

Mateusz DAŚAL

Uniwersytet Medyczny im. Piastów Śląskich we Wrocławiu

Łukasz SASUŁA

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

Realne i cudowne elementy w narracji o dziejach pierwszej krucjaty (na przykładzie *Gesta Francorum*)

Pierwsza wyprawa krzyżowa była jednym z najbardziej doniosłych kulturowo przedsięwzięć w całej historii Europy. Większa część dotychczasowych badaczy krucjat ograniczała się do jak najbardziej szczegółowego opisanie dokładnej trasy marszu krzyżowców oraz bitew przez nich toczonych. Spoglądając na pozostawione przez uczestników lub świadków tych wydarzeń teksty źródłowe, zimne i empiryczne szkiełko i oko historyka chce dostrzegać jedynie wydarzenia prawdopodobne i realistyczne, bezrefleksyjnie bagatelizując i omijając wszystkie elementy cudowne lub ponadmysłowe. Były one traktowane jako subiektywne i niegodne historycznej analizy, jako nieprawdopodobne lub wprost zmyślone. Jest to z pewnością dobry sposób badania tych wydarzeń i ich efektów od strony zjawisk materialnie możliwych do „uchwycenia”, jednak potencjalne ograniczenia metody badawczej nie powinny decydować o tym, czy dany aspekt zjawiska powinien być analizowany.

Zapożyczenie metod z szeroko rozumianej antropologii, czy nieco węższej, z jej subdyscyplin, takich jak performatyka, czy *ritual studies*, powoduje, że poprzez zmianę perspektywy unaoczniają się pomijane dotąd aspekty badanego zjawiska. Z drugiej strony, dla antropologa materiał historyczny może stanowić pole falsyfikacji własnych metod na gruncie odmiennego materiału badawczego – tekstów źródłowych i opracowań, bez kontaktu z żywym uczestnikiem. Takie podejście spełnia dominujący we współczesnej humanistyce paradygmat multidyscyplinarnych podejść, lecz musi być stosowane z należytą ostrożnością, gdyż może się zdarzyć, iż bezkrytyczne przeniesienie narzędzi pomiędzy dyscyplinami będzie prowadzić do zafalszowań.

Stoimy na stanowisku, że współczesna antropologia kulturowa odpowiada bardzo precyzyjnie na postulat nowszych szkół historiograficznych wyjścia „poza tekst”, czyli przejścia z fiksacji na źródłach jako na „tekstach, które można odczytać”, na ujęcie ich w sposób odmienny, bardziej dostosowany do analizowanego materiału. Antropologia kulturowa co najmniej od trzech dekad przełamuje paradygmat tekstualnego odczytania kultury. Dowartościowana została sfera działań i praktyk, co przejawiało się w powstaniu szeregu podejść nakierowanych na wykonawczą sferę kultury. Za „ojca założyciela” tego nurtu uważa się antropologa i badacza kultury Indii, Milтона Singera¹, który już w latach pięćdziesiątych postulował zainteresowanie się „widowiskami kulturowymi”, a więc rytuałami, ceremoniami i spektaklami, które stanowić miały „okna” pozwalające na wgląd wewnątrz badanych społeczności, odsłaniając realny światopogląd „w działaniu”. W dalszej kolejności warto wykorzystać analizę rytuałów oraz ich miejsca w kulturze, dokonaną przez wybitnego brytyjskiego antropologa Victora Turnera² oraz założenia *ritual studies* zaproponowane przez Ronalda Grimesa³. Wydaje się, że rozwiązania wypracowane na tym polu mogą wzbogacić interpretację I krucjaty, którą nawet w czysto potocznym ujęciu można uznać za specyficzną formę działania obrzędowego, zbliżonego do form peregrynacyjnych. Dopiero jednak szczegółowa analiza wydarzeń pokaże, że spojrzenie na I krucjatę jako na rytuał *par excellence* nie tylko jest wysoce uzasadnione od strony strukturalnej, dostarcza ponadto głębszego i poznawczo wartościowego spojrzenia na pomijane zazwyczaj aspekty tych wydarzeń.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że w odniesieniu do wydarzeń nadnaturalnych, których wystąpienie opisują kronikarze krucjat, znajduje zastosowanie zdefiniowana przez Le Goffa kategoria niezwykłości. Są to doświadczenia nacechowane ponadzmysłowo, nieprawdopodobne, które jednak dla ludzi żyjących w epoce średniowiecza, z ich ówczesnym aparatem poznawczym, były zupełnie realne i wręcz dosłownie namacalne. Niezwykłość, według Le Goffa, pełniła funkcję kompensacyjną, stanowiąc pewien przejaw oporu wobec zimnej ideologii chrześcijańskiej⁴.

Czy zatem krucjata była rytuałem lub czy możemy ją tak traktować? Z punktu widzenia współczesnych badań nad rytuałem nie da się wskazać jednego esencjalnego czynnika *sine qua non* rytuału, którego obecność w obrębie logiki zerojedynkowej jednoznacznie powie nam, że dane wydarzenie jest rytuałem,

¹ Por. M. Singer, *The Cultural Pattern of Indian Civilization*, „Far Easter Quarterly” 1955, nr 15, s. 27.

² Por. zwł.: V. Turner, *Gry społeczne, pola i metafory*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2005; tenże, *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, Warszawa 2010 oraz tenże, *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, przeł. A. Szyjewski, Kraków 2006.

³ R. Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, University of South Carolina Press 1995.

⁴ J. Le Goff, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1997, s. 39.

zaś jego brak przekreśli możliwość nadania mu takiego statusu⁵. Jak większość zjawisk kulturowo-społecznych, kategoria rytuału ma rozmyte granice, o przynależności do niej decyduje zaś szereg czynników powiązanych na zasadzie rodzinnego podobieństwa Wittgensteina⁶. Spośród tych czynników wymienić można specyficzną strukturę, *communitas*, liminalność, karnawalizację, skuteczności rytualne, rytualny czas i przestrzeń, performatywność i światopogląd. W swojej analizie skupimy się na tych z nich, które w przypadku analizy krucjaty wydają się najbardziej ewidentne, czyli głównie na procesie rytualnym w rozumieniu Victora Turnera.

