

IZABELLA BUKRABA RYLSKA¹

RELIGIJNOŚĆ LUDOWA – ZJAWISKO I ZWIĄZANE Z NIM KONTROWERSJE

Abstrakt. W artykule omawiane jest zjawisko religijności ludowej przy wykorzystaniu najważniejszych opracowań z zakresu etnografii i socjologii wsi, charakteryzujących je w kategoriach sensualizmu, rytualizmu, partykularyzmu i nacjonalizmu wyznaniowego. Jednocześnie ten utrwalony i zdaniem wielu badaczy nieprawdziwy i stereotypowy obraz jest konfrontowany z materiałami źródłowymi niewykorzystywanymi w opisach tego zjawiska. W połączeniu ze współczesną refleksją antropologiczną, również kontestującą założenia tradycyjnego modelu religijności ludowej, wyłania się propozycja pogłębionego i bliższego rzeczywistości, także dzisiejszej, tego fenomenu.

Słowa kluczowe: religijność ludowa, wiejski typ pobożności, synkretyzm religijny, stereotypy myślenia socjologicznego

Podobnie jak wiele innych wymiarów życia społecznego, ekonomicznego i kultury polskiej wsi, także specyficzny kształt religijności tego środowiska nie znalazł, jak dotąd, pełnego ani trafnego rozpoznania. W socjologii nadal obowiązuje ujęcie, które zyskało rangę klasycznego i w zasadniczych swoich punktach nie ulega zmianie, choć bardzo wyraźnie ciąży na nim jeszcze dziewiętnastowieczne (ideologiczne oraz teoretyczne) założenia. Pierwsze z nich to bliskie „ludolubcom” poszukiwanie w kulturze ludowej przede wszystkim elementów archaicznych, nieskażonych późniejszymi, obcymi wpływami. Z tego punktu widzenia także chrześcijaństwo musiało jawić się jako naleciałość zacierająca oryginalny kształt pogańskich, prasłowiańskich wierzeń i praktyk. Podręcznik Adama Fischera *Lud polski* nie poświęca religijności chłopów ani jednego słowa, Bystron w *Wstępie do ludoznawstwa polskiego* omawia ten problem na zaledwie czternastu liniijkach, liczne zaś w literaturze etnograficznej opisy świętowania koncentrują się na warstwie obyczajowej i obrzędowej, pomijając niemal

¹ Autorka jest pracownikiem naukowym Instytutu Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN.

zpełnym milczeniem ich religijny charakter – wylicza Ludwik Stomma grzechy swojej dyscypliny. „Do samego kościoła – dodaje – zagląda większość etnografów tylko po to, aby zauważyć, że na św. Szczepana (26 grudnia) sypią w niektórych okolicach ziarno z chóru. Reszta wydaje się redundantna i nieistotna dla chłopskiej egzystencji. Jakby rzeczywiście nie chcieli etnografowie przyjąć do wiadomości dosyć oczywistego faktu, że »ten prosty naród wierzy« i że ma to istotne konsekwencje dla jego kultury” [Stomma 2002, s. 246].

Jeżeli jednak już zdecydowano się opisywać religijność ludową, to kierując się pozytywistyczno-scjentystyczną aparaturą pojęciową (druga grupa założeń) to z upodobaniem demaskowano jej „powierzchnowość” i wymieszanie z „przeżytkami pogańskimi” [Poniatowski 1932], zamiłowanie do zbiorowych form obrzędowych z jednoczesnym zaniedbaniem osobistego doświadczenia oraz rygoryzm w spełnianiu rytualnych praktyk przy braku doskonalenia etycznego [Udziela 1889]. „Mieszczanin i wieśniak tutejszy jest bardzo religijny, bardzo pobożny – stwierdzał badacz ludu ropczyckiego – Pobożność ta jednak to pobożność przeważnie zewnętrzna, z głębi duszy nie wypływająca. Mało jest takich, którzy starają się żyć według zasad religijnych. Masa ludowa nie rozumie ani odmawianej modlitwy, ani wyznawanych prawd wiary. Wielkiej czystości obyczajów także się tutaj spostrzegać nie daje; bo przecież tak się wyraziła pewna kobieta, której zarzucano, że się jej córki źle prowadzą. Przecież – powiedziała – cesarz tego nie zakazał” [Udziela 1889, s. 592]. Oficjalną wersję chłopskiej pobożności utrwaliły konstatacje socjologów, którzy, jak Florian Znaniński, sytuowali ją na poziomie magiczno-animistycznym, zaprzeczając, by zdolna była osiągnąć poziom pogłębionego, mistycznego kontaktu z Bogiem [Znaniński i Thomas 1976, s. 227] bądź jak Stefan Czarnowski charakteryzowali ją w kategoriach socjomorfizmu i utylitaryzmu, sensualizmu i rytualizmu.

Znaniński, nie odżegnując się od interpretacji ewolucjoistycznej, wyróżniał cztery zasadnicze typy postaw chłopca wobec sfery nadprzyrodzonej: 1) wiara w ogólne ożywienie przyrody (animatyzm), 2) wiara w świat duchów częściowo użytecznych lub szkodliwych, 3) całkowite rozróżnienie duchów dobrych (relacje z nimi mają charakter religijny) i złych (można na nie wpływać za pomocą zabiegów magicznych) oraz 4) rzadkie i przypadkowe przejawy mistycyzmu i dążności do samodoskonalenia moralnego. Natomiast Czarnowski w swojej definicji „kultury religijnej wiejskiego ludu polskiego”, rozumianej jako to „...co i jak jest wyznawane faktycznie, co i jak jest faktycznie czczone w jednej, względnie w sobie zamkniętej i historycznie w wysokim stopniu jednorodnej warstwie społeczeństwa” [Czarnowski 1956, s. 90], na pierwsze miejsce wybija oblicze społeczne religii – „...to, że jest ona sprawą życia zbiorowego, a dopiero wtórnie indywidualnego”. Istotnie, modlono się wówczas zbiorowo i na głos nie tylko w kościele, ale i w rodzinach, i dopiero taką modlitwę uważano za prawidłową („Jak Jezus z apostołami i my kłękajmy po społy”, „Jak razem, to i Pan Jezus inaczej wysłucha”) [Stomma 2002, s. 249]. „W każdą środę i piątek Wielkiego Postu – wspomina pamiętnikarz – kłękaliśmy wraz z rodzicami i matka odmawiała jedną cząstkę różańca świętego i litanie o męce Pańskiej, a my dzieciarnia za matką powtarzaliśmy po różańcu i litanii. W maju każdego wieczora

matka zwoływała całą rodzinę na majowe nabożeństwo, gdzie wspólnie odmawialiśmy jedną część różańca świętego, litanie do Matki Boskiej i pieśni do Matki Boskiej – tak było cały miesiąc codziennie. W październiku co wieczór odmawialiśmy wspólnie jedną część różańca i litanie do Matki Boskiej bez pieśni” [s. 248].

Wzajemnie kontrolowano również swoją gorliwość w spełnianiu praktyk, a obserwatorem zachowań jednostek i egzekutorem zbiorowych sankcji za nieprzestrzeganie wymaganych czynności była cała lokalna społeczność. „Ludność wiejska – pisał Witos – odprawiała wszelkie nakazane praktyki religijne. Bardzo niewiele zdarzało się takich, co się w kościele pokazywali tylko dwa razy do roku, a to na Boże Narodzenie i Wielkanoc. We wsi ich nazywano »rocznikami« i wskazywano na nich palcami jak na wielkich przestępców. Ociągających się ze spowiedzią wielkanocną wzywano publicznie z ambony do spełnienia tego obowiązku, a gdy to nie pomogło, doprowadzał ich w czerwcu do spowiedzi dziad kościelny. Jeżeli sobie zaś i on nie mógł dać rady z jakim upartym delikwentem, przychodziła mu w pomoc władza gminna, prowadząc go przy pomocy dwóch silnych ludzi do kościoła. Ceremonię tę nazywano »spacerem pomiędzy żyta« zdaje się dlatego, że żyto w tym czasie bywało dosyć wysokie” [Witos 1964, s. 93].

Jeżeli tak zdecydowanie regulowano postępowanie członków grupy w życiu codziennym, to nic dziwnego, że bardziej odświętne okazje, w dodatku połączone z wyjściem poza opłotki swojej wsi, uwidaczniały zbiorowy charakter praktyk i funkcję kontrolną społeczności jeszcze wyraźniej. Wspólnie wyruszano więc na odpusty i pielgrzymki, co było nie tylko ambitnym przedsięwzięciem religijnym, ale i logistycznym: należało czuwać nad porządkiem i bezpieczeństwem liczącej nieraz paręset osób grupy, a także zapewnić jej odpowiednią strawę (w tym również duchową) w czasie wędrówki. Takie wyprawy nie były wcale rzadkością w życiu chłopa, gdyż miejsc wartych odwiedzenia nie brakowało w żadnej okolicy, a do bardziej znaczących, choćby i odleglejszych ośrodków, udawano się wielokrotnie – odbycie co najmniej trzykrotnej pielgrzymki do Kalwarii Zebrzydowskiej uważano w czasach Witosy „...za konieczny obowiązek katolika, od którego nie mogło być żadnej dyspensy” [s. 171]. To masowe wędrowanie połączone było nie tylko ze znacznymi nieraz kosztami, ale też fatywą, a nawet i niebezpieczeństwami, doświadczane zaś po drodze przygody stawały się niejednokrotnie przedmiotem plotek i anegdot. A to niejaką Filipkę z Gosławic, pisze pamiętnikarz „... idącą samą z odpustu w Leżajsku spotkał w lesie Potockiego kominiarz i mimo rozpaczliwej obrony musiała mu ulec. Przybywszy do domu, opowiedziała to niebacznie ludziom, którzy ją wzięli na złośliwe języki. Sama mniejszy żal miała za krzywdę jej wyrządzoną, więcej bolała nad tym, że sprawcą był taki osobnik jak kominiarz. We wsi całej była z tej niemiłej przygody niewiasty szczerza uciecha aż do samej jej śmierci” [s. 172]. A to znów innym razem Stanisław Gdowski, wieloletni przewodnik pątników, stał się obiektem złośliwych uwag i kpín z powodu sytuacji, jaka przytrafiła się prowadzonej przez niego grupie. „Zwykle przez całą długą i nużącą drogę – relacjonuje historię Witos – pielgrzymi śpiewali różne pieśni nabożne, powtarzając słowo w słowo

wo za przewodnikiem. A przewodnik ten, idąc naprzód i uważając na zdrowie i całość prowadzonych przez niego ludzi, zawsze ich ostrzegał, jeżeli na drodze stanęła jakaś przeszkoda. Trafiło się, że gdy gromada z dwustu ludzi złożona dochodziła do zepsutego mostu, Gdowski ją ostrzegał słowami: »Uważajcie, dziura w moście!« Ludzie jego intencji nie zrozumieli, choć słowa podjęli i prześpiewali, a zanim skończyli ten śpiew, powpadali do rowu napełnionego wodą» [s. 171]. Historyjka ta z pewnością zaciekawiłaby Johna Austina, pokazuje bowiem, jak nabożne skupienie nie pozwoliło uczestnikom pielgrzymki dostrzec aspektu illokucyjnego słów przewodnika.

