

Agnieszka Łyś

Obsesje religijne i reakcje na klęski elementarne we Francji na przełomie X i XI w.

Przełom X i XI w. we Francji obfitował w liczne klęski elementarne takie jak pożary i głód. Owe kataklizmy wywoływały rozmaite reakcje, zarówno w postaci strzelistych aktów wiary i pobożności, jak i zachowań skrajnie amoralnych, z kanibalizmem włącznie. Jednym z najważniejszych źródeł opisujących te wydarzenia są *Historiae*, kronika spisana w latach 1039-1047 przez Rodulfa Glabera, burgundzkiego mnicha. Glaber urodził się w 985 r. Gdy miał dwanaście lat, wuj, mnich, posłał go do klasztoru Saint-Leger-De-Champeaux, chcąc go uwolnić od bliżej niesprecyzowanego grzechu. Jednak Glaber, jak sam napisał, „zmienił tylko odzienie, nie ducha” (V 3)¹. Jak sam dalej pisze, wyrzucano go z klasztorów niejednokrotnie, ale zawsze znajdował sobie miejsce gdzie indziej, dzięki wykształceniu i talentowi pisarskiemu (V 3). W latach 1025-1030 przebywał w opactwie Saint Benigne w Dijon, a od 1039 roku był mnichem w opactwie Saint-Germain w Auxerre, gdzie zmarł w 1047 roku. Oprócz *Historiae* zostawił po sobie także *Vita Willelmi* – żywot Wilhelma z Volpiano, opata klasztoru w Cluny.

O wydarzeniach opisanych przez Glabera nie sposób mówić bez ustosunkowania się do sprawy „lęków Roku Tysięcznego”. Owo pojęcie przez całe wieki przewijało się przez historiografię. Ksiądz Jan Kracik² zwraca uwagę, że szczególnie chętnie było ono podtrzymywane przez humanistów renesansowych i oświeceniowych, którzy na tle rzekomej bezdennej ciemnoty ludzi wczesnego średniowiecza chcieli ukazać niezachwianą potęgę Rozumu. Przekonanie, że ludzie przełomu X i XI w. żyli w nieustannym strachu przed przepowiadany przez Biblię oraz wielu autorów wczesno-

średniowiecznych końcem świata i przyjściem Antychrysta, zostało zakwestionowane dopiero w XX wieku przez przedstawicieli tzw. szkoły antyapokaliptycznej. Należy do nich Georges Duby, podkreślający znikomość wzmianek o ideach millenarystycznych u Glabera. Kwestionuje on wpływ lęków Roku Tysięcznego na mentalność ówczesnego społeczeństwa francuskiego, przedstawiając przełom X i XI w. jako epokę ważnych przemian społecznych i religijnych. Historycy spoza szkoły antyapokaliptycznej wskazują na obecność wizji schyłku i końca w mentalności ludzi owego czasu, nieraz powołując się przy tym na Glabera³.

Istotną przyczyną niezgodności stanowisk Duby'ego i Landesa są rozbieżności w pojmowaniu millenaryzmu przez obu badaczy. Doktryny millenarystyczne, zwane też chiliastycznymi, zakładały nadejście końca świata w tysiąc lat po narodzinach Chrystusa, lub też po jego śmierci, zatem w roku 1000 lub 1033. Duby nierozzerwalnie wiąże millenaryzm z przewidywaniami nadejścia Antychrysta. Pisze on: „to znaczy, że «gdy skończy się tysiąc lat», zło ogarnie świat i że rozpocznie się czas udręki”.

„Taka jest podstawa millenaryzmu”⁴. Istotnie, millenaryzm w tej postaci występuje w *Historiae* tylko raz, w opisie masowych pielgrzymek. W dodatku stwierdzenie, że masowe pielgrzymki były wynikiem lęku przed nadejściem Antychrysta, jest przypuszczeniem bliżej nieznanego człowieka. Był to co prawda jeden ze znakomitszych (*de sollicitioribus* – IV 21), nie zmienia to jednak faktu, że nie wiemy, jakie stanowisko miał w tej sprawie sam Glaber (IV 21).

¹ Podaję za wydaniem: Raoul Glaber, *Histoires*, tłum. M. Arnoux, wyd. Turnhout, Brepols 1996.

² J. Kracik, *Trwogi i nadzieje końca wieków*, Kraków 1999, s. 55.

³ R. Landes, *The encyclopedia of millenarism and millenial movements*, s. 20-23.

⁴ G. Duby, *Rok tysięczny*, Warszawa 1997, s. 38.

Wizja millenaryzmu przedstawiana przez Duby'ego (oraz przez Arnoux, o czym świadczy fakt, że cytowany przeze mnie powyżej fragment o Antychryście zaklasyfikował on jako jedyną aluzję do millenaryzmu) nie jest jednak jedyną możliwą jego wersją. Landes⁵ podkreśla, że słowo "satan" w języku hebrajskim dosłownie oznacza nie 'zło', lecz 'przeciwnika'. Oznacza to, że Szatan ma swoje miejsce na niebiańskim dworze Boga. Landes powołuje się przy tym na jedną z wizji Zachariasza, gdzie, przed przebraniem arcykapłana Jozuego w czyste szaty, po prawicy Anioła Pańskiego stoi Szatan, aby być mu przeciwnikiem (Za 3,1). Inny przykład podawany przez Landesa to księga Hioba. Bóg daje się przekonać Szatanowi, chcącemu sprawdzić, jak postąpi Hiob wobec nieszczęścia i przekonanemu, że będzie on złorzeczył Bogu. Pozwala Szatanowi zniszczyć dobytek Hioba (Hi 1, 7-12). Landes podkreśla także, że w Nowym Testamencie słowo "Antychryst" pojawia się zaledwie pięć razy, w listach św. Jana. Za każdym razem jest mowa o antychrystach w liczbie mnogiej – heretykach. W pierwszym liście św. Jan wiąże koniec świata z przyjściem wielu Antychrystów (1 J 2,18) i stwierdza, że Antychryst to ten, który nie uznaje Ojca i Syna (1 J 2,22) i kwestionuje boskość Jezusa (1 J 4,3 oraz 2 J 7).

Landes podkreśla zatem konstruktywną rolę Szatana w dziejach świata. Ową rolę widać także w Apokalipsie św. Jana. Występujący w Apokalipsie grad, ogień i głód nie są zapowiedzią wiecznej nicości, służą uzdrowieniu wspólnoty ludzi wierzących. Chrystus-Sędzia wywołuje wyrzuty sumienia u winowajców (Ap 1,7). Owszem, Szatan po tysiącu lat od pierwszego Zmartwychwstania ma zostać uwolniony i razem z wrogimi chrześcijaństwu potęgami – Gogiem i Magogiem – walczyć z Kościołem (Ap 20,7), jednak szybko zostaje pokonany przez Boga i wrzucony do jeziora i ognia (Ap 20, 7-8). W ostatnim rozdziale Apokalipsy Bóg ukazuje św. Janowi rzekę wody życia oraz drzewo życia, którego liście "służą do leczenia narodów" (Ap 22, 1-2). Pobożni ludzie

(z czystymi szatami, będącymi tu symbolem czystości ducha) zamieszkają w Nowym Jeruzalem, grzesznicy zostają na zewnątrz (Ap 22, 14-15). Wizje millenarystyczne nie muszą zatem oznaczać nadejścia Antychrysta i pogrążenia się w wiecznej nicości. Pisze o tym Jacques le Goff, który w *Człowieku średniowiecza* podkreśla, że po pobycie Antychrysta na ziemi zapanują pokój i sprawiedliwość⁶.

Tworzenie się nowego ładu na gruzach starego świata jest widoczne u Glabera. Nieodłącznym elementem owych przemian były rozmaite zachowania społeczne, których świadectwem jest między innymi właśnie jego kronika.

Tłum jako bohater zbiorowy *Kroniki Rodulfa Glabera*

Słowa oznaczające tłum – *plebs*, *populus* i *multitudo* – z zadziwiającą częstotliwością pojawiają się w *Historiae* Rodulfa Glabera. Nieprzypadkowo najczęściej powtarzają się one w księgach III i IV, gdzie opisane są zachowania dużych grup ludzi, wskazujące na silne emocje przeżywane przez całą zbiorowość. Warto zaznaczyć, że słowa takie jak *plebs*, *populus* i *multitudo* posiadają pejoratywne konotacje zakorzenione już w łacinie klasycznej. Ciceron w rozprawie *De officiis* twierdzi, że ten, kto daje się zwieść błędom ograniczonego tłumy, nie może być uważany za wielkiego męża⁷, a Horacy w swojej programowej odzie (l, 1) do Mecenasa chwali się, że święty wawrzyn i chłodny gaj, w którym tworzy, odróżniają go od ludu⁸. Tłum kojarzy się więc ciemnotą i przeciętnością. Podobne konotacje posiada tłum (fr. *foule*) u Gustave'a le Bona w *Psychologii tłumy*, dziele kładącym podwaliny pod dziedzinę z pogranicza socjologii i psychologii społecznej – psychologię zbiorowości. W tym miejscu należałoby odróżnić tłum psychologiczny od tłumy w potocznym znaczeniu tego słowa. Le Bon podkreśla, że nie każda grupa osób, która gęsto zaludnia jakąś przestrzeń, jest tłumem w sensie psychologicznym. Nieraz też

⁵ R. Landes, dz. cyt., s. 21.

