

Renata Hołda
Instytut Studiów Międzykulturowych
Uniwersytet Jagielloński

BOŻE CIAŁO. ŚWIĘTO, CEREMONIA I PERFORMANS

Abstract

In 2011 in Łódź, a man dressed in a butterfly costume disturbed the peace of the procession celebrating a Catholic feast: *The Solemnity of the Most Holy Body and Blood of Christ (Corpus Christi)*, in Poland known as “Boże Ciało”. This incident, which was of an interventional street performance character, provides an excellent opportunity for considerations on ritual, ceremony and their place in the present-day reality. The starting point is Victor Turner’s universalising idea of “social drama”, which enables us to join together cultural phenomena as different as a theophoric procession and performance art. The article presents changes in the solemnizing and understanding of feasts, and within this area, of rituals and religious ceremonies. Similarly to other manifestations of collective life, the Corpus Christi procession with its medieval genesis was included in religious and socio-political system. Later, the procession was added into the private sphere owing to the fact that a secularisation and disestablishment policy was first signalled, and then implemented in Europe, and time was separated into periods of labour and leisure. Nowadays, this procession is still solemnized in Poland and gathers large numbers of parishioners, giving them an occasion to celebrate; to some, however, it is now a conventionalised, unfounded and thus worthless form of ritual.

Key words: ritual, ceremony, *Corpus Christi*, Catholic feast

* * *

W 2011 roku mężczyzna ubrany w strój motyla naruszył porządek łódzkiej procesji organizowanej w katolicką Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej, zwaną w Polsce Bożym Ciałem. Wydarzenie to, o charakterze ulicznego performansu interwencyjnego, jest okazją do podjęcia rozważań dotyczących rytuału, ceremonii i ich miejsca we współczesności. Punktem wyjścia jest uniwersalizująca koncepcja „dramatu społecznego” Victora Turnera pozwalająca na wspólne ujęcie tak różnych zjawisk kulturowych, jakim jest teoforyczna procesja i *performance art*. Przedstawione zostały zmiany w świętowaniu i w rozumieniu świąt, a w ich zakresie rytuałów i ceremonii religijnych. Posiadająca średniowieczną genezę procesja organizowana w Święto Bożego Ciała, podobnie jak inne manifestacje życia zbiorowego, została włączona w system religijny i społeczno-polityczny, potem zaś w związku z głoszonymi i realizowanymi w Europie hasłami sekularyzacji i oddzielenia państwa od Kościoła i wydzieleniem się czasu wolnego, w sferę prywatną. Współcześnie funkcjonuje, nadal gromadząc wiernych i będąc dla nich okazją do świętowania, dla niektórych jednak jest już skonwencjonalizowaną, niezajadającą uzasadnienia, a przez to pustą formą rytuału.

Słowa kluczowe: rytuał, Boże Ciało, święta katolickie

Wprowadzenie

W czerwcu 2011 roku mężczyzna ubrany w strój motyla zakłócił najważniejszą łódzką procesję organizowaną w katolicką Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej, zwaną w Polsce Bożym Ciałem. Sytuacja ta wywołała szereg reakcji – wyrazy protestu, składanie pozwów sądowych, pomawianie o kontakt z siłami diabolicznymi z jednej strony, z drugiej zaś akty broniące performerą przedstawiającego się jako artysta zaangażowany, kształtujący zach-

wania społeczne, mający – jak podkreślano – prawo do ekspresji twórczej, wolnej wypowiedzi i krytyki.

Pozostawiając na uboczu te zachowania, które także można nazwać rytualnymi, należy stwierdzić, że nieoczekiwane, konfrontacyjne zetknięcie dwóch gatunków performatywnych, uruchomiło schemat znany antropologom, a jednocześnie ujawniło brak wiedzy i wrażliwości dotyczących znaczenia religijnej obrzędowości, ujawniając przy tym erozję sposobów świętowania. Sytuacja to tym ciekawsza, że Polacy uchodzą za „naród katolików”, konserwatywny i przywiązany do wartości religijnych łączonych z narodowymi. Za granicą, wzbudzające zdziwienie publicznie celebrowane obchody Bożego Ciała, w środowiskach polonijnych uważane są za ważny element określania tożsamości etnicznej i manifestowania przynależności do polskości¹. Tym bardziej opisane wydarzenie musi zaskakiwać, domagając się analizy i prób wyjaśnienia. Niezwykle przydatnymi w tych wysiłkach wydają mi się ustalenia Victora Turnera składające się na uniwersalizującą koncepcję „dramatu społecznego”, pozwalającą na wspólne ujęcie tak różnych zjawisk kulturowych, jakimi są teoforyczna procesja i *performance art*. Antropolog ten zasłynął jako badacz rytuałów i autor wpływowej teorii, stosowanej przez niego do badań obrzędów i zjawisk plemiennych oraz powiązanych z religiami historycznymi, w tym z katolicyzmem. Jego poglądy, a także współpraca z Robertem Schechnerem uznawane są współcześnie za ważne, niezwykle płodne poznawczo i inspirujące zarówno dla teorii widowisk kulturowych², jak i analiz dotyczących estetyki oraz sytuacji odbiorczej performansu³.

Dramat społeczny

Zainteresowania rytuałem i teatrem doprowadziły Victora Turnera do sformułowania koncepcji dramatu społecznego (*social drama*), nawiązującej pojęciowo do refleksji teatrologicznej, ale umożliwiającej uogólnienie na inne, niesceniczne gatunki performatywne obecne w kulturze. W jego ujęciu to ujmowane modelowo, sekwencyjne zjawisko jest publiczną reakcją na sytuacje konfliktowe, a jego immanentną częścią jest przywracanie równowagi. Badacz zauważał jednocześnie, że „przywracanie równowagi” może przybierać różne formy i nie musi oznaczać odtworzenia porządku sprzed kryzysu, lecz może skutkować powstaniem innego konsensu lub schizmą⁴.

Działania o charakterze naprawczym mogły mieć charakter świecki lub religijny. Wśród tych ostatnich ważną rolę odgrywały rytuały będące jednocześnie „matrycą dla całego mnóstwa przedstawień kulturowych wygenerowanych w plemiennych i poplemiennych kulturach – łącznie z większością tych, które przywykliśmy określać mianem estetycznych”⁵. Rytuały były dla badacza częścią dramatu społecznego, ale same także, podobnie jak inne gatunki performatywne, posiadały dynamiczną strukturę procesualną. Za Arnoldem Van Gennepem⁶ wyróżniał w nich kolejne fazy: preliminalną (wyłączenia), liminalną oraz postliminalną (włączenia).