Niezależnie od możliwości wyrwania się z kierunku codziennych zajęć, okazji do towarzyskiego spotkania czy poznania innych poza rodzinną wsią miejscowości pielgrzymowanie dostarczało też sposobności do pogłębienia wiary przez bezpośrednie zetknięcie się z miejscem lub obrazem świętym. Sensualizm, wrażliwość na zmysłowy kontakt z przedmiotem kultu, wiara, że jest on nie tylko widowym symbolem świętości, ale zawiera ją w sobie realnie, nierozróżnianie „...bytu tego, co przedstawiane i tego, co przedstawiające” [Tokarska-Bakir 2000, s. 48], to kolejna cecha religijności ludowej. Wyrażała się ona w kulcie, jakim otaczano „obrazy łaskami słynące”, zwłaszcza wizerunki Matki Boskiej – na obszarze Polski przedrozbiorowej naliczono ich czterysta! „Naiwny sensualizm”, jak pisze Czarnowski, sprawiał też, że w wielu miejscowościach czytane w Boże Ciało Ewangelie nie są jedynie tekstem, ale świętym przedmiotem materialnym, który w postaci zapisanych i zakopanych na rogach pola czterech zwitków papieru ma chronić zboże przed gradobiciem. „W tym zespoleniu przedstawienia rzeczy świętej z jej wizerunkiem, tak daleko idącym, że dochodzącym nieomal do utożsamienia, przejawia się niewątpliwie pewna mentalność religijna, mało lub zupełnie niezdolna do rozróżnienia rzeczy świętej od jej wyrazu, czynności obrzędowej od wywołanego przez nią lub towarzyszącego jej wzruszenia, symbolu lub reprodukcji od treści istotnej i wzoru” – tłumaczy socjolog [Czarnowski 1956, s. 100]. Przykładem charakteryzowanej tu postawy jest też wygląd ośrodków kultu pielgrzymkowego: ich kształt, nawet proporcje odległości, uformowanie krajobrazu i architektury, stroje uczestników inscenizacji – wszystko to stanowi wierne odwzorowanie oryginału. Materialne skonkretyzowanie świętości ma być gwarancją skuteczności kontaktu z sacrum, a rzeczywistość duchowa może się dopełnić tylko przez obcowanie z rzeczywistością zmysłową.

Często opisywanym aspektem sensualizmu jest tzw. socjomorfizm, rozumiany jako przenoszenie na święte postacie wyobrażeń i ról znanych z rzeczywistości wioskowej [Zowczak 2000, s. 38]. Zgodnie z tą zasadą zaświaty jawiły się jako „niebieski dwór”, Pan Jezus był tam gospodarzem, Matka Boska litościwą panią, która zawsze wstawia się za grzesznikami, a czasem nawet wpuszcza ich do nieba boczną furtką, a Święty Piotr pełnił funkcję ekonoma. Mechanizm „semantyki paralelcznej” mógł oczywiście sprzyjać wypaczeniu sensu doktryny i wywoływać niezamierzone efekty humorystyczne, niewątpliwie jednak sprzyjał procesowi adaptacji kulturowej między sferą wierzeń chrześcijańskich a realiami życia wsi [Hernas 1965, s. 124].

O specyficie religijności ludowej ma dodatkowo świadczyć „nacionalizm wyznaniowy”, czyli przekonanie, że religia jest najdonioślejszą cechą etniczną: „Dla wielu bardzo włościan naszych, zwłaszcza starszego pokolenia – pisze Czarnowski – Polak a katolik to jedno, podobnie jak Niemiec i luter to także jedno. Wie on wprawdzie, że są inne narody katolickie, uważa je jednak za nie w tym samym, co on, stopniu prawowierne, w każdym razie za mniej ściśle zespolone z Kościołem, za mieszczące się bliżej peryferii wspólnoty katolickiej, za bardziej oddalone od Boga i świętych Pańskich, których rodowitym językiem jest w jego przekonaniu język polski” [s. 91]. Niezależnie od roszczeń do zajmowania tak wyróżnionej pozycji wobec Boga, wiarę włościanina polskiego cechuje równocześnie swoisty partykularyzm. Przejawia się on w tym, że jego udział w kulcie zapośredniczony jest przez fakt przynależności do rodziny, społeczności wioskowej i wreszcie całej zbiorowości parafialnej. Każda z tych grup dysponuje sobie tylko właściwymi środkami komunikowania się z Bogiem, uważanymi za lepsze i skuteczniejsze niż będące w dyspozycji innych. I tak w rodzinach odmawiano modlitwy ogólnie znane, ale też takie, które stanowiły niejako „własność” domowników: „...w każdym domu – pisał Witos – miano inne, zależnie od tego, jakich miał dom patronów i jakie troski trapiły rodzinę” [Witos 1964, s. 97]. Tu i ówdzie, notuje pamiętnikarz, miały wsie swoich ulubionych patronów, do których kierowano specjalne pacierze, na przykład w jego rodzinnych Wierzchosławicach codziennie zwracano się do świętego Mikołaja następującymi słowami: „Kto do świętego Mikołaja paciorek mówi, to jego duszyczka na prawicy siada. Zapukała ona w rajskie wrota. Grzeszna duszo, czego pukasz? Szukam ci ja daru bożego, żeby mi Najświętsza Panienska darowała, kiedy pod Krzyżem stała” [s. 97]. Mieszkańcy danej okolicy darzyli zwykle większą estymą właśnie to, a nie inne miejsce kultu i wierzyli w większą moc jednego świętego obrazu nad drugim. „Każdy jednak obraz, każda kalwaria ma swoje grono wiernych – pisał Czarnowski – którzy rozróżniają nie tylko jeden obraz od drugiego, ale nawet jedną Matkę Boską od drugiej. Są np. w Płockiem tacy, których dewocja zwraca się do Matki Boskiej Skępskiej, uważanej za »cudowniejszą«, »lepszą« od Koziebrodzkiej, ale są też tacy, którzy przekładają Koziebrodzką nad Skępską. Wazą przy tym skuteczność interwencji każdej z nich, powołują się na cuda, spierają się o nie. O ile jedna nie pomogła, idą do drugiej” [1956, s. 101–102].

Ten swoisty partykularyzm znajdował także wyraz w łączeniu sfery wiary i praktyk religijnych z życiem codziennym. Przejawiało się to zwłaszcza w wyznaczaniu poszczególnym świętym określonych specjalności i precyzowaniu ich kompetencji w załatwianiu różnych spraw. Obarczeni taką odpowiedzialnością (Święty Roch miał chronić trzody przed chorobami, Święta Agata powinna strzec przed pożarem, Święty Antoni miał za zadanie odnajdywanie zgub itd.) święci wpisywani byli ponadto do rolniczego kalendarza, patronując kolejnym zabiegom i czynnościom gospodarskim. Zasoby paremiologiczne polskiego folkloru ilustrują tę prawidłowość wieloma przykładami: „Święty Izydor wołkami orze, a kto go prosi, temu pomoże”, „Sól Świętej Agaty od ognia strzeże chaty”, „Na Święty Bartłomiej (24 sierpnia) śmiało żyto siej”, „Na Świętego Jana

(24 czerwca) ruszajmy do siana”, „Na Święty Roch (16 sierpnia) w stodole groch”. Z kolei liczne w ludowym chrystianizmie multiplikacje Matki Boskiej, której kult traktowany był przez Kościół jako remedium na pogańskie kultury płodności, symbolizowały przełomowe momenty cyklu wegetacyjnego: dzień Zwiastowania (23 marca) był świętem Matki Boskiej Roztwornej (ożywczej), gdyż, jak wierzone, wtedy otwierała się ziemia i zaczynał wzrost roślin, Nawiedzenie Najświętszej Maryi Panny (2 lipca) stało się dniem Matki Boskiej Jagodnej, Narodzenie Maryi (8 września) to dzień Matki Boskiej Siewnej, a była przecież jeszcze Matka Boska Gromniczna (2 lutego) i Szkaplerzna (16 lipca) [Tatarowski 2002, s. 97]. Wzajemna adaptacja religii i realiów ziemskiego bytowania (*sacrum* i *profanum*) znajdowała też wyraz w fonosferze lokalnej wiejskiej społeczności. „Zwyczaj dzwonięcia po zachodzie słońca i odmawiania modlitwy »Zdrowaś Maryjo« – zauważa Lech Tatarowski – wprowadzony prawdopodobnie przez papieża Jana XXII w 1327 roku, rozszerzony następnie na rano i południe stał się jednym z najbardziej charakterystycznych wyznaczników *sacrum* w czasoprzestrzeni ludowej kultury religijnej. Nadawał jej swojski, idylliczny niemal nastrój, łagodził *misterium tremendum* i pory zmierzchu i momentu południa, obłaskawiał siły demoniczne, a przede wszystkim sankcjonował świętość tych granicznych lub centralnych punktów cyklu dobowego. Stąd modlitwa i przerwa lub zakończenie pracy, zakazy zatem typowe dla czasu świętego, jakim są te krótkie momenty dnia i nocy, swego rodzaju prefiguracje świętego czasu tygodnia i roku” [Tatarowski 2002, s. 96].

Do cech ludowej religijności zalicza się również właściwy jej rytualizm (miał się on wyrażać w skrupulatnym, ale powierzchownym wypełnianiu praktyk, z czym jakoby nie łączyła się realizacja zawartego w nim przesłania o charakterze moralnym) ponadto uczuciowość, a nawet sentymentalizm oraz gorliwość i ostentację uczestnictwa w zbiorowych formach kultu przy równoczesnym braku znajomości dogmatów i treści wiary, czy wreszcie tradycjonalizm postaw i niechęć do jakichkolwiek zmian. Wszystko to prawda. Istotnie, pojęcia grzechu i zasługi znacznie różniły się od dzisiejszego ich rozumienia. Pewnego razu, wspomina Witos, „...pognaliśmy z ojcem krowy na zaszanowaną trawę na miedzy. Gdyśmy wracali do domu, ojciec spostrzegł, że Stefan Gdowski, przeszło siedemdziesięcioletni gospodarz, pasie czworo bydła w ziemniakach należących do jednego z wyrobników, mimo że ziemia była silnie rozmoknięta, a nać ziemniaczana zupełnie zielona. On zaś sam siedzi na miedzy i śpiewa sobie godzinki. Zgorszony ojciec odzywa się do niego: »Bójcie się Boga, Stefanie! co wy robicie? Nie pasiecie na swoim, choć macie dość gruntu, ale niszcycie dziada, a jeszcze jak faryzeusz przy tym godzinki śpiewacie!« Stary, zupełnie tym niewzruszony, powstał powoli, do krów się nie ruszył, tylko z dużą gębą wsiadł na ojca, że mu przerwał modlitwę i on musi teraz zaczynać od początku. Wy tłumaczył też rozgniewany ojcu, że to jest dopiero grzech, a nie głupie badyłe, które krowy zjadły” [Witos 1964, s. 106]. Tak to ludzie potrafili wtenczas pogodzić wierzenia z interesem, a modlitwę z cudzą krzywdą – komentuje pamiętnikarz.