⁶ J. Le Goff, *Człowiek średniowiecza*, Warszawa 1996, s. 46.

⁷ M. T. Cicero, *De officiis*, 1,65.

⁸ Q. H. Flaccus, *Carmina*, 1,1.

grupa ludzi oddalonych od siebie przestrzennie staje się tłumem. Jak podkreśla Stanisław Grabski we *Wstępie*, istotą tłumy według le Bona jest prawo „jedności umysłowej”, polegające na tym, że „uczucia i myśli tłumy mają jeden kierunek”⁹.

Na pewno w wielu, jeśli nie we wszystkich, kontekstach, w jakich u Glabera pada któreś ze słów oznaczających tłum, mowa jest o tłumie w sensie psychologicznym. W 10 rozdziale księgi III *plurimi terrarum populi* zbiegają się, by obejrzeć przypyły i odpływy morza, w tajemniczy sposób współgrające z zachodem i wschodem Księżyca, później ma miejsce *conventus populorum* pragnący ujrzeć relikwie w kościele św. Stefana (III 19), wreszcie *plebs* z jednakową naiwnością daje się zwieść sprzedawcy fałszywych relikwii (IV 6). Le Bon twierdzi, że tłum cechuje „zanik życia umysłowego i przewaga życia rdzeniowego (nerwowego)”¹⁰; podkreśla, że podatność jednostki na wpływ tłumy nie zależy od poziomu intelektualnego, lecz emocjonalnego, który nie różni się u większości ludzi:

Ludzie różniący się stopniem rozwoju umysłowego mają podobne instynkty, namiętności i uczucia. W życiu emocjonalnym: w wierze, polityce, moralności, miłości, antypatiach, upodobaniach itd. najwybitniejsze jednostki rzadko kiedy wznoszą się ponad poziom, na którym stoją jednostki przeciętne. Między wielkim matematykiem a jego szewcem może istnieć olbrzymia różnica co do rozwoju umysłowego, ale ich charaktery albo nie różnią się, albo różnią się nieznacznie”¹¹.

Tę prawidłowość z powodzeniem można odnieść do opisu niektórych zachowań tłumy u Glabera. Mathieu Arnoux w przypisach do *Historiae* zauważa, że trójpodział społeczeństwa pojawia się trzykrotnie w opisach reakcji ludzi na sytuacje kryzysowe. Za każdym razem z tekstu wynika, że owe reakcje są niezależne od warstwy społecznej, a zatem

i od wykształcenia. *Tota multitudo plebis* (IV 14) w czasie synodu pokojowego w 1033 r. z bezgranicznym posłuszeństwem słucha dostojników Kościoła. W swoim strachu przed karą Bożą w postaci kolejnych klęsk żywiołowych wszyscy stają się równi, podział na *maximi, mediocres ac minimi* staje się nieistotny. Dodatkowo zostaje to uwypuklone przez użycie wyrażenia *multitudo plebis* (niosącego bezsprzecznie negatywne, wymienione wcześniej, konotacje), wobec całego zgromadzenia ludzi na synodzie, bez uwzględniania trójpodziału.

Wkrótce jednak rodzaj ludzki łamie pokój boży, wracając do grzechu, niczym, zgodnie z cytowanym przez Glabera św. Piotrem, pies do wymiotów, a świnia do błota (2 Pt 2,22 cyt. przez Glabera w IV 17). Widzimy tu opisywany przez Le Bona przepływ wzorców zachowań z warstw wyższych do niższych (IV 17). W tym wypadku jest to oczywiście przepływ wzorców negatywnych, który pokazuje, że tłum opisywany przez Glabera potrzebuje silnych i trwałych instytucji. Le Bon podkreśla, że tłum, „będąc zdolnym do uczuć tylko prostych i przesadnych, przyjmuje lub odrzuca sugerowane mu poglądy, wierzenia i idee albo jako absolutną prawdę, albo jako absolutną nieprawdę”¹². W momencie, gdy instytucje, które zazwyczaj zajmują się przekazywaniem absolutnych prawd, przechodzą kryzys, tłum staje się bezradny. Według Glabera papież Benedykt IX, który w 1032 r. zdobył swe stanowisko za pomocą łapówki (przez co później, w 1045 r., został wygnany z Rzymu, co nie przeszkodziło mu powtórnie ubiegać się o pontyfikat), nie miał żadnego autorytetu (*nulla potestate viguit* – IV 17), a dostojnicy, zarówno kościelni, jak i świeccy, stopniowo pogrążali się w rozpuście (IV 17). W takiej sytuacji tłum, pozbawiony jasnego i przejrzystego drogowskazu, zaczyna oddawać się cudzołóstwu, kazirodztwu i innym śmiertelnym grzechom. Widać więc, że, jak twierdzi Le Bon, tłum daje się prowadzić „nie argumentom, lecz wzorom”¹³.

⁹ G. le Bon, *Psychologia tłumy*, Warszawa 1986, s. 11.

¹⁰ Tamże, s. 48.

¹¹ Tamże, s. 51.

¹² Tamże, s. 72.

¹³ Tamże, s. 131.

Jednak to właśnie w tym czasie, w roku 1033, nasilił się ruch pątniczny. W opisie zbiorowych pielgrzymek widać, że wzory zachowań przepływają w zupełnie inny sposób niż upadek moralny opisany przez Glabera w rozdziale IV 17. Nową falę ruchu pątniczego zaczyna *ordo inferioris plebis*, później dołącza warstwa średnia, a dopiero potem zaczynają pielgrzymować *permaximi* (IV 18). Widać tu realizację idei Le Bona, według której oddziaływanie warstw niższych na warstwy wyższe jest efektem przetworzenia przez te pierwsze idei wytworzonej wcześniej przez dostojników. "Przywódcy tłumu, przywłaszczwszy sobie taką [wytworzoną wcześniej przez warstwy wyższe] ideę, zwykle ją zniekształcają i tworzą sektę, która znowu zniekształca na swój sposób już zdeformowaną ideę i coraz bardziej zniekształconą wszczepia w tłum. Kiedy idea ta stanie się prawdą dla tłumu, wraca w pewnym sensie do swego źródła i wtedy oddziałuje na wyższe warstwy narodu"¹⁴. Lud zatem zwrócił się ku zaszczerpionym w nim wcześniej ideom Pokoju Bożego bądź też chrześcijaństwa w ogóle. Chciał odbyć pokutę poprzez pielgrzymkę. Wyższe warstwy musiały dorosnąć do nowego-starego wzorca moralnego, wytworzonego wcześniej, również przez warstwy wyższe – dostojników świeckich i kościelnych w czasie Pokoju Bożego. Pielgrzymka jednoczyła zatem wszystkie szczeble społeczeństwa średniowiecznego, o czym pisał już Lewis Mumford¹⁵. Z pewnością wiąże się to z podkreślaną przez G. Duby'ego eschatologiczną rolą pielgrzymki. Pielgrzymka miała być nie tylko pokutą, ale też przygotowaniem do ostatniej drogi. Najlepiej było umrzeć w świętym miejscu¹⁶. Niebagatelną rolę, jeśli chodzi o kształtowanie wzorca pielgrzymy jako człowieka przygotowującego się do przejścia do Królestwa Bożego,

odgrywali władcy, np. Robert Pobożny, który, według Helgauda cytowanego przez Duby'ego, pod koniec życia (ok. 1031 r.) wyruszył do Ziemi Świętej, "by umrzeć dla świata i żyć w Chrystusie"¹⁷. Silnie oddziałujący na lud wzorzec władcy-pielgrzymy jest obecny także u Ademara z Chabannes, mnicha żyjącego na przełomie X i XI w., autora *Kroniki* opisującej historię Franków. Wilhelm z Akwitanii, pielgrzymując do Jerozolimy, zachęca wszystkie warstwy społeczne do naśladowania go¹⁸. Występuje tam także motyw pielgrzymy umierającego w drodze. Opat Ryszard zmarł w czasie pielgrzymki i został pochowany w greckim mieście Solombria, niedaleko Konstantynopola (IV 21). Idea pielgrzymki jako sposobu godnego i pobożnego zakończenia życia, powiązana według niektórych z oczekiwaniem na rychłe przyjście Antychrysta (IV 18), została zatem przyjęta przez tłum, który, jak wynika z opisanego przez Glabera kolejności pielgrzymowania, bezwiednie wszczepił ją w warstwy wyższe. Oczywiście owa idea była już zniekształcona, gdyż, jak donosi Glaber, pątniczny entuzjazm i dążenie do śmierci w czasie pielgrzymki u wielu ludzi nie wynikały z prawdziwej pobożności, lecz z próżności i pychy, co widać w przeciwstawieniu skromności i pokory Liebauta z Burgundii przyziemnym motywom pielgrzymki charakterystycznym dla wielu osób¹⁹. W opisie przyziemnych motywów pobrzmiwa echo świętego Grzegorza z Nyssy, który, jak twierdzi Mumford, wykazywał przewagę jednostkowych aktów pobożności nad pielgrzymkami zbiorowymi, które niesprzyjający kulturowi cnoty skromności. Oczywiście jest to ostrzeżenie przed owymi przyziemnymi motywami, a nie deprecjacja pielgrzymek. Ruch kluniacki, do którego należał Glaber, silnie podkreślał religijną wartość pielgrzymki²⁰.