¹ Hetzel Gunkel 2003.

² MacAloon 2009, s. 16; McKenzie 2011, s. 46.

³ Fischer-Lichte 2008.

⁴ Turner 1957, zob. także Turner 2009, s. 47.

⁵ Turner 2005b, s. 132.

⁶ Van Gennep 2006.

Stadium, które zwróciło uwagę Turnera i zajmowało go najbardziej była naznaczona sakralnością, symbolizmem i ludyczną dekonstrukcją⁷ faza liminalności, stan określany przez niego jako *betwix and between* konsekwentnie uznawany za cechę nie tylko obrzędu, ale i każdej formy kulturowej o charakterze cyklicznym. Jego istotą była społeczna ambiwalencja znajdujących się w niej bytów, nie przynależnych „ani tam, ani tu”, pozbawionych oznak statusu i innych cech różnicujących. Z liminalnością łączył pojęcie *communitas*⁸.

Liminalność, czasowe zrównanie jednostek i usytuowanie ich poza strukturami społecznymi w myśl koncepcji Turnera miało istotne znaczenie, gdyż ten właśnie przejściowy stan generował późniejszą sytuację adepta w „normalnym” świecie, skutkującą podniesieniem jego statusu i zdobyciem nowych uprawnień. Rytuał zatem, poprzez wprowadzenie jednostek w stan czasowego zawieszenia i symbolicznego unicestwienia, miał moc transformującą, która decydowała o jego istocie. Ta właściwość była również podstawą odróżnienia rytuału od ceremonii⁹.

Ceremonia była dla Turnera sformalizowanym działaniem wyjaśniającym znaczenia, które zostały już uzgodnione. Aby uchwycić subtelną różnicę pomiędzy dwoma typami obrzędów, badacz sięgnął po gramatyczną metaforę. W tym ujęciu rytuał działa w „trybie warunkowym”, wskazuje na coś, co może się stać, zakłada istnienie alternatywy, a przez to jest potencjalnie niebezpieczny dla społecznego *status quo*. Ceremonia zaś sprawowana jest w „trybie oznajmującym”: w uroczysty sposób komunikuje stan aktualny. Oznajmia porządek bieżący i wzmacnia istniejące postawy, a nawet – poprzez swoją „oczywistość” i afirmację tego, co jest – może zapobiegać zmianom. Tym samym potencjalnie generujące zmianę działanie rytuału zostaje wyeliminowane, a przynajmniej ograniczone.

Chociaż zdaniem autora *Procesu rytualnego*, dramat społeczny jest uniwersalnym wzorem występującym na wszystkich poziomach struktury społecznej, to zauważał różnice pomiędzy społecznościami plemiennymi a bardziej złożonymi społeczeństwami współczesnymi. Stąd jego propozycja rozróżnienia zjawisk i stanów „liminalnych” oraz „liminoidalnych”. Te ostatnie nie są już wszechogarniające, obowiązkowe i łączone ze sferą świętości. Są powiązane ze sztuką, gatunkami estetycznymi oraz z czasem wolnym¹⁰.

Ustalenia Turnera dotyczące sekwencyjności i modelującej roli rytuałów, pojęcia liminalności oraz liminoidalności są wykorzystywane w analizie różnych, dawnych i współczesnych form działań kulturowych, stając się paradygmatem performatyki¹¹.

Święto

Święto religijne jest – używając terminologii Victora Turnera – częścią dramatu społecznego, zaprzeczeniem codzienności, co podkreślane jest jeszcze przez obecność rytuałów i ceremonii, których odprawienie może być celem i motywem świętowania¹². Ze względu na ich

⁷ Deflem 2002, s. 193.

⁸ Turner 2005a, s. 196.

⁹ Turner 2005b, s. 132. Rozróżnienie *rytuału* i *ceremonii*, choć w innym ujęciu, funkcjonuje również w etnologii polskiej. Zob. Buchowski 1993, s. 105–106.

¹⁰ Tamże, s. 63–64.

¹¹ Carlson 2007, s. 42–43.

¹² Mielicka 2006, s. 26.

regularność i związki z kalendarzem liturgicznym określić je można jako sezonowe, pojawiające się w ściśle określonym czasie. Zdaniem Turnera takie cykliczne, publicznie odtwarzane obrzędy były nie tyle reakcją na nieszczęście (społeczne lub indywidualne), ale zażęgnywały możliwy kryzys. Miały zatem charakter profilaktyczny, a ich celem było zapobieżenie sytuacji szeroko ujętego zagrożenia¹³.

Święto ujmowane jest na ogół w kategoriach, które podkreślają jego liminalny charakter – stanowi przerwę pomiędzy dwoma odcinkami czasu „zwykłego”, określane jest jako „świat ze snu”¹⁴, „szczelina w historii”, czas, w którym „możliwe staje się wszystko”¹⁵. Cechuje się rozgardiaszem, zamętem, w wielu przypadkach zawieszeniem reguł charakterystycznych dla codziennego życia, a jednocześnie również odczuwaniem radości i potrzeby weselenia się. W przeszłości święto wyznaczane było poprzez rygorystycznie przestrzegany zakaz pracy. Łączyło się zabawą i tańcem, żywiołowością i ostentacją, wyznaczaną poprzez wzmożoną konsumpcję lub świadome marnotrawstwo.

