

Rytualne, plemienne i katolickie*

Victor Turner

Wielu antropologów definiuje „rytuał” jako obowiązujące formalne zachowanie w sytuacjach niepoddanych technicznej rutynie odnoszące się do wierzeń w istoty niewidzialne lub potęgi uważane za pierwsze i ostatnie przyczyny wszelkich skutków. Ostatnimi czasy niektórzy antropolodzy stymulowani przez etologię, a zwłaszcza sir Edmund Leach¹, wyeliminowali składnik religijny i uważają rytuał za zachowanie zrutyinizowane, skuteczne samo w sobie w kategoriach kulturowych konwensansów jego uczestników, chociaż pozbawione mocy w sensie racjonalno-technicznym, a służące do przekazywania informacji o najcenniejszych wartościach kultury. Etolodzy mówią o „zrytualizowanym zachowaniu” na poziomie poniżej ludzkiego, uważając „rytuały” zwierząt i ptaków za formacje kompromisowe pomiędzy zachowaniami rządzonymi przez przeciwstawne popędy, jak strach i agresja lub pociąg seksualny i obrona terytorium. Korzyść ewolucyjna takiego zachowania może polegać na zmniejszeniu strat wewnątrzgatunkowych, ponieważ rytuał przekształca agresję w demonstrację, a demonstracja może prowadzić do godów. W przypadku walki między osobnikami tego samego gatunku i płci zrytualizowana może być uległość, a wśród psowatych rytualny gest nadstawienia gardła przeciwnikowi może mieć efekt w postaci zakończenia konfliktu.

Proponuję stosować termin „rytuał” w pierwszym znaczeniu, ponieważ wszystkie społeczności ludzkie posiadają zdefiniowane kulturowo kody komunikacyjne służące przekazywaniu sobie wiadomości o sprawach najwyższego zainteresowania i o tych istotach, które głosiły, wyjaśniały i pośredniczyły w przekazywaniu wiążących aksjomatów kultury swoim obecnym członkom. Nawet w tak zwanych społecznościach ateistycznych, jak Rosja i Chiny,

* Artykuł Victora Turnera ukazał się w piśmie „Worship”, t. 50, nr 6, listopad 1976.

¹ Edmund Leach (1910-1989), brytyjski antropolog, przedstawiciel strukturalizmu, intelektualny adwersarz Claude’a Lévi-Straussa, propagator ateizmu.

istnieją ceremonie, podczas których ojcowie założyciele reżimu i jego ideologii są wzywani w sposób bardziej niż retoryczny.

Jeśli dokonamy przeglądu wielokulturowego spektrum udokumentowanych rytuałów występujących w światowej religii, zobaczymy ogromne zróżnicowanie form rytualnego procesu. Niektóre są niewiarygodnie złożone i wypracowane, inne – lapidarne i pozbawione wszelkich ozdobników. Skrajności można spotkać w tym samym systemie. Jednak pod względem realizacji znakomita większość rytuałów plasuje się pośrodku. Współczesny mit Zachodu, wsparty przez Freuda, głosi, że rytuał religijny cechuje sztywna precyzja charakterystyczna dla obsesyjnego zachowania neurotyka lub że jest to „tylko pusta forma bez treści”. Wręcz przeciwnie, w swoim najbardziej typowym wyrazie rytuał stanowi synchronizację wielu gatunków performatywnych i często porządkowany jest przez udramatyzowaną strukturę, która ożywia i nadaje emocjonalny koloryt współzależnym kodom komunikacyjnym, wyrażającym w wieloraki sposób motyw przewodni dramatu. Rytuał nie jest banalny i oklepany, lecz bogaty z racji różnorodności swego oddziaływania na zmysły. Uczestnicy głównych rytuałów religijnych mogą z kolei być bierni i aktywni w rytualnym ruchu. Zaangażowane mogą zostać ich wszystkie zmysły: słyszą muzykę i modlitwy, widzą symbole, smakują konsekrowanego pożywienia, wachają kadzidło, a także dotykają osób i przedmiotów sakralnych. Korzystają z kinestetycznych form tańca i gestykulacji, które wprowadzają ich we wzajemne dynamiczne relacje. W śpiewaniu stapiają się w inny sposób. Ponadto niewiele rytuałów jest tak sformalizowanych, że każde słowo, każdy gest są ściśle określone. Zwykle odprawia się niezmiennie epizody i fazy na przemian z fragmentami, w których zarówno na poziomie werbalnym, jak i niewerbalnym improwizacja jest nie tylko dozwolona, ale wręcz wymagana. Jak białe i czarne klawisze pianina, stałość i zmienność tworzą razem całkowity instrument dla wyrażania znaczenia czy to radosnego, czy żałobnego.

A zatem jeśli zbliżymy się do tego, co najlepsze w połączonym ludzkim doświadczeniu i mądrości rytuału, zarówno chrześcijańskiego, jak i niechrześcijańskiego, to odkryjemy, że rytuał jest całkowitym przeciwieństwem tego, za co uważał go reformacyjny purytanizm. Rytuał jest w istocie symfonią większą niż muzyczna.

Jest – lub może być – symfonią ekspresyjnych gatunków, dziełem, które w odróżnieniu od opery (będącej też mnogością gatunków) unika teatralności dzięki powadze swych zasadniczych odniesień. Rytuał jest w istocie nie tylko wielopoziomowy, lecz także jest w stanie twórczo modyfikować się na wszystkich lub na którymkolwiek ze swoich poziomów. A ponieważ przekazuje najgłębsze wartości, posiada funkcję paradygmatu; rytuał może antycypować zmianę, jak również wpisywać porządek w umysły i serca uczestników.

Jako wierzący katolik i antropolog z zawodu nie mogłem pozostać obojętny na liczne zmiany wprowadzone do Rytu Rzymskiego po II Soborze Watykańskim. Moje prace badawcze wśród Ndembu w Zambii były w dużej mierze poświęcone badaniom przebiegu rytuałów. Znalazłem w nich podobieństwa do przedsoborowych rytów Kościoła katolickiego – jak również uderzające różnice. Te systemy rytuałów miały więcej wspólnego ze sobą niż każdy z nich z posoborową liturgią katolicką.

Rytuały przedsoborowe i Ndembu były podobnie nasycone żywym poczuciem niewidzialnych obecności troszczących się o dobrobyt i stan moralny życia: przodków (uznawanych za pośredników między swoimi żyjącymi krewnymi a Wysokim Bogiem) u Afrykanów i Trójcy Świętej oraz świętych u katolików. I znów, w obu przypadkach były to złożone struktury, wyraźny rezultat stuleci doświadczenia religijnego i społecznego, skondensowane oszczędnie do stosunkowo nielicznych ogniskujących symboli, zaaranżowane estetycznie i logicznie uporządkowane. Ponadto oba typy odwoływały się często do tradycyjnych opowieści i wierzeń, których dramatyczne odgrywanie było częścią tych rytuałów. Dawne triumfy, zmagania i cierpienia sprawującej kult wspólnoty były ciągle przedstawiane jej obecnym członkom; jej znaczące postacie i wydarzenia żyły znowu podczas rytuału. Założyciele plemienia i przodkowie osady, wędrowniki i nieszczęścia ludu były przywoływane w modlitwach, inwokacjach i symbolach Ndembu. Życie Jezusa, Świętej Rodziny, Apostołów, męczenników, doktorów Kościoła i innych świętych były ciągle przywoływane w przedsoborowej liturgii rzymskiej. Na poziomie performatywnym każdy z tych systemów odróżniał się od kultury świeckiej za pomocą „wzniosłego języka”: pewne ustępy mogły

być w języku archaicznym, zaś sekwencje w języku miejscowym obfitowały w formy leksykalne i gramatyczne, nieużywane już na co dzień. Formuły modlitewne i górnolotny język wznosiły słowa liturgiczne ponad mowę targowiska, sceny politycznej czy domu.

