

MODEL RELIGIJNOŚCI LUDOWEJ — PRÓBA KONSTRUKCJI

Celem niniejszej pracy jest skonstruowanie możliwie uniwersalnego modelu tradycyjnej religijności ludowej, który mógłby być stosowany, oczywiście po odpowiedniej procedurze konkretyzacji, do wszystkich wiejskich form katolicyzmu. Wypracowanie końcowej propozycji poprzedzone będzie przedstawieniem realizacji między kulturą i religią, próbą określenia pojęcia religijności ludowej, ukazaniem w tym kontekście zakresu badań etnograficznych i wreszcie — metodologiczną perspektywą budowania modeli w humanistyce. Przyjęcie takiego toku wywodu jest uzasadnione chęcią uzyskania szerokiego wejrzenia na całość tematu i prawidłowego ułożenia zagadnienia w kontekście zjawisk kulturowych, a także uświadomienia sobie miejsca tej pracy w procedurze badawczej.

Kultura i religia

Problem określenia współzależności między religią a kulturą wzbudza wciąż wiele zainteresowania i kontrowersji¹. Nie miejsce tu na spory dotyczące samych terminów, w odniesieniu do których stworzono niezliczoną ilość definicji. Należy jednak ustalić stanowisko co do relacji między nimi, przyjmując jednocześnie najbardziej ogólne, antropologiczne ich rozumienie. Zgodnie z tym kultura to „[...] całokształt sposobu życia oraz mentalności danej grupy ludzi”², „suma globalna” według Lowie i Lintona, czy Keesingowska „totalność”³. Takie holistyczne pojmowanie kultury umożliwia przedstawienie zależności między różnymi dziedzinami aktywności człowieka.

Jeszcze większych trudności nastręcza zdefiniowanie pojęcia religii. Jednakże przy całościowym rozumieniu kultury jasne jest, że jako jeden z wytworów specyficznie ludzkich, także do niej należy. Ten bezsporny fakt potwierdza w pewien sposób umieszczanie zjawisk religijnych we wszelkich inwentarzach składników kultury sporządzanych przez wielu wybitnych antropologów (C. Wissler, M. Herskovits, R. Linton, G. P. Mur-

¹ Egzemplifikacją tego może być wydana ostatnio praca zbiorowa *Kultura a religia*, Warszawa 1977.

² L. J. Luzbetak, *Kościół a kultura*, Warszawa 1972, s. 14.

³ Tamże, s. 70.

dock i in.)⁴. Słusznie pisze A. de Waal Malefijt, że religia, tak jak kultura, zawiera systemy wzorów, wierzeń, wartości i zachowań nabywanych przez człowieka jako członka społeczeństwa. Podlega ona tym samym procesom co kultura, co także trzeba uznać za dowód ich łączności. Religia znana jest we wszystkich społeczeństwach, aczkolwiek pojawiła się z pewnością na określonym etapie rozwoju ludzkiego. Wyraża się w kulturze techniczno-użytkowej, zachowaniach, etyce i moralności, wchodzi w interakcje z systemem rodzinnym, ekonomicznym, prawnym i innymi; inspiruje wiele działań⁵. Często przepaja ona cały system kulturowy, choć współczesna antropologia znalazła dziedziny nie podporządkowane prawom naturalnym⁶. Obydwa wzajemnie przenikające się pojęcia nie mogą być analizowane w oderwaniu od społeczeństwa. Warunki społeczne wpływają na wartości religijne i na odwrót.

Widać więc wyraźnie, że fakt religijny jest strukturalnie złożony i wieloaspektowy oraz dialektycznie powiązany z kulturą i stosunkami społecznymi⁷. Wszelkie zmiany w którymkolwiek z systemów pociągają za sobą przekształcenie innych. Istnienie powyższych relacji nie jest chyba negowane. Sprzeczności narastają w momencie prób wyjaśniania zjawisk religijnych, prób zależnych najczęściej od stanowiska światopoglądowego. Od niego zależy następnie podejście poszczególnych dyscyplin badających religię. Według koncepcji marksistowskiej, religia podlega prawom powstania, rozwoju i zaniku jak wszelkie inne zjawiska społeczne. Pojawiła się w określonych warunkach społeczno-ekonomicznych. Ideologia i związane z nią instytucje są wtórnymi w stosunku do form bytu człowieka, odzwierciedlając ekonomiczną strukturę społeczną⁸.

Obok społecznych, źródłem religii jest także psychika ludzka, która zresztą także w dużej mierze zależna jest od warunków społecznych. Następnym przyjmowanym powszechnie czynnikiem, przyczyniającym

⁴ Tamże, s. 326 - 329.

⁵ A. de Waal Malefijt, *Religion and culture. An introduction to anthropology of religion*, London 1968, s. 3.

⁶ Skrajne stanowisko w tej kwestii prezentuje Ch. Dawson, mówiąc, że religia jest „kluczem historii” i życie społeczeństwa jest organizowane według religii. Ch. Dawson, *Religia i kultura*, Warszawa 1958, s. 65.

⁷ A. de Waal Malefijt, *Religion...*, s. 290 - 291. Zob. także M. Nowaczyk, *Perspektywy interdyscyplinarnych badań etnologiczno-religioznawczych*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1977, nr 3 (105), s. 61 - 63; Ch. Dawson, *Religia...*, s. 67 - 68.

⁸ Na gruncie polskim pierwszy postawę taką wyrażał L. Krzywicki, co uwiadacznia się w jego studium *Do Jasnej Góry* [w:] L. Krzywicki, *Studia socjologiczne*, Warszawa 1923, s. 147 - 164. Zob. także L. Wasiliew, *Kulty, religie i tradycje starożytnych Chin*, Warszawa 1974, s. 15 - 16.

się do powstania wiary w nadprzyrodzone, jest lęk człowieka przed nie zbadanymi siłami przyrody⁹. W koncepcji marksistowskiej wszystkie te czynniki traktuje się jako współwystępujące; religię rozpatruje się więc na tle sił społecznych w danym okresie historycznym i bada się czemu ona służy. Procedura ta nie może być jednak wulgaryzowana i konieczna jest interpretacja antropologiczna, uwzględniająca siły trwające w dużej mierze niezależnie od warunków biologicznych, społeczno-ekonomicznych i historycznych¹⁰.

W historii myśli społecznej religię jako fakt społeczny najdobitniej traktował E. Durkheim¹¹, jako zjawisko psychiczne ujmowali ją psychoanalitycy¹², zaś za zaspokojenie potrzeby bezpieczeństwa uznawali choćby H. Ringgren i Å. Ström ze szkoły Söderbloma¹³.