Uznanie w przeszłości, że zabawowe nie może być święte i odpowiadające naturze świętych obrzędów, że nieprzystojny (a nawet demoniczny) śmiech nie licuje z powagą świętych przybytków, doprowadziło do wyeliminowania poza sferę *sacrum* nie tyle „ducha zabawy”, ile jego manifestacji. Pochody i zabawy uliczne u progu czasów nowożytnych zostały poddane reformie, której celem było rozdzielenie *sacrum* od *profanum*¹⁶ oraz działaniom dyscyplinującym, przy czym stało się to w związku z przejściem przez miasto organizacji karnawałów i ich finansowania, czasem z udziałem gildii i cechów, a także najbardziej zacnych (i zamożnych) obywateli. Wskutek tych działań niektóre zabawy i gry genetycznie związane ze świętowaniem i rytuałem, przeniesione zostały do innej przestrzeni społecznej, a z czasem utożsamione z rozrywką pozbawioną już sakralnych odniesień. Inaczej tę kwestię ujął Jean Duvignaud, dla którego wprowadzenie do kalendarza i regularne obchodzenie świąt, a zatem ich instytucjonalizacja, stanowią o ich prawdziwym charakterze – aktów utrwalania społecznego porządku¹⁷. Także inni badacze podkreślają historyczne tendencje do przechwytywania czy zawłaszczania świąt, które w ten sposób traciły swoją spontaniczność i oddolny charakter, stając się obchodami mającymi służyć elitom i potwierdzającymi hierarchię albo publicznymi lekcjami lokalnego patriotyzmu i posłuszeństwa¹⁸. „Konfiskata święta”, o której mówił Jacques Heers nie oznaczała likwidacji uroczystości w ogóle, ale obchodzenie ich według innych zasad, tak by nie sprzyjając buntom, mogły pełnić funkcje społeczne i pedagogiczne. Organizacyjne wysiłki władz, przygotowywanie scenariuszy świąt i próby ich kontroli nie unicestwiły samej zabawy i radości świętowania, a w konsekwencji jego potencjalnie „wywrotowego charakteru”. Przyczyniły się jednak do wydzielenia dwóch nurtów świątecznych obchodów: ściśle religijnego, łączonego z uczestnictwem w różnych praktykach dewocyjnych oraz pozakościelnego.

Eliminacja „niestosowności” objęła również same, pierwotnie naznaczone ludycznością rytuały, przenosząc je w sferę powagi. Przywołam tu opinię Turnera, który o współczesnym

¹³ Turner 2005b, s. 184.

¹⁴ Duvignaud 2011, s. 204.

¹⁵ Tamże, s. 111.

¹⁶ Zob. Burke 2009, s. 245; Schidler 2002, s. 216.

¹⁷ Duvignaud 2011, s. 153.

¹⁸ Heers 1995, s. 213.

rytuale religijnym pisał, że: „(...) został pozbawiony swoich plastycznych i ludycznych komponentów – świętych kłownów, poprzebieranych tricksterów, zagadek – na rzecz rygorystycznej doniosłości, poważnego i oficjalnego dyskursu o tajemnych i transcendentnych „znaczeniach” i „zznaczonych”, żeby użyć terminologii de Saussure’a”¹⁹.

Przytoczone uwagi wskazują na ważną przemianę, jaka dokonana się w kulturach Zachodu, przejawiającą się w rozdzieleniu *signum* i *signatum*, podmiotu i przedmiotu poznania oraz w oddzieleniu nauki i innych dziedzin praktycznych od religii. Wszystko to przyczyniło się do wytworzenia analitycznego, zewnętrznego sposobu patrzenia na religię i jej przeżywania. Osłabiło to także możliwość symbolicznego odczytywania, rozumienia czy nawet przeżywania rytuałów, a w następstwie ich odbiorem jako rozbudowanej, niepotrzebnej i pustej formy, nadmiernie estetycznej i nic nie komunikującej²⁰. Determinuje to pełne dystansu opinie na temat rytuałów i ich zbędności, wynikające z braku zrozumienia ich istoty: „Nowożytni Europejczycy nie dlatego krytykują rytuały, że przestały pełnić swoją funkcję, ale raczej rytuały dlatego przestały pełnić swoją funkcję, że nowożytni Europejczycy zapomnieli o współzależności niezbędnej, by obrzędy działały”²¹.

Na dzisiejsze funkcjonowanie i ocenę rytuałów zasadniczy wpływ miały takie procesy jak uprzemysłowienie, urbanizacja i demokratyzacja, którym towarzyszyła promocja racjonalistycznego sposobu myślenia oraz sekularyzacja. W społeczeństwach nowoczesnych rozdzieleniu uległ czas pracy i czas wolny, których scalenie charakterystyczne było dla społeczności plemiennych. Konsekwencją tych procesów są zmiany w religii, która straciła swoją integralność i łączność z innymi podsystemami kultury, a także – przynajmniej częściowo – moc kształtowania postaw i moralności. Religia w społeczeństwach złożonych uważana jest za coś odrębnego nie tylko od zabawy, ale i od ekonomii, polityki oraz twórczości artystycznej²². Pod wpływem tych znaczących przekształceń – „Tradycyjne religie i ich rytuały tracą swoje symboliczne bogactwo i znaczenie, a tym samym swoją transformatywną moc, egzystują dalej w strefie czasu wolnego pozbawione twórczej więzi z nowoczesnością”²³.

Mimo tych zmian religia katolicka towarzyszy człowiekowi nadal oferując wyznawcom różne formy kultu, doktrynę i organizację²⁴. Współcześnie zachowały się ślady religijności dawnego typu (sensualizm, rytualizm rozumiany jako przywiązanie do zewnętrznych form obrzędowości oraz wspólnotowość), jednak dzisiaj, poza oficjalnymi dopuszczalne są także odmienne interpretacje oraz prywatne, także pozakościelne praktyki, nieraz dość odległe od sankcjonowanych tradycją wzorów. Badania prowadzone na przełomie wieków wskazały, że zmienia się charakter polskiej religijności, która staje się mniej zinstytucjonalizowana, indywidualna, nie kojarzona z wiernością nauce Kościoła i postrzegana coraz częściej jako sfera prywatna²⁵. Implikuje to zmiany w uczestnictwie zarówno we mszy, jak i w dorocznych obrzędach, zwłaszcza w sytuacji rozluźnienia więzów z własną parafią. Symptodem tego ostatniego zjawiska jest

¹⁹ Turner 2005b, s. 195.

²⁰ Tokarska-Bakir 2006, s. 15; zob. także Tokarska-Bakir 2000, s. 53–74.

²¹ Tokarska-Bakir 2006, s. 17.

²² Turner 2005b, s. 141.

²³ Tamże, s. 141.

²⁴ Mielicka 2011, s. 210.

