

INGA KUŹMA
Katedra Etnologii Uniwersytetu Łódzkiego

WYPOWIEDZIEĆ NIEWYPOWIEDZIANE*

Przeżycie religijne w swej istocie zakorzenione jest w naturze ludzkiej głębiej niż sięga warstwa kultury. Jest także pierwotniejsze i intymniejsze niż wszelki kontakt społeczny. Tak go przynajmniej doświadcza podmiot religijny. Równocześnie jednak w przeżyciu tym tkwi dwojaki dynamizm. To przedspołeczne doświadczenie domaga się uspołecznienia, przedkulturowe przeżycie wymaga ekspresji, potrzebuje wyrazu – a zatem kultury, pojętej jako ogół ludzkich znaków.

Bohdan Cywiński (1982, s. 21–22)

Według niektórych ujęć badawczych, polska postawa religijna bliska jest przede wszystkim tradycyjnemu modelowi religijności ludowej. Jego cechy konstytutywne to przywiązanie do religii przodków i Kościoła narodowego (co przybrać może skrajny wyraz w podkreślaniu jako głównych cech „prawdziwego” i „dobrego” Polaka jego katolicyzmu), masowe uczestnictwo w praktykach religijnych, odprowadzanych zwłaszcza ku czci Matki Boskiej i świętych patronów, przywiązanie do parafii oraz swoista moralność wypływająca z posłuszeństwa nakazom kościelnym. Poza tym ma go cechować **niedostatek głębokich i bogatych przeżyć religijnych** (Świtała-Trybek 2000, s. 48; podkr. I.K.)¹.

Te badawcze spostrzeżenia współbrzmiały z klasycznym już ujęciem tematyki religijności na wsi polskiej XIX wieku, autorstwa Ludwika Stomma (Stomma 1986). Podkreślić jednak trzeba, że odnotowany przez autora brak zakorzenienia myślenia religijnego i wielu praktyk życiowych w nakazach Kościoła oraz niski stopień katechizacji ludności wiejskiej XIX w. zmienił się w czasach współczesnych.

* Artykuł oparty jest na pracy magisterskiej pt. „Słowo i obraz w doświadczeniu religijnym w ludowym typie kultury. Problem referencyjności”, napisanej pod kierunkiem Pani dr Krystyny Piątkowskiej w Katedrze Etnologii Uniwersytetu Łódzkiego w 2000 r. Wszystkie cytaty z wywiadów, jakie pojawiają się w tekście, pochodzą z badań terenowych przeprowadzonych przeze mnie w kilku wsiach z okolic Bełchatowa k. Łodzi, m.in. z Dobiecina, Kolonii Dobiecin, Karczewa, Postękalic, Zdżeszulic i Kaszewa.

¹ Autorka odwołuje się do tekstów m.in. pod redakcją i w opracowaniu Władysława Piwowarskiego (Piwowarski 1983; Piwowarski, Styk 1993), Witolda Zdaniewicza (Zdaniewicz 1983), autorstwa Stefana Czarnowskiego (Czarnowski 1956) i Edwarda Ciupaka (Ciupak 1961).

Stomma, dokonując „rozbioru” kultury ludowej na części pierwsze, wymienia jako zasadnicze cechy XIX-wiecznej religijności rytualizm, moralność i sensualizm. Rytualizm miał się objawiać oderwaniem od jego kościelno-teologicznych podstaw i realizowaniem „nader precyzyjnych i koherentnych scenariuszy rytualnych” (Stomma 1986, s. 207), które najczęściej bywały same w sobie przedmiotem wiary². Moralność z kolei rządziła się zasadą dualizmu etycznego, który polegał na piętnowaniu i nieaprobowaniu tych czynów i postaw, które godziły w dobro wspólnoty (choćby nawet z obiektywnego punktu widzenia były naganne). Normą podstawową było dobro grupy. W jej imię odpuszczano ziomkowi nawet zabójstwo (według takiej logiki, opinia ogółu stała po jego stronie, gdy zabił „obcego”). Sensualizm, czyli podjęty przez kulturę ludową „uwieńczony pełnym powodzeniem wysiłek zmiany kontekstu «tamtych» zdarzeń [np. cudownych, sakralnych – I.K.], przeniesienia ich bohaterów w tutejsze, swojskie, zrozumiałe realia”, umacniał „izolacjonizm świadomościowy” (Stomma 1986, s. 207), broniący integralności *orbis interior* przed zmianami. Zmiany te musiałyby zająć, gdyby w swojej wyobraźni chłop polski zaakceptował inność, jej realność i przede wszystkim równorzędność wobec jego własnego świata. Stąd też zupełny brak zdolności, czy może raczej brak umiejętności abstrakcyjnego myślenia (nie występowała taka potrzeba). Dlatego – jak podkreśla Stomma – odnotowano w Polsce tyle śladów rzekomego pobytu Matki Boskiej czy Jezusa w konkretnym miejscu i o konkretnym czasie. Z tego powodu święty wizerunek był utożsamiany z postacią, jaką przedstawiał, a konkretyzm ten osiągnął swój szczyt w bardzo rozwiniętym w XIX-wiecznej Polsce kultywie relikwii. Wszystko to stanowiło ramy dla swoistej wrażliwości religijnej, która polegała na „sakralizacji «swojego» świata”. Widoczne jest to wyraźnie w próbie odtworzenia ówczesnej „systematyki” flory i fauny, która wskazuje, że dla wszystkich właściwości roślin i zwierząt można znaleźć wytłumaczenie w pierwotnym albo nieustającym i trwającym do chwili obecnej kontakcie z sacrum (Stomma 1986, s. 219–222). Inną jej cechą są patronaty świętych, które obejmowały niemal wszystkie sprawy bliskie ludziom oraz kult maryjny, który – jak podkreśla Stomma – przełamywał, choć na chwilę, swojską moralność na rzecz postępowania bardziej zgodnego z nakazami etycznymi wynikającymi z owego kultu³. Innym wyznacznikiem wrażliwości religijnej opisaną przez Stommę miało być poczucie „pełnej zależności zamierzeń i losów ludzkich od Bożego wyroku”, czego świadectwa można znaleźć w dawnych księgach łask i cudów, a owe „cuda i łaski” mówią o sprawach najzwyczajniejszych, jak np. „Za szczęśliwy powrót z miasta”, „Za płon obfity” itp. (Stomma 1986, s. 223). Ten wy-

² Stąd przekonanie ówczesnego chłopca, że najlepsza modlitwa, czyli najskuteczniejsza i najpewniej docierająca do Boga, jest modlitwą zbiorową (Stomma 1986, s. 205).

³ Stomma podaje m.in. przykłady powstrzymywania się od bójek na dźwięk dzwonów wzywających na Anioł Pański, zaniechanie zemsty „w imię Maryi”, godzenie się wrogów z okazji największych świąt katolickich oraz powstrzymywanie się od alkoholu w wigilię wszelkich świąt maryjnych (Stomma 1986, s. 226–227).

znacznik wrażliwości religijnej odwołuje się do uwewnętrznienia poznania religijnego, jak autor sam zaznacza, „niekoniecznie intelektualnego” (Stomma 1986, s. 227). Owo uwewnętrznienie wiąże się z przeżyciem głębi, które z samej swojej natury jest trudne do przekazania, tym bardziej że, jak pisze Stomma, **„znajduje się niewątpliwie poza zasięgiem narzędzi i metod etnologa”** (Stomma 1986, s. 228; podkr. I.K.). Przeżycie głębi wypływa z wiary, będącej „rozpoznaniem”. Nie można go narzucić, ale **można się nim dzielić**, przekazywać je, opowiadać o nim (Stomma 1986, s. 229).