Także poziom wiedzy reprezentowanej przez parafian rzeczywiście nieraz wpędzał w konsternację duchowieństwo. Przykłady kompletnej ignorancji wier-

nych w najbardziej podstawowych sprawach przynoszą pamiętniki wiejskie i to nie tylko z czasów dawniejszych. „Pańszczyźniane chleboroby bywali zwykle słabe, pamięci i mało uważali na ceremonie kościelne podczas ślubów – przytacza anegdotę Jakub Bojko – Zdarzył się wypadek, że pan młody stanął na stopniu ołtarza w rękawicach z kozucha starego i z biczem w garści. Ksiądz mu powiada: »Rzuć bicz!« i on powtórzył: »Rzuć bicz!«; »Zdejm rękawice!«, on to samo powtórzył, bo go uczono, by wszystko za »igomością« mówił” [Bojko 1911, s. 95–96]. Z kolei Tomasz Skorupka tak wspomina długo komentowany na zamkowej i wysoko rozwiniętej wsi wielkopolskiej z początku XX wieku zupełny brak obycia pewnego sąsiada poproszonego o to, by został ojcem chrzestnym: „...młody gospodarz, rozzew nie byle jaki, po raz pierwszy stający do obrzędu z chrześniakiem, bardzo źle się spisał. Gdy ksiądz go spytał w imieniu tego oseka: »Czego żądasz od Kościoła Bożego?« zakłopotał się, zaczerwienił i potrącony łokciem przez towarzyszkę, matkę chrzestną, odpowiedział niemądrze: »Ja? Ja niczego od Kościoła nie żądam. Mam 60 morgów, więcej jedną parą koni nie obrobię«. Proboszcz się zdenerwował i kazał iść precz, a ojciec tego dziecka dał w zastępstwie na poczekaniu swego brata na chrzestnego” [Skorupka 1980, s. 68].

Brak zrozumienia dla treści wiary, a nieraz i dla istoty odprawianej liturgii nie przeszkadzał jednak wiernym bardzo żywo i emocjonalnie reagować na pouczenia duszpasterskie. Skłonność ta wykorzystywana była zresztą umiejętnie przez wiejskich kaznodziejów, wśród których kazanie nieprowadzące do głośnych szlochów w kościele uchodziło za nieudane. „Zwykle zapalony i wymowny kaznodzieja – pisał Witos – znający stan inteligencji i poziom świadomości swych słuchaczy, a chcący ich dokumentnie przekonać, w sposób jak najbardziej uproszczony udowadniał im w każdą prawie niedzielę i święto, że żaden z nich nie jest wolny od przekroczenia wielu przykazań i przepisów, a ponieważ każde z nich jest grzechem ciężkim, ciężki zaś grzech nie tylko musi się doczekać kary na tym świecie, ale prowadzi niechybnie do piekła; nieszczęśni ludzie czuli się stale mieszkańcami jego, drżąc na każde o nim wspomnienie. Przesada owa doprowadzała masy ludzi więcej wrażliwych do wprost chorobliwego stanu, gdyż piekło to, czekające na wszystkich grzeszników, zostało odmalowane w tak strasznych barwach, iż musiało bezustannie wywoływać wstrząsające wrażenie. Każdy widział, że rządcy tego piekła – szatani, piekący nieszczęsne dusze grzeszne przez wszystkie wieki na rozpalonych rożnach, przewracają je z boku na bok, nabijając na ostre, żelazne widły; toteż ludność, a szczególnie kobiety, nie tylko że w czasie tych kazań prawie odchodziły od zmysłów, a zanosząc się od płaczu, nie mogły się przez cały tydzień opamiętać” [Witos 1964, s. 94]. Świadectwa źródłowe z przełomu XIX i XX wieku potwierdzają tę tendencję: „...ryki i szlochy są zjawiskiem powszechnym podczas kazań” – pisał w 1905 roku ks. Prawdzic, wieloletni duszpasterz z centralnej Polski [Olszewski 1996, s. 87].

Charakterystycznym dowodem nieznamomości treści wiary były zwłaszcza, i to obserwowane na porządku dziennym, nader dowolne przeróbki tekstów religijnych i najdziwniejsze przekręcenia tekstów. Wynikały one z ich zupełne-

go nieraz niezrozumienia, ale za to prawdopodobnie czyniły je zrozumiałymi na nowy sposób, bardziej przystępny dla modlącego się. „Nic zabawniejszego, jak śpiewają oni nieraz i przekręcają pieśni nabożne – pisał Kajetan Kraszewski – i tak w godzinkach o N. P. Maryi zamiast o »cedrze czystości« śpiewają o »cebrze czystości« lub zamiast »chciał, by przywara grzechu nie powstała w Tobie« śpiewają »chciałby prywarzyć grochu, nie przystawił sobie«” [Kraszewski 2000, s. 281]. Bywało też, że zamiast „wstąpił na niebiosa” recytowano „wstąpił do biesa”, Najświętsza Paniienka była „łask pewna”, a nie „pełna”, święci Piotr i Paweł zostali stopieni w jedno – w „świętego Pietrapawła”, a z Piłata ponckiego zrobiono „Piłata pańskiego”. Na upomnienia kapłanów nie zawsze reagowano przychylnie i z pokorą, utrwalony zwyczaj przedkładając nad autorytet duchownego: „...nie odstąpię – upierały się niektóre parafianki – bo tak mię nauczyła moja matka, czemuż tak nie mam wierzyć i mówić? Wszak to starzy ludzie tak mówią!” [Wiślicz 2002, s. 33]. Jak twierdzi historyk, na taką postawę wpływało na poły magiczne przekonanie, że tekst sakralny jest ważny przede wszystkim jako integralny i płynnie wygłaszany ciąg słów czy nawet dźwięków, a kwestia sensu pozostawała drugorzędna. Tekst taki był wartościowy i skuteczny jako pewna całość – „...chodziło głównie o umiejętność powtórzenia go określoną liczbę razy w odpowiednim miejscu i czasie. Większe znaczenie przywiązywano do płynności deklamacji niż do samego sensu modlitwy” [2002, s. 35].

Przejawiające się w wielu kwestiach uparte trzymanie się utrwalonego tradycją zachowania, wynikłe – zdaniem badaczy – z automatyzmu i bierności, wyrażało się także w obstawaniu przy dawnych formach kultu i przyjętym trybie spełniania religijnych praktyk. „Gdy po wojnie – pisał Czarnowski – Stolica Apostolska zezwoliła na znaczne ulgi w postach, wywołało to niezadowolenie, nieomal zgorszenie w szerokich rzeszach ludu polskiego, przede wszystkim wiejskiego. W wielu okolicach zachowuje ten lud post sobotni, w całości świata katolickiego zniesiony, a i u nas nie obowiązujący” [Czarnowski 1956, s. 105]. Natomiast w Witosowych Wierchosławicach tak ludzie przywykli do Kalwarii i z powrotem (razem ponad 150 km) pielgrzymować na piechotę, że kiedy później niektórzy zaczęli jeździć tam koleją „...wywołało to zgorszenie wszystkich pobożniejszych niewiast, gdyż naruszała starą tradycję u wielu bardzo przestrzeżaną” [Witos 1964, s. 171].

Omówione powyżej cechy ludowej pobożności (nacisk na znaczenie zbiorowego uczestnictwa, potrzeba masowego uzewnętrzniania przeżyć religijnych, silny konformizm w spełnianiu praktyk, tradycjonalizm, zamiłowanie do okazałego ceremoniału, naiwny sensualizm, nacjonalizm wyznaniowy, partykularyzm, rytualizm i uczuciowość przy jednoczesnym niskim poziomie uświadomienia religijnego, słabym związkiem z moralnością i brakiem osobistego przeżycia treści wiary) składają się na taki model religijności ludowej, który w warunkach polskich można nazwać modelem katolicyzmu ludowego. Rozumiany jest on wówczas jako „...odrębny kulturowo wzór religijności, przyjęty przez mieszkańców wsi oraz przez inne społeczności lokalne, dla których religia rzymsko-katolicka, uosabiana przez parafię, stanowi podstawowy układ odniesienia w procesie kształtowania postaw światopoglądowych, moralnych i obyczajowych

wych, wzorów zachowań oraz rezultatów tych zachowań, których funkcja przekracza znacznie zakres pojęcia »religijne«” [Ciupak 1973, s. 42]. Nie negując trafności wielu elementów tego modelu, trzeba jednak zauważyć, że wyłaniający się z nich obraz całościowy grzeszy jednostronnością ujęcia, powierzchownością konstatacji, a nade wszystko rzucającym się w oczy krytycyzmem, który odsłania natrętną intencję wartościowania chłopskiej pobożności z zupełnie obcych jej punktów widzenia, przy czym obierane przez badaczy perspektywy pomijają to, co bodaj najistotniejsze w socjologicznym ujęciu zjawiska religii, a mianowicie jej społeczny charakter. Większość diagnoz formułowanych dawniej, ale i obecnie, sprowadza się w rzeczywistości do zjadliwej opinii wyrażonej przez krytyka literatury, Antoniego Mazanowskiego, w 1909 roku po lekturze Reymontowskich *Chłopów*: „Chciwość nabytku materialnego, skąpstwo i zazdrość, obmowy i oszczerstwa, gwałtowność i popędliwość skora do śmiertelnej bójki łączą się tu z religią grubą, pełną zabobonów, z obżarstwem, pijaństwem i rozpustą. Modlą się w kościele, słuchają wprawdzie kazań, lecz w kwietną niedzielę »społecznie« lykają poświęcone kotki, bo one chronią od bólów gardzieli” [Mazanowski 1909, s. 322]. Analizy prowadzone w tym duchu nie poświęcają jednak dostatecznej uwagi historycznym warunkom kształtowania się ludowej religijności, zapoznają też znaczny wpływ innych warstw społecznych (np. szlachty) i właściwej im kultury (zwłaszcza sarmatyzmu) na kształt tej religijności, wreszcie pomijają wiele świadectw pozwalających zweryfikować krytyczne opinie i dostrzec także w pobożności polskich chłopów uwewnętrznienie religijnego doświadczenia oraz przeżycie głębi. „Może więc w klasycznych, etnograficznych i socjologicznych studiach nad »tradycyjną religijnością ludową« coś jednak pozostało niezauważone?” – zapytuje Stomma [2002, s. 274]. Zwróceniu uwagi na znaczenie zaanonsowanych czynników dla właściwej oceny ludowej religijności poświęcone będą poniższe rozważania.

Religijność ludowa formowała się w Polsce na podłożu pogańskich wierzeń, na które od początku średniowiecza zaczęła oddziaływać misja Kościoła, ale przez cały czas duży wpływ zachowywały również zasady obyczajowe i moralne właściwe wiejskim społecznościom lokalnym, żyjącym z rolnictwa. Owa najbardziej archaiczna warstwa stanowiła połączenie animizmu (czyli wiary w ożywienie wszystkich elementów natury i ogólną solidarność świata przyrody), tudzież przekonania o istnieniu dobrych i złych duchów (wraz z odpowiadającym sferom ich wpływów podziałem przestrzeni), wreszcie praktyk magicznych (mających zapewnić skuteczne oddziaływanie na moce zagrażające bądź sprzyjające człowiekowi) [Znaniecki i Thomas 1976, s. 175]. Rozpoczęta po 966 roku (a nawet jeszcze wcześniej, m.in. przez uczniów Metodego) [Lehr-Spławiński 1967] działalność chrystianizacyjna sprzyjała powstaniu synkretyzmu religijnego, w którym „...praktyki religii chrześcijańskiej przenikały się z magią i z różnymi formami zabobonu” [Olszewski 1986, s. 269]. Jeszcze w pierwszej połowie XX wieku w chłopskiej świadomości relikty pogańskie mieszały się z chrześcijańską wyobraźnią religijną – przyznawał wybitny znawca kultury ludowej Słowian, Kazimierz Moszyński. „Jest zresztą chyba dla każdego jasne – pisał – że umiejętność prawdziwie skrupulatnego odróżniania pierwiastków pogańskich

od chrześcijańskich mogła cechować tylko niektórych uczonych w piśmie duchownych czy kaznodziejów. Ogół, włączając w to dawniej i kościelne pospólstwo oraz najświetlejsze nieraz warstwy świeckie, z pewnością dobrze się tym nie wyznawał. Gdy dziś wieśniaczka polska zapytana czy lud kłania się wschodzącemu słońcu, odpowiada w najlepszej wierze »kto by taki pobożny był«” [Moszyński 1967, s. 439].