Pojęcie religijności ludowej

Wtórność zjawisk religijnych, nie oznaczająca wcale ich drugorzędności, powoduje ich dostosowanie się do poziomu społeczeństwa. Również religie światowe, do których przecież zalicza się chrześcijaństwo, a w nim katolicyzm, powstały w odpowiednich układach społeczno-historycznych¹⁴, a w procesie upowszechniania musiały zetknąć się z masami ludowymi¹⁵. Uniwersalny wzór spotyka się bezustannie z różnorodną mozaiką kulturową i przystosowuje się do odmiennych grup. Poza zróżnicowaniem etnicznym dochodzi jeszcze wyróżnik środowiskowy zależny od miejsca danej grupy czy warstwy w określonym społeczeństwie. W tej kategorii mieści się religijność ludowa środowiska wiejskiego. W tym

⁹ J. Keller, *Religia (pojęcie, geneza, klasyfikacja, struktura)*. [w:] *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1976, s. 19 - 21; zob. też *Mały Słownik Religioznawczy*, Warszawa 1969, s. 376.

¹⁰ W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa 1972, s. 5 - 6.

¹¹ E. Tarkowska, *Ciągłość i zmiana socjologii francuskiej*, Warszawa 1974, s. 71 - 79; A. de Waal Malefijt, *Religion...*, s. 59.

¹² W. Pawluczuk, *Światopogląd...*, s. 5.

¹³ H. Ringgren, Åke V. Ström, *Religie w przeszłości i dobie współczesnej*, Warszawa 1975, s. 33.

¹⁴ O powstaniu i upowszechnianiu się religii światowych pisze G. Mensching, *Folk and universal religion*, [w:] *Religion, culture and society*, New York 1964, s. 254 - 261.

¹⁵ G. Mensching, *The masses, folk belief and universal religion*, [w:] *Religion, culture and society*, New York 1964, s. 269.

momencie słuszne jest chyba przyjęcie propozycji wzoru i modelu, upowszechnionych na gruncie polskim przez A. Kłoskowską¹⁶. Modelowymi są dla nas propagowane i uznane za właściwe przez Kościół zachowania dotyczące wierzeń oraz działań pozakulturowych, wzorami zaś są układy praktyk i wyobrażeń uzależnione od podłoża kulturowego. Zjawisko przekształcania religii katolickiej do poziomu poszczególnych społeczeństw jest nieuniknione¹⁷, dlatego Kościół w swym programie akcji misyjnej zawsze uwzględniał konieczność przystosowania swojej doktryny do lokalnych warunków¹⁸, o których decydowały układy społeczno-ekonomiczne i kulturowe z całą gamą zwyczajów i norm.

Środowisko wiejskie stwarza specyficzne warunki egzystencji. Wyśiłki rolnika są w dużej mierze zależne od zjawisk przyrodniczych. Nie mogąc w sposób racjonalny opanować sił natury, ludność chłopska szuka innych sposobów zyskania ich przychylności. Utrzymywanie się takiego stanu rzeczy przez długi okres czasu było i w wielu rejonach świata jest nadal wywołane zacofaniem cywilizacyjnym wsi¹⁹. Religia uniwersalna (katolicka) lepiej tłumaczy zjawiska świata, jednakże musi przystosować się do prymitywnego rodzaju motywacji i inkorporować dawne podłoże kulturowe. Stąd znajdujemy w kulcie chrześcijańskim np. endemistyczne elementy magii, jak woda święcona, świece, dzwony, amulety itp. W tym należy szukać także korzeni procesji, kultu świętych czy Matki Boskiej²⁰.

Ludność wiejska nie kieruje się w swym postępowaniu racjonalnymi przesłankami, zmuszając przy tym wszystkich członków grupy do realizowania swych wzorców zachowania religijnego. Wykazuje ona również dużą łatwowierność, podatność na fantastykę, tworząc legendy i mity wokół wyjątkowych zdarzeń. W swych ocenach jest jednostronna, akceptuje jednomyślnie sądy i odrzuca wszelkie wątpliwości. Wykazuje dużą ambiwalencję, jeśli chodzi o sądy etyczne. Jednocześnie tradycja stanowi wielką siłę opierającą się wszelkim innowacjom i przebrana w formy świętości wszelkie zmiany nakazuje traktować jako świętokradztwo. Światopogląd chłopski przeniknięty jest myśleniem magicznym, nierozłącznie związanym z wszelkimi wierzeniami religijnymi. Masy potrze-

¹⁶ A. Kłoskowska, *Wzory i modele w socjologicznych badaniach rodziny*, „Studia Socjologiczne” 1962, nr 2, s. 44.

¹⁷ E. Ciupak, *Kultura religijna wsi*, Warszawa 1961, s. 79; tegoż, *Parafianie*, Warszawa 1961, s. 38.

¹⁸ S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] *Dzieta*, t. 1, Warszawa 1956, s. 89; L. J. Luzbetak, *Kościół...*, s. 17.

¹⁹ B. Gałęski, *Wprowadzenie*, „Roczniki Socjologii Wsi” 1968, t. 8, s. 10.

²⁰ G. Mensching, *The masses...*, s. 273.

bują także osoby, która umożliwi jej kontaktowanie się z siłami boskimi, kapłana będącego ich przedstawicielem ²¹.

Te charakterystyczne cechy ludności wsi, wynikające przede wszystkim ze społeczno-ekonomicznych warunków i rozwoju historycznego, zdeterminowały z kolei kształt religijności, która na całym świecie wykazuje zdumiewające podobieństwo. Wiele cech katolicyzmu ludowego wypływa niemal bezpośrednio z omówionych powyżej cech charakteryzujących ludność rolniczą. Liczni badacze podają wiele spośród właściwości wyodrębniających religijność ludową od innych.

Jedną z bardziej uporządkowanych i przemyślanych jest propozycja S. Czarnowskiego. Wymienia on m.in. tradycjonalizm wierzeń, ich sensualizm, partykularyzm, rytualizm, kolektywizm i przepojenie magią ²². Wierzenia tego rodzaju cechuje także „[...] łączenie religijności z innymi, niereligijnymi wartościami i wzorami, swoista selekcja treści doktrynalnych i dogmatycznych, pewien szczególny sposób identyfikowania się wiernych z ogólnym modelem katolicyzmu [...] oraz swoista postać świadomości religijnej wyznawców, preferująca określone stereotypy światopoglądowe i moralne” ²³. Te i wiele pomniejszych cech składa się z pewnością na zjawisko określane mianem religijności ludowej, lub często katolicyzmu ludowego, wyodrębnionego ze zjawisk religijnych na podstawie kryterium środowiskowego i poziomu kultury.

Konieczne w tym miejscu wydaje się bliższe sformułowanie relacji między religijnością ludową a katolicyzmem ludowym. W pracy tej pragnę skonstruować model religijności ludowej, wykształconej w obrębie oddziaływania katolicyzmu. W dotychczasowej literaturze zwykło się często terminy te stosować wymiennie. Moim zdaniem, termin katolicyzm ludowy winien odnosić się tylko do wpływu wierzeń ludowych na katolicyzm, zaś religijność ludowa, to wszelkie zachowania o charakterze religijnym, występujące także pozainstytucjonalnie (poza Kościołem). Religijność ludowa jest więc pojęciem szerszym od katolicyzmu ludowego i w ten sposób ją rozumiem.