Gwoli uzupełnienia tych spostrzeżeń, należy jeszcze wspomnieć o innej, ponowoczesnej próbie etnologicznego odczytania na nowo zjawiska sensualizmu w religijności typu ludowego⁴, na przykładzie wierzeń i zachowań religijnych pielgrzymów w Kalwarii Pałacowskiej (Kacprzak 1999, s. 37–61). Byłaby to także próba przyjrzenia się na nowo religijności we współczesnym ludowym typie kultury. Próba ta, jak zaznacza autorka, miała na celu „wyznaczenie semantycznego pola tego słowa [sensualizm – I.K.], zakreślenia obszarów, w których ma ono znaczenie wyjaśniające i wzbogacające naszą wiedzę o religijności”. Na pewno jednak nie została podjęta „w celu stworzenia nowej definicji, która zastąpiłaby znane i cytowane opracowania” (Kacprzak 1999, s. 59). Dlatego nie może dziwić teza, powtarzana za Czarnowskim, aktualna także – jak zaznacza autorka – wobec współczesnych praktyk religijnych, że „polską religijność ludową cechuje właściwie brak tendencji mistycznych, zostały one bowiem zastąpione przez pełną gamę reakcji czysto zmysłowych. Zastanawiające jest czy zjawisko to ma swoje korzenie przede wszystkim w religijności barokowej i działaniach jezuitów, czy też niezależnie od dziedzictwa baroku, właściwe jest polskiej mentalności, stopniowi uwrażliwienia, psychice” (Kacprzak 1999, s. 43). Autorka, analizując empiryczny materiał z własnych badań, odnotowuje, że istnieje „potrzeba ciągłego przekładu, ucieleśniania abstrakcji”, co doprowadza do mnożenia „substancjalnych dowodów” potwierdzających obecność *sacrum* (Kacprzak 1999, s. 43)⁵. Sensualizm zaś polega na bezpośrednim, bezrefleksyjnym oraz zmysłowym sposobie przybliżania się do *sacrum* i cechuje, wypieraną nieco wstydliwie ze świadomości wielu praktykujących, którzy chcą uchodzić właśnie za owych „świadomych” – „zmysłową pobożność”, „pobożność bezrozumną” (Kacprzak 1999, s. 59).

Zaprezentowane tu stwierdzenia dotyczące religijności polskiej (dawnej i współczesnej), oprócz łatwości, z jaką operują wręcz teoretycznymi stereotypami na temat jej formy i treści, powtarzają jak refren kwestię o braku głębokich i bogatych przeżyć religijnych. Zgadza się co do występowania, ale sporadycznie,

⁴ Wzorując się na bystroniowskiej propozycji badania przez etnologię raczej zespołu treści, a nie zbioru określonych grup, które – jak właśnie pojęcie „kultury ludowej” – było czystym modelem teoretycznym, nie mającym odpowiednika w terenie, a zostało stworzone przez badaczy z myślą o uproszczeniu w przedstawianiu analizowanych zjawisk i form (Kacprzak 1999, s. 41).

⁵ „Dowody substancjalne” *sacrum* to np. święte źródła, kamienie, pocieranie medalika o suknienkę figury Matki Bożej niesionej podczas procesji itp.

przeżycia głębi i jego uwewnętrznienia, lecz nie na poziomie intelektualnym (byłoby to i tak niemożliwe do spenetrowania przez etnologa). Stawiają tezę o bezrefleksyjnym, zmysłowym i bezpośrednim kontaktowaniu się z *sacrum*, gdzie mistyczne przeżycia zastępuje się mnożeniem „dowodów substancjalnych”. Aspekty przeżycia i „rozpoznania”, zachodzące na poziomie doświadczenia religijnego w kulturze typu ludowego, były z reguły pomijane, być może w myśl zastrzeżenia, które nakazało wypowiedzieć Stomma kategoryczne stwierdzenie, iż – przypomnę – znajdowały się „poza zasięgiem narzędzi i metod etnologa”. Wzmiankowane zastrzeżenie mogło wpłynąć na niedostatek prób innego interpretowania religijności ludowej, które polegałoby na zejściu ku tej „głębi” i zastanowieniu się, na ile – szczególnie współcześnie, w religijności czerpiącej jeszcze z modelu tradycyjnego – owo uwewnętrznienie, także intelektualne oraz odczuwanie przeżycia głębi jest uświadamiane i w jaki sposób daje mu się wyraz.

Przystępując do własnych badań terenowych i opracowując wytyczne do kwestionariusza, pragnęłam przełamać zaprezentowany powyżej sposób patrzenia na kulturę religijną wsi. Wykorzystywano tu bowiem wnioski, które wysnuł Stomma (studiujący źródła, które z jednej strony były pozostałościami po kulturze wsi polskiej XIX wieku, a z drugiej strony – komentarzem i interpretacją tamtych czasów i kultury), odnosząc je do współczesnej religijności. Przyjąć można również, że propozycja Kacprzak wpisuje się wiernie w nurt, który – już od czasów Czarnowskiego – głosił, że „pojawienie się *sacrum* w kulturze typu ludowego nie może dokonać się inaczej niż przez konkretne zjawisko (rzecz, zwierzę), bo takim **prawem przekładania** ogólnego na jednostkowe i duchowego na cielesne **rządzi się świadomość sensualna**” (Kacprzak 1999, s. 43; podkr. I.K.). Nie negując stwierdzeń, które wskazują na kierunek uobecniania się *sacrum* (ogólne na jednostkowe, duchowe na cielesne), warto jednak w miejsce ‘świadomości sensualnej’ podstawić inne sformułowanie, które również na dobre zagościło w etnologii, a jest nim ‘świadomość mirakularna’ (Olędzki 1989, s. 147–156). Pragnąc odszukać w religijności ludowej jej poziom „głęboki”, uważam, że pojęcie ‘świadomości mirakularnej’ otwiera takie możliwości interpretacyjne, które do tego celu nadają się najlepiej. Poza tym, wskazuje ono na istotny – według mnie – aspekt uświadomienia przez podmioty kultury ludowej, ich własnej religijności i pobożności. Ten typ rozpoznania religijnego cechuje się istniejącą w religijności ludowej, a wcześniej niedostrzeganą z powodów założeń badawczych, potrzebą intymności, wręcz swoistą kameralnością. Świadomość mirakularna dokonuje **połączenia**, przebiegającego na gruncie poznania, wszelkich zabiegów racjonalnych z bezpośrednią interwencją boskich mocy i patronatem osób świętych. Na podkreślenie zasługuje twierdzenie, że dokonuje się to właśnie na zasadzie połączenia, a nie **przeniesienia** czy **przekładu**. Przeniesienie wskazuje bowiem na taki charakter *sacrum*, jakby było ono rzeczywiście dla ludzkiego świata „obcym” (Benedyktowicz 2000), skoro musi zostać przekształcone w „dowody substancjalne”, aby stać się „oswojone” i podtrzymać integralność *orbis interior*. Praktyka **połączenia**, stapiania i scalania kładzie

natomiast nacisk na autonomię *sacrum*, przejawiającą się w jego mocy przenikania do świata ludzi, jak również na swoistą współpracę z nimi, współlistnienie i współobecność. To właśnie powoduje przekształcenie rzeczywistości ludzkiej w taki sposób, by stworzyć *sacrum* warunki do uobecnienia się. *Sacrum/profanum*, „swój” – ludzie/„obcy” – Bóg, nie muszą być wcale interpretowane jako przeciwstawne sobie pary opozycji, zwłaszcza kiedy zagłębimy się w świat bardziej „świadomej” religijności, występującej już także na poziomie ludowego typu kultury: *Człowiek to jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże* (AZE, kasetta III, rozmowa 5, strona B); *Nic nie dzieje się w życiu z przypadku* (AZE, kas. XI, rozm. 19, str. B). Można przecież inaczej interpretować, wymienione przez Stommę jako jedna z cech XIX-wiecznej wrażliwości religijnej, poczucie pełnej zależności swojego życia, w jego najdrobniejszych przejawach, od wyroków niebieskich. W przytaczanych tu, „klasycznych” poglądach na religijność ludową taka praktyka życiowa klasyfikowana była najczęściej jako przejaw naiwnego sensualizmu. Domagała się nieprzerwanego ciągu materialnych gwarantów Bożej obecności i opieki, co miało wykluczać wszelkie „uniesienia” mistyczne (chłop polski bowiem sprowadza wszystko do wymiaru jego „dziennych spraw”). Aktualne badania nad religijnością ludową, czy też jej pozostałościami, uwypuklają jednak postawy indywidualne i motywacje osobiste. Oprócz tego, poczucie pełnej zależności swojego życia od Boga, manifestowane przez podmioty kultury ludowej, wskazuje na nieprawdziwość podziału ich świata na *sacrum* oddzielone od *profanum*. Myślenie religijne, a nie magiczne, które funkcjonuje w tym typie kultury, dokonuje ich scalenia (*vide*: Angutek 1994, s. 33–45).