²⁵ Tamże, s. 217.

zwyczaj wybierania do aktów rytualnych (chrzest dziecka, zawarcie małżeństwa) odległych kościołów, przy czym wybór motywowany jest często względami estetycznymi: „nastrojowością” świątyni oraz jej walorami jako stylowego tła dla pamiątkowych fotografii.

Zaprezentowane tu uwagi dotyczące świętowania w dużej mierze dotyczą także obchodów święta Bożego Ciała.

Boże Ciało

Symbolikę zawartą w Eucharystii Mary Douglas określiła jako „oszałamiającą w swej rozpiętości i głębi”:

Biały krążek chleba zawiera w sobie symbolicznie kosmos, całą historię Kościoła, a nawet więcej, ponieważ zaczyna się wraz z ofiarą chleba Melchidezeka, poprzez kalwarię do mszy. Jednoczy ciało każdego człowieka z Kościołem. W tym zakresie obejmuje kwestie pokuty, pożywienia, odrodzenia. Tak intensywne zagęszczenie symboli jest trudne do przyjęcia dla każdego, kto otrzymał wysoce zwerbalizowane, zorientowane na osobowość wychowanie. Ale to nie wszystko. Symbolizowanie nie wyczerpuje znaczenia Eucharystii. Jej pełne znaczenie zawiera magiczną i sakramentalną skuteczność²⁶.

Święto Bożego Ciała zostało ustanowione dla celebrowania Eucharystii. W przeciwieństwie do rytuałów plemiennych, w tym przypadku można wskazać na jego początek i „akty założycielskie”. Posiada ono długą historię, w trakcie której zmieniała się forma obchodzenia tej uroczystości, sposoby jej organizowania, a także zakres znaczeń i oczekiwań kulturowych z nią łączonych. Boże Ciało nigdy nie było świętem wyłącznie miejskim, ale właśnie w mieście rozwinęło ono szereg różnorodnych form świętowania i było obchodzone wyjątkowo uroczystie, zajmując ważne miejsce w dorocznym kalendarzu jego mieszkańców²⁷.

Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa wywodzi się ze średniowiecza, łącząc się z charakterystycznymi dla tego okresu rysami pobożności ukierunkowanej na „oglądanie” Hostii. Oczekiwania i praktyki wiernych doprowadziły do znaczących zmian w liturgii (np. wprowadzenia do mszy rytu *elevatio hostiae*) oraz w nabożeństwach pozaliturgicznych, a także w sposobach przechowywania eucharystii zmierzających do jej skutecznego zabezpieczenia, mającego zapobiec kradzieżom, niepożądanym użyciom lub profanacjom. Po okresie sporów i dyskusji teologicznych dotyczących natury Eucharystii papież Urban IV w 1264 roku bullą *Transiturus de hoc mundo* ogłosił Boże Ciało (*festum Corporis Christi*) świętem dla Kościoła powszechnego²⁸. Do jego decyzji przyczyniły się starania wizjonerki Julianny z Mont Cornillon oraz cud eucharystyczny w Bolsenie, przyjmowany jako dowód fizycznej obecności Chrystusa w poświęconym Chlebie. Szybka śmierć tego biskupa Rzymu spowodowała, że odnośna bulla nie weszła w życie. Potwierdził ją dopiero jego następcą – Klemens V nakazując publikację tego dokumentu (1317 rok). Fakt ten, a także przypisane świętu odpusty przyczyniły się do szybkiego rozwoju kultu i różnych form adoracji Najświętszego Sakramentu. Funkcjonujące wówczas

²⁶ Douglas 2004, s. 88.

²⁷ James 1983, s. 4.

²⁸ Durak 1999, s. 40–41.

i długo utrzymujące się wierzenia znacznie wykraczały poza teologiczną interpretację, wyrażały przekonanie o cudownych mocach konsekrowanego opłatka, o jego potężnym i dobroczynnym oddziaływaniu oraz nadzwyczajnej skuteczności w praktykach magicznych²⁹. W tym przeświadczeniu, aż do czasów późnego średniowiecza niektórzy katolicy w niedzielę kilkukrotnie odwiedzali różne kościoły w mieście, ograniczając jednak swe uczestnictwo w mszy jedynie do Podniesienia i wpatrując się w okazywaną Hostię³⁰. Na skutek rozwoju nowych form dewocji około XIV wieku wykształciła się również specjalna forma naczynia liturgicznego używanego do uroczystej ekspozycji pojedynczego opłatka i obnoszenia go w procesjach – monstrancja, kosztowne naczynie wykorzystujące przezroczystość kryształu górskiego umożliwiającą wiernym oglądanie i kontemplację świętej zawartości³¹.

Ważną cezurę w rozwoju kultu eucharystycznego stanowi Sobór Trydencki (1547–1561), który w obliczu protestanckiej krytyki uchwalił stosowny dekret podtrzymujący doktrynę transsubstancjacji oraz zasadność sprawowanych publicznie procesyjnych obchodów³². Dokładne przepisy organizujące na nowo święto zostały wydane dopiero na początku XVII wieku³³. Bez zasadniczych zmian przetrwały one do czasów Vaticanum II.

W Polsce informacje o obchodach Bożego Ciała pochodzą już z roku 1320. Wprowadził je ówczesny biskup krakowski Nankier zarządzając datę uroczystości na czwartek po oktawie Zesłania Ducha Świętego. Obchody, które stały się powszechne w polskich diecezjach w latach 1420–1440³⁴, w swoich ogólnych zarysach realizowały formy znane w katolickiej Europie zachodniej.

Bulla ustanawiająca święto *Corpus Christi* ani inne zalecenia papieskie nie precyzowały formy uroczystości, nie zalecały także urządzania procesji, która jednak pojawiła się stosunkowo wcześniej³⁵. Ewoluowała ona od pierwotnej wymowy adoracyjnej i pokutnej, przez błagalną, by z czasem stać się okazją do manifestowania wiary i obrazem triumfu Chrystusa nad śmiercią³⁶. Ważnym momentem było przyjęcie zasady publicznego celebrowania tego obrzędu, wyjście z kościoła i placu przykościelnego na zewnątrz. W ten sposób procesja stała się wydarzeniem ulicznym, odbywającym się w sferze ogólnodostępnej i otwartej, co niosło za sobą określone konsekwencje:

Przyniosło [to] przede wszystkim inny niż na terenie świątyni typ uczestnictwa w religijnym misterium. Wzrosła ranga tego uczestnictwa, święto nabrało charakteru korporacyjnego i stanowego. Przerodziło się w imprezę, w czasie której miejskie władze, wspólnoty zawodowe, organizacje religijne, kler demonstrowały obecnością zajmowaną przez nie pozycję w strukturze społecznej gminy³⁷.