W rezultacie czczono gorliwie Boga, ale i zabezpieczano się przed szatanem. „Cały świat ze wszystkim, co się na nim znajduje, dzielono na dwie części, na królestwo dobrego i złego. W Królestwie dobrego rządził Pan Bóg, w królestwie złego rozpierał się szatan niepodzielnie. Wierzano też w jego niesłychaną siłę, którą może Bogu zniszczyć najlepsze zamysły i urządzenia” – opisywał pamiętnikarz niemal manichejską wizję silnie zdualizowanego świata [Witos 1964, s. 85]. Spowiadano się więc z grzechów uznawanych przez Kościół, ale równocześnie wielkim grzechem było „...położenie bochenka chleba »do góry plecami« na stole albo na ławie, wzięcie do ust jedzenia przed umyciem i pacierzem, patrzenie dzieci do studni, uderzanie kijem w wodę lub ogień, oglądanie się w kościele, »wyprymuśne« ubiory itp.” [Witos 1964, s. 95].

Także wiele obyczajów związanych z kalendarzem rolniczym łączyło rytualistykę agrarną o zabarwieniu magiczno-ochronnym z obrzędowością kościelną o charakterze błagalno-sakralnym: „...na wiosnę w okresie Zielonych Świąt, przed świętami bądź między Zielonymi Świętami a dniem Świętego Jana albo w dzień Świętego Marka (25 IV) lub w Krzyżowe dni odbywało się w Polsce uroczyste, gromadne obchodzenie pól, połączone często z poświęceniem ich przez księdza. Celem procesji było uproszenie Boga o dobre urodzaje. Zwyczaj taki obserwował Gloger w połowie XIX wieku na Podlasiu, gdzie w Zielone Święta każda wieś obchodziła granice pól z obrazem świętym, bez księdza” [Klimaszewska 1981, s. 143]. Podobny charakter miało obchodzenie granic wsi, połączone ze święceniem usypanych kopców i narożników – przy nich zatrzymywali się wierni na modlitwy, chcąc ochronić *orbis interior* przed złymi mocami, które zagrażają mu ze strony *orbis exterior*. W tym przypadku szczególnie wyraźnie dochodziło do nałożenia się ceremonii kościelnej na wywodzące się jeszcze z kultur pierwotnych znaczenie granic, zdolnych wytyczyć obszar bezpieczny, przynależny danej wspólnoty. „Granice i miejsca święte – pisał o podziale przestrzeni w religiach pierwotnych Stefan Czarnowski – noszą, każde ze swej strony, charakter obszarów, gdzie pojawia się nieskrępowana świętość. (...) Chodzi więc o przestrzenie, które przez swe szczęśliwe właściwości różnią się od przedzielających je terenów. Świętość realizuje się tam na swój sposób, a przed skutkami jej straszliwej potęgi ustrzec się można jedynie przez poddanie się odpowiednim zabiegom rytualnym” [Czarnowski 1956, s. 229–230].

Włączenie całego otaczającego świata w krąg chrześcijańskiego *sacrum* obejmowało również rośliny i zwierzęta, w tym także te niehodowane przez człowieka. Niektóre z nich mogły szkodzić – sprowadzać choroby i nieszczęścia, inne ludziom sprzyjały. „Z licznych roślin szkodliwych najbardziej dla zdrowia ludzkiego były niebezpieczne bzy. Rosły one najczęściej po ciemnych łąkach, mało uczęszczanych. Dotknięcie się tego krzewu powodowało kurcze, łamanie, a na-

wet wykręcanie rąk, nóg i innych części ciała. Pochodzić to miało stąd, że w cieniu tej rośliny ludzie zwykle składali włosy powstałe z kołtunów, z których jakoby miały bzy wyrastać” [Witos 1964, s. 114]. Zapewne nikomu, kto przeczyta ten fragment wspomnień Witosa, majowe kwitnienie bzów nie będzie się już kojarzyło z romantycznym nastrojem. Z kolei, jeśli chodzi o leszczynę (lub lipę), to wierzone, że ochroni ona człowieka przed burzą, gdyż pod tym drzewem miała schronić się Święta Rodzina podczas ucieczki z Egiptu, a osika (bądź jarzębina) dlatego dygocze do dziś ze strachu, bo na niej powiesił się Judasz. Natomiast pająka nie należy zabijać, ponieważ uciszył kiedyś muchę przeszkadzającą spać Dzieciątku, skowronek zaś jest pod specjalną opieką Matki Boskiej w nagrodę za to, że wyjął cierń z głowy umęczonego Pana Jezusa [Stomma 2002, s. 264–265]. Archaiczne wierzenia o podłożu jeszcze animistycznym zespały się tu wyraźnie z atmosferą cudowności naiwnych apokryfów i właściwym kulturze ludowej szacunkiem dla przyrody („święta ziemia”) i wszelakiego stworzenia („stworzenie boskie”).

Na utrzymywaniu się dawnych wierzeń i postaw oraz bardzo powolnym upowszechnianiu świadomości religijnej z pewnością zaważył model chrystianizacji konsekwentnie realizowany w Polsce. Polegał on na tym, że „Kościół zadowalał się w przypadku chłopów praktyką powierzchowną, ale regularną. Stwarzało to warunki do utrwalenia na wsi modelu pobożności zwulgaryzowanej i rutynowej” – przyznaje historyk [Wiślicz 2002, s. 23]. I tak w zakres katechezy wchodziło wyjaśnianie „Ojczy nasz” i „Zdrowaś Maryjo”, a także podstaw moralności chrześcijańskiej, istotę zaś mszy świętej tłumaczono następująco: „Z czego się ta msza składa? – wyjaśniał ks. Benedykt Chmielowski, niezrównany autor encyklopedii *Nowe Ateny* – Essencjalnie z trzech części: Ofiarowania, Poświęcenia i Komunii, składa się z Epistoły, Ewangelii, z modlitw różnych, z ceremonii, kłęknięcia, całowania, stania, kadzenia” [Wiślicz 2002, s. 27]. Czy może dziwić, że po takiej edukacji niedostatki wiedzy parafian budziły najwyższy niepokój co bardziej zaangażowanych duszpasterzy? Znamienna jest tu wypowiedź biskupa kieleckiego, Tomasza Kulińskiego, z 1887 roku na temat stanu życia religijnego w jego diecezji: „...ludzi mnóstwo, uczęszczają do kościoła mali, dojrzały, starsi. Sami bardzo często nie śpiewają pieśni, ale kapłan odprawia, organista śpiewa, organy grają, patrzą ludzie na świetne ceremonie i symbole najdroższe świętej wiary, patrzą tak przez wiele lat, szepcząc bez uwagi pacierz, często źle wymawiany. Na koniec to patrzeć staje się nałogowym, bezmyślnym, nieporuszającym ani myśli, ani serca (...) kościół z kapłanem na czele jest tylko miejscem dla patrzenia” [Olszewski 1996, s. 220].

Niski poziom wiedzy i świadomości religijnej rekompensowany był dużą uczuciowością, a nawet, jak zarzucali krytycy polskiej religijności, ckliwym sentymentalizmem. Zjawisko to staje się jednak przynajmniej po części zrozumiałe w świetle dominującej przez wieki tendencji do moralizowania przy jednoczesnym zaniedbywaniu pozytywnego wykładu prawd wiary. Istniejące świadectwa potwierdzają przesadne podkreślanie przez kaznodziejów skłonności do popełniania grzechów, nieuchronności sądu ostatecznego i wiecznej kary dla potępionych („ognia piekielnego”). Towarzyszyła temu skłonność wielu księży „do wy-

woływania sztucznych efektów (przesadna gestykulacja, teatralność, czułośćkowość, aktorstwo itp)” [Olszewski 1996, s. 87]. Do uwrażliwienia wiernych i ich uczuciowego przeżywania treści religijnych przyczyniał się także rozpowszechniony już w średniowieczu i szeroko rozbudowany kult maryjny. Przypisywana Matce Boskiej moc opiekuńcza, macierzyńska i władcza (przede wszystkim o charakterze mediacyjnym – wstawiennictwo za grzesznikami) wywoływała żywy odzew uczuciowy, rozbudzała nadzieję i dawała otuchę w ciężkich chwilach. Ogólnonarodowy charakter zyskał kult maryjny po obronie Częstochowy przed wojskami szwedzkimi i ogłoszeniu przez Jana Kazimierza we Lwowie 1 kwietnia 1656 roku Matki Bożej Królową Korony Polskiej. Do emocjonalnego przeżywania wiary skłaniał też rozbudowany ceremoniał i bogata liturgia przyjęta w polskim modelu katolicyzmu, zresztą głównie pod wpływem kultury sarmackiej. Barokowa wystawność, liczne nabożeństwa i uroczystości religijne (jasełka, święcenie pól, gorzkie żale, droga krzyżowa), znaczenie pieśni i kołęd, kult świętych i odpusty – wszystko to razem ściśle zespoliło religijność nie tylko z obrzędowością ludową, ale również, na skutek powikłanej historii wyznaczającej Kościołowi rolę strażnika patriotyzmu, ze świadomością narodową.

Jak widać, szereg cech wiejskiej pobożności dałoby się tłumaczyć nie wyłącznie chłopską mentalnością, lecz przede wszystkim historycznymi okolicznościami kształtowania się tego zjawiska oraz wkładem innych grup społecznych i właściwej im kultury. Religijność ludową badacze powszechnie wiążą ze staropolską (szesnasto- i siedemnastowieczną) i dodatkowo wskazują na szereg zapożyczeń, na przykład z tradycji bizantyjskiej (kult ikon, przeniesiony na święte wizerunki, rozumiane jako konkretyzacja mocy bożej i *palladium* w walce z wrogiem zewnętrznym – nieprzyjaciel, bądź wewnętrznym – szatan) [Zowczak 2000, s. 34]. Tym samym omawiany wzór pobożności należałoby w znacznym stopniu uznać – i tak istotnie się czyni – za właściwy dla całego polskiego społeczeństwa zarówno w przeszłości, jak i obecnie. Przedstawicielem wrażliwości typu ludowego był m.in. kardynał Stefan Wyszyński i to za jego sprawą ten właśnie nurt religijności doznał w Polsce po drugiej wojnie światowej znacznego wzmocnienia [Niedźwiedz 2006]. Trzeba tu jednocześnie nadmienić, że problem tzw. religijności ludowej nie dotyczy wyłącznie Polski, lecz stanowi zagadnienie podejmowane także przez badaczy z innych krajów [Olszewski 1986]. Z prowadzonych tam systematycznie analiz wyłania się pod wieloma względami bardzo zbliżony obraz masowego, nie elitarnego katolicyzmu (zbiorowy charakter praktyk, sensualizm, uczuciowość, wrażliwość mirakularna itp). Zarazem pogłębione badania zachodnich specjalistów wskazują na potrzebę wyróżniania wielu odmiennych wzorców ludowej pobożności, co sugeruje, że pojęcie religijności ludowej, będące w użyciu polskich etnografów i socjologów, jest zbyt ogólne.