Europejskie średniowiecze doskonale zna model sakralnych wędrówek. Ruch pielgrzymkowy nie ustał po zajęciu Ziemi Świętej oraz Afryki Północnej przez Arabów, został jedynie skanalizowany w obrębie terenów zachodnioeuropejskich. Wędrówka do Jerozolimy staje się odległym „typem idealnym”, który zastąpić muszą Rzym, Compostela, czy Walsingham. Z drugiej strony, podział pracy uczynił z fazy liminalnej szczególny stan, dostępny głównie specjalistom – zakonnikom, pozostawiając peregrynację do miejsc świętych jako jeden z nielicznych środków kontroli napięć społecznych o charakterze liminalnym. Jak pisze Turner o tym okresie w swojej książce o liminalności pielgrzymek:

w chrześcijaństwie za podróżami tego rodzaju leży paradygmat drogi krzyżowej, do której ze względu na upadek człowieka dodano element czyśćca. Pograżeni w kontemplacji mnisi i mistycy potrafili codziennie odbywać zbawcze wędrówki; jednak ludzie pograżeni w świecie musieli swoją świętą podróż manifestować fizycznie w postaci niecodziennej przygody pielgrzymowania. Dla większości wiernych pielgrzymka była więc wielkim liminalnym doświadczeniem życia religijnego. Jeżeli mistycyzm jest pielgrzymką wewnętrzną, to pielgrzymka jest uzewnętrznionym mistycyzmem. [...] W społeczeństwach, w których możliwość wyrwania się z wąskiego, zakorzonego w miejscowej glebie kręgu przyjaciół, sąsiadów i władz lokalnych są ograniczone [...] – jedyną możliwością podróży jest święta wędrówka: pielgrzymka lub krucjata⁷.

Krucjata rozpoczęła się od wezwania, które dotarło do Europy za pośrednictwem posłów bizantyjskiego cesarza Aleksego Komnena, który poprosił papieża i katolicką Europę o wsparcie militarne dla swego Cesarstwa, bezbronny wobec najazdów tureckich po druzgocącej klęsce pod Manzikertem⁸ w 1071 r.

⁵ Por. M. Dąsał, *Wieloczynnikowa koncepcja rytuału. Studia nad rytuałem zainspirowane dorobkiem Bensona Salera*, „Kwartalnik Religioznawczy «Nomos»” 2009, nr 67/68.

⁶ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, par. 66–68, s. 50–51.

⁷ V. Turner, *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*, przeł. E. Klekot, Kraków 2009.

⁸ Właśnie ta klęska jest przez wielu badaczy uważana za najważniejszą przyczynę wypraw krzyżowych: J. Waterson, *Wojny mameluków. Władcy i rycerze islamu*, tłum. B. Tkaczow, Warszawa 2008, s. 46. Inaczej twierdzi T. Asbridge, wskazując na osobiste pobudki Urbana II, który miał ogłosić wezwanie do krucjaty, by osiągnąć własne polityczne cele. Autor szeroko opisuje również rosnące przez dekady napięcie pomiędzy światem łacińskim i islamskim: T. Asbridge, *Pierwsza krucjata*, tłum. E. Jagła, Poznań 2014, s. 34–37. Tezę tą popiera także P. Biziuk, *Hattin*, Warszawa 2004, s. 7–8. O bitwie pod Manzikertem zob. C. Hillenbrand, *Tur-*

Aleksy w żadnym razie nie spodziewał się, że jego prośba może przynieść podobne efekty⁹. Zdziwiona rozmiarami krzyżowych armii, które pojawiły się pod murami stolicy, córka cesarza Anna napisała, iż były „liczne jak piasek na brzegu morza czy gwiazdy na niebie”¹⁰. Przyczyny tak licznej odpowiedzi na wezwanie były przynajmniej trzy.

Po pierwsze, Europa Zachodnia przeżywała w XI w. początek trwającego przez następne dwa stulecia okresu prosperity, który przejawiał się między innymi w zauważalnym przyroście populacji, także wśród rycerstwa. O ile zaś dla chłopów lub mieszczanina wielu synów mogło być źródłem bogactwa i szczęścia, dla feudała zwykle byli oni przyczynkiem do kłopotów. Włości dzielono pomiędzy nich, co prowadziło do nadmiernego rozdrobnienia feudalnego, lub przyznawano jedynie najstarszemu z braci. Kolejny wedle starszeństwa zwykle przeznaczany był do stanu duchownego, jednak trzeci i następni synowie często mogli od ojca otrzymać jedynie nazwisko i miecz, z którymi posyłani byli w świat, aby stać się potencjalnym utrapieniem całego społeczeństwa.

Po drugie, na okoliczność organizowanej krucjaty papież Urban II po raz pierwszy w historii powołał do życia instytucję odpustu zupełnego – przyrzeczenia złożonego przez następcę św. Piotra, iż uczestnicy wyprawy, którzy „przyjmą na pierś krzyż”, zostaną obmyci z wszystkich popełnionych grzechów. Tak radykalne oczyszczenie duchowe szło poniekąd w parze z ziemskim, gdyż, wyruszając na krucjatę, pielgrzymi odcinali się od spraw doczesnych, a zatem często także od zaciągniętych długów i popełnionych przewin. Otoczeni nimbem świętości, obrońcy wiary stawali się tym samym czysti zarówno w oczach niebiańskiej, jak i ludzkiej jurysdykcji.

Trzecim i najważniejszym dla naszych rozważań powodem tak licznego uczestnictwa w I krucjacie był kryzys społeczny, przez jaki przechodziła łacińska Europa w XI w. Świeżo zakończone wojny i konflikty, takie jak podbój Anglii przez Wilhelma Zdobywcę, podbój Sycylii przez Normanów lub spór o inwestyturę, pozostawiły po sobie pewną spuściznę w postaci olbrzymiej liczby zbrojnych i wyszkolonych w wojennym rzemiośle ludzi, którzy szybko stali się źródłem potencjalnych kłopotów. Spór o inwestyturę ponadto znacznie osłabił pozycje zarówno cesarza niemieckiego, jak i papieża, z których ten drugi próbował ratować swój wizerunek zwierzchnika chrześcijańskiego świata właśnie organizując krucjatę, która miała za jeden z ważniejszych celów ponowne zszycie przepaści pomiędzy kościołami wschodnim i zachodnim, powstałej po nie-

kish myth and muslim symbol. The battle of Manzikert, Edinburgh 2007; J. Bonarek, *Bizancjum w dobie bitwy pod Mantzikert*, Kraków 2011.

⁹ T. Asbridge, dz. cyt., s. 112. O bizantyjskiej polityce zaciągania najemników na zachodzie i o poselstwie Aleksego zob. J. Harris, *Bizancjum i wyprawy krzyżowe*, tłum. J. Gardzińska, Warszawa 2005, s. 82–83; S. Runciman, *Wyprawy krzyżowe*, t. 1, tłum. J. Schwakopf, Warszawa 1987, s. 104–105.