²⁹ Zob. Gansiniec 1957, s. 75–117.

³⁰ Bylina 1999, s. 230.

³¹ Nowiński 2000, s. 206.

³² Schatz 2001, s. 187.

³³ Zalewski 1973, s. 131.

³⁴ Zalewski 1973, s. 117–118.

³⁵ Rubin 1991, s. 243.

³⁶ Zalewski 1973, s. 134.

³⁷ Zaremska 1978, s. 34.

Procesja pełniła funkcje nie tylko religijne, ale i dydaktyczne poprzez wizualizację, przybliżając wiernym abstrakcyjne idee teologiczne i naukę moralną Kościoła. Włączono do niej zwyczaje świeckie, wykorzystano wzory towarzyszące orszakom koronacyjnym czy uroczystym wjazdom monarchów, a także elementy innych okolicznościowych obchodów, zachowań zwyczajowych i zabaw. W ten sposób Boże Ciało, jak ujął to Peter Burke, stało się świętem karnawalistycznym³⁸.

Procesja przybrała, częstą wówczas, formę uroczystego pochodu, a monstrancji, potocznie zwanej w Niemczech „tronem”³⁹ przydzielono asystę, w której pojawiały się symbole przynależne monarchom. Późnośredniowieczne niemieckie teksty liturgiczne przygotowywane na wiosenny cykl świąt podkreślały królewskość Chrystusa – zwycięskiego wodza, obnoszonego w triumfalnej procesji⁴⁰. Dość wcześnie pojawił się baldachim osłaniający monstrancję – przywilej władców, kojarzący się z pojęciem majestatu, sprzęt używany przez papieży, cesarzy i królów. Baldachim, wykonany z drogich materiałów, nieśli w procesji ludzie świeccy, często księżęta, a w miastach znaczniejsi obywatele, poczytując sobie to za akt pobożności i pokory, a zarazem szczególne wyróżnienie. Gest ten traktowano niewątpliwie jako formę honorowej służby, manifestację godnego, pełnego szacunku podporządkowania. *Sanctissimum Corpus Domini* mógł być niesiony wyłącznie przez duchownego, przez długi czas utrzymywało się przekonanie, że osoba świecka powinna się wystrzegać dotykania jakichkolwiek paramentów, w sytuacjach koniecznych – tylko przez ręcznik.

Procesja ruszała przy wtórze dzwonów, otwierał ją krzyż, czasem niesiono inne narzędzia Męki Pańskiej, relikwiarze, naczynia ze święconą wodą oraz figury, feretrony i obrazy nawiązujące do symboli eucharystycznych (kielich z winem, pelikan). Procesji towarzyszyły kwiaty, które rzucano pod nogi księdza niosącego Hostię. Ważnym rekwizytem były świece, a także monstrancja, której kształt mógł nawiązywać do idei Nowego Grobu Pańskiego, Fontanny Życia lub do tytułu Chrystusa – Słońca Sprawiedliwości. W orszaku uczestniczyli ludzie „w szatach anielskich” i odtwarzający postacie znanych świętych. Po soborze trydenckim upowszechnił się zwyczaj oddawania strzałów⁴¹.

W różnym charakterze w procesji uczestniczyły dzieci – mogły być dzwonnikami lub chórzystami, wyobrażać anioły, a także rzucać przed baldachim płatki kwiatów (przede wszystkim róż)⁴². Ich obecność tłumaczono jako reprezentację bezgrzesznych, jako obecność tego, co w społeczności najlepsze i co decyduje o jej przyszłości. Victor Turner wskazywał jednak, że obecność dzieci w niektórych obrzędach jest charakterystyczna dla liminalnych rytuałów odwrócenia: chwilowym wywyższeniem jednostek znajdujących się na co dzień w sytuacji podporządkowania⁴³.

Wzrost znaczenia święta Bożego Ciała oraz jego publiczny charakter sprawiały, że uroczyste obchody były wykorzystywane przez lokalne elity. Były pokazem hierarchii oraz demonstracją możliwości i przywilejów.

³⁸ Burke 2009, s. 228.

³⁹ Tanner 1993, s. 214.

⁴⁰ Zika 1988, s. 45.

⁴¹ Zalewski 1973, s. 153.

⁴² Zika 1988, s. 42.

⁴³ Turner 2010, s. 172.

Ważną rolę w przygotowywaniu miejskich obchodów *Corpus Christi* odgrywały bractwa, zrzeszające na ogół ludzi świeckich. Zaczęły one powstawać od drugiej połowy XIV stulecia jako przejaw pobożności domagającej się podjęcia określonych praktyk (często ćwiczeń cieleśnych o charakterze umoralniającym) oraz innych, szerokich działań na rzecz potrzebujących⁴⁴. Te dobrowolne stowarzyszenia, niezależnie od zakresu podstawowej działalności włączały się w organizację miejskich obchodów religijnych, w tym także procesji Bożego Ciała. W Krakowie w przygotowaniach uczestniczyły cechy rzemiosł oraz konfraternie przywdziewając odpowiednie stroje – tzw. kapy brackie (*sacci*), niosąc krzyże, emblematy, obrazy świętych patronów oraz chorągwie korporacyjne. Cech włóczków (flisaków) prowadził w procesji drewnianego konika, aż do czasów gdy w roku 1787 archidiakon i sufragan krakowski Józef Olechowski nakazał przeniesienie tej zabawy na czas po obchodach religijnych, przyczyniając się do powstania znanego do dziś zwyczaju. Hierarcha ten zarządził także, by wierni przybywali na święto „bez strojów dziwacznych lub nadto światowych, albo do śmiechu pobudzających, ale aby były podług myśli i ustaw Kościoła Bożego, zagrzewające do cnót chrześcijańskich i pobożności”⁴⁵.