¹⁴ Tamże, s. 131-132.

¹⁵ L. Mumford, *The condition of man*, Wartburg 1944, s. 111-112.

¹⁶ G. Duby, dz. cyt., s. 159-162.

¹⁷ Tamże, s. 149.

¹⁸ Ademar z Chabannes III 68.

¹⁹ L. Mumford, dz. cyt., s. 112.

²⁰ Tamże.

Symbole i cudowne znaki u Rodulfa Glabera

Stanisław Grabski we wstępie do *Psychologii tłumy* stwierdza, że istotą jedności umysłowej tłumy jest symbolizacja. Tłum bowiem, jak już wspomniałam, „potrzebuje nie argumentów, lecz wzorów”²¹. Wzory wszczepione w mentalność jednostki bądź zbiorowości po pewnym czasie stają się symbolami. Oczywiście, ważnym kreatorem symboli w średniowieczu była teologia i szeroko pojęte objaśnianie prawd wiary. Symbole występują wielokrotnie w dziele Glabera. Nieraz są to symbole biblijne, jak np. liczba cztery, która nieustannie towarzyszy Glaberowi w jego rozważaniach, o czym on sam pisze na początku swojego dzieła, pierwotnie mającego liczyć cztery księgi. W pierwszej księdze, w części zatytułowanej *De divina quaternitate*, podpartej wiedzą teologiczną – m.in. znajomością koncepcji Jana Szkota Eriugeny i Ojców Kościoła – liczba cztery występuje w wielu znaczeniach. Są cztery Ewangelie, cztery cnoty kardynalne (*prudentia, temperantia, fortitudo, iustitia*), cztery zmysły (Glaber pomija dotyk, gdyż, jak twierdzi, jest mniej subtelny od pozostałych) i zarazem cztery żywioły, cztery rzeki w Raju i cztery okresy biblijnej historii. W owych czterech okresach rządzą cztery kolejne cnoty, a cztery rajske rzeki wypływają z jednego źródła, widzimy zatem, że owe czwórpodziały wzajemnie się uzupełniają, a w efekcie tworzą boską jedność, pozwalając, zwłaszcza oświeconemu człowiekowi, ujrzeć Boga (I 3).

Wieloryb, pojawiający się w księdze drugiej, także jest symbolem biblijnym. W *Fizjologu*, anonimowym dziele z ok. II-IV w. n. e., będącym podstawą średniowiecznych bestiariuszy, wieloryb występuje jako zwierzę nie tylko groźne, ale i perfidne: „Kiedy odczuwa głód, otwiera swą gardziel, z której wydobywa się miła woń aromatycznych ziół. Małe ryby czują ten zapach i pchają się w jego gardziel, a on je polyka. Duże zaś i dojrzałe ryby nie zbliżają się do potwora”²². Tak samo szatan kusi swoje potencjalne ofiary poprzez „krasomówstwo

oraz oszustwo”²³. Jednak ludzie o „umysłach dojrzałych”²⁴ nie dają się zwabić w sidła grzechu. J. E. Cirlot zwraca jednak uwagę na niejednoznaczność wieloryba. Pisze on, że wieloryb może być także symbolem mandorli mistycznej, obejmującej przeciwieństwa życia kosmicznego, przecinającej kręgi nieba i ziemi²⁵. Wieloryb u Glabera także jest dwuznaczny. Posiada on sens symboliczny, o czym świadczy już użycie w jego kontekście słowa *monstrum* (II 2). Pierwsze znaczenie tego słowa to ‘znak cudowny’, ‘zjawa’. Pochodzi ono przecież od łacińskiego czasownika *monstro, -are* – ‘pokazywać’, konotuje zatem coś niebywałego, przykuwającego uwagę i wzbudzającego zdziwienie. Wieloryb u Glabera jest dwuznaczny, gdyż z jednej strony wizja wieloryba pojawia się jako znak krwawych wydarzeń, w tym wypadku wojny między Danią a Normandią. Z drugiej jednak, autor, powołując się na *Navigatio sancti Brendani*, ukazuje wieloryba jako zwierzę mistyczne – dzięki temu, że św. Brendan ze swą załogą spędzają noc na grzbiecie wieloryba, myśląc, że to wyspa, trafiają do miejsca pełnego eremitów, od których uczą się, jak osiągnąć zbawienie i przekazują te prawdy swoim rodakom (II 2).

Zarówno czwórka, jak i wieloryb to jednak symbole ukształtowane przez kulturę. Nie jest prawdopodobne, by budziły natychmiastowe skojarzenia u zwykłego, niepiśmiennego człowieka, znającego Biblię jedynie z wykładów doktryn wiary przez kapłanów (choć oczywiście wieloryb, zwłaszcza niepospolitej wielkości, mógł wzbudzać zdziwienie). W dziele Glabera występuje także wiele symboli wyczuwalnych intuicyjnie. Niszcząca siła ognia oczywiście pojawia się w Biblii, między innymi w Apokalipsie św. Jana, nie trzeba jednak być kapłanem, świetnie znającym Pismo Święte i pisma Ojców Kościoła, by dostrzec w ogniu symbol zagłady. Wystarczyło ujrzeć na przykład wybuch Wezuwiusza w 993 r., a właściwie, jak ujmuje to Glaber, na siedem lat przed Rokiem Tysięcznym (II 13). Wybuch ów zniszczył, jak pisze on dalej, prawie wszystkie miasta Italii

²¹ G. Le Bon, dz. cyt. s. 131.

²² *Fizjolog*, s. 39.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, hasło ‘wieloryb’.

i Galii (II 13), a także bazyliki św. Piotra w Rzymie. Być może to ostatnie zdarzenie najbardziej przemówiło do wyobraźni tłumu, który krzyczał przeraźliwym głosem, po czym zaczęły się masowe pielgrzymki do grobu świętego Piotra (II 13).

Kolejnym intuicyjnie wyczuwalnym symbolem jest, pojawiająca się również u Glabera, kometa (III 9). W czasach, gdy nawet wykształceni ludzie nie mogli racjonalnie objaśnić nagle pojawiającego się światła, oślepiającego i zajmującego dużą powierzchnię nieba, nietrudno było przypisać komecie pochodzenie boskie i ujrzeć w niej zwiastun niezwykłych wydarzeń (III 9). Podobnie jest z przyływami i odpływami morza, w tajemniczy sposób współgrającymi z zachodami i wschodami Księżyca, co wzbudzało nienazwane przez Glabera, ale z pewnością silne uczucia tłumu, co przejawiało się w tym, że duże grupy ludzi przybywały obejrzeć to niezwykle zjawisko (III 10).

Symbole a obsesje

Glaber wskazuje na związki pomiędzy tymi znakami a następującymi po nich wydarzeniami. Nieprzypadkowo umieszcza w jednej części księgi II opowieści o wybuchu Wezuwiusza oraz o śmierci wielu pobożnych ludzi (m. in. papieża Jana XV, Eudesa hrabiego Tours, Blois i Chateaudun, Ryszarda I księcia Rouen, Monasses, biskupa Troyes), podkreślając, że stało się to w tym samym czasie (II 14), traktując jednak ów *iddem tempus* bardzo swobodnie, gdyż wymieniony przez niego Hugo zmarł dopiero w 1001 r., a więc około ośmiu lat po wybuchu Wezuwiusza. Jeszcze bardziej otwarcie Glaber wskazuje na związek między pojawieniem się komety a pożarem kościoła Michała Archanioła oraz zamordowaniem Abbona, biskupa opactwa św. Benedykta we Fleury, co widać już w tytule opisującej te zdarzenia części księgi trzeciej (księga III, część III, *De stella comete que apparens plurima portenderet*).