¹⁰ Anna Komnena, *Aleksjada*, trans. and ed. by E.A. Dawes, London 1928, X, 5.

dawnej schizmie¹¹. Drugi z wielkich władców Europy, król Francji Filip I, był w owym czasie ekskomunikowany, co – podobnie jak w przypadku cesarza – osłabiało pozycję zarówno jego, jak i kościoła. Świat zachodniego chrześcijaństwa, pełen podziałów i pozbawionych złudzeń co do uniwersalnych ideałów weteranów niedawnych wojen, przeżywał społeczny kryzys, z którego mogło go wybawić *katharsis*, jakim była wspólna misja, ponownie jednocząca łacinników pod jednym sztandarem – symbolem krzyża. Przywrócenie Grobu Pańskiego pod chrześcijańskie panowanie okazało się takim właśnie celem. Stąd też zapewne tak wielkie poparcie dla idei krucjaty wśród wszystkich warstw społecznych.

Poszukując mechanizmu rozwiązania nabrzmiewających konfliktów, władze sięgają do utartych wzorców, odgórnie kanalizując ideę ruchu pielgrzymkowego w połączeniu ze zbrojną wyprawą. I podobnie jak pielgrzymka ma charakter inicjacyjny, liminalny, oczyszczający, uwalniający z codziennych struktur, tak też krucjata staje się wielką, po części zorganizowaną i obowiązkową, po części chaotyczną i dobrowolną, peregrynacją do Ziemi Świętej – rytuałem w pełnym tego słowa znaczeniu. Jak zauważa Clifford Geertz: „W rytuale świat doświadczany oraz świat wyobrażony, stopione pod wpływem działania określonego zbioru form symbolicznych, jawią się jako jeden i ten sam świat, wywołując w ten sposób ową wewnętrzną przemianę w ludzkim poczuciu rzeczywistości”¹² – krzyżowcy są jednocześnie wędrowcami po realnych krainach, jak i pielgrzymami po terenach czysto imaginatywnych; jednocześnie są fanatycznymi, pozbawionymi litości wojownikami połączonymi kolektywną przemocą, jak również świętymi apostołami, zbawionymi za życia; a ostatecznie dotrą jednocześnie do Jerozolimy realnej, jak i apokaliptycznej Jerozolimy niebiańskiej oraz Jerozolimy – Golgoty Chrystusa. Jak fenomenalnie ukazała to prof. Tokarska-Bakir na przykładzie wielkanocnych misteriów pasyjnych, w przypadku rytuału nie ma sprzeczności w dialektyce¹³, w której podobne sprzeczności zostają zintegrowane i przestrzeń może mieć podwójną naturę. Nie tylko w tym aspekcie krucjata może być odczytana jako rytuał – wskazują na to również cechy strukturalne.

W obliczu nieskuteczności lub niskiej skuteczności konwencjonalnych środków i procesów rozwiązywania kryzysów, społeczności sięgają po rytuały, które charakteryzuje specyficzna struktura, wskazana po raz pierwszy przez Arnolda van Gennepa przy analizie obrzędów przejścia¹⁴, a znacznie poszerzona i zreinterpretowana przez Edmunda Leacha, a później Victora Turnera. Pierwszy etap rytuału to faza separacji, w której następują symboliczne i fizyczne akty oddzie-

¹¹ T. Asbridge, dz. cyt., s. 95. Na temat politycznych i ideologicznych przyczyn ruchu krzyżowego zob. J. Herrin, *Bizancjum. Niezwykłe dziedzictwo średniowiecznego imperium*, tłum. N. Radomski, Poznań 2009, s. 302–303.

¹² C. Geertz, *Interpretacja kultur*, przeł. M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 134.

¹³ J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Kraków 2000.

¹⁴ A. van Gennep, *Obrzędy przejścia*, przeł. B. Biały, Warszawa 2006.

lenia jednostki lub grupy od społeczeństwa i spraw „tego świata” oraz jej dotychczasowego statusu, a przynajmniej odcięcie od stosunkowo stabilnego układu uwarunkowań kulturowych. Aktualne statusy zostają zawieszane, traci się imiona, często występuje symbolika śmierci, równie często traktuje się osoby znajdujące się w tym stanie jako „zmarłe”.

W zasadzie od samego początku krucjaty możemy zatem obserwować ją jako dramat społeczny – proces rytualny, przez który jej uczestnicy przechodzili, aby zażegnać wzmiankowany kryzys i oczyścić się z jego skutków – dosłownie, poprzez odpust przyznany im przez papieża, z grzechów i win. Z uwagi na rozmiary poniższego tekstu, pominiemy w naszych rozważaniach losy wyprawy Piotra Pustelnika oraz wielu pomniejszych grup, które dołączyły do armii krzyżowej, koncentrując się na wydarzeniach centralnych i kluczowych dla losów krucjaty. Armia krzyżowa powstała właściwie dopiero pod murami Konstantynopola, gdy zebrały się tam pod jej sztandarami armie pięciu możnych – Boemunda z Tarentu, Rajmunda z Tuluzy, Gotfryda z Bouillon, Roberta z Flandrii i Stefana z Blois. Pod ich przewodnictwem do cesarskiej stolicy dotarli liczni rycerze, zbrojni, słudzy oraz pielgrzymi (nie tylko zbrojni), ciągnący setkami za ozdobionymi znakami krzyża rycerskimi płaszczami¹⁵. Wszyscy oni porzucili swe miejsce w drabinie feudalnej – część z nich zapewne liczyła na poprawę swego losu, jednak możnowładcy i bogatsi spośród rycerstwa nie mogli być tego zbyt pewni. Od momentu przyjęcia krzyża przestawali oni być poddanymi swych królów oraz zwierzchnikami swych wasali. Nie było to oczywiście tak dramatyczne, abyśmy mogli zaobserwować choćby zbliżenie pozycji społecznej ubogiego pielgrzyma i choćby najpośledniejszego z rycerzy, jednak wszyscy uczestnicy wyprawy zaczęli funkcjonować w pewnym zagubieniu, porzuciwszy znany sobie i oswojony świat feudalizmu przypisanego do posiadanych włości. W tym momencie możemy też obserwować powstawanie swoistego *communitas* i procesu zmiany roli – gdy armie możnych zdążają do Konstantynopola i nie mają już swego bezpiecznego miejsca w drabinie feudalnej, nie będąc jeszcze częścią armii krzyżowej, gdyż ta sformowała się dopiero po przekroczeniu Bosforu. Wymienieni wcześniej z imienia możni doświadczyli niejako wzmocnionego odrzucenia swej dawnej roli, zmuszeni do złożenia przysięgi cesarzowi Aleksemu, która przypieczętowała dokonany wybór.