Po scharakteryzowaniu religijności ludowej, tak jak jest ona prezentowana w etnologii i socjologii oraz po wskazaniu na szereg przyczyn przesądzających o takim, a nie innym jej kształcie, warto odnieść się polemicznie przynajmniej do niektórych krytycznych stwierdzeń, najczęściej pojawiających się w tekstach naukowych. Jeżeli skoncentrować się nie na każdym z osobna stwierdzeniu, ale raczej na całościowym obrazie, który z nich wszystkich się wyłania, a ponadto

zwrócić uwagę na natrętny ton dezaprobaty obecny w wielu opracowaniach, to zauważyć można wiele interesujących prawidłowości. „Charakterystyka chłopskiej religijności zależy w równej mierze od nastawienia badacza do tejże kultury, jak i – do religii” – zauważa słusznie badaczka [Zowczak 2000, s. 27]. Istotnie, trudno oprzeć się wrażeniu, że utrwalony w nauce wizerunek religijności ludowej powinien być uznany za jeszcze jeden dowód obserwowanego (także w odniesieniu do innych dziedzin życia wiejskiego i kultury ludowej) dążenia do infantylizowania i zarazem deprecjonowania wchodzących w ich skład zjawisk, ale jednocześnie za przejaw niechętniej postawy badacza wobec samej religii. Zdecydowaną rozprawę z tym zjawiskiem ułatwiano sobie pomijaniem wielu istotnych okoliczności, mogących wpłynąć na zmianę stanowiska, stroniczym interpretowaniem wielu faktów oraz usilnym niedostrzeganiem zasadniczych podobieństw między tak krytykowanymi przejawami wiejskiej pobożności a bardzo zbliżonymi czy wręcz analogicznymi zjawiskami współczesnymi.

Tymczasem o możliwości całkiem odmiennego postrzegania religijności ludowej niż to zrekonstruowane w pierwszej części artykułu przekonuje chociażby tekst S. Czaji, opublikowany zaledwie w piętnaście lat po wyraźnie pozytywistycznym w duchu studium Udzieli. Ta zupełnie inna ocena zjawiska akcentuje autentyzm wiary „ludu” i nie odmawia mu zdolności głębokiego przeżywania *sacrum*. „Jedną z najpiękniejszych stron naszego ludu – pisał Czaja – jest jego silna i prawdziwie dziecięca wiara w Boga, w jego moc, rządy i władzę nad wszystkim, co człowiek zmysłami garnąć może. (...) Dla wykształconego, który się bliżej i dokładniej zapoznał z niezmiennymi prawami i siłami przyrody, tj. z prawami natury, Bóg, choć Twórca tego wszystkiego, jakoś wydaje się dalszym; choć najwznioślejsze o nim ma pojęcie, jak o ideale wszelkiej mądrości i wszechpotęgi, to przecież nie zbliża się do Niego z taką dziecięcą ufnością i z taką natarczywością” [Czaja 1904, ss. 434 i 437]. Nie ma tu zatem mowy o pokładach archaicznej świadomości czy pogańskich wierzeniach, z lekka tylko przesłoniętych wpływami chrześcijaństwa, ani o powierzchowności kontaktu z Najwyższą Istotą. Silna wiara w Boga, jaką żywią chłopi z początku XX wieku, stanowi dla autora tego szkicu kwestię oczywistą, podobnie jak nie ulega wątpliwości, że z wiarą tą wiązać musiały się poważne rozterki egzystencjalne, którym dawano wyraz choćby w takiej modlitwie, zapisanej wśród wielu innych przez Witosą: „Z dopuszczenia daj mi poznać, na co ja stworzony. Nie mogę ja tego doznać, czemu jestem opuszczony. Wokoło mnie wszystko zdrada, zewsząd mnie naśladuje. W tym nieszczęściu nieprawda zwątpienie mi gotuje” [Witos 1964]. Cytowany tekst stanowi zarazem argument za tym, że – wbrew upartemu przypisywaniu ludowej religijności upodobania do wyłącznie zbiorowego i zewnętrznego manifestowania przeżyć – było tam również miejsce na indywidualne traktowanie wiary i niepozbanioną „przeżycia głębi” interioryzację doznań religijnych. We współczesnej antropologii kulturowej zaczynają pojawiać się prace poszukujące tego zapoznanego długo wymiaru pobożności masowej. „O religijności typu ludowego niektórzy badacze mówią jako o religijności masowej – polemizuje z utartymi przekonaniem Anna Niedźwiedź – że nie ma tam żadnego przeżycia wewnętrznego, duchowego. Absolutnie się z tym nie zga-

dzam. Moje doświadczenie etnografa, który rozmawia z ludźmi i ma słuchać, co mają do powiedzenia, pokazuje, że przedstawiciele tego typu religijności mają bardzo głębokie życie duchowe. Religijność typu ludowego zakłada bezpośredniość, która powoduje, że przeżycia są niezwykle intensywne – i są to przeżycia duchowe” [Niedźwiedz 2006].

Za autentycznym przeżywaniem treści wiary przemawiałoby zwłaszcza ich silne zabarwienie uczuciowe, problem tylko w tym, że tak emocjonalnemu ufundowaniu przekonań religijnych wielokrotnie odmawiano wartości, przestrzegając przed „...zbożeniami wybujałego i niepokierowanego uczucia” [Plater-Zyberkówna 1907]. Uwidaczniającą się w masowym, nieelitarnym wzorcu katolicyzmu skłonność do demonstrowania przede wszystkim emocji tłumaczono najczęściej oddziaływaniem tłumu i wzajemnym „zarażaniem się” przebywających razem osób. Tak właśnie opisywał swoje doznania Władysław Reymont w debiutanckiej *Pielgrzymce do Jasnej Góry*. Początkowe wrażenie obcości („Czuję się ogromnie obcy i osamotniony w tym tłumie. Chciałoby się nawet poddać tej fali ludzkiej, byle wyczuć ten prąd, jaki ją musi przenikać – ale nie mogę...”) [Reymont 1988, s. 5] powoli ustępuje miejsca odczuciu niemal organicznej jedności z grupą pielgrzymów: „Szedłem razem z tym tłumem, bo mi z nim było iść coraz lepiej, bom coraz więcej się z nim rozumiał i jednoczył, a zapominał o reszcie świata. (...) Ciała znikają, pozostawiały tylko twarze w ryśkach i wyrazie i oczy coraz więcej płonące gorączką. Milkły indywidualności i zlewały się z sobą. Nie było już znać szlachty, chłopów, mieszczan, kobiet ani mężczyzn wszystko spływało się w tej jednej, rozpalonej do białości fali religijnego uniesienia. Notując te słowa czuję, że w tej samej orbicie krążę, że ulegam przyciąganiu tego samego centrum. Dałem się porwać strumieniowi i płynę do kąd?... nie pytam, bo mi jest dobrze. Czuję jakbym się coraz więcej zrastał z nimi. Wchodzę w jakieś ciepłe, mistyczne powinowactwo z tymi duszami, zaczynam czuć to samo, to jest rzeczy najprostsze. Przyjemność ruchu, oddychanie swobodne powietrzem czystym, zadowolenie odpoczynku pod gołym niebem, zwierzęca rozkosz najedzenia się byle czym – i ten sam dreszcz dziwny na widok księży, kościołów, pięknych ceremoniałów, złocen – i tak samo łyż zalewają mi twarz i spazm rozczulenia skręca mi serce, gdy usłyszę poważny głos organów, gdy mnie owionie mroczny chłód świątyń, gdy księża używają w przemowach pewnych pobudliwych wyrażen: Bóg... kara... cnota... piekło... Amen... i mówią to patetycznymi głosami. Zmęczenie i jednostajność odbieranych wrażeń tak maluje moją wrażliwość, że już wielu rzeczy nie mogę sobie uzmysłowić, o wielu zapominam i dla wielu obojętnieję. Tak się zmęczyłem, że jest mi dobrze z tym, iż mnie nikt nie zna i nie pyta o to, że jestem niczym, jednostką, bratem, cyfrą ogólnej liczby pielgrzymów, a nie żadnym panem N lub X, który się nie może pokazać bez maski jakiej takiej ucywilizowanej braci. Nie jestem nawet wolą, jestem tylko pewną sumą mięśni, wprawionych w ruch i zautomatyzowanych z natężoną ustawicznie uczuciowością. Jestem tylko tętnem jednym tego serca, co ma przeszło cztery tysiące głów” [Reymont 1988, ss. 58 i 68]. Niezwykłą trafność i wręcz prekursorstwo w rozumieniu istoty ludowej religijności zaprezentował Reymont także później, przede wszystkim w nagrodzonych

Noblem *Chłopach*. Zawarte tam dowartościowanie właściwego wiejskiej pobożności pojmowania kwestii sakrologicznych dotyczyło zwłaszcza niezwykle głębokiego, osobistego stosunku do wiary, ale i emocjonalnego charakteru kontaktu z Bogiem. Dopiero dzisiaj takie spojrzenie na fenomen specyficznej wrażliwości religijnej zaczyna dochodzić do głosu w pracach etnografów: „...w religijności typu ludowego najważniejsze są emocje – choć oczywiście nie wykluczają one doświadczenia duchowego – pisze badaczka – Przeciwnie, doświadczeniu *sacrum* zawsze towarzyszą emocje bardzo intensywne” [Niedźwiedz 2006].

Porywający opis literacki zacytowany z Reymontowskiego reportażu w tak obszernym fragmencie dokumentuje nie tylko typową dla religijności ludowej uczuciowość, ale ponadto zwraca uwagę na jeden z niezwykle istotnych wymiarów religijności w ogóle, a mianowicie na fakt, że polega ona przede wszystkim na łączeniu (*religare*) nie tylko człowieka z bóstwem (kontakt mistyczny), lecz również ludzi między sobą (religia zapośredniczona społecznie) [Kłoczowski 2005, s. 76]. Należytego zrozumienia dla tego niezwykle istotnego i kluczowego, zdawałoby się, dla socjologa faktu brakuje jednak w refleksji naukowej i to od czasów klasyka polskiej socjologii – Ludwika Krzywickiego. Interesujące może być przesłedzenie, w jaki sposób odniósł się on do fenomenu ludowej pobożności, tak wnikliwie przedstawionej przez Reymonta? Niewątpliwie miał rację, gdy określił reportaż noblisty jako wniknięcie w „rodowody jaźni zbiorowej” i „przyczynek do psychologii życia zbiorowego”. Słusznie też podkreślił rolę słów i zwrotów wypowiedzianych najpierw machinalnie, które jednak w miarę upływu czasu i podnoszenia się temperatury uczuć zaczynają oddziaływać na uczestników: „...czcza formuła ożywa i napełnia się duchem. Znaczenie symbolu w życiu społecznym, pozornie jałowego i bezbarwnego, występuje w swojej pełni” [Krzywicki 1923, s. 149]. Z niewątpliwą przenikliwością zauważył również, jaką funkcję w zbiorowej świadomości pełnią sytuacje i drobne nawet przedmioty napotymane przez pątników po drodze: „...tradycja, zorganizowana i zakłeta w zwrotach symbolicznych, upostaciowana w dziełach z kamienia lub drzewa, niekiedy nieposiadająca żadnego ciała materialnego, czyha po drodze na pątników, luźne gromadki zbliża, wyklina rozdźwięki i stwarza jaźń zbiorową” [Krzywicki 1923, s. 150].

