

Anna Małgorzata Królikowska

Uniwersytet Szczeciński

Elementy „ludowe” w religijności współczesnej?

STRESZCZENIE W artykule zwrócono uwagę na stosunkowo rzadko przywoływane dziś w socjologii pojęcie religijności ludowej. Na pierwszy rzut oka kategoria ta wydaje się już nieaktualna, ze względu na zanik tradycyjnych chłopskich społeczności. Współcześnie jednak w ramach religijności kościelnej dostrzec można dość silny nurt zawierający elementy klasycznie przypisywane religijności ludowej. Inicjowany przez przedstawicieli instytucji religijnej w Polsce spotyka się z pozytywnym oddźwiękiem ze strony części ludzi związanych z Kościołem. „Stare”, przypisywane „wiejskiemu ludowi” cechy, określane jako sensualizm, praktycyzm, wrażliwość mirakularna czy społeczny charakter religijności, odnajdywane we współczesnych kontekstach trudno traktować jako relikty przeszłości.

SŁOWA KLUCZOWE

RELIGIJNOŚĆ
LUDOWA, LUDOWOŚĆ,
REWITALIZACJA RELIGII,
KATOLICYZM

Wprowadzenie

W socjologicznym spojrzeniu na religijność ważne jest obserwowanie zmian ilościowych i jakościowych, ale też cech, które trwają. Faktycznie podlegają one dyskretnym przekształceniom ze względu na zmianę kontekstu. Współczesne teorie

i koncepcje opisujące przemiany religijne dostrzegają różnorodność ich kierunków jako wielość odpowiedzi na szersze zmiany kulturowe i społeczno-systemowe (Mariański 2003: 65; 2006; Zielińska 2009). Poza sekularyzacją, w pewnym wymiarze istnieją też przejawy żywotności religijności instytucjonalnej. W ramach Kościoła katolickiego przyjmowane są strategie stanowiące reakcję na odczytywane tendencje w społeczeństwie, ton publicznego dyskursu, czy bieżące wydarzenia. Skuteczność inspiracji zmierzających do religijnej mobilizacji zależy od tego, w jakim stopniu trafią na podatny grunt. Przez wiele dekad dość powszechnie stwierdzano, że w polskiej religijności przeważa jej typ ludowy (Piwowarski 1983; 1996; Bukraba-Rylska 2008b). Można sądzić, że takie „ludowe” cechy religijności, jak zewnętrzny charakter czy zwiążanie z agrarnym stylem życia, nie mogą być gwarantem trwałości wiary w nowych, zmienionych strukturalnie i kulturowo warunkach. Jednostki, u których socjalizacja religijna wykształciłaby jedynie tego rodzaju cechy, prawdopodobnie skłonne byłyby porzucać swą religijność lub, kierując się głównie pobudkami powinnościowymi, zachowałyby ją, nie będąc jednak w stanie przekazać jej kolejnym pokoleniom. Z „religijnością ludu” wiązano jednak również inne cechy, jak wrażliwość mirakularną czy sensualizm (Czarnowski 1946; Olędzki 1990; Tokarska-Bakir 2000). Są oznaki, że te z kolei cechy nie odchodzą w przeszłość, a stają się istotnym elementem umacniającym pewne wersje współczesnej religijności. W tym nurcie znów stosunkowo często i mocno akcentowane są cuda, uzdrowienia, znaczenie wyposażonych w moc świętych przedmiotów, obecna jest tematyka diabła i egzorcyzmów. Można zinterpretować tę tendencję jako rekonstruowanie się religijności zawierającej część cech niegdyś przypisywanych religijności ludowej (por. Zowczak 2008: 41). Jest to nie tyle przejaw niewzruszonej tradycji, co jej twórcza kontynuacja, aktualizowanie przez umieszczenie we współczesnych kontekstach. Czyni to problematycznym traktowanie tych zjawisk jako elementów związanych z ludową tradycją i może pobudzać do rewidowania wcześniejszych poglądów na to, co w religii i religijności jest „zaledwie” ludowe, środowiskowo przygodne, niepełnoprawne czy niedojrzałe.

Wielość znaczeń „religijności ludowej”

Kłopoty z konotacją pojęcia religijności ludowej, dziś już stosunkowo rzadko przywoływanego w socjologii, po części są pochodną trudności ze zdefiniowaniem ludowości i kultury ludowej (Burke 2009: 15–21). Pierre Bourdieu przyrównał nawet „kulturę ludową” do „źmirlacza” Lewisa Carolla, gdyż jak twierdził, zawodzą wszelkie kategorie i dociekania, za pomocą których próbuje się ją konceptualizować (Bourdieu 1990: 154). Wobec przemian społecznych i rozbieżności interpretacyjnych proponuje się wręcz porzucenie hasła „religijność ludowa” i mówienie już tylko o „kulturze religijnej” czy, jak podpowiada Anna Niedźwiedź, zastąpienie go „religijnością przeżywaną” (Niedźwiedź 2014). Nie rezygnując z tego pojęcia, powinniśmy wskazać przynajmniej kilka mniej lub bardziej od siebie odmiennych sposobów jego interpretacji. Rozbieżności związane są z kryterium jego wyodrębnienia oraz z celem zastosowania.