Oczywiście Glaber nie może uzasadnić tych związków racjonalnie, ale nie jest to potrzebne, gdyż, jak twierdzi Umberto Eco²⁶, w średniowieczu „mówiono o «spięciu umysłowym», o myśli, która nie szuka stosunku między dwoma rzeczami, podążając za splotem ich związków przyczynowych, ale odkrywa go za pomocą gwałtownego skoku, jak stosunek znaczenia i celu.” Wiąże się to z tym, o czym pisał G. Duby w Roku Tysięcznym: „Między tym, co naturalne i tym, co nadprzyrodzone, nie ma żadnych barier; wprost przeciwnie, istnieją między nimi stałe połączenia i nieustające, bliskie współzależności”²⁷. Duby w ślad za Glaberm nazywa owe współzależności „powiązaniem spekulatywnymi”. U Glabera powiązania spekulatywne (*connexiones speculativae*) występują przy wspomnianym już opisie symboliki liczby cztery. Cztery Ewangelie, cztery kardynalne cnoty, cztery rzeki w Raju i cztery epoki nie tylko uzupełniają się nawzajem, ale jest w nie wpleciony także i człowiek, podlegając im właśnie za pomocą powiązań spekulatywnych (I 2). Przymiotnik „spekulatywny” jest etymologicznie związany z łacińskim czasownikiem *specto, spectare* – ‘patrzeć’, a także rzeczownikiem *speculum* – ‘zwierciadło’. J. Huizinga w *Jesieni średniowiecza* twierdzi, że „Nie ma drugiej wielkiej prawdy, której umysł średniowieczny byłby bardziej pewny, jak prawdy tych słów do Koryntian: «Teraz widzimy niejasno przez zwierciadło, lecz później twarzą w twarz»”²⁸. Zjawiska, zwierzęta, przedmioty były zatem tylko lustrzanym odbiciem sił wyższych, dobrych bądź złych. Chętnie czytany przez Glabera Jan Szkot Eriugena w *De divisione naturae* stwierdza, że nie ma takiej widzialnej i cielesnej rzeczy, która nie byłaby jakimś metafizycznym znakiem²⁹.

Owo widzenie świata na podstawie wrażeń zmysłowych i metafizyki i doszukiwanie się wszędzie drugiego dna, nazwane przez Umberto Eco *pansemiozą* (gr. *pan* – ‘wszystko’, *semeion* – ‘znak’), mogło prowadzić do obsesji, co zauważył J. Huizinga w *Jesieni*

²⁶ U. Eco, *Sztuka i piękno w średniowieczu*, Kraków 2006, s. 75.

²⁷ G. Duby, dz. cyt., s. 63.

²⁸ J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, tom II, s. 51.

²⁹ Cyt. za: U. Eco, dz. cyt., s. 85.

średniowiecza³⁰ oraz L. Mumford, na którego powołuje się Umberto Eco. Mumford stwierdza nawet, że widzenie świata przez człowieka średniowiecznego przypomina neurotyczny sen³¹. Warto zaznaczyć, że w psychoanalizie istotą zarówno snu, jak i rozmaitych obsesji i nerwic, jest produkcja przez podświadomość “tworów zastępczych”. W taki oto sposób na przykład we śnie siedzenie w skrzyni oznacza ograniczanie się, wspinaczka na stromą górę – walkę z problemami, a odbudowa zburzonego domu – chęć radykalnej zmiany w życiu. Krótko mówiąc, podświadomość przekuwa myśli i uczucia w obrazy³². W obsesji owe obrazy pojawiają się z nasiloną częstością, na przykład pod postacią snów lub wizji. Powiązanie tego, co widzialne, z tym, co niewidzialne i niewyraźne, jest zatem charakterystyczne zarówno dla Glaberowych *connexiones speculativae*, jak i dla wszelkich obsesji, niezależnych od czasu i miejsca. Nie tylko dorobek Freuda i jego epigonów, ale już sama etymologia słowa obsesja (*obsedro, -ere, -sessi, -sessum* – ‘zamykać, otaczać’), wskazuje, że warunkiem istnienia obsesji jest jakiś konkretny obiekt – człowiek, miejsce, zjawisko – który, będąc w relacji z podświadomością (lub będąc wytworem owej podświadomości) osoby owładniętej obsesją, zaczyna ją otaczać, sterować jej myślami i emocjami. Obsesja opiera się przecież nie na logicznym myśleniu, lecz na skokach myślowych, o których pisał Eco. Poza tym zarówno obsesje, jak i wizja świata oparta na symbolach, nieraz wiążą się z ucieczką od rzeczywistości. A. Kępiński³³ pisze, że w burzliwych czasach społeczeństwo ulega schizofrenizacji – ludzie wywołują u siebie dalekie od materialnej rzeczywistości wizje, na przykład za pomocą substancji psychoaktywnych lub też uciekając w obsesje. Kępiński jako przykład podaje czasy współczesne (lata pięćdziesiąte XX w.), jednak wizje w roli ucieczki od rzeczywistości występują również w średniowieczu, w tym w okolicach Roku Tysięcznego³⁴. Ucieczka od rzeczywistości

jest elementem oczyszczającej roli wszelkich wizji i snów, o której również pisał Freud. Podkreślał on, że marzenie senne nie zakłóca snu, lecz pozwala mu na dalsze istnienie, usuwając rozmaite zaburzenia tego snu, jak stwierdził, “życzenie wywołuje marzenia senne, których treścią jest ziszczenie tego życzenia”³⁵. Tę samą właściwość występującą w wizjach ludzi średniowiecza podkreślił już Lewis Mumford. Oprócz lęków przed piekłem i Sądem Ostatecznym można było przecież wyobrazić sobie także anioły lub świętych, którzy świadczyli o istnieniu Boga i byli pośrednikami między nim a światem ziemskim, co dawało poczucie stałości i równowagi³⁶. U Glabera widać to w zachowaniach tłumu takich jak powszechna radość po ustaniu klęski głodowej w 1033 roku. Poprawa pogody nie była zwykłym zjawiskiem atmosferycznym, lecz dowodem na obecność Boga. Chmury i mgły złagodniały dzięki szacunkowi dla Boga, twarz nieba zajaśniała, by ukazać wspaniałość Stwórcy (IV 14). Wizja ta była skutkiem przerażenia wywołanego minioną klęską i obawy przed nastaniem następnej (IV 14). Innym przykładem są wizje Vulferiusa, mnicha z opactwa Moutiers-Saint-Jean w La Reome. Ujrzał on świętego Maurycego i jego towarzyszy, hiszpańskich męczenników poległych w walce z Arabami. Wizja była zapowiedzią rychłej śmierci. Nie była to jednak wizja straszna, raczej obiecująca, gdyż Vulferius miał podążać za nimi, a zatem za ludźmi, których pobożność sięgnęła zenitu (II 19). Gdy pięć miesięcy później Vulferius przebywał w opactwie Saint-Germain w Auxerre, aby, jako człowiek uczony w medycynie, leczyć tamtejszych mnichów, pewnego ranka, gdy mimo okrutnych boleści odprawiał mszę, ukazała mu się jaśniejsza Matka Boska. Pytała, co go martwi i obiecywała, że będzie go chronić przed śmiercią (II 19). Te dwie uzupełniające się wizje są przykładem tego, o czym pisali Freud (sen bądź wizja jako spełnienie podświadomego życzenia) i Mumford

³⁰ J. Huizinga, dz. cyt., s. 51.

³¹ L. Mumford, dz. cyt., s. 104-107.

³² Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, Warszawa 1995, s. 137-148.

³³ A. Kępiński, *Schizofrenia*, s. 22.

³⁴ U. Eco, dz. cyt., s. 76.

³⁵ Z. Freud, dz. cyt., s. 151.

³⁶ L. Mumford, dz. cyt., s. 107.

(wizja jako sposób na osiągnięcie równowagi). Przykładem oczyszczającej roli wizji są też spotkania Glabera z Szatanem, do których jeszcze wrócę.

Wszystkie te powiązania sprawiają, że symbole mogły łatwo stać się przedmiotami obsesji. W średniowieczu, gdy głównym kreatorem świadomości społecznej był Kościół, istotną rolę odgrywały obsesje religijne. W pracy zbiorowej trojga gdańskich psychologów pada stwierdzenie, że obsesje religijne to obsesje błuźniercze. Istotą takiej obsesji są ataki myśli uznanych za grzeszne, wypartych z podświadomości³⁷. Widać to na przykładzie samego autora opisywanego przeze mnie źródła. W księdze V grzechy Glabera upersonifikowane przez widzianego przez niego Szatana jednoznacznie wskazują, że jest on symbolem grzechu. Na to samo wskazuje brud, w tym wypadku brudne ubrania. Trzęsące się pośladki mają konotacje erotyczne, mogą oznaczać rozpasanie seksualne. Znamienne, że Glaber wyznaje, że nigdy wcześniej nie dokonał aktu pokuty. Skoro nie dokonał, to znaczy, że nie czuł się grzesznikiem. Szatańska wizja wyzwoliła z niego zatem myśli, które były dlań niewygodne, które wolał zepchnąć do podświadomości.