Niestety, wszystkie te zjawiska, składające się na tak przemożnie oddziałujący na jednostkę „narkotyk zbiorowości”, Krzywicki sprowadza do – podłoża fizjologicznego. Metodą redukcjonistyczną wykazuje, że uniesienia religijne nie są zakorzenione w duszach wiernych, lecz rodzą się – na zasadzie mechanicznego naśladownictwa i głównie „na podłożu zmęczenia mięśniowego”. Tłumaczy to następująco: „Pospieszna robota naszych żniwiarzy, którzy od rana do wieczora zgięci nad sierpem, posuwają się z wolna wśród skwaru, wywołuje w całym organizmie osobliwe znużenie. Wieśniak rzuciłby się na ziemię, leżałby godzinami bezwładny, rad że nie porusza spracowanymi mięśniami. Gdy więc po wysiłku tygodniowym nadejdzie chwila odpoczynku, daje folgę temu instynktowi w tej lub innej postaci. Tłumy zebrały się w kościółku wiejskim, śpiewy chóralne, dźwięki organów i rozchodzący się od ołtarza dym kadzideł budzą eksta-

zę duchową – na podłożu zmęczenia mięśniowego. Zachwyć ów jest potrzebą fizjologiczną” [Krzywicki 1967, s. 373]. Wystarczy zatem, zdaniem socjologa, wprowadzić na wieś technikę, dać chłopom kosiarkę zamiast kosy i żniwiarkę zamiast sierpa, a ich życie religijne wypełni się głęboką treścią intelektualną (bo już nie będą zbyt zmęczeni, by myśleć), w ramach zaś wypoczynku zaczną raczej uprawiać sport niż szukać ukojenia „wśród chłódów świątyni” [Krzywicki 1923, s. 164].

Stanowczy odpór takiej interpretacji, dezawuuującej duchowy i moralny wymiar ludowej pobożności, dał Władysław Grabski, włączając się w polemikę toczoną na łamach ówczesnej prasy z zamiarem wykazania, iż za tego rodzaju twierdzeniami, poza hasłami „pseudodemokratycznego i pseudopostępowego kolektywizmu”, kryją się liczne uprzedzenia i pogarda wobec chłopstwa, uważanego najwyraźniej za „niższą kategorię ludzi”. „Nieprawdopodobne zda się wy tłumaczenie uczuć religijnych włościan! – grzmiał Grabski – Jest ono wywołane, zdaniem autora, potrzebą fizjologiczną odczuwaną w czasie żniw. Cóż z tego, że najwyższy jest wylew uczuć religijnych u włościan nie w czasie żniw, a na wiosnę, w maju, po robotach wiosennych, gdy nie wchodzi w grę potrzeba fizjologiczna odpoczynku po znoonej pracy, bo pracy wielkiej w owym czasie nie ma; cóż z tego, że uczucia te są również gorące w zimie, w adwencie, w poście, podczas większych świąt i w całym zresztą roku – p. Krzywicki wszystkiego tego wiedzieć nie potrzebuje: on zachwyca się genialnym pomysłem nadania podkładki materialnej idealnym poczuciom włościan” [Grabski 1967, s. 373–374].

Na podobną odprawę zasługiwałyby także inne ustalenia, składające się na obowiązujący w dalszym ciągu model religijności ludowej. Ich wspólną cechą jest podkreślanie różnic między masowym a elitarnym wzorcem pobożności przy jednoczesnym zacieraniu ich uderzających podobieństw. Zarazem nie dostrzega się jednakowej dla tradycyjnych i współczesnych zjawisk kulturowych, leżących u źródeł nie tylko zachowań religijnych, ich podstawy antropologicznej ani tożsamy mechanizmów percepcji świata i związanych z tym konsekwencji. Jeżeli dziewiętnastowieczny włościanin większą czcią darzył Matkę Boską Skępską niż Koziębrodzką, świadczyło to oczywiście o jego naiwności, ale kiedy Marszałek Piłsudski mawiał, że co prawda nie ma nic przeciwko Mace Boskiej Częstochowskiej, ale osobiście woli Matkę Boską Ostrobramską, nie budziło to już podobnych komentarzy. O ile zamiłowanie wieśniaka do zmysłowego konkretnego (przejawiające się chociażby w popularności licznych „kalwarii”) oceniano jako naiwny sensualizm, to już modne w kulturze masowej Zachodu tematyczne parki rozrywki czy stanowiące wierne odwzorowanie realnych miejsc ich rekonstrukcje na potrzeby turystów nie dowodzą łatwości dzisiejszego konsumenta kultury, lecz służą potwierdzeniu słuszności teorii o „epoce symulacji” [Baudrillard 2005], „magicznym świecie konsumpcji” i zwycięstwie „rzeczywistości wirtualnej” [Ritzer 2001].

Podobnie będąca przedmiotem krytyki badaczy ludu zasada „nierozróżnialności”, która powodowała w kulturze tradycyjnej „sklejanie *signans* i *signatum*”, czyli traktowanie wizerunku rzeczy świętej jako jej samej (zarzut Czarnowskiego brzmiał, że lud czci obrazy same w sobie), także w obecnym świecie nie za-

nikła, a nawet rozszerza swe działanie na inne obszary. „W mocy nierozróżnialności – pisze Joanna Tokarska-Bakir – pozostaje zarówno ktoś, kto płacze nad książką, jak i ktoś, kto wzrusza się w kinie; ktoś, kto całuje zdjęcie ukochanej i ktoś, kto pali kukłę lub flagę podczas demonstracji. Zachowania te nie mają charakteru religijnego, a jednak mechanizm, do którego się odwołują, ociera się o *sacrum*. Polega on na rozpoznaniu nieobecnego w obecnym. Znak, który sprowadza obecność, ulega samozniesieniu w procesie pośredniczenia” [Tokarska-Bakir 2000, s. 40]. Na świeckich przejawach nierozróżnialności w oczywisty sposób ciąży zatem religijna przeszłość mimesis, chociaż z drugiej strony należy pamiętać, że tak interpretowany sensualizm staje się synonimem fetyszyzmu, co w odniesieniu do ludowej religijności byłoby już twierdzeniem stanowczo zbyt daleko idącym. Wizerunki świętych (obrazy i ich „sukienki”) oraz wota można przecież rozumieć symbolicznie, a obowiązujące w tym typie myślenia zasady (podobieństwa i kontaktu) występują zarówno w postawach religijnych, które obecnie stają się może rzadsze, jak i magicznych, współcześnie jakby coraz powszechniejszych [Zowczak 2000, s. 31].

Również świadectwa niskiego poziomu wiedzy religijnej mieszkańców wsi (przekręcenia słów modlitw, brak znajomości dogmatów itp.) nie powinny budzić aż takiego politowania na przykład w świetle analiz współczesnych zjawisk komunikacji medialnej, coraz bardziej dominującej w dyskursie publicznym i determinującej horyzonty poznawcze dzisiejszego człowieka, o której jej najwybitniejsi znawcy twierdzą, że kreuje świat oparty na obrazie, a nie na rozumieniu, rządzony emocjami, a nie wiedzą, pozbawiony więc logiki, sensu i elementarnej spójności [Postman 1995, 2002]. Kultura oparta na słowie pisanym budowała świat uporządkowanych treści przepełnionych znaczeniem, które trzeba było pojąć: „...zadrukowana karta – pisze Postman – odkrywała, linijka po linijce, strona po stronie, że świat jest poważnym, logicznie urządzonym miejscem, którym można kierować za pomocą rozumu i który da się doskonalić poprzez logiczny i rzeczowy krytycyzm” [Postman 2002, s. 96–97]. Tu ignorancja, łatwo dostrzegalna i piętnowana, dotyczyć mogła opaczności rozumienia poszczególnych elementów. Ten ład kultury słowocentrycznej zastąpiony został, jego zdaniem, chaosem kultury obrazocentrycznej, gdzie rzeczywistość ulega rozczłonkowaniu i uwolnieniu od kontekstów, w rezultacie czego zostają zerwane wszelkie historyczne i logiczne związki między zdarzeniami. Dostępne obecnie techniki powołały więc do życia nowy świat: „...świat zabawy w chowanego, w którym to jedno, to drugie wydarzenie pojawia się nagle na chwilę, by następnie znów zniknąć” [Postman 2002, s. 118]. W tym przypadku rodzi się o wiele groźniejsza forma ignorancji, bo dotycząca niezdolności rozpoznania całościowego ładu i pozostawiania we władzy doraźnie tworzonych konstruktów wirtualnych.

Wreszcie piętnowany u chłopów tradycjonalizm w zakresie postaw religijnych także wydaje się cechą uniwersalną, nieobcą osobom wierzącym na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia, o czym świadczą chociażby opory przeciw przyjmowaniu Komunii Świętej na rękę albo dążenie do przywrócenia mszy w porządku trydenckim, czyli po łacinie i z kapłanem, który odprawia ją zwró-

cony twarzą do Najświętszego Sakramentu, a tyłem do wiernych, nie zaś odwrotnie. U podstaw wciąż żywego tradycjonalizmu nie stoi zresztą, jak się wydaje, bierność i automatyzm, jak niesłusznie twierdzili autorzy opisów ludowej religijności, ale powszechne, dające się tłumaczyć w kategoriach antropologicznych przekonanie, iż związane z *sacrum* zachowania, gesty i słowa mają znaczenie paradygmatyczne – odsyłają mianowicie do rzeczywistości transcendentnej. Aby więc nie dopuścić do naruszenia odwiecznego porządku, powinny stanowić wierne powtórzenie obowiązującego wzoru. „Gest nabiera znaczenia, realności w tym tylko stopniu, w jakim odtwarza działanie pierwotne” – tłumaczy Mircea Eliade [Eliade 1993, s. 45]. Tradycjonalizm i religijność okazują się więc nierozłączne.