Zakres badań etnograficznych nad religijnością ludową

Religijność ludowa jest więc wyodrębnioną kategorią badawczą ukształtowaną niejako na styku: model religijności propagowany — masy ludowe wsi. Pozostaje przedmiotem badań wielu dyscyplin naukowych,

²¹ Tamże, s. 269 - 270.

²² S. Czarnowski, *Kultura...*, s. 90 - 107.

²³ E. Ciupak, *Katolicyzm ludowy w Polsce*, Warszawa 1973, s. 32.

takich, jak: religioznawstwo, historia, socjologia, etnologia, czy nawet archeologia i inne pośrednio z religią związane dziedziny nauki. Traktują one interesujące nas zjawisko w różnych aspektach i na odmiennych płaszczyznach. Należy więc ustalić także zakres i cel analiz etnograficznych.

Przyjmujemy zgodnie, że etnologia ujmuje kulturę w jej integralnej całości. Chcąc jednak uzyskać w naszej opinii społecznej miano nauki o kulturze i człowieku uwikłanych w historyczno-społeczny kontekst, trzeba owe teoretyczne założenia dokumentować w praktyce, przejawiającej się w pracy badawczej i publikacjach. Religia będąca ważnym składnikiem życia, co już starałem się pokazać w pierwszej części pracy, wchodzi więc również w skład problematyki naszej dyscypliny. By móc tę problematykę właściwie realizować, należy podjąć interdyscyplinarną współpracę. Nie może ona jednak polegać na prostym korzystaniu z osiągnięć pokrewnych dyscyplin, lecz na zrozumieniu ich podejścia do tematu, a dalej tworzeniu wspólnych teorii²⁴. O możliwości pisania prac z pogranicza socjologii i etnografii przekonali nas choćby B. Malinowski, J. S. Bystroń, S. Czarnowski i in.²⁵ I tak np. religioznawstwo oczekuje na antropologiczną interpretację faktów kulturowych, zaś etnologia na religioznawczą interpretację faktów etnograficznych²⁶. Nie zawsze jednakowo rozumie się istotę zagadnień etnoreligioznawczych, bardzo często ograniczając je tylko do kultur tzw. prymitywnych i studiów porównawczych nad nimi (przykładem definicja Åke Hultkrantz)²⁷. W wielu takich antropologicznych rozważaniach pomija się badania nad religijnością warstw chłopskich społeczeństw klasowych. Istnieje jednak szereg prac na gruncie polskim poświęconych temu zagadnieniu.

Pierwszy ich etap, przypadający na początek XIX w., to laickie zainteresowania Słowiańszczyzną i jej wierzeniami, których pozostałości szukano wśród ludu. Głos w tej sprawie zabierali Lubicz-Czerwiński, Su-

²⁴ A. Posern-Zieliński, *Interdyscyplinarna współpraca etnologów i religioznawców*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1977, nr 3 (105), s. 57 - 59.

²⁵ K. Darczewska, *Religioznawstwo a badania etnosocjologiczne*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1977, nr 3 (105), s. 65.

²⁶ A. Posern-Zieliński, *Interdyscyplinarna współpraca...*, s. 57.

²⁷ Å. Hultkrantz, *International dictionary of regional European ethnology and folklore*. Vol. 1, *General ethnological concepts*, Copenhagen 1960, s. 205. Definicja ta brzmi następująco: „Religion ethnology — the part of ethnology which deals with primitive religion, as well that part of the science of religion which studies primitive peoples. The comparative study of religions, «comparative religion», is a wider field which, however may also be included in ethnology”. W ten sam sposób zdaje się rozumować A. de Waal Malefijt, przedstawiając w swej pracy w trzech rozdziałach historię badań nad religią. A. de Waal Malefijt, *Religion...*, s. 16 - 103.

rowiecki, Wiesiołowski i in. W następnym okresie, związanym z powstaniem czasopism etnograficznych („Wisła”, „Lud”, MAAE) pojawiły się rozprawy analityczno-syntetyczne utrwalające materiał wierzeniowy. Lata międzywojenne, a zwłaszcza 1929 - 1932, to zbieranie materiału i powstanie syntetycznych prac A. Fischera, J. S. Bystronia, S. Poniatowskiego, przedstawiających całościową grę obrzędów, wierzeń, magii i wyobrażeń. W okresie powojennym w cieniu prac nad kulturą materialną poruszano problemy praktyk, obrzędów i zwyczajów dorocznych, magii i czarów oraz mitologii i demonologii.

Dorobek naszego etnoreligioznawstwa koncentruje się więc, w całym przekroju, na magii ludowej, przesądach i czarach, demonologii, mitologii i wszelkiego rodzaju obrzędach. Badania skupiały się głównie na socjograficznym opisie, który następnie systematyzowano i porównywano, a w późniejszym okresie zestawiano z tradycyjnym wzorem. W toku tych badań starano się także zrozumieć mechanizmy działania i motywacji ludności wiejskiej²⁸. Dalsza kontynuacja studiów w tym kierunku prowadzi do zwiększania ilości materiału, nie wnosi jednak nic nowego do poznania istoty mechanizmów religii. Dlatego często zarzuca się etnografii socjografizm i traktowanie zjawisk religijnych jako przekazu kulturowego, dziedziczonego przez określoną zbiorowość²⁹. Nie można rezygnować z tego typu badań, lecz należy chyba także szukać dróg przełamania tej sytuacji.

Różne są postulaty w stosunku do etnografii w zakresie badań nad religijnością warstwy chłopskiej. Mówi się, że winna ona badać społeczne funkcje religijności tradycyjnej, tradycyjne wierzenia i obrzędy i ich związek z życiem społeczno-ekonomicznym w różnych okresach historycznych. W celu pogłębienia analiz teoretycznych mają być kontynuowane badania nad obrzędowością i zwyczajami ludowymi, które kształtowały się bardziej spontanicznie niż praktyki instytucjonalne³⁰. Najważniejszym jednak zadaniem w interesującym nas zakresie w obecnej chwili wydaje się zaobserwowanie procesu gwałtownych przemian. Pozwoli to w dalszym etapie na zbadanie mechanizmów zmian religijnych i ich powiązań z innymi dziedzinami życia. Zaistniała bardzo korzystna okazja umożliwiająca w perspektywie zrozumienie całokształtu zjawisk światopoglądowych i ich wyjaśnienie. Punktem odniesienia do badań zmian jest najczęściej tradycyjna religijność ludowa. Konieczne wydaje

²⁸ H. Swienko, *Etnologia religioznawcza*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1966, nr 6 (55), s. 49 - 56; tegoż, *Etnologia i religioznawstwo*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1977, nr 3 (105), s. 34 - 37.

²⁹ E. Ciupak, *Katolicyzm...*, s. 10 - 11.