Warto podkreślić, że członkowie bractw, których udział w procesji był widoczny i prestiżowy, ponosili spore koszty związane z jej organizacją. Zakupywali świece, pokrywali wynagrodzenie dla muzyków oraz osób niosących chorągwie i feretrony, a po uroczystościach – jak świadczą zachowane rachunki – finansowali ucztę⁴⁶. Często byli także inicjatorami i fundatorami widowisk towarzyszących uroczystościom. Już od średniowiecza procesję wzbogacano o inscenizacje i widowiska parateatralne⁴⁷. Urządzano pokazy, pantomimę lub prezentację żywych obrazów. Rekwizyty oraz *tableaux* były prezentowane na specjalnych estradach wzniesionych wzdłuż trasy procesji. Mogły także towarzyszyć wystrojowi ołtarzy lub być wiezione na ruchomych platformach – wozach, kolejnym elemencie zapożyczonym z tradycji karnawałów. W szesnastowiecznej Hiszpanii wykształciły się *autos sacramentales* – alegoryczne utwory sceniczne o treści eucharystycznej, pisane na zamówienie dworu i na ogół realizujące jego cele. W Polsce ich odpowiednikiem był religijny dramat jezuicki, który rozkwitł w okresie potrydenckim. W spektaklach towarzyszących obchodom Bożego Ciała prezentowano sceny ewangeliczne (Ostatnia wieczerza, Męka Pańska), rozwijano wątki eschatologiczne (Sąd Ostateczny). W widowiskach występowały osoby odtwarzające postaci biblijne, sięgano do żywotów świętych i legend łączonych z kultem eucharystycznym⁴⁸.

Procesja miała charakter obowiązkowy dla katolików. Charles Zika podkreślał jednak, że chociaż literatura kościelna nakazywała obecność ludu na obchodach, był on traktowany niemal jak dodatek do procesji, przeznaczano mu mało zaszczytne miejsce za baldachimem, tak jakby nie stanowił integralnej części uroczystych pochodów⁴⁹. Zdaniem tego badacza, szybkie rozprzestrzenienie się i popularność Święta Bożego Ciała były wynikiem świadomych zabiegów ze strony władz kościelnych, kreujących przeciwwagę dla kultu relikwii i związanego z nim ruchu pielgrzymkowego. Zorganizowane obchody procesyjne porównał do oznaczania przestrzeni pod-

⁴⁴ Rubin 1991, s. 233.

⁴⁵ Chmiel 1939–1947, s. 96.

⁴⁶ Zaremska 1978, s. 30–31.

⁴⁷ Okoń 1976, s. 862.

⁴⁸ Okoń 1976, s. 862.

⁴⁹ Zika 1988, s. 43.

kreślając, że – poza uczestnictwem we wspólnocie wiernych – taki uroczysty pochód identyfikował i wiązał lokalną społeczność z rozumianym geograficznie, konkretnym terenem⁵⁰. Wskazywał przy tym na elementy zagrożenia, jakie z punktu widzenia władz i lokalnego kleru niosły ze sobą pątnicze wyprawy do dalekich sanktuariów, czasowo wrywające ludność spod miejscowej jurysdykcji. Pielgrzymka jawiła się w ten sposób jako nie podlegająca kontroli, a przez to niepożądana podróż poza granice własnego terytorium „do obcego miejsca uświęconego relikwiami i cudami innych”⁵¹. W tym ujęciu, organizowanie wystawnych procesji byłoby więc rodzajem zabezpieczania interesów lokalnych elit (świeckich i kościelnych).

Miri Rubin wskazała z kolei, że przenikanie treści świeckich i politycznych do rytuału religijnego, jakim były obchody Bożego Ciała wynikało z ogromnej siły oddziaływania symboli eucharystycznych. Znaczenie, jakie im nadawano przyciągało ludzi władzy, którzy wykorzystywali je, a nawet manipulowali nimi dla zademonstrowania swoich przywilejów i potęgi. Zdaniem badaczki jednak równie istotny był fakt, że to ważne wydarzenie religijne ze względu na swój rozwój i publiczny charakter znacząco wpływało na miejski porządek i prawo, wymagając jednocześnie kierowania i koordynacji, a tym samym bezpośredniego zaangażowania ze strony władz⁵².

Przedstawiony opis publicznych obchodów Bożego Ciała, którego mniej okazałą wersję śledzić możemy do dnia dzisiejszego, wskazuje, że procesja urządzana w tym dniu nie zaprzeczała hierarchii, wręcz przeciwnie, akceptowała podziały i stratyfikację społeczną. Chociaż wyrastała z tradycji ludowych, radosnych pochodów, a przez długi czas jej ryt nie był określony przez władze kościelne, trudno nazwać ją wydarzeniem spontanicznym. Była zorganizowana, przygotowywana najpierw z użyciem bardzo ogólnego scenariusza dostosowującego istniejące wcześniej elementy ceremonialne, potem coraz staranniej opracowywana artystycznie i formalnie. Ustawienie procesji było bardzo istotne i nie pozostawiano go przypadkowi. Jej centrum stanowił baldachim, pod którym kroczył duchowny niosący kosztowne naczynie z widocznym Najświętszym Sakramentem. Przestrzeń znajdująca się w jego bezpośredniej bliskości uchodziła za szczególnie uprzywilejowaną, a przebywanie w niej – za zaszczyt, wyróżnienie, ale i demonstrację wysokiej pozycji społecznej. Wagę, jaką przykładano do „najgodniejszego” miejsca zajmowanego w orszaku dobrze ilustruje toczony w XVII wieku, gorszący obserwatorów, długoletni spór o pierwszeństwo w pochodzie procesyjnym (w zasadzie o czwartą pozycję, licząc od „podniebia”), toczony przez dwie krakowskie konfraternie: Bractwo Różańca Świętego oraz Arcybractwo Męki Pańskiej⁵³.

Warto podkreślić jednak, że chociaż procesja wyrażała często świeckie treści, realizowała cele i ambicje możnych, była przede wszystkim ceremonią religijną łączoną z czczeniem określonego dogmatu. Uwzględniając ten punkt widzenia, zamiysł organizowania procesji teokratycznej – oznaczający uczestnictwo w niej ucieleśnionego Boga – zakłada w sobie istnienie zróżnicowania, wynikającego z faktu – znanego chrześcijanom – że Najwyższy jest królem królów i panem panów. W procesji, tak jak we wszechświecie, którego porządek wyobrażany był na wzór feudalny, najważniejszym i najwyższym elementem był Bóg niesiony w monstrancji

⁵⁰ Tamże, s. 44.