Lista szczegółowych zarzutów wobec współczesnego kształtu religijności ludowej także jest długa i w znacznej części powtarza obiekcje znane z przeszłości. Już samo to świadczy o stagnacji w dziedzinie badań i braku weryfikacji podstawowych założeń modelu teoretycznego. Prowadzone po drugiej wojnie światowej analizy wskazywały na charakterystyczne procesy dokonujące się w kulturze religijnej polskiej wsi. Z jednej strony nie ulegało wątpliwości, że właśnie na wsi, mimo postępów urbanizacji i industrializacji, przybywało wierzących (badania OBOP-u z przełomu lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych określały ich liczbę na 74%, a badania IFiS-u z 1977 roku już na 94%) [Wierzbicki 1979], przy czym im „bliżej” prywatnego rolnictwa, tym wyższe wskaźniki religijności uzyskiwano (pod koniec lat siedemdziesiątych „głęboko wierzących” na wsi było 26%, ale wśród zatrudnionych tylko w rolnictwie aż 33,7%) [Darczewska 1989]. Z drugiej jednak strony niewątpliwie zachodziły procesy laicyzacji ludowego katolicyzmu (zwracano uwagę na zanik praktyk ascetycznych, słabnięcie regionalnego kultu świętych, coraz mniej odprawiano mszy białych, zamierały tradycyjne formy praktyki – udział w nieszporach, nowenach, święcenie mieszkań), obserwowano też utrzymujący się rozdział wierzeń i praktyk od wzorców moralnych i obyczajowych, spadek autorytetu księdza i zmianę funkcji parafii (ze „wspólnoty” w „instytucję” obsługującą parafian-interesantów) [Ciupak 1974]. Pobożność mieszkańców wsi upodabniała się więc wyraźnie do wzorów miejskich, jeśli chodzi o selektywne traktowanie nauki Kościoła, wyrażające się na przykład w żywionym aż przez 43,3% badanych z Brudzenia Dużego koło Płocka przekonaniu, że ślub cywilny też jest ważny [Markowska 1970], albo ze względu na indywidualizację wiary, wyrażającą się w zróżnicowanym poziomie akceptacji podstawowych treści: wprawdzie aż 95,6% respondentów z pewnej parafii dolnośląskiej twierdziło, że Bóg stał się człowiekiem, ale tylko 69% wierzyło w życie pozagrobowe [Piwowski 1977]. Jak pokazują inne analizy, zaledwie w przeciągu dziesięciu lat odnotowano znaczący spadek wiejskich katolików, znających trzy dogmaty (o Trójcy Świętej, osobie Jezusa i istnieniu piekła – z 20,7 do 12,9%) [Marianiński 1983]. Wnioski rysowały się jasno: „...mimo intensyfikacji ilościowego i jakościowego dydaktycznego trudu nauczania katechetycznego ignorancja i analfabetyzm religijny trwa, a nawet wykazuje lekkie tendencje wzrostowe. (...) Stwierdzenie odchylenia od standardów wiary sugerują przypuszczenie, że katolicy zwracają uwagę

bardziej na sam akt wiary (postawa powierzeniowa) niż na treść wiary (dogmaty, w które wierzy się)” – konstatowali autorzy [Mariański 1983, ss. 253 i 256]. Typowa dla polskiej pobożności postawa konformizmu w sferze praktyk przy równoczesnym zaniedbaniu sfery świadomości utrzymywała się więc nadal w XX wieku.

Kończąc rozważania nad fenomenem polskiej religijności ludowej, warto jeszcze zwrócić uwagę na kilka paradoksów towarzyszących jej, najczęściej mocno krytycznym, analizom. O ile można zrozumieć wyrazy ubolewania płynące z ust osób duchownych konstatujących dalekie od ideału przejawy pobożności obserwowane w życiu codziennym, o tyle trudno uznać te argumenty za zasadne w przypadku socjologów, znanych skądinąd ze światopoglądu laickiego czy nawet ateistycznego, a ponadto zobowiązanych do zachowania naukowego obiektywizmu. Skąd u osób o nowoczesnym światopoglądzie tyle pretensji do ludzi wierzących, że ci nie wierzą dość mocno, skąd te zarzuty, że katolikom brak chęci do nawracania innych i nie potępiają niewierzących [Ciupak 1974]. Od takiej postawy już tylko krok do oskarżeń o brak należytej gorliwości, która – jak w swoim eseju pochwalającym niekonsekwencję żartował Leszek Kołakowski – najprawdopodobniej powinna przejawiać się we wznoszeniu stosów i nawoływaniu do przywrócenia Inkwizycji... [Kołakowski 1989].

Wskazane wyżej upodobanie badaczy religijności ludowej do piętnowania nie dość doskonałego kształtu wiary ma to bynajmniej nie jedyna zasługująca na uwagę okoliczność. Drugą, zastanawiającą cechą analiz omawianego tu zagadnienia, jest wyraźne, choć oczywiście nieformułowane *explicite* odnośnienie go do obcych, niepolskich wzorów kulturowych, z czym łączy się łatwo identyfikowalna intencja wykazania, że rodzimy kształt pobożności reprezentuje gorszą formę kultu, właściwą społeczeństwom niżej rozwiniętym. Polemikę z wymuszającymi takie nastawienie etnograficznymi schematami i relikdami myślenia socjologicznego podejmuje się bardzo rzadko. „Dlaczego etnologowie – pyta Magdalena Zowczak – tak otwarci na myślenie mityczne czy magiczne, kiedy dochodzi do opisu tzw. ludowej religijności, wciąż powtarzają pejoratywnie zabarwione określenia, zapożyczone od socjologów z minionej epoki: utylitaryzm, socjomorfizm, rytualizm, sensualizm, które stanowią powtórzenie odwiecznych zarzutów kierowanych przeciw katolicyzmowi przez protestantów czy prawosławnych?” [Zowczak 2000, s. 33]. Dlaczego zresztą na przykład wrażliwość na zmysłowy konkret miała być czymś gorszym niż zdolność do symbolicznego traktowania tajemnic wiary, skoro dla katolika, co potwierdza encyklika papiejska, „...ciało i krew Chrystusa są prawdziwie i faktycznie obecne w chlebie i winie konsekrowanym podczas Mszy”, a więc Eucharystia nie jest symbolem [Gellner 1995, s. 95]. Dlaczego, można zasadnie pytać dalej, silna emocjonalność właściwa przeżywaniu obrządków katolickich zasługiwać musi na krytykę, jeśli czas misterium jest momentem rzeczywistego uobecnienia, a nie jedynie przypomnienia zbawczej obecności Boga? Z jakiego powodu wreszcie zakładać, że intelektualizm i osobiste doświadczanie *sacrum*, właściwe wyznawcom Kościoła reformowanego jest czymś lepszym niż wspólnotowe, mocno przeniknięte uczuciem przeżywanie tajemnic wiary?

Umykającą uwadze absurdalność takiego odniesienia łatwiej wykazać na innym przykładzie. Równie dobrze, jak się wydaje, można by bowiem negocjować wartość na przykład kultu maryjnego przez odwołanie do obowiązującej w kulturze chińskiej zasady powściągliwości. Przecież dla przeciętnego Chińczyka „Panna Maria z Dzieciątkiem to po prostu skandaliczna codzienna historia, o jakiej nie mówi się wśród ludzi dobrze wychowanych – pisze znawca przedmiotu – Przedstawianie jej z dzieckiem, a jeszcze z odkrytą piersią, to wręcz szczyty zgorzienia! Takiego tematu nie zna sztuka chińska Najwyższą cnotą było *siao* – miłość dziecka do rodziców, lecz nie chodziło tu wcale o miłość emocjonalną, spontaniczną w stylu europejskim, lecz o coś wypracowanego, o świadomy stosunek szacunku i czci; miłość zakładała dystans i skrywanie uczuć, nawet jeśli te realnie istniały. W ogóle wszelkie emocje należało skrywać, zachowywać się odpowiednio do sytuacji, nie zaś przejawiać niekontrolowane, a być może nie stosowne w danej chwili uczucia. Już więc sama scena owej matczynej miłości była niemoralna: wystawiała na widok publiczny coś najbardziej intymnego, coś najgłębiej skrywanego nawet przed samym sobą. Obnażała tajemne i wstydlive miejsca natury ludzkiej ulegającej uczuciom mimo wychowania” [Gawlikowski 1973, s. 109]. Istotnie, jakże odmienne to nastawienie od pełnej czci, ale też serdeczności postawy wobec Matki Boskiej w polskim katolicyzmie ludowym. W potocznych wyobrażeniach czy w opowieściach apokryficznych jest ona przedstawiana jak zwykła kobieta, która była matką i gospodynią: są na przykład opowieści, że prała pieluszki i suszyła je w sobotę, dlatego jest to dzień Matki Boskiej i zawsze musi się wtedy, choć na chwilę, pojawić promyk słońca. „Zapewne, jest ona pięknym obrazem czystej miłości, miłości macierzyńskiej, ale duch i myśl są czymś jeszcze wyższym” – kwitował znaczenie kultu maryjnego wśród katolików Hegel, przekonany o zdecydowanych przewagach protestantyzmu [Hegel 1958, s. 248]. Tylko dlatego, można tu powtórzyć wątpliwość wysuniętą przez Zowczak, jego opinie pobrzmiwają w tekstach socjologicznych opisujących polskie społeczeństwo?

Na tym nie koniec paradoksów socjologicznego myślenia o ludowej (ale i polskiej) religijności. Bodaj najbardziej zastanawiającą jego cechą jest zajmowanie się wieloma, w gruncie rzeczy pobocznymi kwestiami, takimi jak: co to znaczy wierzyć? czym jest doświadczenie mistyczne? albo jak manifestuje się wiara podmiotowo, w kontekście egzystencji człowieka? Widoczna w tym podejściu preferencja dla indywidualistycznego, a nie grupowego wymiaru religijności i w związku z tym negocjowanie zalet polskiego katolicyzmu ludowego, jako sprzyjającego głównie masowemu, nie zaś osobistemu przeżywaniu wiary, musi budzić głębszą refleksję. Zagadnienia chętnie poruszane przez socjologów są istotnie niezwykle ważne i ciekawe, ale chyba przede wszystkim dla teologa czy psychologa, natomiast w przypadku badacza społecznego sytuują się raczej na marginesie jego zainteresowań, a zwłaszcza jego kompetencji. Kluczowe dla socjologa podejmującego temat religii powinno być raczej pytanie, czym to zjawisko jest jako fakt społeczny, a więc używając tradycyjnej terminologii: jakie funkcje społeczne religia pełni? W przełożeniu na aktualne i modne pojęcia pytanie to dotyczyłoby społecznej (ale też politycznej i ekonomicznej) produktyw-

ności religii rozumianej jako jeden z rodzajów kapitału kulturowego społeczeństwa. I przy takim właśnie stawianiu sprawy wiele cech specyficznych dla polskiej (ludowej) religijności mogłoby ukazać swoje niezaprzeczalne zalety.

O konkretne, powszechnie zresztą znane przykłady z przeszłości nie jest wcale trudno. Nawet Aleksander Wat, którego przecież nie sposób podejrzewać o sympatyzowanie z katolicyzmem, przyznawał w swoim *Pamiętniku mówionym*, że nic innego tylko właśnie masowy, parafialny, nawet obskurancki charakter polskiej pobożności pozwolił obronić naród przed stalinizmem [Wat 1990]. Z całą pewnością efekt tej ideologicznej konfrontacji byłby inny, gdyby zamiast z wierzących gorliwie, choć niezgłębiających tajemników swej wiary tłumów, Kościół w Polsce składał się z jednostek wnikliwie analizujących dogmaty i zdolnych do niezwykle subtelnych doznań, ale niezespolonych więzami wspólnotowymi. W latach pięćdziesiątych w Polsce tylko Kościół katolicki okazał się jedyną niezależną od władz komunistycznych instytucją, a stało się tak dlatego, że tylko tutaj wiara była tak mocno wrośnięta w powszechną świadomość, wrośnięta w życie codzienne i zakorzeniona nie wyłącznie w przekonaniach ludzi, ale też w sferze rutynowych, niepoddawanych refleksji praktyk, gestów, zachowań [Cywiński 2000]. Masowe uczestnictwo w pielgrzymkach, emocjonalne przeżywanie ceremonii, nawet „wspólne klepanie pacierzy” niejedną już grupę zamieniły w potęgę, można tu zacytować słowa Tokarskiej-Bakir [2000, s. 61]. Tego rodzaju zachowania wydają się bezsensowne i irytujące tylko z indywidualnej, skrajnie subiektywistycznej perspektywy, która przecież nie powinna być udziałem socjologa, zajmującego się tak czy inaczej definiowanymi zbiorowościami. Z kolei ignorancja, rytualizm i tradycjonalizm, właściwe typowo polskiemu modelowi religijności, również ujawniają swoje walory, jeśli oceniać je ze społecznego, a nie jednostkowego punktu widzenia. Jak zauważają niektórzy badacze, właściwe powojennej polskiej inteligencji laickiej oświeceniowy racjonalizm i ogólna postępowość jakoś nie ustrzegły tej grupy przed uwikłaniem się w ideologię komunistyczną (co nazywano elegancko „heglowskim ukąszeniem”) ani przed jeszcze bardziej nagannymi formami współpracy z władzą komunistyczną, czego zresztą do dziś nie udaje się ujawnić i napiętnować. Wreszcie wytykane zawsze polskiemu katolicyzmowi konformizm i powierzchowność, przejawiające się chociażby w jego bardziej „obrzędowym” niż w „przekonaniowym” charakterze, okazały się doskonałym zabezpieczeniem przeciw ortodoksji i fundamentalizmowi, co już dawno zyskało Polsce miano kraju otwartego wobec innowierców i tolerancyjnego, a jak pokazuje historia najnowsza, także w dwudziestym wieku ocaliło społeczeństwo polskie, czyniąc je w swojej podstawowej masie odpornym na pokusy totalitaryzmu [Nowak 2005, s. 187].