Z perspektywy instytucji religijnej, wystarczającą podstawą do określania „ludowości” będzie oddolne pochodzenie. Jak zauważa Peter Burke, „oddolność” dotyczy „świeckich, niezależnie od ich poziomu kulturalnego” (Burke 2009: 19). Na przykład, kwartalnik „Presse” (2014) podejmując temat postulatów intronizacji Jezusa na Króla Polski, określa je jako przejaw „ludowego postsekularyzmu”. Ludowość wynika tu stąd, że postulaty intronizacji nie wychodzą od kościelnej hierarchii, lecz w dużej mierze od grup inicjatywnych laikatu, oraz że większość z nich powołuje się na objawienia „skromnej pielęgniarki” (Rojek 2014). Kościół instytucjonalny i hierarchiczny może przyswoić, zinstytucjonalizować i następnie

propagować element ludowy (przykładem adaptacji są objawienia w Lourdes i Fatimie), odrzucić, uznając za herezję, lub zachować wobec niego stanowisko ambiwalentne¹.

Pośród socjologicznych interpretacji religijności ludowej, najszersza jest ta, która ujmuje ją jako religijność kulturowo przekształconą, zaadaptowaną i społecznie przetworzoną. Podkreśla się tu zmianę wobec oficjalnego modelu religijności – uniwersalnego, międzynarodowego i międzywarstwowego, wytworzonego przez religijne centrum. Różnicę między instytucjonalnie propagowanym modelem religijności a jej środowiskowym „wykonaniem” i „kulturą religijną” podkreśla Stefan Czarnowski (1946). Dla religii katolickiej model ten jest formułowany przez szczyt i górne piętra hierarchii Kościoła „rzymskiego”, a jego modyfikacje wytwarzane są w poszczególnych Kościołach lokalnych, w warstwach i środowiskach społecznych. Edward Ciupak, powołując się na rozróżnienie *modelu* i *wzoru* Antoniny Kłoskowskiej, owe empirycznie modyfikowane i kulturowo zróżnicowane wersje katolicyzmu określa jako jego wzory² (Ciupak 1973: 28–30). Przy tak szerokim ujęciu, w zakresie religijności ludowej jako „kultury religijnej”, zasadne staje się umieszczenie także np. analizowanej przez Czarnowskiego religijności i kultury religijnej polskiej szlachty (Czarnowski 1956). Instytucjonalnym korelatem religijności postrzeganej jako zbiorowa wartość „ludu”, rozumianego w kategoriach grupy narodowej, staje się obejmujący swym zasięgiem całość społeczeństwa i pełniący na jego rzecz wiele społecznych funkcji „Kościół ludu” (*Volkkirche*)³ (Piwowarski 1983; 1996; Altermatt 1995: 104). Podejście to nakazuje też zmieścić w ramach religijności ludowej elementy kultury narodowej, mimo że w opracowaniach etnografów nurt kultury narodowej jest traktowany jako przeciwstawny kulturze ludowej (Burszta 1974: 14), a w każdym razie odmienny genetycznie, zakresowo i jakościowo (Burszta 1981; Łuczewski 2012). Z takim sposobem wyróżniania religijności ludowej wiąże się pytanie, na ile empirycznie możliwa jest religijność czysta, niezmaczona wpływami kultury środowiska, inaczej – nieludowa? Urs Altermatt zapewne wątpi w tę możliwość, chcąc w ogóle rozumieć katolicyzm jako społeczną, oddolną formę chrześcijaństwa rzymskokatolickiego (Altermatt 1995: 38–40). W zastępstwie uznanego za problematyczne takiego pojęcia ludowości proponuje się korzystać z kategorii lokalności oraz opozycji centrum–peryferie (Christian 1989).

Innymi sposobami określania ludowości jest kryterium masowości (Altermatt 1995: 100) oraz kryterium „poziomu” (por. Ciupak 1973: 30). W tzw. modelu dwuwarstwowym kultura ludowa stanowi przeciwieństwo kultury elitarnej (Burke 2009: 15, 20; Tomicka, Tomicki 1975: 8–9). Religijność ludowa to religijność „niska”, określana w relacji do religijności „wysokiej”. To religijność prostych, niewykształconych ludzi, przeciwstawiona religijności elit religijnych i intelektualnych (Parker 2008: 818). Różnicującymi czynnikami są: poziom wiedzy religijnej, refleksyjności, inne rozłożenie akcentów między prostym przekazem i emocjami a wysublimowaniem i racjonalnością. W ideologicznie zorientowanych opisach religijności ludowej, jako przeznaczonej dla „maluczkich” i „niewtajemniczonych”, opatrywano ją takimi epitetami, jak „prymitywna”, „wulgarna” (np. Keller 1974: 407–444). W odwołaniu do Maxa Webera, podkreślana jest waga nie tyle różnic „stanowych”, co dotyczących „kwalifikacji

¹ Ambivalentna postawa dotyczy właśnie przypadku objawień Rozalii Celakówny. Wprawdzie została ona beatyfikowana przez Jana Pawła II w 1996 r., jednak jej wskazania co do przeprowadzenia intronizacji (jako podyktowane przez Jezusa u progu II wojny światowej), zostały potraktowane z dystansem przez ówczesnego prymasa Augusta Hlonda, a i dziś zwierzchnicy Kościoła w Polsce przyjmują je z konsternacją czy nawet zażenowaniem (Rojek 2014: 10–11).