Oba rodzaje były bogate w pieśni i muzykę specjalnie przeznaczone na rytualne okazje. W obu z nich to, co zwykle pozostaje niejawne, a nawet bywa ukrywane w trakcie zwykłego życia społecznego, zostaje odsłonięte – najgłębsze znaczenie, jakie ludzie nadają kluczowym rysom doświadczenia osobistego i społecznego. Przeżywanie rytuału ujmuje i utrwala te znaczenia w formie symbolicznej, opracowanej w kanony, które dają przyjemność, ale są też budujące. Wcześniej wspomniałem, w jaki sposób rytuał stanowi orkiestrację różnorodnych gatunków i kodów sensorycznych. Skierowany jest do całej osoby ludzkiej i do całej kultury. Według mnie rozgłosne współbrzmienie różnorodnych gatunków wypowiedzi, z których każdy ma swoje własne reguły, lecz wpisuje się we wspólny porządek z pozostałymi, zarówno u Ndembu, jak i u katolików, może w sprzyjających okolicznościach wzruszać i motywować uczestników mocniej niż indywidualne formy kultu czy medytacji. Bowiem autentyczny rytuał jest refleksyjnym wynikiem namiętej myśli i doświadczonej mądrości licznych osób wypracowanym wspólnie przez pokolenia zbiorowego i bezpośrednio przekazywanego życia społecznego. Jest zatem nakierowany na stałe właściwości kondycji ludzkiej, do której odnosi nauczanie i przykład jej religijnych założycieli i nauczycieli. W jego strukturze zawarte są zarówno środki na nieszczęścia, jak i drogowskazy ratowania z niepokojów nieuporządkowanych dążeń. Uderzyło mnie, że pełna runda rytuału Ndembu powinna wykazywać wrażliwe terapeutyczne zainteresowanie dolegliwościami, które stanowią dziedzictwo ciała, i dostarczać na nie remedium przy pomocy działania rytualnego.

Jednak mówiąc o podobieństwach, jestem świadom ogromnych rozbieżności między tymi dwiema tradycjami. Jedną z najważniejszych różnic to fakt, że rytuał Ndembu nie zawiera przekazu dla całej ludzkości; dotyczy tylko tych kilku tysięcy członków grupy językowej i kulturowej, którzy dzielą wspólne terytorium w lasach subtropikalnej centralnej Afryki. Trudno to nawet nazwać „religią” w przyjętym na Zachodzie znaczeniu, ponieważ dla nas reli-

gia jest czymś odrębnym od życia gospodarczego, politycznego, rodzinnego i wypoczynku. Religia jest częścią podziału działań społecznych, jedną z wielu gałęzi życia kulturalnego człowieka. Natomiast dla Ndembu całe życie jest przesycone niewidzialnymi wpływami. Kobieta uprawiająca kassawę, mężczyzna polujący na antylopę, prawnik broniący sprawy przed wioskowym sądem, mąż kłócący się z żoną, ojciec zastanawiający się, czy jego syn powinien zostać poddany obrzezaniu i tym samym stać się moralnie odpowiedzialnym członkiem społeczeństwa – każdy z nich jest nieustannie świadom niewidzialnej obecności przodków, możliwości złośliwych czarów, wzmacniającej siły niedawno zastosowanych rytuałów uzdrawiających. Ponadto dla Ndembu, jak i dla milionów innych współczesnych „ludzi plemiennych”, religia nie jest sprawą wyboru pewnego zestawu doktryn do zaakceptowania oraz okresowego odprawiania praktyk religijnych z ludźmi, którzy podzielają tę akceptację. Nie jest to jedna spośród wielu opcji w religijnie pluralistycznym obszarze wyboru. Raczej rytuał i towarzyszące mu wierzenia są ściśle związane z zachowaniem społecznym całej wspólnoty. Ndembu nawet praktyki funkcjonariuszy religijnych definiują jako „pracę” (*Kuzata*). Sprawowanie rytuału jest pracą publiczną na równi z gracowaniem ogrodu, rozsądzaniem sporu, odbieraniem porodu czy polowaniem. Religia nie jest zatem oderwaną od życia abstrakcją, lecz motorem życia społecznego.

Niewykluczone, że tak holistyczne zaangażowanie możliwe jest jedynie w niewielkich społeczeństwach jednorodnych kulturowo i etnicznie. Zwiększenie skali i złożoności, dominacja jednej władzy politycznej nad wieloma grupami kulturowymi i językowymi, wzrost specjalizacji technicznej i organizacyjnej – wszystkie te czynniki mają niewątpliwie wpływ na oderwanie dziedziny religijnej od reszty kultury i prowokowanie porównań między różnymi systemami religijnymi, ich celami, obietnicami i osiągnięciami, zarówno intelektualnymi, jak i moralnymi. Religie, uwolnione ze swojej plemiennej osłony, rywalizują ze sobą o umysły i serca obywateli niejednokrotnie rozległych imperialnych konglomeratów. Obecnie skłaniają się ku podkreślanii ogólnych i powszechnych cech ludzkich myśli, emocji, woli, zachowania i potrzeb. Specyficzna matryca ziemi, klimatu, kultury i tradycji, w której

formowały się religie plemienne, jest w dużej mierze odrzucana (choć jej ślady pozostają nawet w najbardziej „uniwersalnych” spośród uniwersalnych religii).

Być może największa różnica między plemiennymi a uniwersalistycznymi systemami rytuałów polega na tym, że te pierwsze są przekazywane za pośrednictwem tradycji ustnej, a drugie – za pomocą pisanych, a później drukowanych instrukcji. Pisanie ułatwia komunikację, standaryzację i centralizację instrukcji rytuału. Skoro teksty pisane nie podlegają omylności pamięci, mogą być sprawdzane przez specjalistów i kształtowane zgodnie z zasadami logiki i teologii. Pisma, zarówno odnoszące się do wiary, jak i do odprawiania nabożeństw, pasują do wspomnianej wyżej tendencji w kierunku generalizacji. Używanie *lingua franca*, jak łacina, greka, syryjski, arabski, sanskryt czy chiński mandaryński, znacznie ułatwia te procesy uniwersalizacji i osłabia wpływ lokalnych czynników kulturowych. Skoro poszczególni ludzie piśmienni mogą sami rozważać teksty pisane, są one potencjalnymi instrumentami indywidualizacji w religii. Bowiem religia plemienna jest w znacznie większym stopniu sprawą praktyki niż refleksji, chociaż zauważyłem – jak wielu innych antropologów – że liczne społeczeństwa przedpiśmienne posiadają wnikliwych egzegetów rytuału. Jednak nie istnieją spisane tradycje liturgologiczne ani teologiczne, w obrębie których każdy egzegeta mógłby określić własny stosunek do swoich poprzedników i współczesnych, uświadamiając sobie w pełni odstępstwa od ich przekonań i od kanonu ich poglądów, który uważa za autorytet.

Tym, co można by nazwać „punktem Archimedesza” w rytuale plemiennym, jest samo zbiorowe jego wykonywanie, a nie ogólne reguły wykonywania. Powodzenie wykonania polega na tym, w jaki sposób zestawia – ku zadowoleniu uczestników – bieżące doświadczenie z tradycyjną mądrością. Nie znaczy to, że rytuał plemienny nie posiada elementów, które pozostają stałe i konsekwentne podczas wielu realizacji i faktycznie przez pokolenia. Na przykład wśród Ndembu w Zambii uczestniczyłem w kilku nabożeństwach większości typów aktualnie sprawowanego rytuału i zauważyłem, że pewne epizody, dominujące symbole i grupy symbolicznych działań były niezmiennie obecne jako cechy diagnostyczne danego typu rytuału. Jednak między częściami stałymi

wstawiane były zmienne fragmenty spontanicznie improwizowanych działań symbolicznych. Zagadnienia dawne i obecne, społeczne i osobiste (bo Ndembu nie stosują takich rozróżnień) były składane w żywą relację, bowiem części stałe były traktowane jako „zwyczaj” (*chidika*), a części zmienne jako „uzdrowienie” (*ku-uka*). Większość typów rytuału zawierała komponent terapeutyczny; miały na celu usunąć dolegliwość, nawet gdy głosiły fundamentalną prawdę.

Jak to się stało, że odkryłem zbieżności między rytuałami Ndembu i Kościoła przedsoborowego (postrzeganymi oczywiście jedynie jako procesy kulturowe, a nie jako twierdzenia dotyczące wiary), biorąc pod uwagę te wyżej wymienione i inne zasadnicze różnice, których szczegółowe wyliczenie zajęłoby osobną książkę? Po pierwsze, Kościół katolicki posiadał wielką zdolność pośredniczenia między ogólnymi a specyficznymi sposobami wyrażania religijności. Chociaż pismo wprowadza sztywność przepisów w miejsce elastyczności tradycji ustnej, Kościół rekompensował to po prostu urozmaiceniem wewnętrznego zróżnicowania. Podam tylko jeden przykład rytuału: Msza święta. Czytelnicy pisma „Worship” z pewnością znają Mszał Piusa V, który z niewielkimi dodatkami i suplementami pozostawał obowiązującą formą od 1570 roku do ostatnich reform wprowadzonych po II Soborze Watykańskim. W mojej opinii to arcydzieło architektoniczne było jednym z najbardziej imponujących owoców Soboru Trydenckiego i w istocie było, jak niejednokrotnie pisał ojciec Adrian Fortescue²: *najbardziej archaicznymi obrzędami Świętej Eucharystii w chrześcijaństwie*³. Oczywiście było też czymś więcej, bo chociaż Msza rzymska zachowała pewne elementy z najwcześniejszego Kościoła, to odpowiadała katolickiemu duchowi wprowadzania prawdziwych nowości do swego repertuaru rytualnych obrzędów.