Od momentu złożenia tejże przysięgi, armia krzyżowa była niejako na bizantyjskiej służbie, co nijak nie pasowało do wyobrażeń, jakie mieli jej uczestnicy co do charakteru swej wyprawy, a także do zamierzeń, jakie – pomimo danego słowa – mieli wobec ziem, które zamierzali podbić. Podobnie wyglądała kwestia stosunku do ludności tych krain – krzyżowcy byli przekonani, że przybyli, aby oczyścić je z niewiernych, przez co często dopuszczali się niebywałych wręcz

¹⁵ Liczebność wyprawy szacowana jest nawet na 75 tys. osób: T. Asbridge, dz. cyt., s. 134; inni badacze podają liczby niższe: 40–50 tys. osób: P. Biziuk, dz. cyt., s. 11.

okrucieństw wobec miejscowej ludności¹⁶, zazwyczaj chrześcijańskiej, gdyż jeszcze kilka dekad wcześniej były to tereny bizantyjskie. Ten swoisty okres zawieszenia został zakończony wraz ze zdobyciem Nicei, której oblężenie kosztowało krzyżowców wiele wysiłku i czasu, a która została im wykradziona w ostatniej chwili, gdyż turecka załoga poddała się potajemnie wojskom bizantyjskim – w zamian nie wpuściły one żadnych krwi łacinników do miasta. Dla przybyszy z Zachodu było to jawne zerwanie tej przedziwnej pseudofeudalnej zależności pomiędzy nimi a cesarzem – ten jako senior mógł się spodziewać posłuszeństwa od swych wasali, jednak musiał też zapewnić im wsparcie i ochronę, a także udział w zdobyczach. W taki sposób rozgoryczeni, jednak skonsolidowani, krzyżowcy wyruszyli na południe, ku Antiochii.

Aby do niej dotrzeć, musieli jednak wpierw przebyć Anatolię i góry Anty- taurusu, często nie znając ścieżek, pozbawieni dostaw żywności i dostępu do wody¹⁷, co odbiło się bardzo na kondycji zarówno ludzi, jak i koni, niezbędnych rycerzom do walki – mieli oni przemierzać te odcinki drogi na wołach, nie chcąc męczyć swych bezcennych wierzchowców¹⁸. Przebycie gór i terenów Anatolii okazało się dla krzyżowców niezwykle kosztowne¹⁹. Pomimo wysiłków, na wąskich górskich ścieżkach łacinnicy utracili wiele zwierząt, jucznych i wierz-

¹⁶ M.in. mordowano dzieci, wbijając je na pale, paląc w ogniskach i rozdzierając na części: *Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, ed. and trans. by R.M. Hill, London 1962 [dalej: *Gesta Francorum*] I, 4; Albert z Akwizgranu, *Historia Hierosolymitana*, [w:] *Recueil des historiens des croisades*, vol. IV, Paris 1879 [dalej: Albert z Akwizgranu] I, 15–16. Krzyżowcy, używając Helenopolis jako bazy wypadowej, grabili i pustoszyli cały region aż po Niceę: M. Böhm, *Flota i polityka morska Aleksego I Komnena*, Kraków 2012, s. 156. Podobnych czynów mieli się dopuszczać wojownicy Boemunda, gdy poddało im się miasto Maa'ra w pobliżu Antiochii. Mieszkańców mieli łacinnicy piec żywcem na roznach i gotować w wielkich kotłach. Opisy te wydają się jednak przesadzone, podobnie jak liczba mieszkańców zabitych przez zdobywców – podawana jako ponad sto tysięcy, gdy w istocie w mieście mieszkać mogła ledwie dziesiąta część tej liczby: A. Maalouf, *The crusades through Arab eyes*, trans. by J. Rorschild, Paris 1983, s. 39.

¹⁷ Niedostatek wody często wynikał z braku dowództwa i niezaplanowania kolejnych posunięć – gdy krzyżowcy Piotra Pustelnika zdobyli Kserigordon i zostali w nim odcięci przez odsiecz muzułmańską, zmuszeni byli do picia krwi zwierzęcej, a nawet wilgoci uzyskiwanej poprzez moczenie pasów i ubrań w latrynie: *Gesta Francorum* I, 5; Albert z Akwizgranu I, 16–17. Takie postępowanie świadczyć może o tym, jak łatwo krzyżowcy wystawiali się na kolejne fale chorób i epidemii. Prowadził do nich nie tylko brak potrzebnej higieny, ale też słabe przygotowanie operacji militarnych, które wiodło do takich wypadków.

¹⁸ *Gesta Francorum* IV, 2. Szerzej na ten temat zob. M. Billings, *Wyprawy krzyżowe*, tłum. Z. Dalewski, Warszawa 2002, s. 35; T. Asbridge, dz. cyt., s. 149.

¹⁹ Niektórzy badacze uważają, że przekroczenie Anatolii było dla armii krzyżowej znacznie większym wyzwaniem niż walka z muzułmanami w Syrii. Nie tylko anatolijskie szlaki były niezwykle trudne, ale także wrogowie, z jakimi krzyżowcy musieli się zmierzyć, o wiele silniejsi – to właśnie w tej krainie zakończyło się wiele późniejszych wypraw: J.C. Russel, *The population of the crusader states*, [w:] *A history of the crusades*, ed. by K.M. Setton, London 1985, s. 304.

chowców, tracąc wiele ze swej sprawności bojowej, oraz zabranych z Konstantynopola zapasów²⁰.

Wydarzenia te z pewnością zbliżyły krzyżowców, pochodzących z całej Europy i mówiących wieloma językami. Krucjata wytwarzała wtedy strukturę swej społeczności, pozbawionej naczelnego wodza²¹, co posiadało swoją rytualną logikę, lecz szybko stało się kolejnym z poważnych problemów, szczególnie wobec kontaktów z Bizantyjczykami. Tych ostatnich reprezentował cesarski wysłannik Tatikios²², który wobec braku wyraźnego przywództwa sam próbował pokierować wyprawą, podobnie jak wysłany z armią przez papieża biskup Ademar.

Według *ritual studies*, w tej drugiej fazie – liminalnej (progowej) – jednostki i grupy pozostają poza społeczeństwem i czasem. Ich status jest społecznie „pośredni” (Turnerowskie „ani tu, ani tam”), powstaje dojmujące poczucie wspólnoty – *communitas*, osobowość uczestników, „odarta” z dotychczasowych tożsamości, staje się plastyczna, a uczestnicy podatni na zjawiska liminalne (zmienione stany świadomości, stany mistyczne i in.). Na tym etapie również następuje szczególna intensyfikacja *sacrum*, powstają i występują rozliczne tabu, bardzo często wytwarza się nowa hierarchia, albo wzmocniona zostaje egalitarna wspólnota wiernych, lub też – na zasadzie karnawalizacji – odwrócone zostają statusy (czego dobrym przykładem byli zebraczy królowie karnawałów).