² Sam Edward Ciupak skłania się do zawężenia znaczenia religijności ludowej do religijności „warstwy ludowej” (Ciupak 1973: 31–33).

³ Józef Majka, odczytując nawiązujące do Gustava Menschinga pojęcie *Volksglaube* jako „upierwotnioną formę religii uniwersalnej”, nie uznaje go za odpowiednie w stosunku do polskiego katolicyzmu (Majka 1983a: 254).

charyzmatycznych” lub inaczej: „słuchu religijnego” – religijność „wirtuozów” przeciwstawiana jest religijności mas (Weber 1995: 134).

Kryterium poziomu kapitału kulturowego (religijnego) może zostać bardziej *explicitie* przełożone na kryteria społeczno-strukturalne. Za „kulturę niższą” dość powszechnie uznawana jest kultura warstw niższych. Ten sposób wyróżniania ludowości eksponuje kryterium klasy społecznej i zakłada podobieństwo kulturowe, wynikające z pośledniego miejsca w hierarchii społecznej. Józef Burszta mówi o antynomii między kulturą ludową jako chłopską i robotniczą a narodową jako elitarną (Burszta 1981: 412). Ludowość jako cecha „klas podległych” jest obecna m.in. w historycznych analizach literaturoznawczych i kulturoznawczych, czego przykładami są opracowania Michaiła Bachtina czy Petera Burke’a. Religijność ludowa odnosi się tu do religijności niższych warstw społeczeństwa. Jan Szmyd jako społeczny substrat religijności ludowej identyfikuje nie tylko chłopów, ale i warstwy robotników (Szmyd 1995: 78). O ile w krajach takich jak Francja robotnicy wykazywali stosunkowo niski poziom religijności, to w Polsce klasa robotnicza „w swej masie” była religijna, co akurat pozwalało na takie połączenie. Józef Majka pisał o „braku zasadniczej różnicy między typami religijności chłopskiej i robotniczej” (Majka 1983b: 271). W tej perspektywie dla badaczy istotne jest nie tylko wykazywanie różnic, ale też wzajemnych relacji i powiązań między zhierarchizowanymi segmentami kultury (także religijnej) (Burszta 1981; Burke 2009: 16).

Najczęściej jednak badacze ograniczali kategorię ludowości do jednej klasy – chłopskiej – czy do cech kulturowych, których nośnikiem byli mieszkańcy tradycyjnej wsi. Religijność ludowa w bodajże najwęższym, a równocześnie najpopularniejszym znaczeniu to religijność ludu wiejskiego jako niemal samoistnej społeczności o określonych cechach strukturalnych i kulturowych. W swych najbardziej tradycyjnych formach wierzeń i zwyczajów opisywana przez etnografów (aczkolwiek, jak zauważa Ryszard Tomicki, samo pojęcie religijności ludowej rzadko pojawiało się w pracach etnograficznych; Tomicki 1981: 29), była też przedmiotem zainteresowania socjologów. Jej obraz na polskich terenach wyraziście utrwalił Stefan Czarnowski, a wcześniej William I. Thomas i Florian Znaniecki opisywali jej perypetie emigracyjne. Ponieważ w Polsce, podobnie jak szerzej – w Europie, zasadniczo tak rozumianego ludu już nie ma, religijność ludowa jako konglomerat specyficznych cech wytworzonych w procesach przystosowania religii uniwersalnej do specyfiki życia izolowanej rolniczej społeczności mieści się głównie w zasobach historycznych. Wprawdzie badacze wciąż rejestrują jej endemiczną obecność, jak William Christian, który stwierdził w latach 80. XX wieku, że na wiejskich obszarach Europy pewne wzory katolicyzmu pozostały nawet od wieków niezmienione (Christian 1989: 6–7). Socjologowie II połowy XX wieku śledzili jednak przede wszystkim zanikanie tego typu religijności, a w każdym razie przemiany, jakim podlegała w zmieniających się warunkach (w Polsce m.in. Piwowarski 1971; Pawluczuk 1972; Ciupak 1973; Mariański 1984). Badano też religijność wiejską „na wychodźstwie” (Mariański 1984), zakładając, że wzory religijności, przyswojone w trakcie socjalizacji, zostają przeniesione do miast jako ośrodków emigracyjnych, ruralizując je, podobnie jak czyniły to inne elementy wiejskiej kultury. Edward Ciupak poszukiwał „zawieszonych do miasta” przejawów religijności ludowej, uznając, że „funkcjonujący w ramach katolicyzmu ludowego wzór religijności może nie tylko zostać przeszczepiony na obcy, z racji jego środowiskowej odrębności, grunt; może on również stać się elementem dorobku kulturowego dziedziczonego przez następne epoki” (Ciupak 1973: 35). Opatrywał to jednak uwagą, że „zasięg dziedziczenia tego wzoru jest ograniczony”, szczególnie w warunkach silnego zurbanizowania (Ciupak 1973: 35–36). Religijność ludowa jako tradycyjna religijność mieszkańców wsi przestawała być wzorem, a nabierała cech modelu.

