl kultowy w znacznym stopniu (obok innych
czynników) wyznaczały sytuacje krytyczne, związane z wielością możli-
wych rozwiązań. Ryzyko niepowodzenia oceniano z reguły jako znaczne.
Nie uznawano w zasadzie pozaziemskiej rekompensaty niepowodzenia.
O tym, czy akt kultowy przyniesie oczekiwany rezultat, czy też nie, de-
cydowała zakryta przed człowiekiem gra sił nadprzyrodzonych.

Chrześcijańska koncepcja kultowa wymagała od wiernych nieustannej
ufności w pomoc bożą i dochowania szerokiego katalogu (dostosowanego
do środowiska społecznego) wymogów religii. Powodzenie osiągalne było
dla wszystkich, którzy zachowywali nakazy wiary i dokonywali nieustan-
nie aktów kultowych. Niepowodzenie uznawano za następstwo błędu
w postawie obrzędowej lub rezultat grzechu. Człowiek nie miał jednak
w rękach swego losu. O wyniku jego zamierzeń decydowało bowiem
przeznaczenie, w wyjątkowych wypadkach działające wbrew ustalonemu
schematowi. Mogło ono obdarzyć łaską grzesznika, a na ludzi pobożnych
sprowadzić klęskę lub ciężką chorobę⁹⁷. Zarówno chrześcijańska kon-
cepcja kultowa jak i wiara w istnienie przeznaczenia eliminowały przy-
padek spośród czynników rozstrzygających o poczynaniach ludzkich.
W szerszym rozumieniu sukces był pojmowany jako akceptacja wszel-
kiego losu, który zostanie przeznaczony człowiekowi przez Boga. Prak-
tyczny, węższy zakres pojęciowy powodzenia był określony przez prze-
świadczenie, że chrześcijanin, którego działania wynikają z woli bożej,
osiągnie swe zamierzenia, o ile wykaże w swym postępowaniu konse-
kwencję i niezachwianą wiarę oraz stawia czoła ogromnym nieraz prze-
ciwnościom, choćby za cenę życia.

Wszechstronnie pojęta i nieustannie dochowywana poprawność obrzę-
dowa miała wiernemu przynieść powodzenie w zamierzeniach, których
wynik był niewiadomy. W wyjątkowych wypadkach, za zrządzeniem Boga,
mogła też naruszyć prawa natury i spowodować cud. Naruszenie świa-
ta materialnego nie musiało być ani wielkie, ani manifestacyjne, ani
jednorazowe. W zasadzie następowało na skutek nieustannych i wielo-
krotnych aktów kultowych⁹⁸.

Odmienne pojmowane przez pogan i chrześcijan „rytualizowanie
optimizmu” było zasadniczą kontrowersją epoki misyjnej. Istotą sporu

⁹⁷ Helmold, I 75, pisze, że ciężka choroba Wicelina wywołała w jego środowisku kontrowersje.

⁹⁸ Thietmar, I 21, s. 29, podobne motywy por. Adam z Bremy, I 43, s. 31,
i *Tempore illo*, s. 211.

stały się bowiem różne modele postępowania wobec sił nadprzyrodzonych, pozostające zapewne w związku z wzorami zachowania w życiu społecznym. W przedstawionym tu szkicu dążyłem do ukazania zasadniczej linii dzielącej pogańską i chrześcijańską koncepcję poprawności obrzędowej. Wiele kwestii szczegółowych będzie wymagało bliższych ustaleń. Spośród nich największe znaczenie może mieć weryfikacja hipotezy o znaczeniu różnic zachodzących między obu koncepcjami dla praktycznego działania ludzi, szczególnie dla przystosowania jednostki do feudalizacji stosunków społecznych.

Stefan Kwiatkowski

KONZEPTIONEN DER RITUS-KORREKTHEIT BEI DEN WESTSLAVEN IN DER MISSIONSEPOCHE

Zusammenfassung

Der Autor befaßt sich mit dem Problem der Funktionen, die der magischen Schicht der religiösen Glauben in der Missionsepoche zuteil worden sind. Bisher haben sich die Forschungen auf den Ritus und seine technische Seite konzentriert. Für den Erfolg des magischen Eingriffs war aber auch die psychische Haltung des Menschen entscheidend, der die übernatürlichen Kräfte beeinflussen wollte. Er mußte nämlich den Glauben an den Erfolg der magischen Praktiken durch eigene Taten und Gedanken begründen. Die Heiden verstanden den Sinn eines jeden Ritus gesondert und von anderen Angelegenheiten losgelöst; der Schicksalsglaube und die gegenseitige Abhängigkeit zwischen ihrer Handlungsweise und den Fügungen der Vorsehung waren ihnen fremd. Ihr Optimismus beruhte auf dem Glauben an glückliche Schicksalsfügung, die durch beliebiges Spiel der höheren Gewalten verursacht wurde.

Die christliche Konzeption der Rituskorrektheit bewertete die Chancen der Wirksamkeit der Kultakte in bezug auf die Leistungen des ganzen Menschenlebens, und, breiter verstanden, auch auf die Verdienste der Vorfahren, der Sippe, schließlich auch in bezug auf die göttliche Präddestination. Der Christ erreichte seine Ziele als Vollstrecker des Gotteswillens und er wurde zum Mißerfolg verurteilt, wenn er Sünden beging oder in Zweifel geriet. Kultakte wurden universell verstanden, denn sie dienten, neben der Verwirklichung eines konkreten Vorhabens, auch dem allgemeinen Wohlergehen und der Identifizierung der Erneuerung des Einzelwesens mit den Fügungen des Gottes. Deshalb waren seine rationalen und irrationalen Bestrebungen immer mit emotionaler Spannung und ständiger Kontrolle eigener Glauben und Taten verbunden.

Die Unterschiede zwischen beiden Konzeptionen der Rituskorrektheit ergaben eine wesentliche und von mittelalterlichen Menschen deutlich verstandene, religiöse Streitfrage. Sie bewirkten nämlich das unterschiedliche Verstehen der „Ritualisierung des Menschenoptimismus“, sie entschieden über die jeweilige Einstellung zu den in der praktischen Tätigkeit vorkommenden Schicksalsereignissen.