Tak zjednoczona w swych trudach i znojach armia krzyżowa dotarła do Antiochii, którą zdobyto po długim oblężeniu, dzięki zdradzie mieszkańców miasta, którzy wpuścili krzyżowców do jednej z wież na miejskich murach. Oblężenie to było jednak niezwykle trudne i kosztowne dla łacinników²³, co było zapewne

²⁰ *Gesta Francorum* IV, 10; zob. także M. Billings, dz. cyt., s. 36.

²¹ Problem złego dowodzenia pojawił się nie tylko w pierwszej, ale i drugiej krucjacie, dowodzonej przecież w znacznie bardziej scentralizowany sposób. W czasie oblężenia Damaszku krzyżowcy porzucili bezpieczny oraz dobrze zaopatrzony w prowiant obóz, który niemal gwarantował zwycięstwo, i przenieśli oblężenie na inną część murów, gdzie zostali odcięci od zapasów, i w efekcie zmuszeni do odstąpienia. Mieli ich do takiej decyzji namówić przekupieni notable jerozolimscy, jednak fakt, że ich posłuchano, świadczy o bardzo słabym rozeznaniu wodzów w kwestiach taktyki i logistyki: J. Philips, *Druga krucjata*, tłum. N. Radomski, Poznań 2013, s. 314–315. Ostatnia wielka bitwa, która przesądziła o losie chrześcijańskich posiadłości w Ziemi Świętej, pod Hittin, także została przegrana przez złe dowodzenie i odcięcie armii od źródeł wody, bez której nie mogła ona wytrzymać długotrwałego boju w upale. O bitwie pod Hittin zob. H. Nicholson, D. Nicolle, *Rycerze Boga. Zakon templariuszy i Saraceni*, tłum. K. Grodner, Warszawa 2009, s. 50–55; P. Biziuk, dz. cyt., s. 75–98; S. Lane-Poole, *Saladyn Wielki i upadek Jerozolimy*, tłum. B. Tkaczow, Warszawa 2006, s. 171–176.

²² M. Billings, dz. cyt., s. 39. Zob. także T. Asbridge, dz. cyt., s. 134–135. O wsparciu, jakiego wyprawie udzielili Bizantyjczycy, oraz o niespójności relacji źródłowych na ten temat zob. M. Böhm, dz. cyt., s. 157–168.

²³ W armii oblegającej Antiochię panował wielki głód, upodabniając sytuację obleganych i oblegających – spośród tych drugich mogła zginąć z głodu nawet piąta część: T. Asbridge, dz. cyt., s. 178–179; S. Runciman, dz. cyt., s. 204–205. Gdy krzyżowcy zdobyli już Antiochię i zostali w niej odcięci, z braku pożywienia mieli jeść swe konie, zaś ci, którzy ich nie mieli, zjadali ko-

przyczyną strasznego losu, jaki zgotowali oni obrońcom i mieszkańcom zdobytego miasta, których wycięto w pień, wypełniając ich ciałami ulice²⁴. Ta kolektywna przemoc niejako ponownie podkreśliła jedność krzyżowców – zjednoczonych teraz także brzemieniem popełnionych zbrodni. Warto w tym miejscu także podkreślić, iż na łacinników szybko spadła kara bezpośrednio związana z rzezią Antiochii, gdyż w mieście wybuchła zaraza wywołana mnogością nieopogrzebanych ciał, wypełniających jego ulice²⁵.

W tym samym czasie, zdobyta Antiochia została otoczona oblężeniem tureckich wojsk Kurbughi, który przybył na odsiecz wymordowanym już mieszkańcom. W walkach z nowo przybyłymi wojskami tureckimi krzyżowcy wykazali się niebywałym wręcz barbarzyństwem, czego przykładem może być zdarzenie po bitwie o Bramę Mostową. Krzyżowcy przybyli na miejsce walk jakiś czas po ich zakończeniu i odgrzebali zwłoki pokonanych przez siebie wrogów, pochowanych wcześniej przez Turków, aby je ograbić, zaś głowy zabitych zabrali do swych namiotów jako trofea²⁶.

Obrona Antiochii była, dla skrajnie już wyczerpanej armii łacińskiej, początkiem kolejnego kryzysu – fizycznego, który będąc analogonem praktyk ascetycznych paradoksalnie prowadził do odrodzenia duchowego. W tym czasie krzyżowcy często oddawali się postom, co nie powinno dziwić, zważywszy na całkowite odcięcie od zapasów żywności – które doprowadziło w kilku przypadkach do kanibalizmu; zaczęli także odczuwać obecność boskich wysłanników. Miały na to zapewne wpływ zarówno głód, desperacja, jak i świadomość bliskości celu podróży – Jerozolimy, miasta Boga.

rę z drzew oraz padlinę, wystawiając się na groźne choroby; Ibn al-Athir X, 188–190, [w:] *Arab historians of the Crusades*, trans. E.J. Costello, New York 2010, s. 4–5. Zob. także S. Runciman, dz. cyt., s. 218.

²⁴ *Gesta Francorum* VIII, 5. Dokładny opis oblężenia i zdobycia Antiochii zob. T. Asbridge, dz. cyt., s. 216; M. Ballard, *Łaciński Wschód*, tłum. W. Ceran, Kraków 2010, s. 61. O zdobyciu miasta zdradą i masakrze jego mieszkańców zob. A. Maalouf, dz. cyt., s. 32.

²⁵ M. Billings, dz. cyt., s. 41. W samej Antiochii wybuchła zaraza, która zmusiła jej zdobywców do opuszczenia miasta zaraz po jego odblokowaniu, poprzez zwinięcie oblężenia Kurbughi: tamże, s. 44. Zaraza zabrała także biskupa Ademara, który miał nawet paść jej pierwszą ofiarą: Albert z Akwizgranu V, 4. Podobny los spotkał Jerozolimę, której obrońcy oraz mieszkańcy zostali wycięci w pień, ginąc od miecza i ognia, zrzucani z murów i męczeni, aż ulice świętego miasta nie wypełniły się ich ciałami: *Gesta Francorum* X, 19. Szeroko na temat zdobycia Jerozolimy zob. S. Runciman, dz. cyt., s. 263–264. Nauczani doświadczeniami Antiochii krzyżowcy uprzętnęli jednak miasto z ciał zabitych, które spalono na wielkich stosach pod jego murami: *Gesta Francorum* X, 19. Masakra w zdobytej Jerozolimie, w czasie której muzułmańskich mieszkańców mordowano na murach i w domach, palono żywcem i torturowano na ulicach, pozostaje w kontraście z tym, jak odbite Święte Miasto potraktował Saladyń, wypuszczając zeń nie tylko wojowników, ale także kobiety, dzieci, a nawet biedotę: S. Lane-Poole, dz. cyt., s. 191. Trudno ocenić, czy istotnie widać tu różnicę cywilizacyjną, czy też format władcy, jakim był sułtan Egiptu.