We współczesnym podejściu badawczym można znaleźć też perspektywę przyjmującą za religijność ludową empirycznie stwierdzalną, współczesną religijność mieszkańców wsi (Bukraba-Rylska 2008a), niezależnie od zmian strukturalnych i kulturowych, jakie oddaliły ją od modelu religijności przednowoczesnej chłopskiej społeczności. Takie rozumienie pozwala każdorazowo uchwycić stan faktyczny bez konieczności porównań z tradycyjnym punktem odniesienia i bez ideologizujących obciążań jego ocenami. Izabella Bukraba-Rylska jest zdania, że „specyficzny kształt religijności tego środowiska nie znalazł, jak dotąd, pełnego ani trafnego rozpoznania” (Bukraba-Rylska 2008a: 509).

Za funkcjonalną kontynuację kultury ludowej uważa się kulturę popularną (Golka 2008: 149). Wendy Griswold pisze, że terminem kultura popularna „zaczęto (...) określać kulturę ludu, zwykłych ludzi, większości członków społeczeństw, którzy nie należą do elity” (Griswold 2013: 136). Czy można zatem odnajdywać dawną religijność ludową w dzisiejszej religijności popularnej? W rozumieniu religijności ludowej, jako religijności popularnej, chodziłoby o religijność mas, lecz bez odniesień ekologiczno-przestrzennych, a nawet jednoznacznie społeczno-strukturalnych, a właśnie z zaakcentowaniem związków z kulturą popularną. O ile jednak w tradycji anglosaskiej przymiotnik *popular* zachowuje bezpośredni związek z ludowością, to w polskim rozumieniu „religijność popularna” oznacza tylko związek z kulturą masową jako produktem nowoczesności i dzisiejszą kulturą popularną w znaczeniu wytworu ponowoczesnego. Magdalena Zowczak uważa, że współczesny typ religijności został zdominowany przez kulturę popularną, o czym świadczą mając obecne w nim: ekspresywność, ludyczność, konsumeryzm, powierzchowność, rola przekazu medialnego (Zowczak 2008: 41).

Zamęt interpretacyjny daje niekiedy o sobie znać w postaci nakładania kryteriów i stosowania kategorii religijności ludowej w sposób niejednoznaczny. Przykład takiego mieszanina znajdujemy w opisie Lichenia jako miejsca pielgrzymkowego (Jessa 2008). Czy mamy do czynienia z obiektem odpowiadającym na potrzeby religijne zgodne z chłopskim tradycyjnym sposobem widzenia świata, czy miejscem stworzonym dla kultywowania religijności popkulturowej (a może po prostu bezprzymiotnikowej)? Czy złączenie religii i idei narodowych daje się zamknąć w typie religijności ludowej? Coraz liczniejsze są głosy protestu (Majka 1983a: 254; Zowczak 2013: 47; Bukraba-Rylska 2008a, 2008b; Łuczewski 2008; Szawiel 2008) przeciw widocznemu u wielu socjologów łączeniu kryteriów społeczno-ekologicznych i waloryzujących. Tadeusz Szawiel pisze: „Rodzaj wiary »wiejskiego ludu polskiego« jest, w świetle tego, co wiemy o wierze religijnej, równorzędny z wiarą warstw intelektualnie wyrafinowanych. Jeżeli istnieje jakaś hierarchia rodzajów wiary, to na pewno nie w dziedzinie filozoficznego, doktrynalnego czy moralnego »zaawansowania«” (Szawiel 2008: 50).

Cechy religijności ludowej – przebrzmiałe czy aktualne?

Aktualna jest uwaga Janusza Mariańskiego, że „model tradycyjnej religijności ludowej odgrywa (...) rolę jako układ odniesienia w analizie zjawisk życia religijnego” (Mariański 1984: 86). Skatalogowanie składających się nań cech utrudnione jest tym, że socjologowie stosunkowo często realizują eklektyczne podejście do kryteriów wyznaczających co jest, a co nie jest religijnością ludową, że w samych określeniach i opisach cech dopatrzeć się można elementu ocennego, że, potrzebując wyższego poziomu uogólnienia, socjologowie inaczej niż etnografowie, doprowadzają do zbyt szybkich i jednostronnych generalizacji. Gdy religijność „ludu wiejskiego”, jako element względnie zamkniętej, ustnej kultury społeczności agrarnej, zachowuje znaczenie archetypowe, to także, pomimo niedającej się ignorować krytyki (Zowczak 2013; Łuczewski 2008), ważnym punktem odniesienia wciąż

są jej socjologiczne opisy z pierwszej połowy XX wieku. Religijności ludowej przypisywane są takie cechy, jak: zbiorowy i zewnętrzny charakter; zrośnięcie życia religijnego z obyczajem i zwyczajem, z właściwym wsi rytmem życia, związek z parafią; niski poziom wiedzy religijnej; obrzędowość, przeakcentowanie roli rytuału i rygoryzm w jego odtwarzaniu, zachowawczość, rola powtórzeń; skonwencjonalizowanie symboli, sensualizm i konkretność – łączenie doświadczenia religijnego ze zmysłowym; dosłowność, nieabstrakcyjność; praktycyzm – używanie religii w sprawach pozareligijnych; emocjonalność; przekonanie o interwencji świętości w świecie fizycznym („wrażliwość mirakularna”); elementy magiczne; pluralizm *sacrum*, realizujący się w odnoszeniu się także do świętych postaci, obrazów i figur; „maryjność”; wiara w diabła; „nacionalizm wyznaniowy”; udział w pielgrzymkach.