Obsesje a poczucie winy

Nieodłącznym elementem wszelkich zaburzeń psychicznych na tle religijnym jest poczucie winy. Freud w szkicu *Czynności natrętne a praktyki religijne* stwierdza, że kluczowym elementem wszelkich obsesji jest świadomość winy, po czym dodaje: "Świadomości winy neurotyka odpowiada zapewnienie człowieka pobożnego, iż zdaje on sobie sprawę z tego, że w głębi serca jest wielkim grzesznikiem; wydaje się, że w tym przypadku wartość reguły odparcia lub ochrony mają praktyki pobożne (modlitwy, inwokacje

itd.), od których ludzie ci rozpoczynają każdą czynność dnia powszedniego, a już zwłaszcza każde nadzwyczajne przedsięwzięcie"³⁸. Andrzej Molenda, krakowski psycholog i religioznawca, klasyfikując przyczyny zaburzeń psychicznych na tle religijnym, jako pierwszą przyczynę wymienia "chorobliwą neurotyczną winę przeżywaną przez pacjenta"³⁹. Nawet jeśli zdystansujemy się od teorii Freuda, uznającego religię za zbiorową dziecięcą nerwicę ludzkości, nietrudno będzie zauważyć, że religia chrześcijańska w wydaniu opisywanym przez Glabera sprzyjała wywoływaniu poczucia winy. Według podziału Ericha Fromma na religie autorytarne (gdzie im większy, potężniejszy i bardziej wszechwładzący jest Bóg, tym człowiek musi stać się mniejszy i słabszy) oraz na humanistyczne (gdzie wiara spełnia się w korzystaniu z sił umysłowych człowieka), religia u Glabera plasuje się po tej pierwszej stronie⁴⁰. Grzechem było na przykład zbyt gorliwe dążenie do wiedzy, jak miało to miejsce w wypadku Vilgarda, heretyka z Rawenny. Zbyt usilne zgłębianie gramatyki sprawiło, że Leutard został opętany przez demony w postaci poetów antycznych – Wergiliusza, Horacego i Juwenalisa. Poza tym religia u Glabera opiera się w dużej mierze na strachu, co widać na przykładzie Roberta Pobożnego, który próbował nawrócić heretyków za pomocą stosów (szerzej opiszę ten przykład w części *Sterowanie uczuciami tłumu poprzez tworzenia wroga*). Autorytaryzm modelu chrześcijaństwa opisanego przez Glabera wyzwalała zatem poczucie winy i strach. Oba te uczucia bardzo często prowadzą do obsesji. J. le Goff stwierdził nawet, że "człowiek średniowiecza żyje w obsesji grzechu"⁴¹.

Poczucie winy widać u Glabera we wspomnianych wcześniej opisach wizji demona. Glaber wyznaje, że narodził się przez grzech rodziców (jak twierdzi Arnoux w przypi-

³⁷ K. J. Jakuszkowiak, W. J. Cabała, A. Banaś, *Zaburzenie obsesyjno-kompulsywne – studium przypadku*, s. 2. http://www.viamedica.pl/gazety/gazeta8/darmowy_pdf.html?indeks=10&indeks_art=88&VSID=b3b7d192c71c9116270db850233ec068.

³⁸ Z. Freud, *Czynności natrętne a praktyki religijne*, w: *Antropologia widowisk. Zagadnienia i wybór tekstów*. opr. A. Chałupnik, W. Dudzik, M. Kanabrodzki, L. Kolankiewicz, Warszawa 2005, s. 112.

³⁹ A. Molenda, *Nerwice na tle religijnym*, w: *Podstawowe zagadnienie psychologii religii*, red. S. Głaz, s. 506.

⁴⁰ E. Fromm, *Psychoanaliza a religia*, w: *Analiza niektórych rodzajów doświadczenia religijnego*, Poznań 2006, s. 69.

⁴¹ J. le Goff, *Człowiek średniowiecza*, s. 46.

sach, Glaber najprawdopodobniej był synem księdza) oraz, że od dzieciństwa postępował grzesznie (V 3). Trudno założyć, że owe wyznania przez przypadek pojawiły się właśnie pomiędzy pierwszą a drugą wizją szatana.

Spróbuję teraz prześledzić te same mechanizmy występujące w zachowaniach zbiorowych. Niebagatelną rolę pełnią tu klęski elementarne. Około roku 1033 we Francji miał miejsce straszliwy głód. Glaber twierdzi, że ów głód to kara za wcześniejsze grzechy ludzkości, o czym świadczy takie sformułowanie jak „mściwy głód” (*sterilitas ultionis* – IV 10) oraz stwierdzenie, że owa katastrofa trwała aż trzy lata z powodu ludzkich grzechów (*peccatis hominum exigentibus* – IV 10). W czasie klęski uwidocznił się upadek moralny ludu. Głód spowodował całą serię patologicznych zachowań, w tym rozmaite formy kanibalizmu. Nieraz zdarzało się, że ktoś za pomocą jabłka lub owocu wabił dziecko w ustronne miejsce, po czym zabijał je i pożerał zwłoki (IV 13). Był człowiek, który zapraszał do siebie wędrowców, po czym mordował ich i jadł, a głowy kolekcjonował (IV 13). Gdy wreszcie głód się oddalił, a twarz nieba zaczęła jaśnieć (IV 10), lud zaczął zbierać się na synodach pokojowych. Towarzyszyły temu rozmaite uczucia, w tym strach przed powtórzeniem się klęski, ale także radość z nadchodzących zmian na lepsze. Fakt, że ziemia odzyskała płodność, a widmo śmierci głodowej oddaliło się, nie był jedynym powodem owej radości. Była to radość spowodowana pojednaniem z Bogiem, ludzie w uniesieniu wyciągali ręce do nieba i krzyčili „Pokój! Pokój! Pokój!” (IV 16). Ogromne znaczenie przy zwoływaniu synodów pokojowych miał autorytet ludzi Kościoła, lud traktował księży jakby przemawiał przez nich sam Bóg (IV 14). Jednak trudno w zachowaniach owej *multitudo* znaleźć ślady poczucia winy, tak widocznego u Glabera po jego spotkaniu z Szatanem. Pojednanie ludu z Bogiem okazało się bardzo nietrwale, co Glaber podkreśla za pomocą cytatu ze św. Piotra: „Spełniło się na nich to, o czym słusznie mówi przysłowie: «Pies powrócił do tego, co sam

zwymiotował», a świnia umyta – do kałuży błota” (2 Pt 2, 22, cytowane przez Glabera w IV 17).

Gdy pobożne uczucia przestały być podsycane przez dostojników kościelnych i świeckich (którzy zresztą, jak już wspomniałam, sami pograżyli się w rozpuście), strach przemieszany z radością przeminął. Widać tu zatem, że w przeciwieństwie do uczuć jednostki, uczucia (a zatem i obsesje) tłumu muszą być nieustannie podsycane przez jakąś siłę z zewnątrz, najlepiej władzę świecką lub kościelną.

Sterowanie uczuciami tłumu poprzez tworzenie wroga

Jednym z najczęściej stosowanych sposobów sterowania tłumem jest tworzenie wroga. Tu warto zwrócić uwagę, że Glaber zupełnie inaczej pisze o heretykach niż o Żydach. W dużym stopniu pokrywa się to z koncepcją antropologów Eisenstadta i Gisen⁴², którzy wyróżniają rozmaite kody, którymi posługuje się władza w celu tworzenia wroga. Między innymi są to: kod pierwotności i kod *sacrum*. W opisach heretyków u Glabera widać cechy typowe dla tego drugiego kodu. Pojawia się tu podział na tych, którzy służą sferze *sacrum* i tych, którzy są jej wrogami. Pojawia się medykalizacja konfliktu duchowego. To, co mówią opisywani heretycy, jest automatycznie rugowane przez zaklasyfikowanie jako przejaw szaleństwa. Leutard, heretyk, któremu z ust wylatuje rój pszczoł, zostaje nazwany *insaniens hereticus* (księga II cz. XI *De Leutardo insaniente heretico*), a to, co odróżnia go od większości społeczeństwa, zostaje nazwane nieuleczalnym szaleństwem (II 22), podobnie jak herezja orleańska z około 1017 roku (*heresum insanientes* – III 26). Herezja kojarzy się przede wszystkim z zaślepieniem (III 26). Zaślepienie można jednak uleczyć. Pojawia się zatem to, co Eisenstadt i Gisen nazywają tendencjami misjonarskimi. Glaber co prawda stwierdza, że dla tych, którzy wybrali herezję, lepiej byłoby się nie urodzić, zakłada jednak, że heretycy mogą się nawrócić (III 31). Zakłada

⁴² Z braku dostępu do dzieła tychże, bazuję na informacjach zdobytych na wykładzie prof. B. Fatygi z ISNS UW o koncepcjach „innego” w socjologii i antropologii.

tak też Robert Pobożny, nawet, jeśli nawrócenie miałyby się odbywać za pomocą groźby stosów (III 31).