Bynajmniej nierozstrzygnięta wydaje się również kwestia produktywności katolicyzmu, jeśli chodzi o przyszłość, a zwłaszcza o budowę kapitalizmu i społeczeństwa obywatelskiego. Badania nad myślą scholastyków hiszpańskich i doświadczeniami średniowiecznych miast włoskich dowiodły prekursorstwa katolików, a nie protestantów w projektowaniu i realizowaniu zasad gospodarki rynkowej [Braudel 1992, Kostro 2004]. Z kolei dokładne przyjrzenie się aktualnemu poziomowi aktywności społecznej na obszarach wiejskich, gdzie wciąż jesz-

cze przeważa tradycyjna, ludowa pobożność zapośredniczona przez relacje wspólnotowe, wykazuje, iż pod wieloma względami intensywność działań mieszkańców miast, bardziej przecież nowoczesnych i również w swoich postawach religijnych nastawionych indywidualistycznie, jest wyraźnie niższa [Żukowski 2004].

Dowody historyczne i wyniki badań współczesnych nie są jednak w stanie zmienić obowiązującego nastawienia bez podważenia zawartych w nim założeń i wartościowań. Należałoby zatem podjąć próbę wytłumaczenia przyczyn negatywnego stosunku polskiej socjologii do fenomenu religijności ludowej, zwłaszcza do polskiego katolicyzmu, a jeszcze szerzej – do katolicyzmu i religijności w ogóle. Rezygnując z rozwinięcia wątku Maxa Webera o „religijnej niemuzykalności” współczesnego człowieka, pozostawiając także na boku znaną hipotezę Lipseta o lewicowej orientacji większości intelektualistów oraz tylko wspominając, bliższą polskiemu kontekstowi, hipotezę postkolonialnej mentalności rodzimych elit [Thompson 2007], można w tym miejscu wyłącznie skonstatować stan faktyczny. Trzeba mianowicie zgodzić się z twierdzeniem, że „opinie socjologów polskich na temat religijnego wymiaru społeczeństwa sprowadzają się do kilku starych i (gdy przyjrzeć się bliżej) sprzecznych sądów, które w gruncie rzeczy nie odbiegają daleko od potocznych opinii na ten temat” – pisze Marek M. Kurowski [2005, s. 158], wykazują więc cechy myślenia stereotypowego, właściwego danej grupie i niepodatnego na falsyfikujący wpływ świadectw empirycznych. Dostrzeżenie tych właściwości socjologicznej refleksji jest łatwiejsze właśnie tam, gdzie występuje ona z całą jaskrawością, a więc w przypadku religijności ludowej, ukazywanej w tak negatywnym świetle przez większość badaczy. Jednocześnie, jak się wydaje, właśnie socjologia wsi – i to nie tyle w swym ukonstytuowanym już nurcie akademickim, który budzi szereg zasadnych wątpliwości, ale dużo bardziej dzięki istniejącym, choć nieużywanym zasobom – jest dyscypliną zdolną do zaproponowania odmiennego wizerunku religijności ludowej i skonstruowania zupełnie innego paradygmatu jej badania.

BIBLIOGRAFIA

- Baudrillard J., 2005: *Symulakry i symulacje*. Sic!, Warszawa.
- Bojko J., 1911: *Okruszyny z Gremboszowa*. Wydawnictwo Macierzy Polskiej, Lwów.
- Braudel F., 1992: *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV–XVIII*. PIW, Warszawa.
- Ciupak E., 1961: *Kultura religijna wsi*. Iskry, Warszawa.
- Ciupak E., 1973: *Katolicyzm ludowy w Polsce*. Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Ciupak E., 1974: *Katolicyzm w środowisku polskiej wsi*. „Dzieje Najnowsze” 2.
- Cywiński B., 2000: *Prymas wiedział, co robi...* „Tygodnik Powszechny” 15.
- Czaja S., 1904: *Wiara u ludu*. „Lud” X.
- Czarnowski S., 1956: *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*. W: *Dzieła*. T. III. PWN, Warszawa.
- Darczewska K., 1989: *Katolicyzm we współczesnym społeczeństwie polskim*. IFiS PAN, Ossolineum, Wrocław – Warszawa.
- Eliade M., 1993: *Traktat z historii religii*. Łódź.
- Gawlikowski K., 1973: *W państwie środka*. W: *Obrazy świata białych*. Red. A. Zajączkowski. PIW, Warszawa.

- Gellner E., 1995: *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice*. Universitas, Kraków.
- Grabski W., 1967: *Kwestia rolna (polemika)*. W: L. Krzywicki: *Dzieła*. T. VIII. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Hegel G.W.F., 1958: *Wykłady z filozofii dziejów*. T. II. PWN, Warszawa.
- Hernas Cz., 1965: *W kalinowym lesie*. PIW, Warszawa.
- Klimaszewska J., 1981: *Doroczne obrzędy ludowe*. W: *Etnografia Polski*. T. II. Red. M. Biernacka, Ossolineum, Wrocław.
- Kłoczowski J.A., 2005: *Religia – pomiędzy samotnością a wspólnotą*. W: *Religijność społeczeństwa polskiego lat osiemdziesiątych*. Red. M. Grabowska, T. Szawiel. WFiS UW, Warszawa.
- Kołąkowski L., 1989: *Pochwała niekonsekwencji*. W: *Pochwała niekonsekwencji*. T. II. Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa.
- Kostro K., 2004: *Mysł ekonomiczna późnych scholastyków hiszpańskich*. „Ekonomia” 14.
- Kraszewski K., 2000: *Silva rerum. Wspomnienia i zapiski dzienne z lat 1830–1881*. Wydawnictwo Ancher, Warszawa.
- Krzywicki L., 1923: *Szkice socjologiczne*. Wydaw. Gebethner, Warszawa.
- Krzywicki L., 1967: *Dzieła*. T. VIII. PWN, Warszawa.
- Kurowski M., 2005: *Uwagi o religijności społeczeństwa polskiego*. W: *Religijność społeczeństwa polskiego lat osiemdziesiątych*. Red. M. Grabowska, T. Szawiel. WFiS UW, Warszawa.
- Lehr-Splawiński T., 1967: *Konstantyn i Metody. Zarys monograficzny z wyborem źródeł*. Warszawa.
- Mariański J., 1983: *Przemiany religijności ludowej w środowisku wiejskim*. W: *Religijność ludowa: ciągłość i zmiana*. Red. W. Piwowarski. Wydawnictwo Wrocławskie Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław.
- Markowska D., 1968: *Religijność i laickość w modelach i wzorach rodziny wiejskiej na Podlasiu*. „Roczniki Socjologii Wsi” VIII.
- Markowska D., 1970: *Rodzina wiejska na Podlasiu*. Wrocław – Kraków.
- Mazanowski A., 1909: „Chłopi” Reymonta. „Przegląd Powszechny” 103, 9.
- Moszyński K., 1967: *Kultura ludowa Słowian*. T. I. KiW, Warszawa.
- Niedźwiedz A., 2006: *Wszyscy jesteśmy kalwarianami*. Wywiad, rozmawiają M. Kuźmiński i P. Mucharski. „Tygodnik Powszechny” 34.
- Nowak S., 2005: *Współczesny katolicyzm polski. Spostrzeżenia i hipotezy socjologa*. W: *Religijność społeczeństwa polskiego lat osiemdziesiątych*. Red. M. Grabowska, T. Szawiel. WFiS UW, Warszawa 2005.
- Olszewski D., 1986: *Szkice z dziejów kultury religijnej*. Księgarnia św. Jacka, Katowice.
- Olszewski D., 1996: *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX w.* PAX, Warszawa.
- Piwowarski W., 1977: *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*. Znak, Kraków.
- Plater-Zyberkówna C., 1907: *O pobożności prawdziwej i fałszywej*. Warszawa.
- Poniatowski S., 1932: *Etnografia Polski*. W: *Wiedza o Polsce*. T. III. Warszawa.
- Postman N., 1995: *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*. PIW, Warszawa.
- Postman N., 2002: *Zabawić się na śmierć*. MUZA SA, Warszawa.
- Reymont W., 1988: *Pielgrzymka do Jasnej Góry*. Instytut Prasy i Wydawnictwo „Novum”, Warszawa.
- Ritzer G., 2001: *Magiczny świat konsumpcji*. MUZA SA, Warszawa.
- Skorupka T., 1980: *Kto przy Obrze, temu dobrze*. LSW, Warszawa.
- Stomma L., 2002: *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w. oraz wybrane eseje*. Wydaw. Piotr Dopierała, Łódź.
- Tatarowski L., 2002: *Człowiek, kultura, sacrum*. Wydaw. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Thompson E., 2007: *Narodowość i polityka*. „Europa. Tygodnik Idei” 22.
- Tokarska-Bakir J., 2000: *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*. Universitas, Kraków.
- Udziela S., 1889: *Religia i modlitwa u ludu ropczyckiego*. „Wisła” III.

- Wat A., 1990: *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*. Czytelnik, Warszawa.
- Wierzbicki Z.T., 1979: *Tradycyjna religijność wiejska*. „Roczniki Nauk Społecznych” VII.
- Wiślicz T., 2001: *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI w. do końca XVIII w.* Wydawnictwo Neriton, Warszawa.
- Witos W., 1964: *Moje wspomnienia*. T. I. Instytut Literacki, Paryż.
- Znaniński F., Thomas W.I., 1976: *Chłop polski w Europie i Ameryce*. LSW, Warszawa.
- Zowczak M., 2000: *Biblia ludowa. Interpretacje wątków religijnych w kulturze ludowej*. Wydaw. Funna, Wrocław.
- Żukowski T., 2004: *Kapitał społeczny wiejskich wspólnot – próba diagnozy*. W: *Polska wieś po wejściu do UE. Raport*. Red. J. Wilkin. FDPA, Warszawa.

PEASANT RELIGIOUSNESS – PHENOMENON AND CONTROVERSIES LINKED TO IT

Abstract. The article discusses the phenomenon of peasant religiousness, basing on most important publications dealing with ethnography and sociology of rural communities that characterise it in the categories of sensualism, ritualism, particularism and religious nationalism. Simultaneously, this firmly fixed – and according to many researchers, untrue and stereotyped picture is confronted with source materials that have not been used in the descriptions of the phenomenon. In conjunction with contemporary anthropological reflection, which also contests the assumptions of the traditional model of peasant religiousness, a proposal emerges of a more complete and true to life – the present day life included, version of this phenomenon.

Key words: peasant religiousness, rural type of piety, religious syncretism, stereotypes of sociological reasoning