Czy wraz ze zmianą warunków i stylu życia należałoby oczekiwać zaniku tych cech i – w przypadku osób religijnych – ukonstytuowania się religijności opartej na cechach odmiennych lub wręcz przeciwstawnych? Inaczej mówiąc, czy miejsce kompleksu tych cech, podobnie jak innych elementów kultury chłopskiej jest w swego rodzaju teoretycznym skansenie socjologii? Takie oczekiwania można było odnaleźć u autorów, którzy przez Bukrabę-Rylską (2008a: 509–528) i Zowczak (2013: 42–47; 2008) zostali „zdiagnozowani” jako przyjmujący za model „właściwej” religijności protestantyzm. Magdalena Zowczak obserwuje obecność, a nawet umacnianie się niektórych cech i praktyk „przypisywanych modelowo religijności ludowej”, ich „nieustającą popularność” (Zowczak 2008: 41; por. Niedźwiedz 2005). Niektóre z elementów charakterystyki zyskują nowy kontekst i uaktualnione zastosowanie. Janusz Mariański pisze za Danièle Hervieu-Legér: „pielgrzymki, obrzędy uzdrowieńcze, rozmaite przejawy religijności lokalnej nie tylko nie zniknęły, ale ujawniły nawet swoją nieprzewidzianą zdolność przyciągania i innowacji” (Mariański 2006: 93). Pytanie o większą antropologiczną uniwersalność cech „religijności ludowej” nie jest więc bezzasadne.

I tak, religijność „zewnętrzna” nie musi być przeciwstawiana religijności „wewnętrznej” (Szawiel 2008). Zbiorowy charakter może sprzyjać intensywności subiektywnego przeżycia, a zbiorowa tożsamość i poczucie uczestnictwa poszerzać tożsamość indywidualną (Taylor 2002: 23–26). Wycofywanie religijnego dyskursu ze społecznych instytucji i z obszaru kultury popularnej sprawia, że K/kościół staje się niemal jedynym miejscem, w którym go można odnaleźć (Tischner 1995: 9). Gromadzenie się, uczestnictwo w zbiorowych rytuałach wzmacnia religijny sposób widzenia świata. Rytuał może wiązać się z autentycznością doświadczenia, szczególnie gdy zostanie powiązany z aktualizującym przekazem i oddziaływaniem na emocje. Społeczny, „parafialny” sposób organizowania religijności (Czarnowski 1946; Ciupak 1973; Tomicki 1981) nabiera nowego znaczenia wspólnototwórczego. Istotne stają się wytwarzane w „okołokościelnych” ramach poziome relacje i nieformalne kontakty. Chociaż inaczej niż w „gromadzkiej społeczności”, istotną „zmienną” wciąż, ale i na nowo, jest osoba księdza jako „charyzmatycznego przywódcy” (por. Altermatt 1995: 543). Naiwność sensualizmu (Czarnowski 1946) podważana jest przez koncepcje dążące do wykazania jego konstytutywności dla doświadczenia religijnego (Tokarska-Bakir 2000). Rewitalizacja sensualizmu przejawia się w rozbudzanej i rozbudzającej się wrażliwości mirakularnej czy w zainteresowaniu relikwiami, łączącym się równocześnie z postrzeganiem *sacrum* jako spluralizowanego, a raczej dostępnego wielokanałowo. Sensualizm zyskuje nowszy wymiar, wsparty medialnym przekazem czy próbami naukowej interpretacji⁴.

⁴ W lutym 2014 r. w przekazach medialnych pojawiły się relacje, że na Ukrainie „zapłakały ikony” (www.tvp.info/14250064/na-rosji-i-ukrainie-placza-ikony, 27.10.2014). W filmie dokumentalnym egzorcysta pokazuje zmaturalizowane gwoździe wyplute przez osoby opętane przez szatana (*Egzorcysta. Moje spotkanie z Gabrielem Amorthem*, Wydawnictwo IDKT, Lublin 2011). Obraz Matki Bożej z Guadelupe nie tylko nie jest demistyfikowany przez badaczy jako *acheiropoietos*,

Łączenie religii i magii, uznawane za charakterystyczne dla tradycyjnej religijności ludowej (Tomicki 1981), nie jest czymś zdecydowanie jakościowo odmiennym od „magiczności” zarzucanej katolicyzmowi przez zwolenników asensualistycznego protestantyzmu (Zowczak 2013: 42–47). Z kolei oznaki „powrotu” szatana można uznać m.in. za sprzeciw wobec osłabiania moralnego dramatyizmu rzeczywistości i wobec marginalizacji jej religijnej interpretacji.