W ubiegłej dekadzie literatura antropologiczna usilnie sprawdzała przydatność modeli zaczerpniętych ze swej siostrzanej nauki lingwistyki do badania niewerbalnych form kulturowych. Do pewnego stopnia to „strukturalistyczne” podejście da się zastosować do liturgii trydenckiej traktowanej jako całość. Tak jak język posiada zbiór reguł i leksykon słów, które można składać zgodnie z tymi regułami na wiele sposobów, aby generować „wypowiedzi” – zrozumiałe zdania, tak samo można powiedzieć, że język

² Adrian Henry Timothy Knottesford Fortescue (1874-1923), angielski kapłan katolicki, liturgista.
³ *Liturgy of the Mass*, *The Catholic Encyclopedia*, vol. 9, Appleton, New York 1910.

obrzędu podlega regułom „syntaktycznym” i posiada „leksykon” werbalnych i niewerbalnych form, które mogą być rozmaicie aranżowane, aby komunikować wypowiedzi – w formie rytualnych obrzędów – na temat najwyższego orędzia Chrystusa do świata. Antropolodzy spierali się na temat przydatności modelu lingwistycznego w stosunku do kultury, i rzeczywiście – jeśli patrzymy na rytuał jak na orkiestrację gatunków werbalnych i niewerbalnych, działających poprzez różne kody sensoryczne, to trudne może być znalezienie „gramatyki” ich współzależności. Teoretycy nowej dyscypliny „komunikacji” mogą postrzegać rytuał jako ekstremalny przypadek „redundancji” wypowiadający to samo na wiele sposobów. Jednakże to właśnie tutaj rytuał przestaje być jedynie „poznawczy” i staje się „supernasycony istnieniem”. Cała osoba nasyca się jednym przekazem przez wszystkie dostępne jej kanały komunikacji. Musi żyć tym, co jest komunikowane, a nie tylko to rozumieć. Niemniej jednak dzięki pisanej naturze naszych źródeł możemy osiągnąć pewien stopień satysfakcji poznawczej, jeśli wyjdziemy od pisanych instrukcji Mszału Rzymskiego i zlokalizujemy w nich reguły i słownik.

Zanim rozpoczniemy to zadanie, trzeba stwierdzić, że jednym z paradoksów ukrytych w rozprzestrzenianiu się każdej uniwersalistycznej religii jest fakt, że musi się pogodzić ze wszystkimi lokalnymi kulturami, które przeniknęła w trakcie swojej ekspansji. Tradycja rzymskokatolicka w początkowym okresie adaptowała wiele kultur indoeuropejskich i kilka semickich, które posiadały koncepcję roku rytualnego, to znaczy roku znaczonego węzłowymi ceremoniami i uroczystościami, celebującymi podstawowe przejścia klimatyczne i rolnicze (jesieni w zimę, zimy w wiosnę, głodu w obfitość, pierwszych owoców, żniw, przesilen słońecznych itd.). Chrześcijaństwo poprzez „ochrzczenie zwyczajów” włączyło niektóre z tych obrzędów do własnego systemu orędzi, łącząc lokalne rytuały sezonowe i cykliczne z historycznymi wydarzeniami w życiu Zbawiciela, Jego Rodziny i następców. Czyniąc tak, stapiało to, co jednostkowe i unikalne, ze społecznym i powtarzającym się. Ponadto wczesna historia Kościoła dawała wzorce i przykłady postępowania i rozważań zaczerpnięte z życia męczenników i świętych, którzy konfrontowali się i odpierali argumentacje przywódców poprzednich religii. Dramaty tych

konfrontacji zapewniły bogaty zasób obrazów i symboli, które można uważać za słownictwo dla późniejszego rytuału. Nie miało znaczenia, czy wczesne opowieści o takich zmaganiach można było uważać za dokładną prawdę historyczną czy mit. Najważniejsze jest to, czy były przykładami radykalnych różnic między światopoglądem pogańskim a chrześcijańskim. Problem Kościoła – jak wypełnić cały rok liturgiczny obrzędami wyrażającymi jednocześnie ogólną teorię teologiczną i miejscowe znaczniki zmiany kulturowej – został częściowo rozwiązany przez wprowadzenie lokalnych świątych do rytualnego cyklu Kościoła powszechnego. W późniejszych czasach, gdy pojawiły się różne sposoby i stopnie kultywowania chrześcijańskiego orędzia oraz zostały skonsolidowane przez ducha religii katolickiej w reguły zakonów religijnych, z których każdy podkreślał – jako centralne dla swych własnych zainteresowań psychologicznych – poszczególne aspekty powszechnie dzielonych wierzeń, owe transkulturowe odpowiedzi na nauczanie Jezusa otrzymały swoje obrzędowe formy.

Rezultatem tego dostosowania do lokalnych obyczajów i do specyficznych wglądów w części orędzia chrześcijańskiego było wytworzenie z upływem czasu bogatego leksykonu symboli i pojęć. Roczny cykl Mszy, codzienne ofiary eucharystyczne i ich liturgia modlitw oraz niewerbalnych działań obrzędowych w całym zachodnim Kościele były z pewnością przedstawiane w formie pisemnej, ale dzięki różnorodności swych materiałów źródłowych pozwalały na bogatą różnorodność konkretnych wyrażań. W każdej parafii możliwe było odprawianie w okresie roku sekwencji Mszy, z których żadna nie była dokładnym powtórzeniem poprzedniej. Język z kilkoma regułami i ograniczonym zasobem słów może wygenerować ogromną liczbę rozmaitych zdań. Podobnie reguły rzymskiego rytuału, organizując szeroki wachlarz elementów liturgicznych, mogły generować na terenie całego obszaru katolickiego (obejmującego na każdym kontynencie kultury o zróżnicowanym wystawieniu na działanie wiary katolickiej) tyle Mszy świętych, ile z pragmatycznego punktu widzenia potrzebne było do odprawienia każdego dnia. W całym tym procesie rozwoju respektowano historię. Każdy nawracany kraj miał swych męczenników i swoje „najważniejsze punkty” na drodze do znaczącego nawrócenia miejscowej ludności. Kościół powszechny uznawał te poszcze-

gólne wydarzenia, nadając im znaczenie w strukturze systemu liturgicznego ustanawianego na każdym terenie. Jednak dzięki organizowaniu szczególnej treści przy pomocy uniwersalnych reguł podróżujący katolicy mogli odnajdywać „znane” – na poziomie struktury – w podstawach każdej Mszy, gdziekolwiek i jakkolwiek egzotyczna mogła być oferowana tam informacja o lokalnym świętym lub historii lokalnego kościoła.

Uważam, że rytuał trydencki w porównaniu z rytuałem Ndembu stanowi złoty środek między plemiennymi a abstrakcyjno-ogólnymi środkami ekspresji religijnej. Istniało pojęcie, w którym katolicy „wierni” byli przedstawiani jako „plemień”, z ochrzczonymi lokalnymi zwyczajami, a zarazem ludność lokalna była niemal w tym samym rytualnym geście włączana w powszechną *Ecclesia*. W tym samym czasie rozmaite tryby chrześcijańskiego działania, na przykład życie aktywne i kontemplacyjne, przejawiały się, uwzględniając również płeć, wiek, miejsce i naród, w wielorakich kodach i gatunkach obrzędowych zachowań.