⁵¹ Tamże, s. 63.

⁵² Rubin 1991, s. 259.

⁵³ Zob. Chmiel 1939–1947, s. 97–101.

lub królujący w niebiosach, pozostali uczestnicy zaś, o różnym, lecz zawsze niższym statusie, tworzyli dalsze kręgi i stany. Taka interpretacja wyjaśnia obecność w procesji ludzi przebranych za aniołów i świętych, odzwierciedlających swą obecnością nie tyle potrzebę maskarady, ile obrazujących obecność sił nadprzyrodzonych w ziemskim orszaku eucharystycznym, będącym – jak wierzą – skromnym odbiciem niebiańskiej liturgii⁵⁴. Nie chodziło zatem o teatr – w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, ale o widzialne przekazanie (a nawet „pokazanie”) idei współuczestnictwa i połączenia światów.

W procesji Bożego Ciała zawarta jest inwersja. Ona sama jest odwróceniem sytuacji mającej miejsce w „zwyczajne” święta, w czasie których ludzie przychodzą do kościoła, aby uczestniczyć w mszy (oferze eucharystycznej). Przez wierzących procesja teoforyczna może też być traktowana jako przeciwieństwo pielgrzymki – wydarzenie realizujące koncepcję przyjścia Boga do człowieka, którą to myśl oddają śpiewane do dziś w Polsce pieśni religijne⁵⁵. Podobnymi elementami są wspomniane już eksponowanie udziału dzieci w pochodzie oraz – dzisiaj, ze względu na demokratyzację życia społecznego, słabo widoczne – demonstracyjne przyjmowanie unizonej, służebnej postawy przez przedstawicieli elit⁵⁶.

Hierarchiczność procesji petryfikująca „naturalny” porządek świata, brak wyraźnych elementów przemiany sprawia, że o procesji Bożego Ciała można mówić raczej jako o ceremonii, niż o rytuale w przytoczonym wcześniej rozumieniu. Warto jednak pamiętać, że w pochodzie tego rodzaju obnoszona jest hostia konsekrowana, czyli przemieniona już – jak wierzą katolicy – w rzeczywiste Ciało Chrystusa. Procesja jest więc w tym ujęciu kolejną publiczną sekwencją rytuału, a jednocześnie potwierdzeniem i afirmacją jego skuteczności. Jeżeli odrzucimy tezę, że wezwania do wspólnoty wiernych, którzy jako społeczność mają uczestniczyć w tym ważnym wydarzeniu, są tylko instrumentalną retoryką i manipulacją, uznać można, że w przypadku procesji może pojawiać się stan bliski temu, co Victor Turner nazywał „*communitas* normatywną”, nie spontaniczną, lecz włączoną w system jako zbiór pewnego rodzaju ogólnie respektowanych zaleceń. Niewątpliwie też, procesja – poprzez publiczny charakter i wspólne świętowanie – była (i jest, choć pewno w mniejszym stopniu) okazją do zademonstrowania wspólnoty i siły „naszych”, tj. prawowiernych, oraz przeciwstawienia ich wyznawcom innych religii lub niewierzącym.

Zakończenie

Procesja organizowana w Święto Bożego Ciała, podobnie jak inne manifestacje życia zbiorowego, została włączona w system religijny i społeczno-polityczny, potem zaś w związku z głoszonymi i realizowanymi w Europie hasłami sekularyzacji i oddzielenia państwa od Kościoła, w sferę prywatną. Jednocześnie Boże Ciało stało się uroczystością religijną, w takim sensie, w jakim rozumie się ten zwrot współcześnie – czyli wydarzeniem poważnym, pozbawionym elementów ludycznych, w którym akcent położony jest na indywidualne przeżycie. Nastąpiła także zmiana charakteru uroczystości, która wbrew intencjom kościelnym stała się w Polsce

⁵⁴ Daniélou 2006, s. 94–96.

⁵⁵ Przykładem może być pieśń zaczynająca się od incipitu *Zróbcie Mu miejsce, Pan idzie z nieba*.

⁵⁶ Atrakcją wiedeńskich procesji Bożego Ciała organizowanych w II połowie XIX wieku był udział cesarza Franciszka Józefa, który bez nakrycia głowy, wraz z małżonką kroczył za baldachimem.

świętem traktowanym nieobligatoryjnie, dodatkowym wolnym dniem stwarzającym okazję do wydłużonego wypoczynku. Kryzys rytuałów religijnych, konkurujących z wynajdowanymi świeckimi odpowiednikami, sprawił, że kościelne ceremonie dalej odprawiane na ulicach miasta, osadzone – by raz jeszcze przywołać twierdzenia Turnera – „w trybie oznajmującym”, przynajmniej dla niektórych utraciły swoje znaczenie. Symboliczna wymowa gestów, czynności oraz wykorzystywanych w ich trakcie rekwizytów stały się nieczytelne lub interpretowane zgodnie z porządkiem pozareligijnym. Stawać się to może przyczyną artykulacji przekonań o nadmiarowości rytuałów oraz ich zbędności. To dalszy ciąg procesu w Polsce opóźnionego, lecz zdiagnozowanego wiele lat temu przez autora *Lasu symboli*:

Tak więc naturalne środowisko działania przeniosło się z „prawdziwego życia” osadzonego w „trybie oznajmującym” ekonomii i polityki do teatru, który do tej pory był domeną zabawy, fantazji, iluzji i rozrywki. (...) „Działanie” w trybie warunkowym jest dziś tym, co „prawdziwe”, „autentyczne”; „działanie” w trybie oznajmującym, w tak zwanym „prawdziwym świecie” – jest postrzegane jako „zakłamanie”, „nieautentyczne”, „mieszczańskie”, „upokarzające”, choćby obrót spraw społecznych temu przeczył⁵⁷.