³⁰ K. Darczewska, *Religioznawstwo...*, s. 65.

się więc zbudowanie w miarę uniwersalnego jej modelu. Możliwe to jest dzięki zebranych i opisanym przez etnografów materiałom. Wymagają one jednak uzupełnienia dalszymi badaniami w terenie, a ponadto zreinterpretowania na gruncie aktualnej metodologii. Konieczne jest także odpowiednie wykorzystanie wyników psychologii, socjologii i religioznawstwa. Etnologia, mająca być kompleksową nauką o działalności ludzkiej, musi się podjąć zadania wyjaśniania zjawisk religijnych na tle społeczno-kulturowym, a w obrębie tych zjawisk religijności ludowej. Stworzenie modelu jej tradycyjnej formy na obszarze oddziaływania chrześcijaństwa, zwłaszcza zaś katolicyzmu, jest więc wycinkiem całego problemu.

Znaczenie i reguły modelowania

O modelowaniu mówi się w naukach społecznych w ostatnich latach bardzo dużo. Różne są poglądy na temat jego roli w naukowym poznaniu rzeczywistości. Jednakże nie wszyscy chyba zdają sobie sprawę z miejsca modelowania w procedurze badawczej. Zanim więc przejdę do opisu modelu tradycyjnej religijności ludowej, postaram się pokrótce zarysować pewną perspektywę metodologiczną modelu w ogóle.

Panuje powszechna zgoda co do tego, że celem nauki jest wyjaśnianie i przewidywanie zjawisk. W okresie tzw. przedteoretycznym lub empiryczno-zbierackim rozwoju nauk empirycznych stosowano metodę systematycznej obserwacji faktów i ich uogólniania. Podstawowymi założeniami tego okresu były: metoda indukcji, czyli obserwacji faktów i ich cech oraz teza fenomenalizmu, czyli twierdzenie, że prawdziwa wiedza oparta być może tylko na doświadczeniu zmysłowym (zdania bazowe). Jednakże to zdroworozsądkowe stanowisko doprowadziło do tego, że wprowadzane generalizacje nie zawsze zgadzały się z obserwacjami. Gromadzono więc fakty, a nie potrafiono prawidłowo wyjaśniać zjawisk. Dlatego w niektórych naukach zmieniono sposób wyjaśniania, przyjmując założenie esencjalizmu³¹, które dzieli aspekty zjawisk rzeczywistości na główne i uboczne (istotne i pozorne). Teorie buduje się metodą idealizacji³², nakazującą pomijać cechy czy wpływy mniej ważne, a skoncentrować się na podstawowych. W ten sposób dochodzi się do istoty zjawisk nieuchwytnych w zwykłej, bezpośredniej obserwacji.

Drugi etap rozwoju nauki nosi nazwę teoretycznego lub teoretyczno-wyjaśniającego. Kolejność rozwoju jest nieodzowna — w pierwszym stadium dostarcza się materiału, zaś w drugim próbuje się go wyjaśnić.

³¹ L. Nowak, *Wstęp do idealizacyjnej teorii nauki*, Warszawa 1977, s. 50-52.

³² Dokładnie o metodzie idealizacji: tamże, s. 52-54.

Różne nauki empiryczne przechodziły ten przełom w odmiennych okresach: fizyka w XVII w. (Newton), biologia i ekonomia w XIX w. (Darwin i Marks), językoznawstwo zaś obecnie (głównie prace N. Chomsky'ego)³³. Nie muszę chyba nadmieniać, że etnografia niestety ciągle znajduje się w stadium przedteoretycznym.

Z tego co wyżej powiedziano wynika, iż główną metodą naukowego poznania świata jest metoda idealizacji. Świadomie na gruncie nauk społecznych pierwszy zastosował ją K. Marks (najpełniej w *Kapitale*)³⁴. Punktem wyjściowym jego koncepcji jest stanowisko antyfenomenalistyczne i antyindukcyjne (tzw. zasada nomotetyzmu) oraz zasada realizmu, czyli antyinstrumentalizmu³⁵. Przecistawiając się więc pozytywistycznemu schematowi poznania, uznał go za niezdolny do wyjaśniania i wręcz deformujący wiedzę. Stosuje wobec tego wspomnianą metodę idealizacji (nazwaną przez niego metodą abstrakcji). Polega ona na wyróżnieniu czynników głównych i ubocznych. Następnie zjawiska rozpatruje się eliminując czynniki uboczne, a uznając za jedynie oddziałujące główne. W ten sposób proponuje się hipotezę wyjściową (typ idealny), będący swego rodzaju abstrakcją³⁶. Następnie w stosunku „[...] do tych typów idealnych badacz formułuje twierdzenia, w tym najważniejsze spośród nich — prawa, które też siłą rzeczy mają charakter abstrakcyjny, a więc nie tylko nie fenomenalistyczny [...], lecz nawet faktualny³⁷. Posługują się więc one idealizacjami. Idealizacje te polegają na użyciu terminów (lub pojęć) odnoszących się do typów idealnych, czyli — terminów (lub pojęć) idealizujących”³⁸. Prawa dotyczące tych typów idealnych są prawami idealizacyjnymi. Potem następuje konkretyzacja owych praw, poprzez znoszenie założeń idealizacyjnych³⁹, które z kolei powinny być takie, aby można je usunąć. W ten sposób następuje przybliżenie praw idealizacyjnych do rzeczywistości⁴⁰. Abstrakcje są zdaniem o faktycznie istniejących zjawiskach lub pojęciami do konstruowania takich zadań hipotetycznych zbliżonych do realności⁴¹.

Procedura badawcza stosowana przez Marksa składa się więc gene-

³³ Tamże, s. 60.

³⁴ J. Topolski, *Dyrektywa formułowania praw idealizacyjnych*, [w:] *Elementy marksistowskiej metodologii humanistyki*, Poznań 1973, s. 24.

³⁵ Tamże, s. 25.

³⁶ L. Nowak, *Wstęp...*, s. 52-53.

³⁷ Prawo faktualne w odróżnieniu od fenomenalistycznego zawiera wyłącznie założenia realistyczne, ale może być również formułowane przy pomocy terminów teoretycznych, L. Nowak, *Budowa prawa idealizacyjnego*, [w:] *Elementy...*, s. 50.

³⁸ J. Topolski, *Dyrektywa...*, s. 32.

³⁹ L. Nowak, *Wstęp...*, s. 53.

⁴⁰ J. Topolski, *Dyrektywa...*, s. 34.

⁴¹ Tamże, s. 34.

ralnie z trzech etapów: 1) konstruowania typów idealnych (odwołania się do nomotetycznej wiedzy o rzeczywistości); 2) formułowania praw idealizacyjnych w odniesieniu do tych typów; 3) sprawdzenia tych praw drogą konkretyzacji⁴².

Konstrukcja modelu w dalszej części pracy będzie więc jedynie pierwszym etapem poprawnej procedury zmierzającej ogólnie do wyjaśnienia zjawisk religijności ludowej. Problem sprowadza się obecnie do nadania temu modelowi odpowiedniego statusu metodologicznego — realistycznego czy instrumentalistycznego.