²⁶ *Gesta Francorum* VII, 4.

Opisując obronę przed turecką odsieczą, narracja o dziejach Franków zmienia się, zyskując coraz więcej elementów ponadmysłowych. Proces ten zaczyna się od bardzo dokładnego opisu widzenia, jakiego dostąpił jeden z kapłanów towarzyszących wyprawie, w czasie modłów w kościele Najświętszej Marii. Miał on ujrzeć Chrystusa w towarzystwie Marii i św. Piotra – nie rozpoznał go jednak, gdy ten spytał, czy wie, kim jest. Wtedy nad jego głową pojawić się miał krzyż, po którym kapłan poznał, że ma przed sobą Syna Bożego, i upadł na twarz. Prosić miał Chrystusa o pomoc w trudach walki z niewiernymi, a wraz z nim prosić mieli Piotr i Maria. Po ich wstawiennictwie, Jezus miał pochylić się nad dolą strudzonych pielgrzymów, zalecając, aby powrócili do niego, a wtedy on powróci też do nich, zsyłając im wielką pomoc, gdy minie pięć dni – wskazał też wprost, że oznacza to odejście od grzechu, „którego smród czuć aż w Królestwie Niebieskim” oraz codzienne modły²⁷.

Książdz ten przedstawił swoje widzenie wodzom wyprawy, oferując, że gotów jest rzucić się z pobliskiej wieży, aby udowodnić jego prawdziwość – gdyby upadek nie wyrządził żadnych szkód, byłby to dowód na to, że Chrystus otoczył go swą opieką. Nie jest nam dane poznać dalszych losów owego bezimiennego kapłana, jednak baronowie mieli przyjąć prawdziwość jego opowieści, zarządzając modły i posty dla przebłagania Zbawiciela. Tankred, siostrzeniec Boemunda, uniesiony atmosferą chwili, miał nawet poprzysiąc, iż nie odwróci się od walki o Jeruzalem, póki ma ze sobą choć czterdziestu zbrojnych, co miało znacznie podnieść morale słyszających to krzyżowców.

Wkrótce później innemu z pielgrzymów, imieniem Piotr, objawić się miał św. Andrzej. Oczekiwał na niego w bramie miejskiej, gdy ten po raz pierwszy wkroczył do Antiochii. Podobnie jak poprzednio, wierny nie rozpoznał świętego, który przedstawił się i polecił pielgrzymowi udać się do kościoła św. Piotra, gdzie dane mu będzie znaleźć włócznię, którą przebito bok Chrystusa. Piotr zapytał świętego: „któż mi uwierzy?”, na co ten zabrał go do miejsca, gdzie relikwia była pogrzebana, wskazując mu je dokładnie. Pielgrzym nie odważył się jednak przedstawić swej wizji innym krzyżowcom, przez co został ponownie nawiedzony przez św. Andrzeja, który upomniął go: „Dlaczego nie wydobyłeś włóczni z ziemi? Czy nie wiesz, że ktokolwiek będzie niósł ją w bitwie nie zostanie nigdy zwyciężony?”. Pouczony Piotr udał się do zgromadzonych krzyżowców, jednak faktycznie nikt mu nie uwierzył. Zaklinał on się jednak, iż to co mówi jest prawdą, dodając, że św. Andrzej obiecał, iż w ciągu pięciu dni Bóg wesprze wielce chrześcijan, którzy nie upadną w wierze. Warto zauważyć, iż motyw pięciu dni występuje tu identycznie, jak w poprzednim widzeniu²⁸.

²⁷ *Gesta Francorum* IX, 6.

²⁸ *Gesta Francorum* IX, 7. Warto w tym miejscu zauważyć, że współczesna historiografia próbuje od dość dawna racjonalizować te wydarzenia, czego świetny przykład znajdziemy w pracy Runcimana – S. Runciman, dz. cyt., s. 221.

Wkrótce później Boemund miał podpalić miasto, wściekły na swych podwładnych, którzy kryli się w jego zabudowaniach, zamiast walczyć, przez co spłonąć miało dwa tysiące domów i kościołów, jednak o północy ogień miał cudownie zniknąć²⁹.

Kulminacją zdarzeń nadnaturalnych pod Antiochią było zbiorowe widzenie – w jego trakcie wojska krzyżowców ujrzeć miały wielką pomoc zesłaną im przez Chrystusa. Była to armia jeźdźców na białych koniach i dzierżących białe sztandary. Początkowo, nie rozpoznano ich (ponownie), jednak szybko krzyżowcy zorientowali się, że są to święci, którym przewodzić miał sam św. Jerzy³⁰.

Od zdobycia Antiochii narracja o krucjacie staje się niemal mityczna – przypomina opowieść o herosach – wodzach wyprawy, którzy dokonują nieprawdopodobnych czynów i otrzymują boską pomoc i protekcję. Aż do zdobycia Jerozolimy możemy w opowieści zobaczyć uczestników wyprawy kroczących w takiej niemal mitycznej rzeczywistości. Po osiągnięciu celu wyprawy, jakim było odbicie świętego miasta, następuje ostatnia część rytuału.

Ostatnia faza to reintegracja, opierająca się na symbolicznych lub faktycznych aktach ponownej agregacji jednostki do grupy, jest to również koniec fazy liminalnej i zjawisk z nią związanych. Następuje rozpad *communitas* (choć więzy zawarte w trakcie jej trwania często potrafią przetrwać wiele kolejnych lat na zasadzie wspólnoty doświadczenia). W efekcie podmiot wraca do poklasyfikowanego, świeckiego i przyziemnego życia. Czasem jednak może okazać się, że kryzys ostatecznie nie został zażegnany i może dojść do „schizmy”, czyli wyodrębnienia się nowego wzoru kulturowego. Dokładnie tak było w przypadku I krucjaty, której uczestnicy powrócili do Europy, gdzie ponownie wdrożyli się do życia w społeczeństwie feudalnym, jednak znaczna ich część pozostała w Ziemi Świętej, tworząc państwa krzyżowe, takie jak: Królestwo Jerozolimskie, Księstwo Antiochii, Hrabstwo Edessy i Hrabstwo Trypolisu. Państwa te były tworzone na wzór europejskiego feudalizmu, wykorzystywano do tego celu weteranów krucjaty, ich następców, przybywających strumieniem z Zachodu, oraz miejscową ludność, różnych wyznań i kultur. W efekcie powstały twory, które ani nie realizowały dobrze łacińskich wzorców, ani też nie funkcjonowały nigdy poprawnie, nie będąc w stanie wytworzyć gospodarki ani układów społecznych potrzebnych do utrzymania zdobytych ziem.