Należałoby zapewne podać pewne wskaźniki strukturalnej złożoności Mszy przedsoborowej. Jednym z najlepszych opracowań po angielsku jest *The Ceremonies of the Roman Rite Described* Adriana Fortescue’ego⁴ opierające się na przepisach rzymskich ksiąg liturgicznych oraz decyzjach Świętej Kongregacji Obrzędów, a także na takich autorytetach jak Le Vavasieur⁵. Fortescue w swojej przedmowie wskazuje, że ze względu na zawiłą drobiazgowość wytyczne sprawowania obrzędów *stanowią lekturę niewiele przyjemniejszą niż rozkłady jazdy pociągów*, lecz zaprzecza, jakoby ceremonie były przesadnie skomplikowane. Przekonuje, że działania znacznie mniej rzucają się w oczy podczas wykonywania niż w opisie. Większość współczesnych mu katolików była tak przyzwyczajona do rytualnych procedur, że z trudem je dostrzegała. Ja również dziwiłem się niejednokrotnie, obserwując rytualne obrzędy Ndembu i innych Afrykanów, jak pewnie i doskonale wykonawcy znali swoje role i łączyli je z działaniami innych. Niemniej jednak, według Rytu Rzymskiego, uroczysta Msza pontyfikalna (*Missa solemnis*), z udziałem wyższego prałata, zawierała dużo części i obiektów, symbolicznych i praktycznych, chociaż można wykazać, że były one zaaranżowane przy pomocy ograniczonej liczby reguł.

⁴ Burns and Oates, London 1919.

⁵ Zwłaszcza jego *Manuel de liturgie et cérémonial selon le rite roman* (Podręcznik liturgii i ceremoniału według Rytu Rzymskiego), Lecoffre, Paris 1910.

Pozwolę sobie po prostu wyliczyć przedmioty i działania zwykle obecne w uroczystej Mszy świętej będącej historycznie oryginalnym obrzędem, którego formą skróconą jest Msza cicha (*Missale lecta*), zaś uroczysta Msza pontyfikalna jest jego formą wypracowaną. Fortescue dzieli je na takie zbiory: [1] kościół i jego umeblowanie; [2] stroje Rytu Rzymskiego; [3] naczynia liturgiczne, przyrządy i księgi; [4] powszechne działania ceremonialne. Stanowią one wraz z wykonawcami to, co można nazwać liturgicznym słownictwem. Każdą z tych kategorii można dalej dzielić. Istnieją reguły budowania i wyposażania kościołów. Na przykład: to biskup powinien konsekrować kościół, a wraz z nim przynajmniej jeden ołtarz. Kościoły były *orientowane*, to znaczy główny ołtarz znajdował się od wschodu, a główne wejście – od zachodu. Każdy kościół posiada pięć części istotnych dla rytuału: nawę, baptysterium, kruchtę, chór i prezbiterium. Każda z nich ma długą historię, której nie możemy tu omówić szczegółowo. Sam ołtarz jest skomplikowanym systemem części i posiada funkcje zarówno praktyczne, jak i symboliczne. Musi być zbudowany z kamienia i wbudowany w kościół tak, że nie da się poruszyć. Zawiera on relikwie świętych. Nad ołtarzem powinien znajdować się baldachim. Jeśli jest on umieszczony na kolumnach, nazywa się *ciborium* (nie mylić z małym naczyniem o tej samej nazwie zawierającym poświęcone Hostie w tabernakulum). Ołtarz powinien być podniesiony na stopniach nad poziom podłogi prezbiterium. Górny stopień stanowi platformę zwaną *suppedaneum*, na której stoi (a raczej do niedawna stał) celebrans odprawiający Mszę. Na jednym ołtarzu, zwykle na ołtarzu głównym (*altare summum* lub *majus*), znajduje się tabernakulum, w którym przechowywany jest Najświętszy Sakrament. Jest to szafka z otwieranymi na zewnątrz drzwiczkami umieszczona na środku ołtarza, pozostawiająca z przodu dość miejsca na naczynia i inne przedmioty używane podczas ceremonii. Powinien być to żelazny sejf solidnie przymocowany do ołtarza. Wnętrze tabernakulum jest złote lub pozłacane. Wyłożone jest białą tkaniną lnianą lub jedwabną i posiada korporał – kawałek płótna, na którym stoi cyborium. Przed tabernakulum powinna być umieszczona wieczna lampka. Zwykle zawieszona jest na sklepieniu. Na ołtarzu leżą trzy obrusy. Pod nimi znajdować się ma cerata lub woskowane płótno, przynajmniej bezpośrednio

po konsekracji. Nie jest ono jednym z tych trzech obrusów. Jako dodatek do obrusów kościelnych z przodu ołtarza zwieszają się: [1] antependium w kolorze nabożeństwa, takim samym jak szaty celebransa, oraz [2] welon na tabernakulum, również w tym kolorze lub ze złotej albo srebrnej tkaniny. Dodatkowe reguły odnoszą się do welonu na tabernakulum. Nie może on być czarny, na przykład na Mszy żałobnej, ponieważ znajduje się tam Najświętszy Sakrament (powinien wówczas mieć kolor fioletowy).

Nie ma sensu kontynuować wyliczania wyposażenia kościoła. Nawet proporcja wosku pszczelego w świecach kościelnych (elementach wyposażenia) była regulowana prawem, tak że firmy dostarczające świece drukowały procent wosku pszczelego na swoich świecach. Wykazuję tutaj, że każdy detal scenerii tego centralnego obrzędu katolickiego był określony regułą. Równie dopracowane reguły określały rodzaje i barwy ubiorów używanych przez księży, diakonów, subdiakonów, chór, usługujących, akolitów i ministrantów podczas Mszy. Same szaty liturgiczne dostarczyłyby materiału tezie strukturalisty. Stylizowane zachowania ceremonialne stanowią cały nowy słownik, a reguły ich stosowania – gramatykę. Czynności te obejmują klękanie, leżenie krzyżem, kłanianie się (z podziałem na niski ukłon, średni ukłon i prosty ukłon), znak krzyża, ceremonialny pocałunek (stosowany głównie względem przedmiotów), trzymanie trybularza lub naczynia, w którym pali się kadzidło, samo okadzanie (dzielące się na pojedyncze i podwójne rzuty kadzielnicy) oraz pocałunek pokoju (stosowany wobec osób). Każde z tych działań wykonuje się według reguł, które podają ich dokładne wykonanie na różne okazje i w odniesieniu do różnych wykonawców i przedmiotów ceremonialnych. Można powiedzieć, że we Mszy wszystko ma fakturę i strukturę – od głównej akcji dramatu, która panuje nad całą procedurą, aż po najdrobniejsze detale. A przynajmniej tak było do niedawna.

Te zestawy symboli i reguł przedstawiały treść zamkniętą w formie podczas etapów, epizodów i wydarzeń, które tworzyły diachroniczną strukturę Mszy. Przez wieki Msza dzieliła się na dwa główne etapy: Msza katechumenów i Msza wiernych. Historycznie pierwszy etap koncentrował się na nauczaniu katechumenów – nieochrzczonych dorosłych, którzy mieli być przyjęci do

Kościół, wiernych publicznie pokutujących i energumenów, osób uważanych za opętane przez diabła. Początkowo etap ten mógł stanowić odrębne nabożeństwo. Skierowany był do *umysłu*. Msza wiernych, do której we wczesnym Kościele dopuszczani byli tylko ochrzczeni, przedstawiała komponent ofiarowania: w rzeczywistości była to dramaturgia zasadniczo odnosząca się do ofiary złożonej na Kalwarii. Poprzez symboliczne działania uczestnicy byli zaangażowani *cieleśnie*. W kategoriach teologicznych ofiara i składający ofiarę byli tym samym – a mianowicie Chrystusem, chociaż sposób ofiarowania był inny: krwawy na Krzyżu i bezkrwawy we Mszy świętej. Epizody Mszy świętej przedstawiały ustaloną sekwencję, nawet jeśli niektóre były stałe, zaś inne zmienne – zależnie od dnia lub święta, które obchodzono. Przed *Vaticanum II* Msza katechumenów zawierała następujące elementy (części zmienne zaznaczono pogrubieniem): przygotowanie, okadzenie ołtarza (podczas Mszy solennej), **introit**, *Kyrie eleison*, **Gloria** (w czasie świąt i niedziel poza Adwentem, Niedzielą Siedemdziesiątnicy i Wielkiego Postu), **kolekty(ę)**, **list apostolski**, **graduał** (po nim tylko podczas pięciu Mszy **sekwencja** – hymn mówiony lub śpiewany), **Ewangelię** (po niej kazanie – jeśli przewidziane; nie stanowiło części Mszy), nicejsko-konstantynopolitańskie wyznanie wiary (tylko w niedziele i główne święta), **Antyfonę na Ofiarowanie**. Msza Wiernych zawierała: procesję z darami chleba i wina, okadzenie ołtarza, przygotowanie darów i modlitwę wiernych (tylko we Mszy solennej), umycie rąk i towarzyszącą modlitwę, modlitwę do Trójcy Świętej, **secreta**, **prefację**, *sanc-tus*, kanon, podczas którego następuje konsekracja, *Ojcze Nasz* z jego embolią (krótką modlitwą wstawioną bezpośrednio za *Ojcze Nasz*), przełamanie Hostii, *Baranku Boży*, trzy modlitwy przygotowujące do Komunii (obejmujące pocałunek pokoju we Mszy solennej), Komunię celebransa, a następnie ludu, **wersy komunijne**, **modlitwę(y) po Komunii**, rozesłanie, błogosławieństwo, ostatnią Ewangelię. Każdy z tych elementów dzielił się na części, a każda z części wymagała kompleksowej koordynacji działań celebransa oraz innych duchownych i uczestników. Rubryki dawały dokładne instrukcje, nawet co do takich detali jak ruchy rąk: na przykład, według Fortescue’ego, kiedy kapłan podczas Mszy cichej odmawiał *Baranku Boży*, miał położyć lewą

dłoń na korporale, zaś drugim, trzecim i czwartym palcem prawej uderzać się w pierś, powtarzając *miserere nobis*. Istniały instrukcje co do ruchów ciała księdza na każdy moment Mszy.