W tym momencie nie sposób pominąć typów idealnych w koncepcji Maxa Webera. Choć uważał on, że wyeksplikował to, co Marks i Engels stosowali w praktyce⁴³, stwierdzamy obecnie zasadnicze różnice w poglądach tych myślicieli. Dotyczą one dwóch zasadniczych spraw: 1) Weber nadał swym typom idealnym charakter instrumentalny, a nie realny, tak jak Marks; 2) w odróżnieniu od tego ostatniego uważał, że pojęcia typowo-idealne można stosować tylko w naukach humanistycznych (w naukach przyrodniczych stosuje się według Webera tzw. pojęcia gatunkowe)⁴⁴. W kontekście naszych rozważań bardziej znacząca jest pierwsza z tych różnic. Funkcja instrumentu badawczego, którą ma spełniać weberowski typ idealny, została przez niego wyraźnie określona. Pełnią więc one jedynie rolę heurystyczną, tzn. dostarczają próbnych hipotez mogących sprawdzić problemy bardzo generalnie oraz funkcję taksonomiczną, czyli porządkującą intelektualnie dane empiryczne poprzez uwypuklenie odpowiednich elementów rzeczywistości⁴⁵. Natomiast abstrakcje marksowskie są momentem wyjściowym i niezbędnym w procedurze wyjaśniania⁴⁶. Większość konstruowanych modeli w naukach społecznych ma charakter typów idealnych M. Webera — a więc instrumentalny. Są one wówczas uproszczoną egzemplifikacją rozmaitych aspektów złożonej rzeczywistości.

Odnosnie do pojęcia (terminu) „model” stworzono niezliczoną ilość definicji i ich podziałów. Znaczenie, jakie przypisuje się modelom, zależy także od stanowiska badawczego (metodologicznego) i dyscypliny naukowej⁴⁷. Chodzi o to, aby przedstawiony poniżej model spełniał warunki

⁴² Tamże, s. 38.

⁴³ J. Kmita, *Typy idealne w koncepcji Maxa Webera*, [w:] *Elementy...* s. 361.

⁴⁴ J. Topolski, *Dyrektywa...*, s. 24; J. Kmita, *Typy...*, s. 350 - 354.

⁴⁵ J. Kmita, *Typy...*, s. 360; A. Bertrandt, Z. T. Wierzbicki, *Socjologia wsi w Stanach Zjednoczonych. Stan i tendencje rozwojowe*, Wrocław 1970, s. 156 - 157.

⁴⁶ J. Kmita, *Typy...*, s. 360.

⁴⁷ K. Małkowska, *Uwagi o modelu*, „Etnografia Polska” 1969, t. 13, z. 1, s. 11 - 23.

wyjściowe do dalszej idealizacji i wyjaśniania, by był oparty o rzeczywistość pozbawioną jedynie niektórych elementów dla celów badawczych i aby mógł do tej rzeczywistości być skonkretyzowany, a nie tylko żeby „strukturalizował” badany materiał. Przy budowie modelu podstawową rolę pełni rodzaj wiedzy z jaką przystępuje się do jego konstrukcji. Decyduje ona o dalszym charakterze typu idealnego. Jednym z jej składników jest świadomość metodologiczna i wiedza o analizowanym zagadnieniu⁴⁸. Uściślenia wymaga także zakres tego modelu. Nie będzie on zbiorem twierdzeń odnośnie do typu idealnego, tylko ich częścią stanowiącą ich charakterystykę. Ma więc być modelem w znaczeniu węższym⁴⁹, wyróżnionym typem idealnym, ale takim, by mógł służyć do dalszych badań.

Rola modelu rozumianego w tym duchu jest w nauce bardzo wielka. Pozwala on oderwać się od powierzchni zjawisk i dostrzec prawdziwą strukturę świata realnego, jego relacje i siły napędowe⁵⁰. Najbardziej znaną postacią, która na gruncie antropologii kulturowej prowadzi analizę o charakterze modelowym, jest C. Lévi-Strauss. Według niego, na podstawie danych empirycznych buduje się model danej części rzeczywistości, utożsamiany też ze strukturą⁵¹. Jego modele są jednak instrumentami. Dane empiryczne świadczą o uniwersaliach nieuświadamianych, których nie można, na obecnym etapie wiedzy, zbadać⁵².

Model tradycyjnej religijności ludowej

Stwierdziliśmy już, że można wydzielić kategorię badawczą, taką jak religijność ludowa. Należy sobie jednak zdać sprawę z tego, iż nie ma konkretnego faktu denotującego zjawisko określane tym mianem. Marcin Czerwiński wyraża się, że wiele terminów (m.in. religijność) jest zbudowanych nie na drodze empirycznej. Pojęciem tym — jak pisze on dalej — nie odpowiadają jednoznaczne wyróżniki empiryczne, ani kategorie zachowań. Dają się one odnieść do pewnych cech o zbieżności dla nas istotnej. Nie musimy więc rygorystycznie wyjaśniać problemu rzetelności wiedzy uprzedniej, wprowadzonej do badań, lecz ograniczyć się do kwestii jej operacyjności⁵³.

⁴⁸ J. Topolski, *Metoda modelowa w historii gospodarczej*, [w:] *Elementy...*, s. 419.

⁴⁹ Tamże, s. 417 - 418.

⁵⁰ Tamże, s. 415 - 416.

⁵¹ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 370.

⁵² J. Topolski, *Strukturalizm C. Lévi-Straussa*, [w:] *Elementy...*, s. 274.

⁵³ M. Czerwiński, *Kultura i jej badanie*, Wrocław 1971, s. 56.

Chcąc skonstruować definicję religijności, a następnie jej model środowiskowy, należy uwzględnić wszystkie uchwytne empiryczne jej przejawy. Dotychczas poszczególne szkoły zwracały uwagę na różne aspekty omawianego zjawiska, powodując jego ograniczenie lub deformację. Zjawiskowy i społeczny charakter religijności akcentował E. Durkheim. Pod wpływem jego koncepcji znaleźli się wszyscy badacze tzw. „kościelności”, z Gabrielem le Bras na czele⁵⁴. Do grupy tej także zalicza się badających głównie więzi członków wspólnoty z parafią. Jednakże religijność to nie tylko „religia zinstytucjonalizowana”, „zrutynizowana”, ale choćby również „zinterioryzowana”, „wiara osobowo przeżyta”⁵⁵. Aby móc po prostu pojmować religijność, należy przyjąć jej definicję rzeczową, uwzględniającą charakter instytucjonalny religijności, jej kontekst społeczno-kulturowy i odniesienie do świata pozaempirycznego⁵⁶. Mając ten układ odniesienia należy określić parametry religijności. Winny być one dobrane tak, by kompleksowo ujęły całość zagadnienia⁵⁷.