Pozostając w nurcie proponowanym przez Olędzkiego, warto uzupełnić pojęcie ‘świadomości mirakularnej’, wspomagającą je ‘wrażliwością mirakularną’ (Hemka, Olędzki 1990, s. 5–8). O ile świadomość ta rozpoznaje w charakterystyczny sposób uobecnianie się *sacrum*, o tyle wrażliwość mirakularna ukierunkowuje owo rozpoznanie na poszukiwanie Transcendencji, co przejawia się w pragnieniu cudowności i niezwykłości, ciągle jednak w połączeniu ze zmysłem praktycznym. Zmysł ten objawia się na poziomie zbiorowego uznania jakiegoś zjawiska za cudowne, ale również pojedyncza osoba może być przekonana, że była świadkiem cudu. Ostateczną weryfikacją tak odczytywanych zjawisk jest fakt, że z reguły zachodzą tuż po jakiś ważnych społeczno-politycznych wydarzeniach. Nawet jeśli cudowne zdarzenie miało miejsce przed zaistnieniem jakiegoś faktu, jego rzeczywistą wartość i sens objawia dopiero późniejszy kontekst⁶: *Modliłam się do Pana Jezusa, bo taka ciekawa byłam, gdzie to Jemu wbijali, kiedy go krzyżowali, te gwoździe w ręce. No i modliłam się tak,*

⁶ Byłoby to działanie analogiczne do opisanego przez socjologów zajmujących się kształtowaniem i odbiorem ról społecznych, mechanizmu retrospektywnej interpretacji. Mechanizm ten polega na „reinterpretacji wcześniejszych zachowań czy faktów z biografii danej osoby [tutaj: wydarzeń – I.K.] w świetle stereotypów zawiązanych z jej nową rolą [tu: w świetle ugruntowanych i akceptowanych społecznie w ludowym typie kultury rozstrzygnięć jakiegoś wydarzenia przy pomocy bezpośredniej interwencji Boga lub innych świętych osób – I.K.]” (Łoś 1985, s. 134–135).

modliłam, a to akurat było przed tą wojną, co to była z tym Husajnem. I jednej nocy śpię sobie i od razu się przebudzam. I od razu widzę postać. Taka, jaka jest w kartach, jak król z koroną i trzymał takie to okrągłe, jak ziemia z krzyżem. Postać się przesuwała. Groźna i taka smutna. To była cała postać, sylwetka taka, że sprawiała wrażenie żywej osoby. To ja, jak to zobaczyłam, a to był Pan Bóg, to tak płakałam. Mój Boże! A Pan Bóg był zagniewany i smutny... A w krótkim czasie słyszę, że jest wojna z tym Husajnem (AZE, kas. I, rozm. 1, str. A-B).

Olędzki i Hemka podkreślają, że religijność cechująca się 'mirakularnością' nie jest na pokaz⁷, charakteryzuje się medytacyjnością oraz indywidualnym interpretowaniem prawd wiary. Wszystko to jest dodatkowo wzmacniane osobowością człowieka, który zanurzony jest w szczególnym świecie doznań. Cechuje go szczególna postawa zmierzająca w stronę abstrakcji, czyli oderwania, oglądu rzeczywistości z perspektywy „lotu ptaka” – perspektywy boskiej. Główną przyczyną takiego rodzaju przeżyć i rozpoznania jest niechęć do rutyny i do oficjalności, które wywołują monotonię. Świadomość wewnętrznych i zewnętrznych aktów łaski, jakimi są osobiście doświadczane przeżycia mirakularne, bądź bycie świadkiem cudów – możliwość przebywania tam, gdzie miały one miejsce, obok innych świadków – zbliża do siebie wymiar indywidualny i zbiorowy. Koncepcja ta próbuje przechylić szalę zainteresowania etnologów bardziej ku owemu wymiarowi indywidualnemu, nie negując jednak roli wymiaru zbiorowego. Był on jednak bardzo mocno (zbyt mocno?) eksponowany w „klasycznych” ujęciach religijności ludowej. Uprawiano w ten sposób swoisty „behawioryzm”, skupiając się na jej zewnętrzności, masowości, powtarzalności oraz zrutynizowaniu, skoro grupa dlatego jest wierna rytuałowi, że obowiązuje on pod groźbą kary Boskiej oraz wspólnotowej jako nienaruszalna forma. Trwanie przy poglądzie, że etnolog nie dysponuje odpowiednimi narzędziami, ani sposobami dotarcia do osobistego przeżycia głębi, skutecznie usztywniało tę postawę badawczą i wzmacniało takie właśnie widzenie religijności ludowej, czy – pozornie wydawałoby się bardziej elastycznej – religijności typu ludowego.

A zatem, jak można próbować zbliżyć się do przeżycia głębi, do doświadczenia religijnego w ludowym typie kultury współczesnej? Z czego wypływa owo doświadczenie, z jakiego rodzaju wiedzy, z jakiego rodzaju wiary? Czy to, co – jak uważam – może być dowiedzione przez interpretacje pozyskanych przeze mnie wypowiedzi mieszkańców wsi klasyfikuje ich doświadczenie religijne jeszcze jako „sensualizm bezrozumny”? A może, nie tracąc pewnej swoistości, doświadczenie to przełamuje stereotyp biernego i bezrefleksyjnego uczestnictwa w praktykach religijnych z nastawieniem na uzyskanie korzyści i efektów wymiernych z kontaktu z *sacrum*, na rzecz kontaktu jak najbardziej refleksyj-

⁷ Pamiętam ile zapewnień musiałam złożyć opowiadającej mi to zdarzenie pani, że nie opowiem tego później jej sąsiadom ze wsi, ponieważ nie chce ona żadnego rozgłosu i jeśli mi to opowie, to tylko do mojej pracy, a nie żeby się chwalić. Zrobi to „na chwałę Bożą”. Jest to kobieta ponad 70-letnia, której całe życie upłynęło na wsi, u boku męża alkoholika. Recytowała mi swoje wiersze o rodzinnej wsi, a zaczęła pisać poezję jako dojrziała osoba.

nego, opartego na swoistym meta-dyskursie kulturowym mówiącym o praktykach religijnych na obszarze własnej kultury? Ów meta-dyskurs spełniałby rolę porządkującą, stwarzającą pole odniesień dla indywidualnych przeżyć bez jednoczesnego odarcia ich z piętna wspomnianego indywidualizmu, ale rozwijającego się jak swoisty *parole*, wyrastając z kulturowo-religijnej *langue*. Przychyłam się do takiego właśnie poglądu.