Zmienne części lub epizody Mszy znane były jako „właściwe”. Księgi liturgiczne, takie jak mszał i brewiarz, dzieliły właściwe na odnoszące się do świętych lub do okresu roku kościelnego (*Proprium de tempore*). Te pierwsze dotyczyły pewnych świąt Chrystusa, Matki Bożej oraz świętych i rozpoczynały się 29 listopada w wigilię świętego Andrzeja. Te drugie zawierały części Mszy właściwe dla niedziel i innych dni Adwentu, okresu Bożego Narodzenia, Przedpościa, Wielkiego Postu, Wielkanocy, Pięćdziesiątnicy i następujących po nich niedziel – zaczynały się od pierwszej niedzieli Adwentu i zawierały części właściwe tych świętych, których uroczystości obchodzono podczas oktawy Bożego Narodzenia.

Te przykłady stanowią zaledwie tysięczną część opisanej w instrukcjach struktury Mszy przedsoborowej. Oczywiście jej właściwe sprawowanie w czasie całego roku liturgicznego wymagało zaangażowanych profesjonalistów. Można powiedzieć, że wyświęceni księża wiedli swoje konsekrowane życie nie tylko zachowując śluby religijne, ale też opanowując ceremonialne zawiłości systemu rytualnego. Położenie ostatnimi czasy nacisku na kapłaństwo laikatu jednym ruchem zlikwidowało nie tylko łacinę, ale również wiele ceremonialnych detali Rytu Rzymskiego. Niewątpliwie wiele drobnych szczegółów przyjęło coś z obsesyjnego charakteru, jaki Freud przypisywał wszystkim rytuałom religijnym, i wymagało „przycięcia” do właściwej rangi, aby nie utrudniać toku nabożnych czynności. Wiele reform było bardzo potrzebnych. Z drugiej strony opanowanie wielu reguł i detali jest zawsze niezbędne, jeśli mają powstać wielkie dzieła sztuki i myśli. Ostatnie kwartety Beethovena, ostatnie sztuki Sofoklesa i Szekspira, katedra w Chartres – to nie są po prostu spontaniczne „wypowiedzi” geniuszy, lecz twórców, którzy wyuczili się swego rzemiosła na wielkich tradycjach. Możliwe, że jeśli chodzi o laikat, to część mocy przedsoborowej Mszy leżała w umiejętności, z jaką oddani zawodowi księża udostępniali twórczą tradycję wielu wieków chrześcijaństwa zgromadzeniu i każdemu jej członkowi. Tradycyjna liturgia obejmowała nie tylko osiągnięcia doktrynalne, ale też odpowiednie dzieła liturgiczne służące za ich przekaźnik.

Dlaczego zatem, jak już mówiłem, sam dostrzegłem takie bliskie powinowactwo pomiędzy rytuałami afrykańskimi, zakorzenionymi w stosunkowo elastycznej tradycji ustnej, a przed-soborowymi obrzędami katolickimi, generowanymi przez raczej ściśle reguły pisane? Szczególnie pamiętam Mszę odprawioną po powrocie z badań w terenie z okazji Wszystkich Świętych przez niedawno wyświęconego irlandzkiego księdza w Stockport, Cheshire, w Anglii. Ksiądz, którego znałem jako dobrego człowieka z żywym poczuciem humoru, nie był wielkim doktorem Kościoła. Jednak w strukturze jego odprawiania czułem coś z tego samego głębokiego, zabarwionego transcendencją kontaktu z kondycją ludzką, jakiego doświadczałem w centralnej Afryce, kiedy byłem obecny podczas rytuałów prowadzonych przez zaangażowanych specjalistów od rytuału. Była to Msza śpiewana, a choć młody ksiądz nie był słowikiem, to zbiorowo była skuteczna nie tylko dzięki szczeroci celebriansa, ale też dzięki temu, że za sprawą niezliczonych doświadczeń uczestniczenia w podobnych liturgiach rzesza robotników została uformowana w zgromadzenie wiernych, które uosabiało w sobie potrójny Kościół: walczący, cierpiący i zwycięski. To było możliwe tylko wtedy, gdy ksiądz i ludzie dysponowali wspólnym wehikułem, natchnionym dziełem sztuki wieków, które nadawało autorytatywną formę ich czystym intuicjom. Była to owa jakość związku dawnej inspiracji, wysyłanej fizycznie w formach i symbolach rytualnych, z obecnym doświadczeniem przez każdą osobę żałoby i innych cierpień, gdy całość sumuje się w przekraczające doświadczenie jednostki bosko-ludzkie znaczenie dostrzeżone przeze mnie w obrzędowym życiu afrykańskich rolników i lancasterskich robotników.

Pozwolę sobie zilustrować, co mam na myśli, porównując krótko Mszę świętą z centralnym rytuałem religii Ndembu, Chihamba. Powierzchniowo jest między nimi wiele formalnych różnic. Mszę sprawuje się codziennie; nawet Msze sprawowane w wielkie święta mają swoje miejsce w uporządkowanym kalendarzu liturgicznym. Natomiast Chihamba odprawiana jest rzadko i w zależności od potrzeb – w odpowiedzi na jednostkowe lub grupowe cierpienia spowodowane chorobą lub innym nieszczęściem. Mszę odprawia się w konsekrowanym budynku, Chihamba odbywa się w wydzielonym w lesie świętym miejscu, z dala od wioski. Mszę sprawuje

pełnoetatowy zawodowy ksiądz; Chihamba jest organizowana *ad hoc* przez grupę starszych adeptów, dla których prowadzenie obrzędu jest tylko jednym z aspektów ich życia jako rolników, myśliwych, wieśniaków i rodziców. Msza odbywa się według autoryzowanych pisemnych reguł; Chihamba organizowana jest przez wtajemniczonych starszych, którzy polegają na pamięci, a ponieważ starają się osiągać zgodę – każde konkretne wykonanie Chihamba stanowi kompromis między różnymi lokalnymi tradycjami i może być uboższe w danym przypadku z powodu nieobecności starszego, który „naprawdę zna ten zwyczaj”.

Jednak te różnice nie powinny przeszkodzić nam w postrzeganiu fundamentalnych podobieństw strukturalnych. Bowiem oba rytuały podporządkowane są dramatycznemu przedstawieniu ofiarowania. W obu przypadkach ofiarą jest bóstwo i w obu adeptci oraz kandydaci rytualnie identyfikują się z ofiarą. W wydanej niedawno książce⁶ zamieściłem drobiazgowy opis Chihamba. Tutaj przedstawię tylko kilka z jego ważnych ról i epizodów. W zasadzie zachodzi w nim, co następuje: pewna liczba kandydatów obu płci i w różnym wieku, niektórzy podejrzewani o opętanie duchem Chihamba, inni „schwytni” przez adeptów na początku obrzędu, stopniowo przybywają z wioski pierwszego kandydata do symbolicznej struktury w buszu, która reprezentuje bóstwo o tajnym kultowym imieniu Kavula – imię to adeptci pozwolili mi ujawnić w obliczu „zamierania zwyczajów”. Kandydaci, ubrani tylko w przepaski na biodrach, są po kolei pędzeni przez adeptów z powrotem do chaty pierwszego kandydata, nosząc symboliczne niewolnicze jarzma, jakie były używane w dziewiętnastowiecznym handlu niewolnikami, i mimetycznie przykuwani do wewnętrznej ściany jej chaty – głównym kandydatem jest zawsze kobieta, chociaż starszymi adeptami są mężczyźni. Za każdym razem, gdy wracają, podchodzą bliżej do wizerunku Kavuli. Siadają tyłem do Kavuli i zadaje się im zagadki dotyczące imion bóstwa i jego atrybutów. Fałszywe odpowiedzi i głupie zgadywanie kwitowane są szyderstwem. W końcu mają „powitać szefa”, to znaczy – Kavulę. „Kavula” składa się z odwróconego kuchennego moździerzka zawierającego symboliczne przedmioty (każdy z nich jest symbolem wieloznacznym) oraz młodych drzewek równej długości powiązanych ze sobą liną z kory – każdy palik odległy jest o około