Złączenie „nacionalizmu wyznaniowego” z religijnością chłopską (Czarnowski 1946: 126–127), tak skutecznie oddziałujące na wiele późniejszych interpretacji, w rzeczywistości nie jest oczywiste. Jego „naturalność” podają w wątpliwość badania empiryczne (Łuczewski 2008, 2012). Związki religii i narodowych elementów kultury to szczególnie wariant środowiskowej adaptacji oficjalnego, „czystego” modelu religii. Wykraczają one jednak zdecydowanie poza oddziaływanie kultury wiejskiej jako „małej tradycji”, cechującej się ahistorycznością (Ciupak 1973: 254). Łączenie religijności z narodem wiążać należy raczej z kulturą warstw wyższych, ideologów nieograniczających się do ustności i przyjmujących historyczną perspektywę oglądu rzeczywistości. Precyzyjniejsze więc byłoby wskazanie na ludowe z gruntu łączenie religii z etnicznością i językiem jako „przezroczytym” środkiem bycia w świecie. Kult maryjny ma także, poza religijnym, podwójny rodowód – ludowy i narodowy, a jak zauważał Gerardus van der Leeuw, postać Matki w religii zaspokaja różne rodzaje potrzeb (van der Leeuw 1997: 82–91). Współczesna religijność nadal korzysta z polisemiczności postaci Matki Boskiej (Tomicki 1981: 44; Niedźwiedz 2005).

Czy warto dziś przywoływać kategorię religijności ludowej?

Józef Burszta podkreślał, że ludowość związana jest z konkretną społecznością lokalną, podczas gdy kultura wyższa ma charakter aterytorialny (Burszta 1974: 23–24). Oprócz propozycji, by zastąpić pojęcie ludowości kategorią lokalności (Christian 1989), pojawiła się także i ta, by osłabić siłę związku między elementem strukturalnym – przestrzennym i klasowym – a aspektem kulturowym. Joanna Tokarska-Bakir zaproponowała odróżnienie religijności ludowej wyznaczonej przez kryterium kolektywne i genetyczne, której nosicielem jest (był) lud, od religijności typu ludowego, określonej za pomocą kryterium dystrybucyjnego i kategoriałnego (Tokarska-Bakir 2000: 17). W tym drugim przypadku, cechy religijności można odnajdywać w znacznie mniejszej zależności od uwarunkowań strukturalno-przestrzennych oraz od całego kompleksu cech kulturowych, wynikających z wiejskiego stylu życia. Zakładająca większą heterogeniczność koncepcja religijności typu ludowego, zastosowana głównie w analizach znaczenia wizerunków (Tokarska-Bakir 2000; Niedźwiedz 2005), znajduje oparcie w konstatacjach badaczy późnej nowoczesności, mówiących o słabszym związku podmiotu ze strukturą społeczną oraz malejącej ostrości przeciwstawień tradycji i nowoczesności, wynikających ze wzrostu znaczenia refleksyjności i wyboru (Lash 2009: 150, 157). Nie można jednak mówić o pełnym uniezależnieniu od społeczno-strukturalnego osadzenia jednostki, podobnie jak o powszechnym dobrym klimacie dla tego, co tradycyjne. Janusz Mariański głosi wprawdzie, że „stosunek człowieka wierzącego do instytucji kościelnych nie jest wyznaczony jego miejscem w strukturze społecznej, lecz to on sam decyduje, jakie miejsce w jego życiu będzie zajmować religia” (Mariański 2006: 92), niemniej jednak nie zaprzecza niebagatelnemu znaczeniu przekazu i socjalizacji religijnej (Mariański 2006: 190–192). Z kolei potoczne obserwacje zdają się

lecz ich opinie umacniają jego tajemnicę (<http://adonai.pl/cuda/?id=8>; www.milujciesie.org.pl/nr/temat_numeru/acheiropoietos_z_guadalupy.html, 12.09. 2014).

potwierdzać renesans w Polsce postaw gloryfikujących postęp i nowoczesność, przy silnym odcinaniu się od tradycji.