Każda postawa religijna cechuje się wiarą, a ta oznacza osobiste zaangażowanie w idee religijne, choć może się to nie pokrywać z wiedzą religijną. Wiara może się charakteryzować względną izolacją od innych systemów poznawczych, nawet uznawanych przez tego samego człowieka, a jej intensywność jest zupełnie od tych pozostałych systemów niezależna. Jest również żywym współdziałaniem między tym, co człowiek myśli, czuje, chce, potrzebuje, doświadcza i rozumie oraz interpretuje, gdy styka się z tym, co boskie (Kuczkowski 1993, s. 194). W religii chrześcijańskiej spotkanie to ma na pewno charakter osobowy – człowiek przyjmuje Boga osobowego, który wychodzi mu naprzeciw. To określa specyfikę każdego doświadczenia religijnego w polskim ludowym typie kultury. Nie można więc zapominać, iż na typ ów, czy nawet na „kulturę ludową” jako pewien model etnologiczny, składa się religia, która wyrasta z pnia chrześcijańskiego. Rzecz jasna, nie brakowało takich aluzji, które nie tylko wytykały kulturze ludowej oprócz sensualizmu także sentymentalizm oraz twierdziły wprost o wielkiej wadze myślenia magicznego dla kształtowania się formy i treści pobożności w tym typie kultury. Tropienie swoistego synkretyzmu treści przedchrześcijańskich i katolickich było na porządku dziennym niektórych podejść etnologicznych (dla porównania: Tomicki 1981, s. 29–70; Thomas, Znaniecki 1976, t. 1; Czarnowski 1956, s. 149–186). Specyfika religijności w ludowym typie kultury miała polegać właśnie na melanżu rozmaitych symboli i żywotności przede wszystkim zachowań i znaków pogańskich, rzuconych na tło powierzchownego katolicyzmu polskiej wsi. Szukano zatem raczej treści uniwersalnych, pan-religijnych, schematów i scenariuszy powtarzających się pod każdą szerokością geograficzną i w każdej rzeczywistości kulturowej, co dodatkowo wzmacniane miało być swoistą mentalnością chłopską, kiedy to „chłop wszystko to, co uważa za posiadające indywidualny byt, uważa jednocześnie za ożywione i obdarzone świadomością; «ożywiona i świadoma rzecz» wydaje się być kategorią chłopskiego myślenia w takim sensie, jak zwykła «rzecz» czy «substancja» jest kategorią naukowego rozumowania. Kiedy uczony wyodrębnia w myśli przedmiot po to, by go zbadać, jest to czysto formalny akt; przedmiot nie przybiera (a raczej nie powinien) w oczach uczonego nowej własności tylko dzięki temu, że się o nim myśli, prócz tego, że staje się przedmiotem sądu. Chłop natomiast [...] nie może wyodrębnić przedmiotu bez przypisania mu [...] niezależnego istnienia, jako ożywionej i mniej lub więcej świadomej istocie” (Thomas, Znaniecki 1976, s. 177). Pogląd, że świat jest wypełniony „ożywionymi i świadomymi rzeczami” byłby aktualny, gdyby zaakceptować – co niniejszym czynię – ogólne **nastawienie religijne**, jakim charakteryzuje się postawa życiowa współczesnych podmiotów kultury typu ludowego. Ożywienie i świadomość

przenikające całość świata znanego i nieznanego byłyby metaforami permanentnego dialogu i wchodzenia człowieka w relacje z Bogiem. Bogiem, który zszedł na ziemię, uobecnił się w człowieku i człowiekowi pozostawił swoje dziedzictwo⁸: *Ja to widzę Pana Boga wszędzie. Czy w oborze, czy w stodole, ale dosłownie jest wszędzie i wszędzie można się modlić. Bo przecież Pan Bóg jest jeden, ale w trzech osobach* (AZE, kas. VII, rozm. 14, str. A); *Jest za co Panu Bogu dziękować. Trzeba bardziej dziękować niż Pana Boga o coś prosić. Pan Bóg wie, co robi. Nie może nam wszystkiego dać. Często i bieda musi być. Może nie wszyscy muszą być bogaci? ... Nie raz za nieszczęście trzeba Bogu dziękować. A św. Hiob? Bóg zabrał mu wszystko, a Hiob i tak od Niego nie odszedł. Bóg sprawdził jego wiarę i Hiob wzmocnił swoją wiarę. Po co się zadreć nad miarę? Bóg wie, co nam daje* (AZE, kas. XII, rozm. 21, str. B).

W jaki sposób przejawia się religijność w interesującym mnie typie kultury, powiązana ściśle z doświadczeniem religijnym i przeżyciem? Jak należy je rozumieć? Pozostają one na tym samym niejako poziomie, w przeciwieństwie do religii, która jest raczej systemem nadrzędnym wobec nich – oficjalnym, instytucjonalnym i ukonstytuowanym, regulującym przy pomocy nakazów i zakazów stosunek człowieka i społeczności do Boga. Religijność jest tutaj rozumiana przeze mnie jako podmiotowe i osobowe ustosunkowanie się do prawd wiary przy zaangażowaniu całej osobowości, gdy na poziomie jednostki realizuje się jej stosunek do Boga. Źródłami doświadczenia przez człowieka swojej religijności jest przeżycie przez niego czegoś szczególnego⁹ (Otto 1993), wynikające z poczucia wejścia w dialog i kontakt z Kimś innym. Kontakt ten miał miejsce **tu i teraz**, może dlatego wzbudza tym większą fascynację i przyciąganie, poczucie zależności stworzenia, uczucie istnienia poza człowiekiem obiektywnego bytu. Religijność to także poczucie odrębności w przeżywaniu i dawanie temu wyrazu, choć wierzący wypowiada słowa przyjęte ogólnie w grupie za najbardziej

⁸ Temu stanowisku przyświecałby postulat, aby od nowa spróbować uporać się z propozycjami eliadowskiego *homo religiosus* i owego zmysłu religijnego, jaki człowiek przejawia w ogóle, nawet gdy jest on współcześnie „wynaturzony”. Fenomeny takie jak hierofanie czy teofanie, nie mogą nie ujawniać się każdorazowo w swoistym kontekście kulturowym i religijnym. Rzecz jasna, nie ujmuję to nic koncepcji o ich powszechnym charakterze, ale to nie znaczy, że „powszechny” znaczy „uniwersalny”, w sensie: jednakowy wszędzie i dla każdego. To właśnie natrętnie dopasowywany do tej wizji kontekst uniwersalistyczny spłaszcza owe fenomeny religijne, traktując jednakowo wszystkie przeżycia religijne i spotkania z sacrum w tylu różnorodnych kulturach i religiach. Z samego twierdzenia, że w każdej kulturze istnieje jakiegoś rodzaju przeżycie religijne, nie już nowego dla etnologii nie wynika. Wynikać natomiast może wiele, jeśli tylko zacznie się uwzględniać szczegółowy kontekst (od społecznego, ekonomicznego, poprzez historyczny, aż po dogmatyczny i teologiczny).

⁹ Chciałabym uniknąć traktowania Boga w tak rozumianej religijności jako „obcego”, do czego wysuwałam już wcześniej pewne zastrzeżenia. Podkreślam autonomię Boga w tym typie doświadczenia i kultury i to Go plasuje na pozycji – w widzeniu kulturowym – „Innego”, ale nie „obcego”. Jest „Inny” ze względu na onnipotencję, jaka przydawana jest przez Mu wierzących, zwracających się do Niego z zaufaniem, szukających u Niego pomocy, pociechy i oddających Mu cześć.

adekwatne do wyrażenia tego typu przeżycia: *Pan Bóg jest wszędzie i modlitwa wszędzie dozwolona. Jak różaniec odmawiam, to wyjdę sobie na dwór, usiądę na ławeczce i go zmówię. Ja nie wiem, czy to jest dobrze czy nie, ale tak jestem nauczona, że Pan Bóg jest wszędzie i wszędzie wysłucha. Nawet czasami w oborze się modliłam czy pociągnęłam jakąś pieśń, bo tak sobie pomyślałam, że przecież Pan Bóg to też się w stajni urodził, między bydlętami, więc to chyba tak też jest przyjęte. Ja nie wiem. Każdy żyje jak uważa, a jak to będzie osądzone, to nikt nie może powiedzieć* (AZE, kas. V, rozm. 8, str. A); *Ja to się modlę nawet przy dojeniu krów. Co mi na myśl przyjdzie, na przykład takie wiązanki modlitw, to też sobie odmawiam. Lubię się modlić raczej tak po swojemu, tak od siebie. Ale nawet różaniec czy coś innego. Nie że przed obrazem zaraz muszę* (AZE, kas. VIII, rozm. 14, str. A); *Człowiek nie jest jednokowy, modli się też różnie, ale jak go spotka jakieś nieszczęście czy co, to zwraca się do Boga. Najlepiej to modlić się słowami prostymi, swoimi, z serca. Jak człowiek żyje wiarą, to ma się krótkie westchnienie do Pana Boga, czy do Pana Jezusa, czy do Matki Boskiej, kilka słów, ale taka modlitwa [najlepsza w pojęciu rozmówcy – I.K.] polega na tym, że ma się więcej czasu, na skupieniu się i oddaniu się* (AZE, kas. IV, rozm. 7, str. B).