⁶ *Revelation and Divination in Ndembu Ritual* (Objawienie i wrózenie w rytuale Ndembu), Cornell University Press, Ithaca 1975; w Polsce jest znana inna książka V. Turnera na temat ludu Ndembu, *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2007.

stopy od sąsiedniego, a cała konstrukcja okryta jest kocem oślepiąco białym od konsekrowanej mąki kassawa. Uwypuklenie tworzone przez moździerz nazywa się „głową Kavuli”. Każdy kandydat musi podczołgać się do „białego ducha” i uderzyć „głowę” podstawą świętej grzechotki – emblematu swojej późniejszej przynależności do kultu. Każda grzechotka ma wycięte desenie wybrane wyłącznie dla tego kandydata. Podobnie jak instrumenty liturgiczne wymienione wcześniej we Mszy rzymskiej, grzechotki mają kilka zastosowań rytualnych. Tutaj są narzędziami składania ofiary, ponieważ kiedy „głowa” jest uderzona, ukryty adept rytmicznie pociągając za sznurek, powoduje, że cała struktura Kavuli się trzęsie. Drgawki i falowanie koca mają reprezentować agonię Kavuli. Każdemu kandydatowi mówi się „zabiłeś Pana (*mwanta*)”. Kiedy wszyscy kandydaci wykonają ten akt symbolicznego zabicia boga, odprowadzani są do innej części lasu. W tym czasie adepci zabijają czerwonego koguta i polewają moździerz jego krwią. Kandydatów przyprowadza się z powrotem, na ich oczach usuwa się koc i pokazuje im się „krew Kavuli”. Następnie muszą zgadnąć, co znajduje się w moździerzu, i znowu są wyszydzani, jeśli im się nie udaje. W końcu mówi im się, że są „niewinni” (*anayingi*) i że rytuał *isoli*, dosłownie „miejsce objawienia”, jest zakończony. Powracają do wioski z towarzyszeniem pieśni o słowach: *poszli z krzykiem do grobu i zostali uniewinnieni*.

Następnego dnia sami kandydaci są symbolicznie ścinani przez reprezentujących Kavulę adeptów z krzyżem z białej gliny na ramieniu – symbolem bóstwa. Na koniec dla każdego nowo wtajemniczonego adepta budowana jest osobista kaplica, której jednym ze składników jest biały korzeń reprezentujący Kavulę. Dookoła niego sadzone są sadzonki lub siane nasiona głównych roślin jadalnych uprawianych przez Ndembu. Kiedy wyrastają na wysokość mniej więcej kolan, przestają obowiązywać zakazy jedzenia i seksu nałożone na kandydatów. Każdy (lub każda) z nich otrzymuje „imię Chihamba” – rodzaj „imienia w religii” – i wchodzi w trwałą przyjaźń z jednym z adeptów swojej płci, który pomagał mu odpowiedzieć na zagadki stawiane podczas rytuału.

Nawet w tak drastycznie okrojonym sprawozdaniu forma przebiegu rytuału jest jasna. Kavula, którego imię jest archaiczną nazwą pierwszych użyźniających deszczy (a obrzęd przesycony jest

symboliką grzmotów i błyskawic), jest pojedynczym bóstwem, które pozwala się zabić licznym ludziom. Z kolei ofiarnicy sami zostają złożeni w ofierze, podczas gdy „biały duch” Kavuli staje się zasadą wzrostu i rozmnażania (świadczy o tym wiele symboli) wielu ludzi, zwierząt i upraw. W tym samym czasie rozproszeni kandydaci pochodzący z różnych wiosek stają się jednością jako adepci jednego ezoterycznego kultu. Można nadmienić, że w kluczowym punkcie przebiegu rytuału adepci i kandydaci wspólnie spożywają potrawę z ziaren fasoli wyłuskanych z kolorowej skórki. Te białe jądra fasoli zwane są *makundi*, co w ludowej etymologii adeptów pochodzi od czasownika *kukunda* – „kochać”. Wspólny posiłek jest zatem „uczta miłości”, agapą. Poprzez symbolikę bieli Kavula ma być uobecniony na uczcie.

Skoro ten dramat ofiarowania i tematy symboliczne nie wydają się obce chrześcijanom, to powinniśmy wspomnieć „pogańskie kapłaństwo” Melchizedeka, którego ofiara z chleba i wina, opisana w Księdze Rodzaju 14:18-20, uważana jest tradycyjnie za typ Eucharystii. Przez długi czas teologowie używali terminu „objawienie naturalne” w znaczeniu ujawniania się Bożych prawd przy użyciu tylko naturalnych zdolności człowieka. Osobiście jestem przekonany – na podstawie mojego doświadczenia Chihamba w jego społecznym kontekście, w którym zmierzano do pogodzenia rywali i wprowadzano wszechogarniający nastrój łagodnej szczęśliwości – że obrzędowość i symbolika Chihamba jest właśnie takim naturalnym objawieniem – i stąd wziął się tytuł mojej książki na ten temat.

Jako rytualne wehikuły objawienia naturalnego i boskiego Chihamba oraz Msza przedsoborowa miały wiele wspólnego. Oba były naładowane mocnymi, wielogłosowymi symbolami, z których każdy mógł mieć wiele znaczeń. Moje wcześniejsze krótkie wzmianki o takich symbolach katolickich jak ołtarze, zasłony, cyboria nie uwydatniały bogatego wachlarza treści oznaczanych przez te nośniki znaczenia. Same kolory ubiorów stanowią symbole, których pełen zakres znaczeń objąłby potężną część zarówno teologii katolickiej, jak i historycznego doświadczenia Kościoła, obejmując męczeństwo, rolę nauczania, ustanowienie specjalnych nabożeństw (np. czerwony na święto Przenajświętszej Krwi). Jak widzieliśmy, symbolika kolorów również odgrywa ważną

rolę w Chihamba. Uczestnictwo w dramatycznych misteriach i kontemplowanie mocnych symboli dominujących niewątpliwie odgrywa istotną rolę w wyprowadzaniu uczestników z ziemskiego „ja” i pozwalaniu im działać, myśleć i czuć „refleksyjnie”, to znaczy umieszczać swoje bieżące życie w witalnym odniesieniu do w najwyższym stopniu szlachetnego paradygmatu – skażone wobec nieskalanego, samolubne wobec ofiarnego.

Musimy zatem zbadać *środk*i, przy pomocy których można wywołać ten egzaltowany stan refleksyjności. Tu przydadzą się pewne koncepcje antropologów, psychologów i socjolingwistów. Należą do nich co najmniej „przeptyw” oraz „rama”. Profesor Mihaly Csikszentmihalyi⁷ z Komitetu Rozwoju Człowieka University of Chicago opublikował książkę⁸ obejmującą jego kilkuletnią pracę nad naturą „przeptywu”. Dla niego „przeptyw” jest stanem, w którym działanie następuje po działaniu zgodnie z wewnętrzną logiką, która wydaje się nie wymagać świadomej interwencji z naszej strony. Odbieramy to jako jednolity przeptyw od jednego momentu do następnego, w którym czujemy kontrolę nad naszymi działaniami i w którym występuje słabe rozróżnienie między otoczeniem a nami, między bodźcem a reakcją czy między przeszłością, teraźniejszością a przyszłością. Obserwuje on przeptyw jako powszechne doświadczenie, kiedy ludzie działają w totalnym zaangażowaniu, w grze albo w sporcie, w doświadczeniu twórczym w sztuce i literaturze lub w doświadczeniach religijnych. Jego badania empiryczne doprowadziły go do rozróżnienia na początku sześciu „elementów” lub cech dystynktywnych doświadczenia przeptywu. A skoro przeptyw jest wyraźnie tym, co zachodzi wśród uczestników należytego działania rytualnego, warto zbadać te elementy.