W przypadku analizy wydarzeń pierwszej krucjaty, proces rytualny może zostać wykorzystany na dwa sposoby. Z jednej strony, można uznać go za prosty klucz interpretacyjny omawianych wydarzeń. Krucjata, jak chyba każde nadzwyczajne wydarzenie społeczne, ma swój początek, środek i koniec, uczestnicy wychodzą z codzienności, łączą się w społeczności uczestników, by wrócić później do porzuconych funkcji i ról, do pewnego stopnia odmienieni, lub po prostu

²⁹ *Gesta Francorum* IX, 9.

³⁰ *Gesta Francorum* IX, 17.

bogatsi o nowe doświadczenia. W tym sensie krucjata nie różniłaby się od dowolnego innego wydarzenia o podobnej formie, w dowolnej kulturze i okresie. W tym sensie analiza taka, choć być może interesująca i niepozbawiona elementu poznawczego, obarczona byłaby grzechem symplifikacji i nadmiernej generalizacji, zwłaszcza w przypadku tekstu, którego objętość nie pozwala na eksplorację tematu z większą szczegółowością.

Z drugiej strony, spojrzenie na pierwszą krucjatę jako na faktyczny rytuał³¹, o specyficznej strukturze, dynamice, skuteczności i procesualności, pozwala poszerzyć nasze rozumienie tego zjawiska, jak również, w pewnym stopniu, wejść głębiej w przeżywanie tych wydarzeń przez samych uczestników. Pokazuje tropy do odpowiedzi na pytania o kolektywną przemoc, o sprzeczności w rozumieniu wydarzeń przez samych uczestników, o przyczyny takiego, a nie innego opisu tych wydarzeń, bliższego narracji mityczno-rytualnej niż kronikarskiej, o powody, dla których uczestnicy o zmienionym statusie, przynajmniej we własnym przekonaniu, nie mogli znaleźć dla siebie miejsca w „starych hierarchiach” po powrocie, oraz o przyczyny zmitologizowania późniejszych narracji o krucjacie. Mít jest nieodłącznym towarzyszem rytuału.

Próbując odpowiedzieć na pytanie szczegółowe, jakie postawiliśmy na początku tekstu, nie jesteśmy w stanie i nie zamierzamy odpowiadać, czy krzyżowcy *faktycznie* widzieli Chrystusa, archaniołów czy świętych. Założeniem postulowanej „antropologii historycznej” nie są pytania o ontologię, tylko o ludzkie przekonania. Jeżeli krzyżowcy byli przekonani, że widzieli aniołów i świętych, a teksty źródłowe na to właśnie wskazują, to odpowiedzią na pytanie, dlaczego tak było, będzie rytualny kontekst krucjaty. Wszechogarniający, wielopoziomowy, multisemantyczny obrzęd – naznaczony potężnym ładunkiem symbolicznym, jakim była (między innymi) I krucjata w szczytowym punkcie fazy liminalnej, przy maksymalnym natężeniu *communitas*, nie wspominając już o ekstremalnych warunkach deprywacyjnych – miał pełny potencjał by, ponownie nawiązując do Geertza, świat wyobrażony zlał się ze światem realnie przeżywanym. Potwierdzenie znajdziemy również w pracach neuroantropologów, którzy wskazują, że już znacznie „delikatniejsze” rytuały są w stanie wyzwolić pomniejszych stany mistyczne, w których wyobrażenia mogą zostać odebrane jako postrzegania³². Oczywiście jest, że – z uwagi na rozmaite czynniki zewnętrzne

³¹ W tym miejscu warto odnieść się do potencjalnych zarzutów, jakie podobnej metodologii stawiał już wiele lat temu Philippe Buc w swej, znakomitej skądinąd, pracy *Pułapki rytuału*. Odnosił się on jednak do czynności, które ludzie średniowiecza sami uważali za rytuał i przypisywali im symbolikę, interpretując ich poprawność lub jej brak i znaczenie metaforyczne w tekstach kronik. Przykłady wraz z szeroką analizą tematu zob. P. Buc, *Pułapki Rytuału. Między wczesnośredniowiecznymi tekstami a teorią nauk społecznych*, tłum. M. Tomaszek, Warszawa 2011, s. 31–197.

³² Por. m.in.: V. Turner, *Body, Brain and Culture*, „Zygon. Journal of Religion and Science” 1983, 18 (3), s. 221–245; *Spectrum of ritual*, ed. E. d’Aquili, C. Laughlin, J. McManus, New York 1979; E. d’Aquili, A. Newberg, *The mystical mind*, Minneapolis 1999.

oraz różną osobniczą podatność oraz wrażliwość na stany mistyczne – nie wszyscy uczestnicy wydarzeń w równym stopniu poddani byli ich wpływowi. Siła *communitas* – zwłaszcza opartej na kolektywnej przemocy (związanej z mechanizmem kozła ofiarnego)³³, wymuszającej niejako dla uspokojenia sumienia zgodę na wspólną wersję wydarzeń – zwielokrotnia normatywny konformizm i w efekcie częściej będziemy mieli do czynienia z sytuacją, że ci, którzy nie widzieli, „i tak widzieli”, niż z sytuacją odwrotną, w której świadectwo wątpliwego spowoduje erozję wiary pozostałych. Zławszcza w sytuacji, gdy „niewidzenie” świadczy o grzeszności, byciu niegodnym lub jakiejś formie sakralnej „zmazy”.

Podsumowując, postulowanie przez uczestników realności zjawisk mistycznych, z jednej strony, stanowi ważką przesłankę do uznania danego wydarzenia za rytuał (przy spełnieniu dodatkowych warunków), z drugiej strony, niejako w sprzężeniu zwrotnym, interpretacja z zakresu *ritual studies* (ujęciu krucjaty jako rytuału) jest w stanie uniknąć pułapki pozytywistycznego redukcjonizmu i prostego psychologizowania (z której mogłyby płynąć takie wnioski, jak np. zbiorowa halucynacja), jak również jeszcze prostszego teologizowania. Kwestią do dalszej analizy, wykraczającej poza zakres niniejszego tekstu, musi pozostać kwestia celów, w jakich kronikarze uwypuklali mistyczne przeżycia uczestników krucjaty, i jaką ramę interpretacyjną utworzyło to dla kolejnych wypraw krzyżowych w szczególe, i jaki wpływ miały one na kulturę Europy kolejnych pokoleń. Nie ma bowiem wątpliwości, iż dla ludzi współczesnych wyprawie, którzy słuchali opowieści o krucjacie, mało istotne były informacje o niedożywieniu, aktach kanibalizmu czy powszechnych kradzieżach w obozie krzyżowym – najważniejsza i pierwszoplanowa była dla nich natomiast narracja mityczna o dzielnych rycerzach i ich dokonaniach oraz o bezpośrednim kontakcie z siłami niebiańskimi. Zdajemy sobie sprawę, iż temat został przez nas jedynie zarysowany, jednak objętość tego tekstu nakazuje nam odesłać osoby zainteresowane do naszych przyszłych badań i publikacji.