Publiczna procesja religijna, jawiąca się dzisiaj trochę „jak nie z tego świata” może więc być postrzegana przez niektórych jako skonwencjonalizowana sztuka „pokazywania”. Dobrze ilustruje to prowokacyjna wypowiedź Człowieka–Motyla, jak *happenera*, niepożądanego uczestnika łódzkiej procesji, nazwały media: „Dla mnie [sfera *sacrum*] to też performensy. Jak się koleś ubiera w sukienkę białą, fioletową, potem jeszcze jakiś szal i czapkę, niesie kielich, dla mnie to też jest performens. Dlatego, że ja nie nakładam na to żadnej historii dwóch tysięcy lat”⁵⁸. Sądząc po reakcjach i komentarzach, można przypuszczać, że postawa taka nie jest odosobniona. Niewątpliwie jednak zakłócenie procesji poprzez wprowadzenie do niej postaci, być może nawet wzbudzającej wesołość, ale której obecność odczuwana była jako „nie na miejscu” było wykroczeniem poza normę, ujawniającym polaryzację postaw i respektowanych wartości. Stan taki sprzyja dezintegracji, czy też pojawieniu się jakiejś postaci kryzysu kulturowego i uruchomienia jego kolejnych odsłon. Przypomnijmy jeszcze, że sytuacja przesilenia sprzyjać może wyłonieniu się nowej jakości.

⁵⁷ Turner 2005b, s. 195.

⁵⁸ Ciężki 2011.

Bibliografia

- Buchowski Michał 1993, *Magia i rytuał*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Burke Peter 2009, *Kultura ludowa we wczesnonowoczesnej Europie*, tłum. R. Pucek, M. Szczuniałka, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Bylina Stanisław 1999, *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Mazowiecka Wyższa Szkoła Humanistyczno-Pedagogiczna w Warszawie, Instytut Historii PAN, Warszawa.
- Carlson Marvin 2007, *Performans*, tłum. E. Kubikowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Chmiel Adam 1939–1947, *Szkice krakowskie*, Biblioteka Krakowska nr 100, Kraków.
- Ciężki Konrad 2011, *Paweł Hajncel: mój motyl i sytuacja z prokuraturą to absurd z filmu Barei* [wywiad], tekst z dnia 24.07.2011, <http://www.mmlodz.pl>, 28.04.2013.
- Daniélou Jean 2006, *Aniołowie i ich misja*, Drukarnia Wydawnictwa Apostolicum, Warszawa–Ząbki.
- Deflem Mathieu 2002, *Rytuał, antystruktura i religia, czyli Victora Turnera procesualna analiza symboli*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, Nr 1-2, s. 188–199.
- Douglas Mary 2004, *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*, tłum. E. Dżurak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Durak Adam 1999, *Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa. Analiza hermeneutyczna tekstów celebracji*, Poligrafia Salezjańska, Kraków.
- Duvignaud Jean 2011, *Dar z niczego. O antropologii święta*, tłum. Ł. Jurasz-Dudzik, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Fischer-Lichte Erika 2008, *Estetyka performatywności*, tłum. M. Borowski, M. Sugiera, Księgarnia Akademicka, Kraków.
- Gansiniec Ryszard 1957, *Eucharystia w wierzeniach i praktykach ludu*, „Lud”, T. 44, s. 75–117.
- Heers Jacques 1995, *Święta głupców i karnawały*, tłum. G. Majcher, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa.
- Hetzel Gunkel Ann 2003, *The Sacred in the City: Polonian Street Processions as Countercultural Practice*, „Polish American Studies”, Vol. 60, No. 2 (Autumn), s. 7–23.
- James Mervyn 1983, *Ritual, Drama and Social Body in the Late Medieval English Town*, „Past & Present”, No. 98, s. 3–29.
- MacAloon John 2009, *Wstęp: widowiska kulturowe, teoria kultury*, [w:] J. J. MacAloon (red.), *Rytuał, dramat, święto, spektakl. Wstęp do teorii widowiska kulturowego*, tłum. K. Przyłuska-Urbanowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 11–35.
- McKenzie Jon 2011, *Performuj albo... Od dyscypliny do performansu*, tłum. T. Kubikowski, Universitas, Kraków.
- Mielicka Halina 2006, *Antropologia świąt i świętowania*, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce.
- 2011, *Religijność ponowoczesna i jej funkcje*, [w:] H. Mielicka (red.), *Společne problemy ponowoczesności, Duchowość*, Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy Jana Kochanowskiego w Kielcach, Kielce, s. 206–229.
- Nowiński Janusz 2000, *Ars eucharistica. Idee, miejsca i formy towarzyszące przechowywaniu eucharystii w sztuce wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa.
- Okoń Jan 1976, *Boże Ciało, cz. II: Inscenizacje*, [w:] F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. II, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 862–863.
- Rubin Miri 1991, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge University Press.

- Schatz Klaus 2001, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, tłum. J. Zakrzewski SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Schidler Norbert 2002, *Ludzie prości, ludzie niepokorni. Kultura ludowa w początkach dziejów nowożytnych*, tłum. B. Ostrowska, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Tanner Marie 1993, *The Hapsburg Cult of Eucharist*, [w:] *Eadem, The Last Descendant of Aeneas. The Hapsburgs and the Mythic Image of the Emperor*, Yale University Press, New Haven and London, s. 207–222.
- Tokarska-Bakir Joanna 2002, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Universitas, Kraków.
- 2006, *Przemiany*, [w:] A. Van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, s. 7–24.
- Turner Victor 1957, *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village life*, Manchester University Press.
- 2005a, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, tłum. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- 2005b, *Od rytuału do teatru. Powaga zabawy*, tłum. M. i J. Dziekanowie, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa.
- 2009, *Liminalność i gatunki performatywne*, [w:] J. J. MacAloon (red.), *Rytuał, dramat, święto, spektakl. Wstęp do teorii widowiska kulturowego*, tłum. K. Przyłuska-Urbanowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 39–74.
- 2010, *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, tłum. E. Dżurak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Turner Victor, Edith L. B. Turner 2009, *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Van Gennep Arnold 2006, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Zalewski Zbigniew 1973, *Święto Bożego Ciała w Polsce do wydania Rytuału Piotrowskiego (1631 r.)*, [w:] M. Rechowicz, W. Schenk (red.), *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, tom I, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 97–159.
- Zaremska Hanna 1978, *Procesje Bożego Ciała w Krakowie w XIV–XVI wieku*, [w:] B. Geremek (red.), *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, s. 25–40.
- Zika Charles 1988, *Hosts, Processions and Pilgrimages: Controlling the Sacred in Fifteenth-Century Germany*, „Past & Present”, No. 118, s. 25–64.