Po pierwsze, doświadcza się stopionego przeptywu działania i świadomości jako „niedwoistości” (faktycznie w sformułowaniach Csikszentmihalyiego można dostrzec liczne echa Zen). Jeśli osoba w przeptywie zda sobie sprawę z tego, co robi – świadomość siebie sprawi, że się potknie, a przyjemność ustąpi niepokojowi. Można by tu dowodzić, że skoro ktoś dobrze opanował reguły obrzędu, to mógł pozbyć się owej samoświadomości, doświadczając przeptywu kompetentnej realizacji. Niemniej jednak Csikszentmihalyi przechodzi do przedstawienia podobnego poglądu.

⁷ Mihaly Csikszentmihalyi (ur. 1934), psycholog, autor teorii przeptywu.

⁸ *Beyond Boredom and Anxiety (Poza nudą i niepokojem)*, Jossey-Bass, San Francisco 1975.

Drugą właściwość przepływu to fakt, że przepływ staje się możliwy dzięki skoncentrowaniu uwagi na ograniczonym polu bodźców. W grach dzieje się tak za sprawą formalnych reguł i takich środków motywacyjnych jak na przykład współzawodnictwo. Reguły gry, które można opisać w języku przybliżonym przez Gregory'ego Batesona⁹ i Ervinga Goffmana¹⁰ jako „ramy” gry, odrzucają jako „nieistotną” dużą część „szumu” (w znaczeniu przyjętym w teorii komunikacji), który stanowi powszednią rzeczywistość społeczną, wielorakie bodźce, które wpływają na naszą codzienną świadomość. Reguły, motywacje, nagrody, wola uczestniczenia – wszystko to jest postrzegane jako komponenty „ramy”, wewnątrz której może powstać przepływ. Tworzą one ograniczenia potrzebne do skupienia uwagi.

Innym atrybutem przepływu jest utrata ego. Jaźń, która pełni rolę ziemskiego pośrednika między działaniami osób, po prostu staje się nieistotna. Wykonawca, zanurzony w przepływ, przyjmuje jako obowiązujące reguły tworzące ramy, obowiązujące również innych wykonawców. Żadna „jaźń” nie jest potrzebna, żeby się targować, co powinno być robione, a co nie. Reguły redukują odchylenia lub aberracje w większości zauważalnego zachowania – chociaż zawsze możliwa jest innowacja dzięki zastosowaniu reguł do wygenerowania nowych, bezprecedensowych zachowań.

Csikszentmihalyi utrzymuje, że nie istnieje solipsyzm, zwykły autyzm w przepływie, sięgający do przyrody i do innych ludzi w tym, co on nazywa „intuicjami jedności, solidarności, spełnienia i akceptacji”. Można by spekulować, czy ta utrata ego ma jakiś wpływ na szeroko rozpowszechniony zwyczaj ofiarowywania jako ważny komponent rytuału. Czy składana ofiara jest – przynajmniej częściowo – znakiem ego, które ma być odrzucone, aby wspólnota współuczestnicząca w przepływie mogła być wszystkim we wszystkich?

Czwartą cechą przepływu jest to, że wykonawca panuje nad swoim działaniem i nad otoczeniem. Może o tym nie wiedzieć w czasie przepływu, ale zastanawiając się nad tym „w spokoju”, może zdać sobie sprawę, że jego umiejętności były doskonale dobrane do wymagań stawianych mu przez rytuał, sztukę czy sport. Pomaga mu to budować coś, co Csikszentmihalyi nazywa „pozytywnym wizerunkiem siebie”. Poza ujętą w ramy i celowo

⁹ Gregory Bateson (1904-1980), brytyjski antropolog, cybernetyk, neuropsychiatra.

¹⁰ Ervin Goffman (1922-1982), socjolog amerykański.

ograniczoną sytuacją przepływu trudno jest osiągnąć takie subiektywne poczucie panowania z powodu ogromnej różnorodności bodźców i zadań kulturowych, które na nas napierają – zwłaszcza w złożonych nowoczesnych społeczeństwach industrialnych. Kiedy umiejętności przewyższają zapotrzebowanie – pojawia się nuda; kiedy umiejętności są niewystarczające – wkrada się niepokój. Być może najgłębszy rodzaj przyjemności to połączenie umiejętności i problemów w ramach opanowanych reguł.

Po piąte, przepływ zwykle posiada spójne, niesprzeczne wymagania co do działań i dostarcza jasnej, niedwuznacznej informacji zwrotnej odnośnie do czynności osoby wykonującej. Można rzeczywiście utrzymywać, że tak liczne reguły Rytu Rzymskiego były potrzebne, aby zapewnić spójność i usunąć niejednoznaczność sprawowania obrzędów. W każdym razie przyniosły skutek w postaci ograniczenia świadomości wykonywania do ograniczonego pola możliwości. Kultura na ogół ogranicza możliwość przepływu do określonych kanałów: szachy, polo, hazard, przepisane działania liturgiczne, malowanie miniatur, afrykańskie wróżenie za pomocą przedmiotów symbolicznych, ćwiczenie jogi, specyficzna wspinaczka przy użyciu przetestowanych technik wspinaczkowych itd. Można rzucić się w kulturowy wzorzec gry lub sztuki i dowiedzieć się, czy odniosło się sukces, czy nie, kiedy po zakończeniu tury zdeterminowanych kulturowo działań – w przypadku ekstremalnym, jak wyścigi samochodowe Formuły 1 – się przeżyło, to znaczy, że wykonanie było co najmniej „odpowiednie”! Przepływ różni się od codziennych działań tym, że ma jawnie określone reguły, które czynią bezproblematycznymi działanie i ocenę. Toteż oszukiwanie niszczy przepływ – musisz być wierzący, nawet jeśli to zakłada okresowe „skwapliwe zawieszenie niewiary”, czyli wybrać wierzenie, że reguły obowiązują.

Na koniec przepływ jest – jak to określa Csikszentmihalyi – „autoteliczny”, to znaczy wydaje się nie potrzebować celów i nagród poza samym sobą. Doświadczanie tego stanu znaczy być tak szczęśliwym, jak tylko jest to dostępne dla istoty ludzkiej. W pewnym sensie nie ma znaczenia, czy specyficzne zasady, które tworzą ramy i uaktywniają przepływ, odnoszą się do szachów czy do techniki kontemplacji. Jest to ważne dla każdego badania zachowania ludzkiego, ponieważ jeśli taka jest prawda, to

należy wnioskować, że ludzie będą kulturowo wytwarzać sytuacje wyzwalające przepływ lub poszukiwać go poza przypisanymi im w życiu statusami czy też stanowiskami, jeśli okażą się one „przeływooporne”.

Jednak, oczywiście, reguły są ważne. Jest ważne, co ludzie robią i o czym myślą w stanie przepływu. Przepływ może być jednym ze źródeł przyjemności w ludzkim zachowaniu (w istocie Csikszentmihalyi uważa, że dyscyplina ascetyzmu jak i atletyki poprzez wywoływanie przepływu posiada potężny czynnik przyjemnościowy: dyscyplina, przepływ i przyjemność są ściśle powiązane). Przyjemność przepływu może służyć wartościom religijnym i ideałom etycznym. Nie powinna ich przyćmiewać. Rozmyślne zatrzymanie przepływu może stymulować myśl lub skierować działanie w kierunku bardziej owocnym, o czym wie każdy trener, kiedy ogłasza: „Przerwa!”. Przebieg rytuału zawiera zarówno przerywanie przepływu, jak i wywoływanie go. Dobrze skonstruowany system rytualny nie jest całkowicie wyrównanym przepływem: ma (czasami wyrażające agonię) pauzy i przeciwstawienia. W katolickim roku liturgicznym rytuały Wielkiego Piątku zrywają eucharystyczny przepływ roku i wprowadzają ciszę, ukrycie i nieobecność w miejsce hymnów, obrazów i prawdziwej obecności na ołtarzu.