W definiowaniu doświadczenia religijnego należy zwrócić uwagę na jego aspekt poznawczy, jako poznanie przez intuicję i afektywne uchwycenie znaczeń i wartości, jakie obserwuje się w świecie emitującym jakościowo różne sygnały i znaki. Można poza tym zaobserwować w tak realizowanej religijności, że większość działań życiowych ma charakter wielofunkcyjny – żadna z czynności nie występuje jako odrębny sposób bycia. Występują w symbiozie z własną religią i wiarą, które usensowniają całą rzeczywistość. Tę cechę niektórzy traktują jako konstytutywną dla tradycyjnego modelu kultury (Pawluczuk 1990). Doświadczenie religijne obejmuje także aspekt społeczny, kiedy akcent położony zostaje na grupowe odczucie owego doświadczenia, dzięki czemu dochodzi do nawiązania łączności z Bogiem (Kuczkowski 1993, s. 101–102). Niektóre podejścia wyłączają z samego doświadczenia religijnego wszelkie emocje, które raczej należy przypisać praktykowanym obrzędom i kultowi. Inni badacze sądzą natomiast, że doświadczenie zachodzi na poziomie percepcyjnym, a nie refleksyjnym. Jest to swoista wiedza empiryczna powstająca jako wynik percypowania (widzenia, słyszenia, czucia) obecności Boga i świętości (Kuczkowski 1993, s. 101–102). Za każdym razem podkreśla się jednak, że doświadczenie religijne jest na tyle swoiste, że nie można go sprowadzić do żadnego innego doświadczenia (w sferze świadomości i odczuć). Stoi ono u podstaw religijności, charakteryzuje się stałością, a pod jego wpływem zachodzą procesy o trwałych skutkach, prowadzące do wierzeń religijnych, a te – do ogólnej postawy religijnej (Kuczkowski 1993, s. 194): *Jak się miał mój syn urodzić 20 IX, to ja 9 IX byłam na Jasnej Górze. Prosiła mnie taka samotna pani, już starsza, bo bała się sama jechać do Częstochowy i mnie prosiła czy nie mogłabym z nią jechać. A ja już w błogosławionym stanie byłam i trochę się bałam, bo tam dużo ludzi i ścisk. Ale, z Bożą pomocą... Jak ludzie idą tam na Ofiarę, to tam, przed kaplicą Matki*

Boskiej zbiera się ogromny tłum ludzi. Ludzie napierają. A ja zaczęłam się bać, a ludzie jak tak idą do przodu to nie patrzą, kto przed nimi i w jakim stanie. A po lewej stronie cudownego obrazu Matki Boskiej, jest taki boczny ołtarz, gdzie jest Matka Boska, w normalnej, ludzkiej postaci i trzyma tak Pana Jezusa zdjętego z krzyża na kolanach i w ramionach. Do tej kaplicy prowadzą trzy stopnie, a ja czuję już, że źle się dzieje i tak byleby dojść do tej kaplicy bocznej, do tych stopni. Żeby tylko tam dotrzeć, bo ludzie napierają. I widzę, że nie da rady, że się nie precisnę. I mówię tak: „Matko Boska, jeżeli mnie się tu nic nie stanie i dziecku, to już to dziecko, jak się szczęśliwie urodzi, to je sobie Matuchno weź. Jak dorosnie, to ja Ci je ofiaruję i Twojemu Synowi. Niech służy Tobie”. I synowi to dopiero to opowiedziałam, jak on już zdecydował, że chce iść do seminarium. On miał powołanie już bardzo wcześniej, od końca szkoły podstawowej, ale ja nic nie mówiłam, on nic mi też nie mówił, ale ja, jak to matka, chociaż nie wiedziałam, to widziałam. Dopiero jak maturę zdał i zdecydował ostatecznie... I potem tak mi powiedział, że jak to nas Matka Boska za słowo trzymała, bo jak miał wybrać sobie przydomek, to wybrał właśnie od Matki Bożej Jasnogórskiej (AZE, kas. XI, rozm. 19, str. B)¹⁰; To było dawno, podczas wojny, albo w 43 albo w 44 roku. To był taki obraz na papierze, bardzo zniszczony, Matki Boskiej Częstochowskiej. I ci ludzie, którzy go mieli, zaczęli opowiadać, że jednego dnia im się odnowił i był jak znowu namalowany. Ludzie się schodzili i tam się modlili. Doszło to do żandarmów, przyszli, wzięli obraz i go zabrali. Na pewno go zniszczyli, no bo jak? Bali się przecież, a wtedy to mało kto o jakiś wieściach słyszał, radia nie było i to pewno się zbiegło z utworzeniem jakiegoś nowego frontu i ze zmianą na wojnie. To była jakby zapowiedź czegoś nowego. Odnowienie obrazu, to jak odnowienie czegoś w życiu. To był cud i zapowiedź czegoś nowego. Jak wiadomości nie docierały, to byłby to sposób zakomunikowania czegoś ludziom, że to dobro nadejdzie (AZE, kas. II, rozm. 3, str. B).

Głównym zarzutem, jaki można by postawić dotychczas zaprezentowanym rozważaniom nad głębokim poziomem religijności typu ludowego byłoby zbytne psychologizowanie. Gdzie w tym etnologia, czy antropologia? Czy dane, które mam do dyspozycji pozwoliłyby na bardziej „antropologiczną” interpretację, zmierzającą do odkrycia przeżycia głębi? Aby podjąć ten problem należałoby jeszcze raz przyjrzeć się doświadczeniu religijnemu. Przyjmuję, że doświadczenie to zajmuje przedostatnie miejsce w następującym szeregu: religia – wiara – religijność – doświadczenie religijne – przeżycie głębi. Poprzedza ono przeżycie głębi i jest koniecznym warunkiem – jak uważam – urzeczywistnienia się tego przeżycia. Do wszystkich cech doświadczenia religijnego, jakie zostały wymienione wcześniej, należałoby poczynić jedną uwagę: doświadczenie, oprócz tego, że można je zanalizować ze względu na jego przedmiot oraz intencje wewnętrzne wierzących (co usiłowałam zaprezentować), znajduje przecież swój

¹⁰ Była to bardzo poruszająca rozmowa. Moja rozmówczyni płakała, kiedy opowiadała mi historię powołania swojego syna – jedynaka, który właśnie tuż przed naszym spotkaniem przyjął święcenia kapłańskie w Częstochowie.

wyraz w kulturze¹¹. Ten mój postulat jest jakby odwrotną stroną medalu, którego awersem był ów „behawioryzm” metodologiczny opisywany wcześniej. Moje postępowanie byłoby przejściem tej samej drogi, ale w odwrotnym kierunku, niż było to czynione zazwyczaj. Ślady tej „materializacji” przeżycia głębi, jeśli w ogóle nastąpiło, a na pewno jakiegoś doświadczenia religijnego – skoro rozmówca deklarował tego typu poruszenie wewnętrzne związane z sytuacją religijną, w jakiej się znajdował i którą (co ważne) sam określał jako religijną – pojawiały się w wypowiedziach wielokrotnie, kiedy rozmówcy mówili o modlitwie i o swoich „sposobach” rozmowy z Bogiem: *Wyrwie się modlitwa o różne sprawy, ale czy ona dochodzi do Pana Boga, to nie wiadomo, czy człowiek godny czy niegodny. Ja to się modłę najwięcej za nieszczęśliwych i tych, co to mają mężów pijaków i za tych, co błędzą. Proszę Boga, żeby chciał pocieszyć takie rodziny. Najczęściej proszę o łaskę i wstawiennictwo Matkę Bożą u Jej Syna, bo może człowiek jest niegodny tak sam się do Pana Jezusa zwracać. Matka Boża łaskawsza, wysłucha lepiej. No, chyba że się prosi Pana Jezusa przez Jego miłosierdzie, bo człowiek nie robi tak, jak powinno być, tylko grzeszy (AZE, kas. II, rozm. 3, str. B); Modlitwa jest wszędzie ważna, tyle żeby być skupionym. Żeby inne myśli nie przychodziły do głowy, że ja tu mówię „Ojcze nasz” czy „Zdrowaś”, a myślę, co by tu jutro na obiad ugotować. Te myśli trzeba odrzucić. Skupić się tylko na tym jednym. Modlitwa może być bardzo krótka, ale człowiek musi sobie powiedzieć, że ja teraz rozmawiam z Panem Bogiem. Nawet ubierając się, wstając, skupić się i wtedy się modlić. Takie odklepywanie, to nie tak. To tak, jak ksiądz mówi, kiedy człowiek się modli i klęknę, to powinien się skupić i tak sobie powiedzieć: Panie Boże, czy mogę z Tobą rozmawiać? Proszę otwórz mi drzwi. Wtedy Pan Bóg je otwiera i wtedy te myśli nie przychodzą do głowy takie głupie i ciekawskie. I wtedy tak można rozpocząć modlitwę (AZE, kas. V, rozm. 9, str. B).*