W stosunku do Żydów zastosowany zostaje kod pierwotności – kod podziału ze względu na naturalną przynależność. Tu przynależność do wspólnoty wyraża się więzami krwi. Osoba, która nie jest połączona ze wspólnotą, to wróg. Widać to u opisywanych przez Glabera Żydów. Od dawna są oni sługami Szatana i to za ich sprawą zostaje zburzona świątynia w Jerozolimie (III 24). Nie ma mowy o szaleństwie – przynależność Żydów do rodu Szatana jest częścią odwiecznego stanu rzeczy, a przedstawiciele owego szatańskiego rodu działają (w tym wypadku burzą świątynię) według planu (III 24). Powiązanie Żydów z Szatanem za czasów Glabera było już zakorzenione w mentalności chrześcijan. Adso z Montiers-en-Der przewiduje, że Antychryst będzie Żydem⁴³, a w apokryficznej *Ewangelii Nikodema*, powstałej około IV-VI w. i bardzo popularnej w średniowieczu (używanej nawet w czasie nabożeństw), Szatan mówi o Żydach: „mój lud starożytny”⁴⁴. Wobec tak odwiecznej i naturalnej przynależności Żydów do rodu Szatana nie ma oczywiście mowy o jakimkolwiek nawracaniu – można było ich tylko topić w rzekach, palić na stosach, słowem: tępić wszelkimi możliwymi metodami (III 24). Żydzi co prawda mogą sami nawrócić się na chrześcijaństwo, jednak nawet wtedy nie wyzbywają się całkowicie swojego szatańskiego pochodzenia. Glaber podkreśla bowiem, że nawracali się oni nie z chęci osiągnięcia zbawienia, lecz ze strachu przed prześladowaniami (III 24).

Mimo tak różnego wypowiedzania się o heretykach i Żydach cel tworzenia tych dwóch modeli wroga jest w gruncie rzeczy podobny. Jak już wspomniałam, cytując Le Bona, „tłum potrzebuje nie argumentów, lecz wzorów”⁴⁵. Wróg jest tu antywzorcem, stanowi spersonifikowany zespół cech przeznaczonych do wyrugowania. Heretycy, jak przyznaje sam Glaber cytując św. Pawła, służą do tego, by prawdziwi chrześcijanie utwierdzili się

w swojej wierze (III 28). Sam Glaber święcie wierzy w to, że fizyczna eliminacja niechcianych jednostek, w tym wypadku heretyków, uzdrawia wspólnotę wierzących (III 31). Podobnie jest z podsycaniem antysemityzmu. Po zbiorowym daniu upustu swej nienawiści do Żydów (wg J. Le Goffa opis tego zdarzenia u Glabera jest pierwszą historyczną wzmianką o pogromie Żydów⁴⁶) tłum pełen silnych uczuć kieruje się do Jerozolimy, gdzie składa hojne dary na rzecz odbudowy świątyni (III 25).

W tworzeniu wroga i nienawiści do niego niebagatelną rolę pełni wzbudzanie strachu. Zygmunt Bauman w książce *Życie na przemiał*, powołując się na Bachtinowskie rozróżnienie strachu kosmicznego (wynikającego z przyrodzonego człowiekowi lęku przed siłami wyższymi) i urzędowego (wzbudzanego przez władzę świecką bądź religijną), podkreśla, że władza nieraz wykorzystuje strach kosmiczny w celu kreowania strachu urzędowego⁴⁷. U Glabera widać to na przykładzie Roberta Pobożnego rozprawiającego się z heretykami. Glaber wprost przyznaje, że król kazał wznosić stosy w celu wzbudzania strachu (III 31). Gdy nie pomogło nawracanie, trzeba było sięgnąć po narzędzie prowadzące do fizycznego unicestwienia, ukazujące, że król jest panem życia i śmierci swoich poddanych.

Funkcja heretyka jako antywzorca uwiadacznia się tym silniej, że opisywani przez Glabera heretycy wykazują pewne podobieństwa z demonem, widzianym przez Glabera, a wcześniej przez jego konfratra. Zarówno opisy heretyków, jak i demonów, są przepojone brzydotą. Opis demona widzianego przez Glabera zaczyna się od stwierdzenia, że jest on niskiego wzrostu, ma chudą szyję i twarz, czarne oczy i pomarszczone czoło (V 2). W opisach heretyków brzydota nie jest może przedstawiona tak *explicite*, jednak również jest obecna. Z ust Leutarda wylatuje rój pszczoł, wydając okrutny dźwięk (II 22). Brzydota demona widzianego przez Glabera jest brzydotą nieludzką, demon podobny jest do zwierzęcia, o czym świadczą takie cechy

⁴³ Adso Dervensis, *De ortu et tempore Antichristi*.

⁴⁴ *Ewangelia Nikodema* 17.

⁴⁵ G. le Bon, dz. cyt., s. 131.

⁴⁶ J. Le Goff, dz. cyt., s. 85.

⁴⁷ Z. Bauman, *Życie na przemiał*, Kraków 2005, s. 76-86.

fizyczne jak kozia broda, owłosione uszy oraz psie zęby (V 2). Porównanie do psa występuje też w opisie manichejczyków, którzy, obłąkani, szczekają niczym psy (III 27). Symbolika grzechu jest tu bardzo czytelna, bo choć w średniowieczu wizerunek psa nieustannie oscyluje między symbolem wierności a, zaczerpniętym z antyku i Biblii, symbolem upadku moralnego – to u Glabera obecny jest tylko ten ostatni. Znamienne jest też, że zarówno demon widziany przez jednego z konfratrów Glabera, jak i jeden z opisywanych heretyków, negują instytucjonalne nakazy Kościoła. Demon postponuje pracowite, wstrzemięźliwe życie zgodne z klasztorными regułami (III 27), twierdząc, że każdy otrzyma ten sam wieczny spoczynek, niezależnie od tego, czy umartwia się, czy żyje w grzechu (V 1). Heretyk Leutard z kolei wątpi z sens płacenia dziesięciny (II 22). Owe paralele świadczą o tym, że wizje Szatana doświadczane przez Glabera oraz jego obserwacje heretyków stanowią wspomniane wcześniej zespół cech przeznaczonych do wyrugowania, mają tę samą funkcję – pokazanie antywzorca, a przez to umożliwienie wejścia na drogę poprawy.

Szczególną postacią antywzorca jest kobieta. W opisie orleańskiej heretyczki cecha przeznaczona do wyrugowania jest inna niż u reszty odszczepieńców. Zostaje podkreślony fakt, że uwodziła mężczyzn i to nawet tych obeznanych z naukami Kościoła (III 26). Tym razem do wyrugowania przeznaczona jest seksualność, zwłaszcza że, jak wynika z opisu Glabera, nie jest ona zależna od pobożności ani od wykształcenia. Opisywana heretyczka jest *diaboli plena*. Widać tu nawiązanie do Tertuliana, który nazywa kobietę “komnatą diabła”. J. Le Goff w *Historii ciała w średniowieczu* tak opisuje tę tendencję w rozdziale o znamienym tytule *Płciowość – szczyt deprecjacji*: “Uprawnione jest zatem twierdzenie, że w średniowieczu wyposażone w płęć ciało zostaje poważnie odwartościowane, a popędy i żądze cielesne – w znacznej mierze stłumione”⁴⁸. Poza tym, jak podkreśla G. Duby w dziele *Rycerz, kobieta i*

ksiądz, przynależność do ruchu heretyckiego świadczyła o kontestacji panującego porządku społecznego. Do ruchów heretyckich chętnie dołączali ludzie z grup uciskanych – chłopci, biedota miejska oraz właśnie kobiety. Zarzucanie heretykom (i heretyczkom) rozpasania seksualnego było jednym z częściej stosowanych sposobów udowodnienia społeczeństwu ogólnej demoralizacji odszczepieńców. Nieraz jednak mijało się z prawdą. Duby⁴⁹ podkreśla, że heretycy niejednokrotnie mieli równie restrykcyjne podejście do seksualności co ludzie głównego, jedynie słusznego nurtu w Kościele. Czasem nawet było ono bardziej restrykcyjne – heretycy orleańscy, do których należała kobieta potępiana przez Glabera, mieli surowsze podejście do seksu i małżeństwa niż uwielbiany przez Glabera Jan Szkot Eriugena. O tym jednak Glaber nie wspomina ani słowem. Jako że kobieta była wspomnianą wcześniej “komnatą diabła”, jako heretyczka była naznaczona piętnem podwójnym – swojej płci oraz przynależności do odszczepieńczego ruchu. Być może stąd bierze się występujący u Glabera mizoginizm w opisie orleańskiej heretyczki.

Obsesje – czy tylko niszczące?

Gustave Le Bon w cytowanej wielokrotnie wcześniej *Psychologii tłumu* stwierdził, że “siła tłumu może być tylko niszcząca”⁵⁰. Podatność na obsesje, jedna z konstytutywnych cech tłumu, powinna wzmacniać ową niszczącą siłę. Jednak obsesje zbiorowe opisane przez Glabera miały pewne konstruktywne skutki, jak na przykład mająca miejsce ok. 1003 r. odbudowa kościołów na masową skalę. Nawet tych kościołów, które, jak twierdzi Glaber, odbudowy nie wymagały (III 13). W opisie tego zjawiska widać motyw schyłku oraz bronienia się przed tym zmierzchem – Glaber stwierdza, że świat, broniąc się przed starością, przywdziewa białą szatę kościołów (III 13). Prawdopodobnie wiąże się to ze zjawiskiem opisanym przez Umberto Eco – w czasach obfitujących w przełomowe wydarzenia, zwłaszcza, gdy życie ludzkie

⁴⁸ J. Le Goff, N. Truong, *Historia ciała w średniowieczu*, Warszawa 2006, s. 34.