Przepływ i antyprzepływ mogą być łączone, aby stworzyć strukturę performatywną, która wspomaga kontemplację prawd religijnych. Jest to wielkie, angażujące pokolenia dzieło wymagające z jednej strony potocznej intuicji i praktyczności w uzyskiwaniu możliwie najlepszych przepisów wykonywania działań rytualnych, a z drugiej – świadomego, centralnego rozporządzenia przez Kościół. Tam, gdzie religia plemienna jest „dobrym interesem”, runda rytuałów będzie posiadać „głęboką strukturę” ukrytych reguł i bogaty słownik symboli i znaków, werbalnych i niewerbalnych, z których można generować „struktury powierzchniowe”, to znaczy różne rodzaje uznanych rytuałów. Każdy przypadek wykonania rytuału wprowadza dodatkowy element jednostkowej i zbiorowej kreatywności, tak jak dyrygent i orkiestra mogą odkrywać nowe głębie i piękno w partyturze kompozytora, która sama w sobie jest zgodna z regułami generatywnymi zachodniej tradycji muzycznej. Zmienność w odpowiedzi na pomysłowość wykonaw-

czą może być bardziej charakterystyczna dla tradycji ustnej niż pisemnej, ale w tym eseju powiedziałem dosyć, by zasugerować, że cały system obrzędów dawnego Rytu Rzymskiego zawiera tyle alternatywnych sposobów usankcjonowanej prawidłowej celebracji, tyle „właściwych”, tyle paraliturgicznych drugorzędnych aktów i modlitw, że tego całego potężnego zbioru nie sposób w żadnym razie uważać za płątaninę „martwych form”. To nie było suche drzewo figowe, lecz drzewo życia.

Liturgia tradycyjna przejawiała zasadniczą troskę o odpowiednią formę w przedstawianiu misterii sakralnych i wykonywaniu aktów symbolicznych. Był to owoc powszechnej mądrości zapłodnionej rozwijającą się doktryną ukształtowany zasadami estetyki i prawa. Tradycje obrzędowe o pewnej głębi lub złożoności przedstawiają skonsolidowane zrozumienie wielu generacji. Zawierają głęboką wiedzę o naturze przepływu i o tym, jak i kiedy go przerwać, aby zaszczerpieć prawdy o naturze czasu, kondycji ludzkiej i zła. Przejawiają zrozumienie religijnej korzyści przepływu zarówno dla jednostek w ich medytacjach wewnętrznych, jak i dla wywoływania ducha wspólnoty lub wspólnego przepływu w religijnym zgromadzeniu wiernych. Kompletny system liturgiczny przedstawia zorganizowany system osiągnięć duchowych i rozumowych. Jest to dzieło stuleci, a nie chałtura współczesnej improwizacji. W swojej mnogości i różnorodności (kontrolowanej jednak przez z trudem uzyskane reguły) egzemplifikuje ono wielorakiego, lecz jednego ducha modlącej się ludzkości, *homo religiosus*. Chociaż każda przyrastająca warstwa budująca tę perłę została położona w określonym czasie, całość liturgii jest wolna od historycznych determinantów. Kiedy mężczyźni i kobiety wchodzi na szlak sakralnej czasoprzestrzeni, udostępnianej im przez taką tradycyjną liturgię, przestają być związani świeckimi strukturami swego wieku i konfrontują się z wiecznością, która jest równie odległa od każdego wieku.

Te porównawcze rozważania prowadzą mnie do nieufnego patrzenia na pewne cechy posoborowych zmian w rytuale katolickim. Na wiele sposobów głębia została porzucona dla szerokości, to znaczy duchowe dla materialnego, historyczne dla ultranowoczesnego. Zamiast być przeciwuderzeniem na każdą świecką taktykę „brania i wydawania”, liturgia jest pojmowana na sposób

¹¹ Émile Durkheim (1858-1917), socjolog i filozof francuski, pionier nauk socjologicznych.

¹² Alfred Radcliffe-Brown (1881-1955), brytyjski antropolog społeczny.

¹³ *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Columbia University Press, New York 1978; wyd. pol. *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

Durkheima¹¹, Radcliffe’a-Browna¹² i obecnie przestarzałych funkcjonalistycznych szkół antropologii i socjologii jako odpowiednie „wyrażenie” lub „odbicie” współczesnych struktur i procesów społecznych, a nawet mód i manii. Rytuały, które reprezentują *fine fleur* rdzennie ludzkiego doświadczenia rozumianego w świetle Ewangelii, zostały „wywalone” na rzecz nieraz niefrasobliwych sformułowań słownych, które uważa się za „relevantne” dla doświadczenia „współczesnego człowieka”, rozmazanego obrazu kleconego pokrętnie przez media. Za tym wszystkim stoi koncepcja, że „zwykły wierny” może doceniać „świętość” tylko zawiniętą w „świeckie” opakowanie. To droga wyraźnie sprzeczna z całym doświadczeniem antropologicznym. Ostatnimi laty, kiedy moja żona i ja zbieraliśmy materiały na następną książkę *Image and Pilgrimage in Christian Culture*¹³, widzieliśmy na własne oczy dosłownie setki tysięcy zwyczajnych wiernych odmawiających Różaniec i powtarzających stare modlitwy Kościoła w dziesiątkach nawiedzanych sanktuariów w Nowym i Starym Świecie.

Kiedy Jezus powiedział: „Oddajcie Cesarzowi to, co cesarskie, a Bogu to, co boże”, prawdopodobnie miał na celu przedstawić różnicę jakościową między tymi kategoriami „rzeczy”. Takie „rzeczy Boże” z pewnością obejmowały sposoby sprawowania rytuału – bo czyż nie On sam ustanowił Eucharystię? Zwykli wierni dobrze to rozumieją i w zbyt wielu przypadkach trzymali się z daleka od kościołów, w których *sacrum* było progresywnie sekularyzowane, a nawet profanowane. W każdym razie niewielu odbierało nowy rytuał jako egzaltujący lub pozostający w pamięci. Przepływ może zachodzić na wielu poziomach. Rodzaje przepływu wywoływane przez reformy liturgiczne nie są przepływami religii ludowej, które prosperowały w cieniu niereformowanej liturgii. Poprzednio przepływ przebiegał głęboko, był Komunią. Obecnie zbyt często są to bąbelki na powierzchni, przelotna komunikacja. A to, co jest komunikowane, stanowi często stosunkowo trywialną informację (w kazaniach – o bieżących wydarzeniach) lub może wprowadzać elementy pochodzące ze źródeł niekatolickich, przypuszczalnie dla dalszych celów ekumenicznych. Jedną z korzyści tradycyjnego rytuału łańskiego było to, że mógł być sprawowany przez najrozmaitsze grupy i jednostki, przewyżczając różnice ich wieku, płci, pochodzenia, kultury, statusu ekonomicznego czy

przynależności politycznej. Liturgia wyróżniała się jako wspaniałe obiektywne dzieło, wehikuł dla każdego rodzaju chrześcijańskiej wewnętrznej głębi, jeśli była wola stosowania jej z miłością i należycie. Obecnie obawiam się, że tendencyjna manipulacja poszczególnych grup interesu, prestiżowo i strategicznie ulokowanych w Kościele, likwiduje więzi liturgiczne, które spajały heterogeniczne ciało mistyczne w sprawowaniu kultu. Nie chcę brzmieć bezlitośnie w stosunku do szczerych i pobożnych jednostek, jednak nauka musi mieć coś do powiedzenia, a badania porównawcze kultur mają już na swoim koncie pewne ważkie odkrycia.

Jedno z nich stanowi stwierdzenie, że religia nie jest tylko – jak to nazwał Whitehead – *tym, co ktoś robi ze swoją samotnością*, lecz głęboko dotyczy miłości bliźniego, który sam jest dziełem Boga. To wzajemne zaangażowanie jest więcej niż tylko pragmatyczne; trzeba nadać mu kształt i substancję w tej sferze liminalnej (progowej), gdzie wspólnoty ludzkie wystawiają się na działanie ducha i kreatywnej wyobraźni, które nazywamy „pracą publiczną” (liturgia) działań religijnych. Przez wiek Kościół katolicki zdołał stworzyć wspólnotę „plemienną”, która przeciwdziała alienacji wzrastającego podziału pracy, politycznego nacjonalizmu i konfliktu klasowego. Wytworzenie pojedynczego korpusu rytuału było jednym z jego nadrzędnych instrumentów kształtowania więzi, które się replikują na skalę globalną, nawet jeśli przekraczają więzi społeczeństwa plemiennego. Poćwiartowanie, *sparagmos*, tego rytualnego korpusu stanowiłoby porażkę miłosierdzia, pozbawiając społeczną procedurę jej religijnego centrum. Kreatywność duchowa kwitnie w przestrzeni progowej chronionej przez rytuały organiczne bogate w symbolikę kształtowaną przez historię: nie jest przez nie wygaszana.

W konkluzji pragnę prosić, aby żywa tradycja duchowej wiedzy świadomie zachowana w tradycyjnym Rycie Rzymskim nie została lekkomyślnie rzucona na łup dezintegrujących sił osobistego romantyzmu religijnego, politycznego oportunistów i zbiorowego millenaryzmu. Nie powinniśmy podkładać dynamitu pod liturgiczną Skalę Piotra. ■

Thum. Jacek Łuczak