Wypracowanie ich odbywało się w nauce stopniowo. Np. G. le Bras, L. Dingemans i J. Rémy uwzględniali trzy podstawowe elementy: wiarę, praktyki i moralność⁵⁸. J. Wach zwrócił ponadto uwagę na stosunek do grupy religijnej⁵⁹. Pełniejszą listę uwzględniają już Ch. Y. Glock, C. P. G. Tilanus⁶⁰. Szczegółowo kwestię tę omawia Wł. Piwowarski, który w swych badaniach ujmuje siedem następujących parametrów religijności:

1. Globalny stosunek do wiary — uwzględnia związek wiary z innymi płaszczyznami religijności; nie tylko chodzi tu o autodeklarację, lecz także intensywność i stopień krytycznej refleksji nad własną religijnością; intensywność — wpływ wiary na religijność; krytyczna refleksja — odpowiedź na pytanie, czy wiara jest wynikiem własnych przemyśleń, czy też bagażem kulturowym (stopniem interioryzacji wiary).

2. Ideologia religijna — rozumienie i akceptacja doktryny religijnej.

3. Wiedza religijna — związana z poprzednim parametrem; wiedza o religii i dążenie do poznania jej artykułów oraz faktów; odgrywa mniejszą rolę od innych parametrów.

⁵⁴ W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*, Biblioteka „Więzi”, t. 34, Warszawa 1971, s. 12 - 13.

⁵⁵ Tamże, s. 13. Pierwszego i trzeciego z tych terminów użył G. W. Allport w pracy *The nature of prejudice*, Boston 1954, s. 453, zaś terminy 2 i 4 R. W. Adorno w pracy *The authoritarian personality*, New York 1959, s. 730.

⁵⁶ W. Piwowarski, *Religijność miejska w procesie uprzemysławiania*, Biblioteka „Więzi”, t. 41, Warszawa 1977, s. 16.

⁵⁷ Tamże, s. 28 - 30.

⁵⁸ W. Piwowarski, *Religijność wiejska...*, s. 13 - 14.

⁵⁹ J. Wach, *Socjologia religii*, Warszawa 1961, s. 48 - 60.

⁶⁰ W. Piwowarski, *Religijność wiejska...*, s. 33 - 41.

4. Doświadczenie religijne — przeżywanie ostatecznej rzeczywistości wyrażające się w formie potrzeby (wiera w byt nadnaturalny, pozwalająca rozwiązać problemy), poznania (odczucie bliskości boskiego), zaufania (w Bogu znajduje się ocalenie).

5. Praktyki religijne — faktyczne zachowania religijne oficjalne i prywatne, nie ich motywacje i sens.

6. Wspólnota religijna — identyfikacja z grupą religijną.

7. Moralność religijna — zachowanie będące konsekwencją internalizacji religijnych norm i wskazań etycznych. Parametry te operacjonalizuje się następnie konkretnymi wskaźnikami ⁶¹.

Przy konstrukcji modelu religijności ludowej posłużę się właśnie tymi siedmioma parametrami, gdyż uważam, że w miarę w pełni oddają one całość zjawiska. Pragnę przy tym pozostać w zgodzie z założeniem, że ów typ idealny (detonuje on poprzednik prawa idealizacyjnego) jest warunkowany obiektywną strukturą społeczno-ekonomiczną, działającą na świadomość społeczną poprzez praktykę ⁶², przy jednoczesnym uwzględnieniu tradycyjnych form świadomości społecznej, odpowiadających aktualnym warunkom obiektywnym ⁶³. Przyjmuję, że zadaniem każdej religii jest przezwyciężenie alienacji społecznej, ekonomicznej i poznawczej.

Założeniem wyjściowym jest fakt, iż religia jako forma świadomości, czyli forma wtórna, jest odbiciem sytuacji społeczno-ekonomicznej. W tradycyjnej społeczności wiejskiej, która może być utożsamiana ze społecznością lokalną (pojęcie to jest także typem idealnym), człowiek był w dużej mierze zależny od sił przyrody. Mistyfikował więc on jej rzeczywisty charakter i próbował pozyskać w swej bezradności jej siły drogą wyimaginowanych koneksji. Jednocześnie zależny od warunków społecznych wyrażał układy te w religii. Członek środowiska wiejskiego był więc uzależniony od natury i od ludzkich wytworów.

Przyjmuję ponadto przy budowie tego typu idealnego następujące cechy, pomijając inne, uboczne: 1) dominującym typem gospodarki w tradycyjnej społeczności wiejskiej jest prymitywne rolnictwo; 2) gospodarstwa chłopskie są w dużej mierze samowystarczalne w zakresie zaspokajania podstawowych potrzeb; 3) sytuacja taka powoduje, że społeczność ta ma charakter grupy lokalnej w znacznym stopniu zamkniętej przed wpływami zewnętrznymi; 4) izolacja ta wywołuje powstanie jednorodnego środowiska społeczno-kulturowego; 5) w środowisku tym istnieją przede wszystkim kontakty bezpośrednie, co prowadzi do tradycjonalizmu dzia-

⁶¹ Tamże, s. 19 - 21; W. Piwowarski, *Religijność miejska...*, s. 33 - 41.

⁶² O pojęciu praktyki: A. Pałubicka, *Orientacje epistemologiczne a rozwój nauki*, Poznań 1977, s. 1.

⁶³ J. Kmita, *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, Warszawa 1975, s. 196.

łania i myślenia; 7) katolicyzm nałożył się na dawne wierzenia przedchrześcijańskie; 8) parafia stanowi ośrodek jednoczący grupę lokalną.

Niektóre z powyższych cech same w sobie są typami idealnymi, zwłaszcza zaś pojęcia grupy lokalnej, jednorodnego środowiska społeczno-kulturowego, czy izolacji. Wszystkie występują w sytuacji niezbędnej do stworzenia się formy tradycyjnej religijności ludowej i są strukturami niezależnymi od świadomości ludzkiej. Założenia te powinny pozwolić obecnie na scharakteryzowanie interesującego nas modelu.

1. Globalny stosunek do wiary. Parametr ten obejmuje głównie postawy katolików wobec religii i problem motywacji religijnych. W obrębie tradycyjnej społeczności lokalnej stwierdzamy bezwzględne podporządkowanie się powszechnemu w jej obrębie wzorowi katolicyzmu. Religijność nosi charakter kulturowy. Fakt urodzenia się w danej grupie nakazuje automatyczne podporządkowanie się jej normom, nie dając przy tym możliwości wyboru, zmiany tego typu sytuacji⁶⁴. Ponieważ religia należy do wzoru kultury, jej akceptacja i bezdyskusyjna realizacja przyjętych norm jest oczywista. Problem wobec tego sprowadza się do interioryzacji religii, do stopnia pogłębiania wiary. Tu z pewnością musimy zanotować tylko pobieżne przyjmowanie wiary. Wprawdzie religia przepaja całokształt życia — stąd pojęcie społeczeństwa sakralnego u Beckera⁶⁵ — lecz nosi ta religia charakter dziedzictwa kulturowego. Religijność zakorzeniona jest więc bardziej w środowisku niż w jednostkach ludzkich⁶⁶. W zakresie motywacji religijnych E. Pin wyróżnia trzy pierwotne i trzy wtórne pobudki życia religijnego⁶⁷. Dla religijności ludności wiejskiej charakterystyczna jest głównie motywacja pierwotna, biologiczno-kosmologiczna. Wiąże się ona z niepewnością losu, niebezpieczeństwo usiłuje się zażegnać poprzez spełnianie czynności religijnych. Motywacja ta powoduje powstanie grona świętych, specjalistów w określonej dziedzinie. Kościół jest organizatorem kultu. Istotna w naszym przypadku jest także motywacja wiecznego zbawienia, wiążąca się z pragnieniem osiągnięcia wiecznego szczęścia, powoduje unikanie grzechu i piekła, co osiąga się poprzez odpowiednio zagwarantowane

⁶⁴ F. Houtart, E. Pin, *Kościół w godzinie Ameryki Łacińskiej*, Warszawa 1972, s. 152 - 154.