⁴⁹ G. Duby, *Rycerz, kobieta i ksiądz*, s. 112-126.

⁵⁰ G. le Bon, dz. cyt., s. 133.

stawalo się jeszcze bardziej kruche niż zwykle jak epoka krucjat czy właśnie okolice roku tysięcznego, ludzie bardziej byli skłonni zachwycać się pięknem ziemskim⁵¹. Solidarność tłumu uwidacznia się też w czasie odbudowywania zniszczonej rzekomo przez Żydów świątyni (III 25).

Oczywiście religijne zaangażowanie tłumu potrzebowało dodatkowego napędu w postaci zaangażowania pojedynczych, wyróżniających się jednostek. Taką jednostką był na przykład Heriveus, skarbnik opactwa św. Marcina w Tours. Pochodził z wyższych sfer społeczeństwa, jego ojciec, Landri de Buzancais, był hrabią Andegawenii. Dzięki dobremu pochodzeniu mógł sobie pozwolić na solidne wykształcenie, pilnie oddawał się zatem sztukom wyzwolonym. Jednak, jako że na tle swojej rodziny wyróżniał się pobożnością (jak twierdzi Glaber, "niczym róża wśród kolców"), szybko uznał zajmowanie się nauką za próżne i postanowił zostać mnichem (III 14). Owa decyzja wymagała dużej odwagi, gdyż Heriveus musiał przeciwstawić się ojcu. Bracia z opactwa w Tours udzielili mu gościny, lecz nie przyjęli go do zakonu, czekając na zgodę jego rodziców. Heriveus żył z mnichami, świecąc przykładem, lecz zagniewany ojciec, planując dla syna karierę dworską, siłą zaciągnął go przed oblicze króla. Król Robert, mając na względzie pobożność Heriveusa, zaproponował mu urząd skarbnika w opactwie, w dalszej kolejności chcąc go uczynić biskupem, lecz on ledwo zgodził się na bycie skarbnikiem. Mimo że formalnie był kanonikiem, miał mentalność mnicha i pędził życie zgodne z tą mentalnością – umartwiał się za pomocą włosienicy i straszliwych postów, był niezwykle hojny wobec ubogich, nieustannie modlił się i czuwał (III 14). Jednak przede wszystkim Heriveus wstawił się spektakularną odbudową opactwa. Nakazał on zburzyć kościół i postawić na jego miejsce jeszcze wspanialszy, wyróżniający się nawet na tle ogólnej wspaniałości odbudowywanych właśnie świątyń (III 14). Obsesje zbiorowe miały zatem wpływ na życie pewnych wyróżniających się jednostek, pozwalając im się wybić, a w konsekwencji doprowadziły do powstania

nowych wzorów osobowych i związanego z tym dalszego wzrostu zaangażowania religijnego. O charyzmie Heriveusa i otaczającym go nimbie świętości może świadczyć fakt, że gdy był chory i leżał już na łożu śmierci, wierni zebrali się, oczekując cudów (III 15).

Przykładem jednostki, której życiem pokierowały wydarzenia i obsesje okolic roku tysięcznego jest także Wilhelm z Volpiano, mistrz duchowy Glabera. Glaber poświęcił mu osobne dzieło, *Vita Willelmi*, jednak ważna wzmianka o tej postaci znajduje się również w *Histoires*. Podobnie jak Heriveus, Wilhelm pochodził ze szlacheckiej rodziny i przywiązywał dużą wagę do wykształcenia (III 16). Jednak przede wszystkim odznaczał się pobożnością i przestrzeganiem reguł zakonu benedyktynów, do których należał, przez co był miłowany przez gorliwych chrześcijan, ale też nieraz ściągając na siebie ataki ludzi niepobożnych (III 16). Owa pobożność, podobnie jak w wypadku Heriveusa, uwidoczniła się szczególnie przy okazji rekonstrukcji kościołów. Będąc opatem katedry Saint-Benigne w Dijon, zrekonstruował ją w sposób, jak pisze Glaber, nieporównywalny z niczym (III 16). Dzięki Wilhelmowi powstał także nowy klasztor o nazwie Fruttuaria, mieszczący się w jego rodzinnej ziemi, Volpiano. Wilhelm obdarzył klasztor hojnymi darami, a na jego czele postawił Jana, człowieka równie pobożnego jak on sam (III 16). Niebывałe zasługi w dziedzinie rekonstrukcji kościołów wzmocniły autorytet Wilhelma i sprawiły, że królowie, hrabiowie i biskupi zwracali się do niego, gdy tylko jakiś klasztor stracił opata, gdyż wiedzieli, że Wilhelm jak nikt inny potrafił dbać o klasztor i doprowadzić do jego rozkwitu (III 16).

Kolejnym przykładem jednostki, która dzięki obsesjom zbiorowym przełomu X i XI w. ukazała sobie i społeczeństwu pełnię swych sił duchowych i umysłowych, jest sam autor opisywanego przeze mnie źródła. Trzeba przyznać, że Glaber, prawie dziewięć wieków przed rozwojem psychoanalizy, całkiem niezłe radził sobie z obsesyjnymi wizjami. Oczywiście nie mógł wiedzieć, że widziany przez niego Szatan może być wytworem jego podświadomości, jednak nie pogrążył się we

⁵¹ U. Eco, dz. cyt., s. 212.

własnej obsesji, nie rzucił się do studni, jak heretyk Leutard (II 22). Próbował wykorzystać tę wizję najlepiej jak umiał, odczytując wskazówki, które ona mogła mu dać. Stwierdził, powołując się na Grzegorza Wielkiego, że wizja Szatana może niektórych ludzi skłaniać do poprawy i wyraził nadzieję, że z pomocą Jezusa jemu także się to uda (V 5). Zresztą nie był jedyną jednostką, którą wizje zachęciły do zmian na lepsze, nawet jeśli bezpośrednim bodźcem do owych zmian był własny grzech. Glaber powołuje się na św. Grzegorza w kontekście wydarzeń, jakie przytrafiły się jednemu z jego konfratrów, który wraz z wieloma innymi mnichami oddawał się lenistwu (a być może i nierządowi, biorąc pod uwagę dwuznaczność czasownika *cubitare*) nie wstając na poranną mszę. Trzy dni po ujrzeniu podobnego (jak twierdzi Glaber, tego samego) demona, za jego sprawą ów mnich uciekł z klasztoru i przez sześć dni oddawał się grzesznemu życiu. Siódmego dnia jednak wrócił. Według Glabera to właśnie ów demon zachęcił go do poprawy (V 5). Wkrótce potem kolejnemu opisywanemu przez Glabera mnichowi – Gerardowi, który tak jak i wielu innych miał paskudną przywarę plucia w czasie modlitwy, ukazał się święty (prawdopodobnie św. German, gdyż do niego należało opactwo w Auxerre, gdzie rzecz się dzieła) i nakazał mu to zmienić. Gerardowi udało się to uczynić, a nawet skłonić do poprawy innych mnichów dotkniętych tym zgubnym nawykiem (V 5).

Nowy porządek według Glabera

Wracając jednak do samego Raoula Glabera, umiejętność okiełznania własnych wizji nie jest jedynym przejawem jego umiejętności radzenia sobie z ówczesnymi obsesjami. Co prawda w *Historiae* nie brakuje nawiązań do Roku Tysięcznego, o czym świadczy już sam sposób datacji – Glaber datował wydarzenia za pomocą liczby lat dzielącej je od Roku Tysięcznego – a także w zwróceniu uwagi na zwiększenie liczby cudownych znaków przed rocznicą śmierci Chrystusa (V 7). Nie jest to jednak mroczna wizja z Antychrystem w roli głównej (millenaryzm w tej postaci, jak już wspomniałam, pojawia się w *Historiae* tylko raz – IV 1). Z jego dzieła, mimo opisanych tam

przerażających klęsk elementarnych i okrutnego upadku moralnego, wyłania się wizja nowego porządku świata. Jak już wspomniałam, koncepcja dzieła Glabera osnuta jest wokół liczby cztery. Glaber wymienia cztery Ewangelie, cztery zmysły (pomijając dotyk), cztery rzeki w Raju, wreszcie cztery cnoty kardynalne i odpowiadające im cztery epoki (I 3). Od początku świata do Potopu, za pośrednictwem świątłych ludzi takich jak Abel, Enoch i Noe, światem rządzi Mądrość (I 3). Mojżesz i inni prorocy, a zarazem prawodawcy, ucieleśniają Odwagę. Wreszcie po przyjściu na świat Słowa wcielonego na świat przychodzi Sprawiedliwość, będąca początkiem i końcem wszechrzeczy (I 3).