Przejawy cech przypisywanych religijności ludowej, chociaż mniej zależne od kryterium strukturalnego i ekologicznego, są jednak związane z działaniami podejmowanymi przez Kościół. Dotyczą więc tych katolików, którzy nie zerwali więzi z Kościołem, nie porzucili praktyk zbiorowych, a dodatkowo pozytywnie odpowiedzieli na ten rodzaj strategii rewitalizujących. Pojęcie strategii może wydawać się zbyt silnie związane z dyskursem rynku, jednak, jak uważa James Beckford, na religię zawsze warto patrzeć przez pryzmat stałego jej rekonstruowania, a w późnej nowoczesności warto uwzględnić element planowania i organizowania zbiorowych przeżyć i emocji (Beckford 2006: 274). Ulf Hannerz sięga po pojęcie „zarządzania znaczeniem”, które często jest czymś więcej niż tylko rutynowym utrzymywaniem ciągłości (Hannerz 2006: 289–290). Z kolei James Fernandez proponuje mówić o „strategiach symbolicznych”, pełniących inspirującą rolę w sytuacji kryzysu epistemologicznego, i przestrzega przed zawężaniem ich znaczenia do manipulowania symbolami w celu manipulowania ludźmi (Fernandez 2011: 192–195). Szanse skuteczności podejmowanych strategii zwiększa porzucenie paternalizmu i urzędowości na rzecz więzi wspólnotowych i rozbudzenie autentyczności doświadczeń, co różni te działania od sposobu funkcjonowania „Kościła ludu”. Nie jest to jednoznaczne z tworzeniem „Kościła wyboru” jako nastawionego na dowolne „przebieranie” w kościelnej ofercie – ten wzór religijności z trudem, o ile w ogóle, jest przez Kościół akceptowany. Także stawianie przez instytucję religijną na religijność popularną jako „lekką, łatwą i przyjemną” wykazuje ograniczenia. Alians religii i kultury popularnej ma dość ograniczone perspektywy. Konstatując na podstawie Europejskich Badań Wartości udział chrześcijaństwa popularnego w religijności społeczeństwa polskiego Sławomir Mandes, przypisuje mu takie cechy, jak wybiórcze i konsumpcyjne podejście do usług instytucji religijnej oraz zsekularyzowanie znaczenia religijnych rytuałów przejścia (2002: 184–185). Wydaje się, że sekularyzacja kultury, popkulturowa krytyka religii czy też pojawianie się elementów „chryścianofobii” (por. Jeliński 2009: 107–108) przyczynia się do rosnącego rozziemia między kulturą popularną a religią i utrudnia trwałe zdefiniowanie religijności w kategoriach kultury popularnej. Magdalena Zowczak, zauważając umacnianie się rysów i praktyk „przypisywanych modelowo religijności ludowej”, pisze o ich „nieustającej popularności” (Zowczak 2008: 41). Wydaje się, że gdy Kościół „pogłębia tę tendencję” (Zowczak 2008: 41), nie chodzi (tylko) o popularność, atrakcyjność uludycznionej oferty, dla której komplementarną postawą odbiorcy miałyby być powierzchowne konsumowanie, lecz o generowanie autentycznego, sprywatyzowanego przeżywania, jakie mogłoby zapewnić trwałość decyzji o wyborze „na tak”. Przyjęcie wiary w bezpośrednią ingerencję świętości, w wysłuchiwanie próśb i zsyłanie (także konkretnie działającej) łaski na proszących, polecane osoby, dusze lub sprawy, wiara w wizje mistyków i w ich cielesne doświadczanie sacrum, w aktywność szatana w świecie, wymagają bardziej radykalnego religijnego zaangażowania. Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen i Craig Calhoun, komentując ten prąd w katolicyzmie, podkreślają „ponowne połączenie” aspektów duchowych z materialnymi, odnowienie rytuału, uzdrawianie, a nawet zmianę sposobu postrzegania czasu (Warner, VanAntwerpen, Calhoun 2010: 7).

Wnioski

Niewygasanie cech uznawanych przez klasyczną socjologię za ludowe pozwala zgodzić się z Tadeuszem Szawielem, że religijność ludowa „nie jest formacją historyczną, ograniczoną do konkretnego miejsca i czasu” (Szawiel 2008: 57). Tym razem jej rysy nie występują w ramach społecznej „całości”, a w warunkach słabych mechanizmów społecznej,

czyli pozainstytucjonalnej, kontroli religijności, pozostając w skali społeczeństwa zjawiskiem mniejszościowym, choć nie marginalnym. Ich występowanie oparte jest zarazem na pewnym konformizmie wobec religijnej instytucji i na uwewnętrznionej motywacji. Zaangażowanie może powodować, że nie jest to religijność losu w kategoriach obiektywnych, lecz pozostaje nią w perspektywie subiektywności. Detradycjonalizacja wiary nie staje się zjawiskiem wszechobejmującym. Kwestią otwartą pozostaje wybór adekwatnej aparatury pojęciowej służącej opisowi tych zjawisk – socjologia potrzebuje pojęć, które mogą być używane dziś.

LITERATURA

- Altermatt U. 1995, *Katolicyzm a nowoczesny świat*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Beckford J. 2006, *Teoria społeczna a religia*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Bourdieu P. 1990, *The Uses of the 'People'*, w: P. Bourdieu, *In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology*, Stanford University Press, Stanford, s. 150–155.
- Bukraba-Rylska I. 2008a, *Socjologia wsi polskiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bukraba-Rylska I. 2008b, *Religijność ludowa i jej niemuzykalni krytycy*, „Znak”, nr 3, s. 11–30.
- Burke P. 2009, *Kultura ludowa we wczesnonowoczesnej Europie*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Christian W. 1989, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton University Press, Princeton.
- Burszta J. 1974, *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- Burszta J. 1981, *Kultura chłopska – ludowa a kultura narodowa*, w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. II, red. M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka, Zakład Narodowy im. Ossolińskich (Ossolineum), Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź, s. 391–415.
- Czarnowski S. 1946, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: S. Czarnowski, *Kultura*, Spółdzielnia Wydawnicza Książka, Bydgoszcz, s. 121–152.
- Czarnowski S. 1956, *Reakcja katolicka w Polsce w końcu XVI i na początku XVII wieku*, w: S. Czarnowski, *Dzieła*, t. 2: *Studia z historii myśli i ruchów społecznych*, PWN, Warszawa, s. 147–166.
- Fernandez J. 2011, *Wywód za pomocą obrazów a doświadczenie powrotu do całości*, w: *Antropologia doświadczenia*, red. V. Turner, E. Bruner, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 171–199.
- Golka M. 2008, *Socjologia kultury*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Griswold W. 2013, *Socjologia kultury. Kultury i społeczeństwa w zmieniającym się świecie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Hannertz U. 2006, *Skreolizowany świat*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 284–298.
- Jeliński E. 2009, *Uwagi o przemianach religijności Polaków po 1989 roku*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 1, s. 101–108.