Co zaś dzieje się za „drzwiami”? Czasami, jak się zwała dużo na człowieka, to brałam rower i do Bełchatowa jechałam do kościoła. Jechałam ścieżkami i modliłam się. A potem w kościele na przykład jakąś pieśń tak pięknie śpiewali. To chowałam się w jakimś zakątku i łzy to mi leciały jak grad (AZE, kas. IV, rozm. 6, str. A); Kiedy przed krzyżem modlimy się razem z innymi paniami od nas, z koła różańcowego, na końcu jest zawsze ofiarowanie i to wtedy najczęściej ja się modłę, tak z głowy, swoimi słowami. Ja wiem dlaczego? Po prostu to jest jakimś natchnieniem, że to się wydobywa jakoś z serca, że wypływają te słowa z serca. To moment jest taki, że się myśli jakąś intencję i słowa same płyną. A dziewczyny to nie raz płaczą i się mnie pytają, skąd mi się to bierze i że jak się

¹¹ Religioznawcy podkreślają, że te dwa aspekty wcale nie wyczerpują, a dopiero otwierają niejako tajemnicę doświadczenia religijnego, albowiem to, co stanowi jego istotę wymyka się obiektywnemu opisowi. Można dokonać podziału na tzw. doświadczenie dawne, w sensie – intuicyjne, bezpośrednie, cechujące się zmysłowo dostępną świętością, powszechną i bezpośrednio się objawiającą, oraz na tzw. doświadczenie nowsze – gdzie świętość, dawniej równomiernie rozproszona, zaczęła się „kondensować” w postaci nadzwyczajnych znaków, w które się wciela, przybierając postać zjawisk z zakresu np. estetyki (piękno, harmonia, przeżycie estetyczne) czy odczucie pełni życia, kosmosu oraz „czegoś jeszcze” (Strojnowski 1975, s. 11–17).

tak modłę, to zawsze jest to takie. Ale to Bóg natchnienie daje (AZE, kas. VI, rozm. 10, str. A). Wiara zawsze jest wypowiedzana, a ta wypowiedź (czy będzie to modlitwa, czy tzw. świadectwo) jest przecież w gruncie rzeczy większą jednostką znaczeniową – tekstem kulturowym, np.: *Aniele boży z nieba wysokiego / pozdrów ode mnie Jezusa mojego. / Powiedz Mu wszystkie myśli moje, / że ja Go kocham jak duszę swoją. / Kocham i kochać nigdy nie przestanę, / dopóki się, mój Jezu, do Ciebie nie dostanę* (AZE, kas. XII, rozm. 21, str. B)¹². Tego typu teksty kulturowe przekazują niejako w skondensowanej postaci przynajmniej dwie podstawowe sprawy. Z jednej strony – stosunek do *sacrum*, czyli do podmiotu modlitwy (jest to swoista teologia wierzącego, będąca odbiciem ogólniejszej teologii, funkcjonującej na poziomie danego typu kultury). Z drugiej strony – stosunek do własnych intencji wierzącego (czyli swoista antropologia, również osadzona w kulturze). Wychodząc poza dosłowne rozumienie terminu „tekst”, można przyjąć, że takimi tekstami były również dotychczas cytowane wypowiedzi określające warunki i komponenty nawiązania kontaktu z *sacrum*: od psychicznego i emocjonalnego nastawienia po okoliczności zewnętrzne sprzyjające lub niesprzyjające modlitwie, poprzez wyobrażenia dotyczące reakcji Boga, własnej ludzkiej kondycji, wagi wypowiedzanych i odczuwanych słów, po samą możliwość wejścia w relację z Bogiem. Interpretacja etnologiczna, jaką proponuję wobec religijności typu ludowego, jest interpretacją zmierzającą ku zaznaczeniu pewnej zmiany, która jest uprawomocniona w podejściu do tego typu religijności. Kładę nacisk na aspekt świadomościowy religijności ludowej, zawarty w wypowiedziach jej podmiotów. Muszę podkreślić, że postulowana przeze mnie zmiana dotyczy tylko podejścia etnologa do tej kultury. Trudno jednak byłoby mi stwierdzić z całkowitą pewnością, że badam kulturę, w której rzeczywiście zaszły przemiany na rzecz „świadomej” religijności. Współcześnie, na tyle zmieniły się badawcze opcje i narzędzia, że niemożliwe stało się takie podejście, jakie reprezentowały poprzednie generacje etnologów zajmujących się religią i pobożnością ludową. Z tego względu, z aktualnego punktu widzenia, prawdopodobne jest, że już w zachowaniach i wypowiedziach XIX-wiecznego chłopca można byłoby wyodrębnić „intelektualne” ustosunkowanie się do przeżycia religijnego.

Sprawa nie jest jednak tak oczywista, gdy przyjrzeć się innemu rodzajowi „tekstów” i „materializacji” doświadczeń religijnych, jakimi są plastyczne przedstawienia świętych, Matki Bożej, Jezusa i stosunku do nich oraz ich roli dla przebiegu samego doświadczenia. Być może z racji ich większej „dosłowności”, chociażby dlatego, że są widzialne oraz odwołują się do stałych i utrwalonych przez tradycję wydarzeń z życia osób świętych czy wydarzeń religijnych. Modlitwy natomiast mogą rodzić się pod wpływem impulsu, są mniej „statyczne” w swojej formie, więcej jest wariantów jednego motywu modlitewnego, mają zastosowanie bardziej uniwersalne dla wierzącego, który może objąć modlitwą dosłownie

¹² Modlitewka ta niewiadomymi kolejami zawędrowała do rodziny rozmówczyni. Być może jest nawet autorstwa kogoś z jej rodziny, jak wiele innych modlitewek, które udało mi się zgromadzić podczas badań.

każdą sytuację, w jakiej się znajduje. Obrazy w takim kontekście nie spełniają roli jedynego stymulatora uczuć i myśli pobożnych¹³, a nawet – jeśli przedstawienie wizualne odbiega od konwencji już oswojonej – mogą wywołać zgorzelenie czy zdziwienie: *Ma pani tu takie obrazki, co są wszystkie podobne do Boga, ale ma pani różne i za Bogiem i po Bogu. Niektóre to mnie się wydają w ogóle, jakby to nie był święty, bo go wcale nie znam i pierwszy raz widzę*¹⁴ (AZE, kas. VII, rozm. 12, str. B); – Jak pani myśli, skąd artyści biorą tyle pomysłów i dlaczego jest tyle różnych przedstawień Pana Jezusa? – *Chyba ze zdjęcia czy coś takiego, co są od początku istnienia Pana Jezusa. Przecież i Matka Boska chodziła i żyła na świecie i była widzialna. Więc była już ta podobizna i teraz tylko ją przetwarzają. Ja tak sądzę, że jakieś podobizny powstały za życia tych osób. No bo jak inaczej?* – A co w takim razie z tymi obrazkami przedstawiającymi Pana Boga? – *Pana Boga nikt nie widział i to każdy mógłby Go sobie wyobrazić jak chce [...]. A tutaj ta podobizna Pana Boga, to też jest taka, że jak my jesteśmy ludźmi przez Niego stworzonymi, no to w innej postaci nie można Go było inaczej pokazać.* – Ale On jest tutaj ciągle pokazywany jako starzec. – *No bo nie można chyba inaczej, skoro On jest od początku świata* (AZE, kas. IV, rozm. 7, str. B); *Nie raz to sama mówię, jak gdzieś sama widzę, że ten Pan Jezus to jakoś mało na tym obrazie do siebie podobny. Nawet na tych obrazkach, też nie jest tak bardzo podobny* (AZE, kas. V, rozm. 8, str. A)¹⁵. Cytowany materiał źródłowy dowodzi niewątpliwie, że w religijności w ludowym typie kultury najmocniejszą kategorią jest po dziś dzień kategoria integralności *orbis interior*, zwłaszcza na poziomie odczuć wizualnych, kiedy to własna wiara przekłada się na elementy doświadczenia świata swojego i znanego – korzysta ze

¹³ Choć jest to stymulator bardzo ważny, co dowiedzione zostało licznymi eksperymentami psychologicznymi, które wykazały, że doznania kinestetyczne wzmacniają doświadczenie emocjonalne i ożywiają kult (Kuczkowski 1993, s. 253–254).