⁶⁵ A. Bertrandt, Z. Wierzbicki, *Socjologia wsi...*, s. 172.

⁶⁶ S. Czarnowski, *Religijność...*, s. 90.

⁶⁷ W. Piwowarski, *Religijność wiejska...*, s. 111 - 120. Są to następujące motywacje pierwotne: psycho-kosmologiczna i psycho-biologiczna, motywacja wiecznego zbawienia i wewnętrznej przemiany. Motywacje wtórne: motywacja kulturowo-spontaniczna (ludowa), socjo-kulturowa (narodowa) i socjo-religijna (eklezyjalna).

srodki, spowiedź, komunie itp. Uczestnictwo w życiu religijnym ma na celu uwolnienie się od winy.

Powyższe dwie motywacje mają charakter indywidualny i wpływają z ludzkiej psychiki. Stwierdzić należy, iż pierwsza z nich jest bardziej zależna od stopnia rozwoju społeczno-gospodarczego, druga zaś w dużej mierze wynika z postawy wobec problemów ostatecznych i mniej poddaje się warunkom obiektywnym. Motywacje wtórne, o charakterze społecznym występujące w tradycyjnej społeczności wiejskiej, to motywacje kulturowo-spontaniczne (ludowe). Wiążą się one z zasygnalizowanym już problemem religii jako elementem kultury. Przestrzega się praktyki religijne ze względu na presję wspólnoty. Tu także parafia i ksiądz są instytucjami należącymi do całej kultury grupy. Zbliżona do powyższej jest motywacja socjokulturowa, rozszerzona jest jednak na tradycje narodowe.

Najważniejszym wnioskiem nasuwającym się w dotychczasowych rozważaniach jest to, że religijność ludowa ma charakter kulturowy, partykularny i sensualistyczny⁶⁸.

2. Ideologia religijna. Uniwersalna ideologia katolicka przystosowała się do kultur lokalnych. Doprowadziło to do rozbieżności między doktryną oficjalną a faktycznie przyjętą w grupach. W zakresie ideologii interesują nas przekonania religijne i stosunek do wartości religijnych. Mówiąc o przekonaniach, zastanawiamy się nad stopniem rzeczywistej akceptacji prawd wiary. W społeczności tradycyjnej zauważamy brak refleksji nad dogmatami, zgłębiania ich treści, nie zauważamy wątpliwości religijnych. Wypływa to z ustabilizowanej hierarchii wartości narzucanej przez środowisko społeczne w procesie socjalizacji⁶⁹. Widać w tym wyraźny związek z izolacją wsi i jej jednorodnym obliczem społeczno-kulturowym. Przez wartości rozumiemy wszystko, co jest pożądane w grupach ludzkich. Wachlarz wartości religijno-moralnych jest bardzo szeroki. W społeczeństwie tradycyjnym występuje monolityczny ich system, determinowany kulturowo i społecznie, na straży którego stoi tradycja⁷⁰. Dominują wartości o charakterze *sacrum* — najwyższy cel to zbawienie duszy, obowiązek bycia dobrym katolikiem itp. *Sacrum* rozumie się nie tylko jako cel jednostki, lecz także jako dobro społeczne. Przejawia się w tym identyfikacja z grupą lokalną, współodpowiedzialność za jej losy. Religijność ta stara się sprostać raczej wymaganiom

⁶⁸ Tamże, s. 126.

⁶⁹ W. Piwowarski, *Religijność wiejska* ..., s. 141 - 142 i 150 - 151.

⁷⁰ W. Piwowarski, *Religijność miejska* ..., s. 178.

tradycji przekazywanej przez pokolenia, opartej na kulturze środowiska, niż oczekiwanej przez Kościół ⁷¹.

Parametr ideologiczny charakteryzuje więc tradycjonalizm i monolityczność wynikające z homogeniczności środowiska i bezpośredniej transmisji kultury.

3. Wiedza religijna. W tym parametrze głównymi wskaźnikami są: znajomość prawd wiary i zainteresowanie religią. Obserwujemy tu dużą ignorancję religijną. Katolicyzm ludowy cechuje brak znajomości podstawowych dogmatów, o czym autor sam mógł się jeszcze dziś przekonać w trakcie badań terenowych. Charakterystyczna jest tu chyba powszechna nobilitacja Matki Boskiej ⁷², często wymienianej jako jedna z osób boskich (to samo czyni się niekiedy ze świętymi). Prawdy wiary pomieszane są z wierzeniami magicznymi, często o przedchrześcijańskim rodowodzie, tworząc nowe kategorie wiary. Znajomość *credo* katolickiego jest mała na rzecz tradycyjnej wiary wpajanej przez środowisko.

Zainteresowanie religią jest bardzo duże. Miejscowy kościół jest często najważniejszym punktem życia społeczności i przedmiotem jej troski. Zainteresowania te rzadko jednak wychodzą poza wąski obszar terytorialny.

4. Doświadczenia religijne. Jest to chyba najtrudniejszy do opisu składnik religijności. Wiąże się bowiem z indywidualnymi przeżyciami i potrzebami jednostki. Człowiek w środowisku wiejskim nie może rozwiązać wielu problemów, w związku z tym odczuwa potrzebę interwencji jakiejś nadnaturalnej siły, która byłaby w stanie to uczynić. W chwilach ciężkich (klęski żywiołowe, tragedie indywidualne) chce się zdać na łaskę czegoś stojącego ponad tym, co ziemskie, odczuwać obecność Boga. W przypadkach ostatecznych on właśnie pozostaje jedyną nadzieją. Doświadczenie religijne tego typu nie jest właściwe tylko tradycyjnej religijności ludowej, lecz ze względu na prymitywny sposób zabezpieczenia egzystencji częściej występują momenty pozwalające na pojawienie się takich potrzeb.

Mimo indywidualnego charakteru źródeł tego typu zachowań, przyczyn ich należy szukać w obiektywnych zjawiskach, jak np. poziom sił wytwórczych, sprawy ostateczne — śmierć, choroba itp.