Bibliografia

- Albert z Akwizgranu, *Historia Hierosolymitana*, [w:] *Recueil des historiens des croisades*, vol. IV, Paris 1879.
- Anna Komnena, *Aleksjada*, trans. and ed. by E.A. Dawes, London 1928.
- Asbridge T., *Pierwsza krucjata*, tłum. E. Jagła, Poznań 2014.
- Balard M., *Łaciński Wschód*, tłum. W. Ceran, Kraków 2010.
- Billings M., *Wyprawy krzyżowe*, tłum. Z. Dalewski, Warszawa 2002.
- Biziuk P., *Hattin*, Warszawa 2004.
- Böhm M., *Flota i polityka morska Aleksego I Komnena*, Kraków 2012.

³³ Por. R. Girard, *Sacrum i przemoc*, Poznań 1994.

- Bonarek J., *Bizancjum w dobie bitwy pod Mantzikert*, Kraków 2011.
- Buc P., *Pułapki Rytuału. Między wczesnośredniowiecznymi tekstami a teorią nauk społecznych*, tłum. M. Tomaszek, Warszawa 2011.
- d'Aquili E., Newberg A., *The mystical mind*, Minneapolis 1999.
- Daśal M., *Wieloczynnikowa koncepcja rytuału. Studia nad rytuałem zainspirowane dorobkiem Benson Salera*, „Kwartalnik Religioznawczy «Nomos»” 2009, nr 67/68.
- Geertz C., *Interpretacja kultur*, przeł. M. Piechaczek, Kraków 2005.
- Gennep A. van, *Obrzędy przejścia*, przeł. B. Biały, Warszawa 2006.
- Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, ed. and trans. by R.M. Hill, London 1962.
- Girard R., *Sacrum i przemoc*, Poznań 1994.
- Grimes R., *Beginnings in Ritual Studies*, University of South Carolina Press 1995.
- Harris J., *Bizancjum i wyprawy krzyżowe*, tłum. J. Gardzińska, Warszawa 2005.
- Herrin J., *Bizancjum. Niezwykłe dziedzictwo średniowiecznego imperium*, tłum. N. Radomski, Poznań 2009.
- Hillenbrand C., *Turkish myth and muslim symbol. The battle of Manzikert*, Edinburgh 2007.
- Ibn al-Athir [w:], *Arab historians of the Crusades*, trans. E.J. Costello, New York 2010.
- Lane-Poole S., *Saladyn Wielki i upadek Jerozolimy*, tłum. B. Tkaczow, Warszawa 2006.
- Le Goff J., *Świat średniowiecznej wyobraźni*, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1997.
- Maalouf A., *The crusades through Arab eyes*, trans. by J. Rorschild, Paris 1983.
- Nicholson H., Nicolle D., *Rycerze Boga. Zakon templariuszy i Saraceni*, tłum. K. Grodner, Warszawa 2009.
- Philips J., *Druga krucjata*, tłum. N. Radomski, Poznań 2013.
- Runciman S., *Wyprawy krzyżowe*, t. 1, tłum. J. Schwakopf, Warszawa 1987.
- Russel J.C., *The population of the crusader states*, [w:] *A history of the crusades*, ed. by K.M. Setton, London 1985.
- Singer M., *The Cultural Pattern of Indian Civilization*, „Far Easter Quarterly” 1955, nr 15.
- Spectrum of ritual*, ed. E. d'Aquili, C. Laughlin, J. McManus, New York 1979.
- Tokarska-Bakir J., *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Kraków 2000.
- Turner V., *Body, Brain and Culture*, „Zygon. Journal of Religion and Science” 1983, 18 (3).
- Turner V., *Gry społeczne, pola i metafory*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2005.
- Turner V., *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, przeł. A. Szyjewski, Kraków 2006.

- Turner V., *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*, przeł. E. Klekot, Kraków 2009.
- Turner V., *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, Warszawa 2010.
- Waterson J., *Wojny mameluków. Władcy i rycerze islamu*, tłum. B. Tkaczow, Warszawa 2008.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.

Realne i cudowne elementy w narracji o dziejach pierwszej krucjaty (na przykładzie *Gesta Francorum*)

Streszczenie

Pierwsza krucjata była z pewnością jednym z przełomowych wydarzeń europejskiego średniowiecza, a opowieści o niej ukształtowały kolejne pokolenia mieszkańców starego kontynentu. Jedną z takich opowieści są *Gesta Francorum*, w których znajdujemy ciągłą i zwartą narrację, obejmującą zarówno wydarzenia, które dziś ocenilibyśmy jako realistyczne, jak i wątki cudowne. Czy jednak historyk może odciąć pierwsze od drugich metodologicznym nożem, jednocześnie zachowując pewność, że swej analizie poddał całość badanego tekstu? Aby uniknąć podobnego działania, spróbowaliśmy przystawić do tej konkretnej opowieści o krucjacie metodologię *ritual studies*, która pozwoliła na badanie tekstu jako całości, wykorzystując także kategorię niezwykłości Le Goffa.

Słowa kluczowe: krucjata, rytuał, narracja, cudowność, *Gesta Francorum*.

Real and Miraculous Elements in the Narrative about the First Crusade (Based on *Gesta Francorum*)

Summary

The first crusade was certainly one of the landmark events of the European Middle Ages, and the stories about it shaped the next generations of the inhabitants of the old continent. One of these stories is *Gesta Francorum*, in which we find a continuous and compact narrative, covering events that we would judge today as realistic and miraculous. However, can the historian, cut off the first from the latter with the methodological knife, while maintaining the certainty that he analyzed the text as a whole? In order to avoid similar actions, we tried to use in the research of this particular crusader story, a methodology of ritual studies, which allowed us to study the text as a whole, using also Le Goff's *miraculous* category.

Keywords: crusade, ritual, narrative, miraculous, *Gesta Francorum*.