¹⁴ Reakcja rozmówczyni na widok albumu, który zabierałam ze sobą na każdą rozmowę, wypełnionego obrazkami z bardzo wieloma przedstawieniami rozmaitych świętych Kościoła katolickiego, Matki Bożej, Jezusa, aniołów, także Boga Ojca oraz Ducha Świętego. Poza tym, moje pytania dotyczące obrazów i ten album zawsze wzbudzały podejrzenie, że przyszedłam „zawracać” z wiary katolickiej. Pytanie o rzeczy dla moich rozmówców oczywiste, miały chyba godzić, według nich, w sens tych praktyk czy zachowań, o jakie się dopytywałam. Pytam się, czyli nie wiem i nie znam czegoś, a skoro nie wiem i nie znam, to jestem, być, może innowierczynią. W takiej sytuacji, kiedy etnolog jest, nie raz i nie dwa, stawiany w „krzyżowym ogniu” pytań o jego własny stosunek do Boga i religii, trzeba umieć wyważyć między celem takiej rozmowy, jakim jest dobro badań, a szacunkiem wobec rozmówcy, który oczekuje od nas „wzajemności”. Każda rozmowa to swoista wymiana darów, tym bardziej poruszająca, im bardziej osobistych doświadczeń dotyczy.

¹⁵ Moja pierwsza reakcja, kiedy znalazłam się w sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej, w tzw. cudownej kaplicy, gdzie wisi łaskami słynący obraz Madonny z Dzieciątkiem, wcale nie była religijna, choć na sposób „ludowy” właśnie religijna. Gdy spojrzałam na obraz, zdziwiłam się dlaczego Matka Boża jest tutaj wymalowana taka brzydka? Status etnologa nie chroni od zachowywania się czasami jak „typowy” dyspozytariusz kultury z „małym alfabetem”, który tylko to, co „piękne” (mimo wcześniejszego i nadrzędnego kontekstu religijnego) uznaje za boskie i sakralne.

swojskich wyobrażeń o czasie, przestrzeni, o tym, co jest boskie i o tym, co ludzkie. Z drugiej strony, nie brak i świadectw będących wyrazem „świadomej” postawy religijnej w stosunku do obrazów: *Każdy obraz jest wart. Wszędzie jest Pan Bóg i oznacza jedno i to samo. Wszystko jedno, jakie obrazy i jak w kościele w środku jest* (AZE, kas. IV, rozm. 6, str. A); *Obraz to nie tyle żeby mi się podobał, ale jaką ma wartość... Ale to jaki ma wygląd, to nie jest istotne. Tak samo jak człowiek. Nie każdy, kto pięknie wygląda jest wartościowy* (AZE, kas. V, rozm. 8, str. A); *Głównie żeby był obraz i żeby to był znak, że Bóg zamieszkał z nami. Wszystkie obrazy prowadzą do modlitwy i do Boga. Wszystkie prowadzą nas do jednego Boga, tyle, że ktoś je inaczej namalował. Jakże by tego nie kochać, to takie piękne, miłe!* (AZE, kas. VII, rozm. 14, str. A); *Dla mnie obrazy to jakby przenośnia była. Coś takiego, kiedy łączę się z tym, co na obrazie jest przedstawiane, czy z taką Matką Bożą, czy z Panem Jezusem. Ale ja nie czczę obrazu samego, ale czczę w przenośni, duchowo się przenoszę do tego obrazu, do tej Matki Bożej. Mam szacunek dla nich i dlatego oddaję cześć temu obrazowi, ale daję wyraz swojej wiary w Pana Boga w rzeczywistości. To jest połączenie duchowe z tą wielkością, do której się modli, którą się prosi o łaski. Jak widzę ten obraz, to może bardziej przeżywam tę modlitwę¹⁶* (AZE, kas. XII, rozm. 21, str. B). W wypowiedziach tych pojawia się niewątpliwe werbalizacja doświadczenia religijnego oraz ślad przeżycia głębi, którego „kanałem” kulturowym, obok modlitw, są również obrazy wspomagające kontemplacje religijną. Z pewnością nie brak jej w ludowym typie kultury, której nie jest obcy także swoisty mistycyzm: zachodzi teofania¹⁷, wszystkie „dzienne sprawy” odnosi się do Boga, zasadniczym sposobem życia jest modlitwa. Poza tym (podkreślając wątek bycia godnym bądź niegodnym spotkania z *sacrum*) poddaje się pod osąd Boga swoją kondycję ludzką, a swoich działań, choćby bardzo usilnych wobec Boga, nie sposób sprawiedliwie samemu ocenić. Dlatego tak ważnym punktem odniesienia jest religia i Bóg. Intensywność tego typu przeżyć i doświadczeń trudno mierzyć np. częstotliwością udziału w rozmaitych formach kultu istniejących w Kościele katolickim. Nie zawsze częste uczestnictwo jest świadectwem zaangażowania

¹⁶ Ta ciekawa wypowiedź pochodzi od matki zakonnika, już cytowanej, stąd być może jej niemal teologiczne tłumaczenie roli kultu obrazów w Kościele katolickim.

¹⁷ Teofania rozumiana jako pojęcie szersze, obejmujące przede wszystkim chrystofanie ze względu na specyfikę wyznania w opisywanej kulturze. Chrystofanie zachodzą zazwyczaj, może nie na poziomie *sensu stricte* odnoszącym się do objawienia samego Chrystusa (w przeciwieństwie do objawień prywatnych Matki Bożej, które jednak dość często występują w tym typie religijności), ale na poziomie Jego uobecnienia, jakim jest Eucharystia, będąca centrum mszy katolickiej. Byłoby to objawienie się samego Boga podczas kultu, jaki odprawia się ku Jego czci. Poza tym teofanie nie mają miejsca tylko sporadycznie i jednorazowo, ale w takim ujęciu – zachodzą regularnie i powtarzają się. Co ważniejsze, „wiele opisów teofanii jest **opowiadaniem w antropomorficznej formie** tego, co się bezpośrednio przeżyło”, a „późniejsza refleksja prowadzi często do **przyjęcia jakiegoś elementu pośredniczącego** (sen itp.) [...] aby podkreślić istniejący, mimo teofanii, **dystans do objawiającego się bóstwa**” (*Leksykon religii...* 1997, s. 479; podkr. – I.K.), czyli wkracza w tym momencie kultura.

religijnego i postawy rzeczywiście przesycionej wiarą, choć na pewno są to mierzniki orientacji stylu życia (Światała-Trybek 2000, s. 49). Doświadczenie religijne w Polsce o tyle indywidualizuje się, że to, co dawniej wyznaczało tradycyjny model religijny: dostosowanie się do ogólnego i rodzinnego zwyczaju, poczucie wypełnienia obowiązku wobec Kościoła czy wyrażenie w ten sposób poparcia dla innych niż religijne celów, jak chociażby wartości patriotyczne czy więzi narodowe i tożsamość grupowa, w deklaracjach schodzi na plan dalszy (Światała-Trybek 2000, s. 49–53). Obecnie wierni wskazują jako naczelną motywację, które popychają ich do uczestnictwa w praktykach religijnych, spełnienie nakazu sumienia oraz **przeżycie religijne**. Własna religijność (jako przeżycie osobiste i wewnętrzne) staje się przedmiotem refleksji. Religijność typu ludowego zmienia się na pewno w opisach etnologów, socjologów i religioznawców. Co natomiast zmienia się dla ludzi klasyfikowanych przez badaczy jako dyspozytariusze kultury typu ludowego? Czy zauważają jakieś zmiany wobec tego, co było „kiedyś”? Jeśli tak, z pewnością byłby to dowód istnienia meta-języka kulturowego, będącego samo-komentarzem kultury. I dzieje się tak np. w przypadku obrazów religijnych: *Dawniej to ludzie jeszcze mieli taki zwyczaj, że więcej obrazów zawieszali, może dlatego, że mniej szkół mieli, nie to co dziś, ze szkołami. Teraz to ludzie wykształceni, to tylko im jeden obrazk musi wystarczyć, mały. A jeszcze inne budownictwo było, inne meble dawniej. Teraz to coś mniej pasuje jedno drugiemu* (AZE, kas. VII, rozm. 13, str. B); *Teraz to obrazów wcale już nie ma. Ładny widok, ładny kwiatek byleby był, ładne zdjęcie i to wszystko. A powinny obrazy być* (AZE, kas. X, rozm. 18, str. A-B); *Ludzie współcześnie to traktują życie, że coś jest niemodne i tylko jeden krzyżyk mają i jeden obraz, byleby był. Uważam, że obrazy powinny być, bo bez Boga, to ani do proga* (AZE, kas. XI, rozm. 19, str. A-B).