Dążenie do sprawiedliwości przewija się przez całe dzieło Glabera. Bóg jest sprawiedliwy, nawet jeśli nie jest to oczywiste na pierwszy rzut oka. W północno-zachodnich regionach Europy pogańskie ludy masowo się nawracają, w regionach południowo-wschodnich o nawracaniu nie ma mowy (I 24). Glaber widzi oznakę tego w położeniu Chrystusa na krzyżu. Chrystus zwrócony jest twarzą na zachód, nie widzi wschodu. Błogosławi prawą dłońią północ, na południe zwraca się lewą ręką (I 24). Jednak nie świadczy to bynajmniej, że Bóg jest niesprawiedliwy. Każdy może nawrócić się i osiągnąć zbawienie, każdy może też, jak Adam, zwrócić się w stronę grzechu. Według Glabera człowiek ma zatem wolną wolę, nikt więc nie jest skazany na życie w grzechu i wieczne potępienie (I 25). Jeszcze pełniej Glaberowa wizja sprawiedliwości Bożej wyraża się w stwierdzeniu, że każdy otrzyma to, na co zasłużył, zależnie od tego, czy żył pobożnie, czy grzesznie (I 25).

Nawet nieszczęścia niosą ze sobą przesłanie sprawiedliwości Bożej. Męczeńska śmierć ugodzonego w czasie dysputy w klasztornym atrium Abbona, opata klasztoru św. Benedykta we Fleury, pociągnęła za sobą dobrodziejstwa, które sam Bóg uczynił na jego cześć (III 11). Mowa tu zapewne o synodach, na których podjęto ważne dla wiary i liturgii ustalenia, rozwiązując ważne kwestie jak obchodzenie postu czy śpiewanie hymnu *Te Deum Laudamus*. Glaber szczególnie podkreśla wagę przyjazdu mnichów z Hiszpanii

do Cluny, zakończonego pogodzeniem dwóch różnych porządków liturgicznych, a w praktyce zachowaniem starego i (przynajmniej według Glabera) dobrego porządku (III 12).

Jeszcze wyraźniej sprawiedliwość Bożą dało się ujrzeć w obliczu innego nieszczęścia – klęski głodowej w 1033 r. Na pozór wydaje się to dziwne w wypadku kataklizmu rodzącego skrajnie amoralne zachowania, z kanibalizmem włącznie. Jednak Glaber podkreśla, że w obliczu katastrofy wszyscy stają się równi, a bogaci pozbawieni dóbr nie mogą żerować na biednych (IV 10).

Był to zresztą jeden z wielu opisanych przez Glabera przypadków, w których niegodziwość została ukarana. Gdy około roku 1003 pewien Bovo i jego syn Alwalo próbowali zawłaszczyć dobra kościoła Saint-Germain w Auxerre, Bóg zemścił się na ich rodzinie (V 8). Boża zemsta nie ominęła też mnicha, w którym zagnieździł się rak zazdrości. Ów mnich podburzył konfratrów przeciwko Glaberowi do tego stopnia, że zniszczyli oni wszystkie stworzone przez Raula inskrypcje. Niegodziwy mnich ściągnął na siebie karę Bożą – został dotknięty ślepotą, przez co, jak podkreśla Glaber, potykał się do końca swoich dni (V 8).

Niekiedy sprawiedliwość była wymierzana w sposób nadprzyrodzony. Miało to miejsce na przykład w przypadkach znieważenia Eucharystii. Glaber podkreśla, że niewielu ludzi zasłużyło na spożywanie ciała i krwi Chrystusa (V 11). Nic więc dziwnego, że kiedy ktoś usiłuje to czynić nie będąc tego godnym, zostaje surowo ukarany. Gdy pewien nieznan z imienia ksiądz oskarżony o zbrodnię mimo swej grzeszności próbuje połączyć ciało Chrystusa, ono samo wychodzi mu z żołądka, dobitnie ukazując jego winę, co wymogło na nim skruchę (V 11). Innym razem, w Lyonie, gdy ktoś próbował ukraść cyborium z eucharystią, cyborium wyrwało się złodziejowi z rąk i zawisło w powietrzu (V 11).

Oczywiście, sprawiedliwość Boża wyraża się nie tylko w karaniu złych ludzi, ale i w nagradzaniu dobrych i pobożnych. Ma to miejsce np. w wypadku wspomnianych już przeze mnie mnichów – Heriveusa oraz Wilhelma z Volpiano. Za swoją pobożność, a także za zasługi w rekonstrukcji kościołów,

zostają nagrodzeni poważaniem i łaską innych ludzi w tym królów. Innym przykładem nagradzania dobrych ludzi jest działanie chrysmale zwanego też korporalem – tkaniny, na której składa się hostię na ołtarzu. Jeśli używa się go, jak pisze Glaber, z niezachwianą wiarą, potrafi ono wybawić z największej nawet opresji, gasić pożary, uzdrawiać chorych. Glaber opisuje pożar w klasztorze Moutiers-Saint-Jean w Reome. Mnisi zawiesili korporal na proporcu i skierowali go w stronę ognia, wtedy ogień natychmiast się uspokoił i nic już więcej nie zniszczył (V 12).

Nowy porządek świata u Glabera widoczny jest też w opisanych przez niego przemianach w Kościele, takich jak powstanie opactwa w Cluny. Glaber opisuje, że porządek benedyktyński został przyniesiony do Galii przez Maura, ucznia św. Benedykta. Maur założył klasztor w Glanfeuil w Andegawenii, jednak mnisi zostali stamtąd wypędzeni na skutek najazdu bliżej niesprecyzowanych wrogów. Osiedlali się więc kolejno w klasztorze Saint-Savin w Poitou, w klasztorze św. Marcina w Autun, później w klasztorze Baume w Burgundii, aż w końcu trafili do Cluny. Glaber wywodzi więc opactwo w Cluny prosto od św. Benedykta, podkreśla też, że mnisi osiedlili się w Cluny za sprawą Boga, gdyż mieszkała tam mądrość i tam właśnie mogli połączyć siły i siać owocne nasienie wiary (III 18). Klasztor rósł w siłę dzięki różnym donacjom, od czasownika oznaczającego wzrost (*cluo*, *-ere* – ‘rosnąć’) wywodzi się jedna z wersji etymologii nazwy Cluny (III 18). Dzięki pierwszej donacji w postaci niewielkiego skrawka ziemi osiedliło się tam dwunastu mnichów, dzięki którym zakon rozkwitł i mógł coraz skuteczniej wypełniać swe dzieło, oddając się wierze i sprawiedliwości i dostarczając ludziom godnych wzorów do naśladowania (III 18). Wzorami pobożności są wszyscy kolejni opaci Cluny. Odon, przełożony klasztoru św. Marcina w Tours, to człowiek religijny pod każdym względem, żyjący w sposób godny człowieka świętego, wzbudzający szacunek, o czym świadczy fakt, że wszystkie większe klasztory Galii i Italii z radością mu się podporządkowały (III 18). Jego następca Heimardus nie był tak sławny, jednak równie pilnie przestrzegał

zakonnej reguły (III 18). Maieul również odznaczał się świętością i czcigodnością, a chwałę jego następcy, Odilona, Glaber podkreśla już na samym początku utworu, w przeznaczony dla Odilona dedykacji, gdzie nazywa go najwspanialszym z wspaniałych (III 18). Najbardziej wytrwałym krzewicielem wiary okazuje się zaś wspomniany wcześniej Wilhelm z Volpiano (III 18). Niebywałe postannictwo duchowe opactwa w Cluny najpełniej wyraża się w rozmowie wędrowca z Marsylii z pustelnikiem w Afryce. Pustelnik ów, wiedziony mądrością Bożą, mówi wędrowcowi, że Cluny ma niebywałe zasługi jeśli chodzi o wyzwalenie dusz od złych demonów, co dzieje się dzięki często odprawianej Eucharystii nazwanej przez Glabera życiodajną ofiarą (V 13). Glaber potwierdza słowa anachorety: sam widział, że w klasztorze w Cluny msza odprawiana jest cały czas, od rana aż do pory spoczynku i jest odprawiana tak godnie, jakby czynili to aniołowie, nie ludzie (V 13).

Dzieło Glabera wieńczy kolejna zmiana w Kościele i związane z nią nadzieje. Glaber pisze o usunięciu papieża Benedykta IX, który otrzymał to stanowisko za pomocą łapówki (po raz drugi zresztą), i uczynieniu głową Kościoła człowieka wielkiej wiary i pobożności, Grzegorza VI (V 26). Glaber wyraża nadzieję, że Grzegorz dzięki swej dobrej sławie odnowi i ulepszy to, co zniszczył jego poprzednik (V 26).

Wizja nowego porządku świata, wyłaniająca się z dzieła Glabera i jego opisu rekonstrukcji kościołów, przemian instytucjonalnych w Kościele, wywodów teologicznych oraz zwierzeń na temat własnego życia, dowodzi, że zachowania zarówno zbiorowości, jak i jednostek przełomu X i XI w., mimo że niejednokrotnie przybierały znamiona obsesji, miały siłę nie tylko niszczącą, lecz także sprawczą i konstruktywną.