5. Praktyki religijne. Są najbardziej uchwytnym w badaniach elementem religijności. Obserwuje się udział w obrzędach religijnych i związanych z nimi pozareligijnych. W tradycyjnym środowisku wiejskim zauważamy powszechny udział w praktykach. Dotyczy to przede wszystkim tzw. obrzędów przejścia — chrzest, pierwsza komunia,

⁷¹ Tamże, s. 183.

⁷² S. Czarnowski, *Kultura...*, s. 96 - 97.

ślub, pogrzeb, a także obowiązków regularnych — uczestnictwo we mszy w niedziele i święta. Jest to wynikiem kulturowej tradycji i presji społecznej, wykluczającej zachowania wyłamujące się poza przyjęty wzór, zinstytucjonalizowany schemat zachowań. Motywacje praktyk rzadko mają charakter wewnętrzny. Mamy więc do czynienia ze zjawiskiem „kościelności”. Interesująca poznawczo jest kulturowa „oprawa”, czyli uroczystości zewnętrzne, pozainstytucjonalne, o charakterze rodzinnym bądź lokalnym. Noszą one znamiona regionalne. Należy tutaj dostrzec niejako „sprzężenie zwrotne” — wpływ praktyk katolickich na obrzędy pozakościelne i wpływ wierzeń oraz zwyczajów lokalnych na przebieg uroczystości religijnych.

Uwagę zwrócić trzeba także na rytualizm religijności wiejskiej, przywiązania do zewnętrznych przejawów i czynienia z nich najważniejszego wyróżnika przynależności do grupy religijnej. Katolicyzm zatopiony jest w obrzędowości, zwyczaju, gestach i to decyduje o jego powierzchowności⁷³. Obrzędy związane są z przełomowymi momentami w życiu ludzkim oraz porami roku. Noszą charakter agrarny i ogólnoludzki, a Kościół jedynie dostosował się do nich przekształcając ich formę.

W zakresie praktyk mieści się także pojęcie sensualizmu, oznaczające fakt czczenia przez chłopów konkretnych figur, obrazów i innych wizerunków sakralnych. Występuje niezdolność rozróżnienia rzeczy świętych od ich wyrazu, czynności od wywołanego wzruszenia, symbolu od treści i wzoru⁷⁴.

Duży jest także stopień praktyk indywidualnych w obrębie omawianej społeczności.

W zakresie praktyk mamy więc ich rytualistyczny, partykularny (związany z życiem), sensualistyczny charakter. O religijności decyduje wierność tradycji i kulturze, w której się wychowało, a nie Kościołowi. Korzeni tego typu zachowań także należy doszukiwać się w specyficznym środowisku ze swoimi cechami charakterystycznymi.

6. *Wspólnota religijna*. Jest ona jednym z elementów wspólnoty kulturowej. Instytucje religijne są w tradycyjnym społeczeństwie splecione ze świeckimi, co sprzyja ambiwalentnemu poczuciu przynależności społeczno-religijnej⁷⁵. Poczucie to kształtuje się głównie na płaszczyźnie kulturowo-społecznej. Układem odniesienia jest parafia, którą można identyfikować ze wspólnotą lokalną. Ważna w tej analizie jest rola kapłana jako przywódcy religijnego. W grupach lokalnych jest ona

⁷³ Tamże, s. 105. K. Adamus-Darczewska, *Aktywność społeczno-gospodarcza wiejskiej parafii w Polsce*, „Roczniki Socjologii Wsi” 1968, t. 8, s. 52.

⁷⁴ S. Czarnowski, *Kultura...*, s. 100.

⁷⁵ W. Piwowarski, *Religijność miejska...*, s. 294.

uwarunkowana typem religijności, tak więc obowiązki księdza są szersze niż określają to przepisy kościelne. Angażuje się on często w zwyczaje lokalne, zacierając różnice między dwoma typami powinności.

Religijność ma także charakter kolektywny, obejmując wzory zachowań zbiorowych, niwelujących indywidualne odchylenia. Podkreślić trzeba także, że w praktykach religijnych odbija się struktura społeczności, która je realizuje. Każdy ma określoną rolę i sprecyzowane funkcje uzależnione od miejsca w społeczeństwie⁷⁶. Wspólnotowy charakter wynika więc z idei identyfikowania się z grupą i jej strukturą.

7. Moralność religijna. Według oficjalnej nauki Kościoła, wzory moralnego zachowania się są ważniejsze niż zachowanie rytualne. Stworzył więc on kodeks postępowania etycznego, będący wzorem dla mas. Jednak w praktyce kładziono większy nacisk na praktyki religijne.

Normatywno-instytucjonalny model moralności musiał ulec procesowi inkulturacji, czyli przystosowania się do lokalnej kultury, powodując powstanie moralności instytucjonalno-środowiskowej, traktowanej jako obowiązkowa. Nakazywała ona przede wszystkim posłuszeństwo zwyczajom lokalnym i wiedzy ludzi starszych⁷⁷. Ponadto olbrzymią rolę w tym zakresie odgrywa koncepcja grzechu jako zła.

Jest to wybitnie parametr konsekwencyjny, wskazujący jednocześnie na kulturowy charakter religijności.

Przedstawiony powyżej model tradycyjnej religijności ludowej powinien w pełni oddawać to zjawisko, chociaż z pewnością znajdują się jeszcze nie zaakcentowane jego momenty, które ujawnią się w toku dalszych, szczegółowych badań. W nadziei autora model ten pozostaje choćby w części poprawną konstrukcją z metodologicznego punktu widzenia.

MICHAŁ BUCHOWSKI

ATTEMPT AT CREATING A MODEL OF FOLK RELIGIOUS INTERESTS

(Summary)

This article aims at creating moderately versatile model of folk religiousness corresponding to all types of Catholicism in the country. It is assumed that religion and forms of celebration connected with it are integral part of culture, so ethnology also deals with it. Folk religiousness is a subject of ethnological inte-

⁷⁶ S. Czarnowski, *Kultura...*, s. 103 - 104.

⁷⁷ E. Ciupak, *Katolicyzm ludowy — tendencja przemian współczesnych*, „Roczniki Socjologii Wsi” 1968, t. 8, s. 19; tegoż, *Katolicyzm ludowy w Polsce*, Warszawa 1968, s. 38.

rests, not only comparative analyses of primitive peoples' religions, which are frequently considered to be most important. Dealing with the subject of religiousness ethnography should share the achievements of other disciplines such as study of religion, sociology, psychology and history of religion. Methodological perspective of creating models in the Arts follows creating of a model. In the author's opinion this model cannot be ideal Weber's type limited to structure of science but it must be a starting-point (a moment of idealization) of further explanation of phenomena from the Marxist point of view.

Assuming the above statements, the author tries to characterize the phenomenon of folk religiousness using seven parameters based on legally valid criteria and coefficients respectively: general relation to the belief, religious ideology, knowledge, experience, practices, community and morality.

This article is a starting-point of further studies. The author hopes that it served at least partially the aims given in a theoretical introduction.