Zamykając moje rozważania, pragnę podkreślić, że odejście od zastanego w etnologii sposobu analizy i interpretacji religijności typu ludowego, pozwoli – być może – na odkrycie w niej zupełnie niedostrzeganych obszarów. Takim obszarem jest – według mnie – przeżycie głębi, wyłuskane ze specyficznego charakteru doświadczenia religijnego, którego ramy wytyczone są przez religijność typu ludowego. Świat każdej kultury, lub któregoś z jej typów, to przede wszystkim świat przeżyć, doświadczeń i doznań pojedynczego człowieka. To na poziomie jednostki toczy się dyskusja z konwencjami kulturowymi oraz z odwrotną wobec nich potrzebą przekraczania ich i zmiany. Dialog pomiędzy pamięcią o tym, co było „dawniej” a tym, co jest „teraz”, tym, co jest, a co nam się zdaje, jakie powinno być, dowodzi tylko żywotności kultury. Tym bardziej, skoro dyskusja ta wyrasta z prawd uznawanych za ważne życiowo, nadających sens ludzkiej egzystencji.

LITERATURA

- Angutek D. 1994, Dualistyczny rytuał religijny. Próba ujęcia modelowego, *Lud*, t. 77, s. 33–45.
Benedyktowicz Z. 2000, *Portrety „obcego”*, Kraków.
Ciupak E. 1961, *Kultura religijna wsi. Szkice socjologiczne*, Warszawa.

- Cywiński B. 1982, *Korzenie tożsamości*, Rzym.
- Czarnowski S. 1956, Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego, [w:] *Dzieła*, t. 1, Warszawa, s. 88–107.
- Hemka A., Olędzki J. 1990, Wrażliwość mirakularna, *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty*, nr 1, s. 5–8.
- Kacprzak N. 1999, Sensualizm – próba „gestego opisu”, *Etnografia Polska*, t. XLIII, z. 1–2, s. 37–61.
- Kuczkowski S. 1993, *Psychologia religii*, Kraków.
- Leksykon religii...* 1997, *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee*, Warszawa.
- Łoś M. 1985, „Role społeczne” w nowej roli, [w:] *O społeczeństwie i teorii społecznej. Księga poświęcona pamięci Stanisława Ossowskiego*, E. Mokrzycki, M. Ofierska, J. Szacki (red.), Warszawa, s. 123–144.
- Olędzki J. 1989, Świadomość mirakularna, *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty*, nr 3, s. 147–156.
- Otto R. 1993, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, Wrocław.
- Pawluczuk W. 1990, *Wiara a życie codzienne*, Kraków.
- Piwowarski W. (red.) 1983, *Religijność ludowa, ciągłość i zmiana*, Wrocław.
- Piwowarski W., Styk J. (red.) 1993, *Przemiany religijności społeczeństwa polskiego w świetle badań lubelskiego środowiska naukowego*, Warszawa.
- Stomma L. 1986, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa.
- Stojnowski J. 1975, Doświadczenie wierzących, *Więź*, nr 12, s. 11–17.
- Świata-Trybek D. 2000, *Święto i zabawa. Odpusty parafialne na Górnym Śląsku*, Wrocław.
- Thomas W.I., Znaniecki F. 1976, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1, Warszawa.
- Tomicki R. 1981, Religijność ludowa, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.), t. 2, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź, s. 29–70.
- Zdaniewicz W. (red.) 1983, *Religia i życie społeczne*, Poznań–Warszawa.

INGA KUŹMA

EXPRIMER L'INEXPRIMABLE

Résumé

Comment dans la culture religieuse traditionnelle polonaise l'ethnologue peut-il chercher le niveau le plus intérieur d'une expérience religieuse profonde? Aux yeux de l'auteur de l'article concernant ce problème cette recherche est possible autant que valable. Mais la démarche proposée est difficile, car la tradition ethnologique en Pologne (depuis le XIX^e siècle) ne mettait l'accent que sur l'analyse des comportements et des pratiques religieuses «visibles», c'est-à-dire les plus accessibles à observer et à apprécier (comme les pèlerinages, le culte de saints, etc.). De cette manière beaucoup d'anciens ethnologues pratiquaient plutôt la méthode favorisant la démarche «behaviorique». On a posé la thèse que la religiosité ancienne (du XIX^e siècle) était superficielle, parce qu'elle se caractérisait de la «pensée magique». Elle serait une religiosité irrationnelle, mais sans les événements profonds ou mystiques et sans la conscience approfondie. Pire, les mêmes observations ont été rapporté à la religiosité contemporaine traditionnelle. Cette méthode ethnologique mentionnée, et la stéréotypisation qu'elle pratiquait, a stigmatisé la religiosité actuelle comme l'identique avec le type de la religion du XIX^e siècle. Malgré les objections que la nouvelle proposition du changement de la démarche ethnologique dirigerait vers la psychologie, l'ethnologue dispose en fait des possibilités d'interpréter autrement – mais toujours de façon anthropologique – les expériences religieuses profondes. Ainsi chaque expérience, même la plus personnelle, passerait par les manifestations culturelles. C'est la culture qui décide quels

objets, quelles formes et quel type d'épreuves serviront à exprimer l'expérience religieuse (souvent tellement difficile à évoquer), même la plus profonde. Et cette tendance existe évidemment dans la culture religieuse traditionnelle, ce que prouvait l'interprétation des matériaux de recherche en terrain exercé par l'auteur de l'article. Les gens qui réalisent le modèle d'une religiosité actuelle sont bien conscients et autoreflexifs. Ils défendent l'intégrité de leur culture, sont fidèles aux formes stables de la religion comme les prières et le culte des images pieuses, mais à la fois – réfléchissent sur leur participation aux pratiques religieuses, aussi que sur leur condition humaine et leur rapport avec Dieu. Là où l'on cherche Dieu il serait difficile à dire qu'existe la «pensée magique» – c'est plutôt la «pensée religieuse» *tout court*. De plus, dans le christianisme, où Dieu est façonné en tant que personne, il n'y a pas de *mana* ou de la puissance impersonnelle. Dans la culture religieuse contenant la réflexion sur l'appartenance et la foi, ne peut-on manquer d'expérience du profondeur ni de sentiments de rencontrer quelque chose de plus grande que nous et qui nous échappe. C'est un type d'affirmation d'un au-delà – l'affirmation de Dieu qui pénètre ce bas monde et le transforme. Les autres manifestations sacrées (par exemple les images pieuses, les invocations à Dieu, les figures des saints, etc.) servent d'intermédiaire et aident les gens à trouver les conditions les plus satisfaisantes pour prendre contact personnel avec *sacrum*. En ce moment-là se forment les sentiments et les émotions sur la base d'une expérience religieuse survecue. Mais aussi se constituent les réflexions sur la nature-même de cette expérience et à la fois sur son relation avec le participant (ou fidèle) et avec la tradition religieuse dont il obéit et qui le souvent transgresse. Le dialogue est en cours même dans la culture traditionnelle – elle est plus ouverte qu'on ne le pense. Le dialogue se prolonge toujours entre les fidèles et le *sacrum*, entre la théologie et l'anthropologie, officielles et non-officielles. D'où proviennent les légendes sacrées, les preuves d'une présence de Sainte Vierge, de Jesus ou des saints sur terre, les images qui pleurent, etc. *Sacrum* prend la forme concrète et de plus en moins stable. De cette façon les fidèles «traduisent» les dogmes théologiques en la langue plus proche, personnelle et quotidienne, en gardant toujours ce qui est inexprimable par sa nature, mais exprimable par la culture – Dieu lui-même.

Traduit par Inga Kuźma