- Jessa J. 2008, *Zbawienny wpływ kiczu, czyli jeszcze raz o związkach kiczu i religijności ludowej na przykładzie Sanktuarium Licheńskiego*, w: *Kiczosfery współczesności*, red. W. Burszta, E. Sekuła, Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej Academica, Warszawa, s. 129–147.
- Keller J. 1974, *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne w chrześcijaństwie*, w: J. Keller, W. Kotański, W. Szafranski, E. Szymański, W. Tyloch, T. Żbikowski, *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne*, Iskry, Warszawa, s. 405–472.
- Lash S. 2009, *Refleksyjność i jej sobowtóry: struktura, estetyka, wspólnota*, w: U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 145–221.
- Leeuw G. van der 1997, *Fenomenologia religii*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Łuczewski M. 2008, *Czarnowski zblądził w Zaciszu*, „Znak”, nr 3, s. 59–81.
- Łuczewski M. 2012, *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmiącej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Majka J. 1983a, *Historyczno-kulturowe uwarunkowania katolicyzmu polskiego*, w: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków, s. 245–257.
- Majka J. 1983b, *Jaki jest katolicyzm polski*, w: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków, s. 258–274.
- Mandes S. 2002, *Formy religijności w społeczeństwie polskim*, w: *Polacy wśród Europejczyków. Wartości społeczeństwa polskiego na tle innych krajów europejskich*, red. A. Jasińska-Kania, M. Marody, Scholar, Warszawa, s. 168–186.
- Mariański J. 1984, *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie płockim w warunkach industrializacji (1967–1976)*, Zakład Socjologii Religii Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego, Pallotinum, Poznań–Warszawa.
- Mariański J. 2003, *Sekularyzacja*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, red. T. Gadacz, B. Milerski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 63–66.
- Mariański J. 2006, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Niedźwiedź A. 2005, *Obraz i postać. Znaczenia wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Niedźwiedź A. 2014, *Od religijności ludowej do religijności przeżywanej*, w: *Kultura ludowa. Teorie – praktyki – polityki*, red. B. Fatyga, R. Michalski, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, Warszawa, s. 327–338.
- Olędzki J. 1990, *Wrażliwość mirakularna*, „Konteksty – Polska Sztuka Ludowa”, nr 1, s. 8–14.
- Parker C. 2008, *Współczesna religia ludowa. Złożony obiekt badań dla socjologów*, w: *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska, Wydawnictwo Znak, Kraków, s. 812–825.
- Pawluczuk W. 1972, *Świątopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, PWN, Warszawa.
- Piwowarski W. 1971, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Biblioteka Więzi, Lublin.

- Piwowarski W. 1983, *Wprowadzenie*, w: *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, red. W. Piwowski, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław, s. 5–19.
- Piwowarski W. 1996, *Od „Kościoła ludu” do „Kościoła wyboru”*, w: *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, red. I. Borowik, W. Zdaniewicz, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków, s. 9–16.
- Rojek P. 2014, *Ludowy postsekularyzm*, „Pressje”, Klub Jagielloński, Kraków, s. 8–23.
- Szawiel T. 2008, *Religijność ludowa: perspektywy spojrzenia*, „Znak”, nr 3, s. 45–58.
- Szmyd J. 1995, *Religijność ludowa a doświadczenie religijne*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 2, s. 73–88.
- Taylor Ch. 2002, *Oblicza religii dzisiaj*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Tischner J. 1995, *Katolicyzm a nowoczesny świat*, w: U. Altermatt, *Katolicyzm a nowoczesny świat*, Wydawnictwo Znak, Kraków, s. 7–17.
- Tokarska-Bakir J. 2000, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Universitas, Kraków.
- Tomicka J., Tomicki R. 1975, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- Tomicki R. 1981, *Religijność ludowa*, w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. II, red. M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka, Zakład Narodowy im. Ossolińskich (Ossolineum), Wydawnictwo PAN, Wrocław, s. 29–70.
- Warner M., VanAntwerpen J., Calhoun C. 2010, *Editor's Introduction* w: *Varieties of Secularism in a Secular Age*, red. M. Warner, J. VanAntwerpen, C. Calhoun, Harvard University Press, s. 1–31.
- Weber M. 1995, *Szkice z socjologii religii*, Książka i Wiedza, Warszawa–Kraków.
- Zielińska K. 2009, *Spory wokół teorii sekularyzacji*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Zowczak M. 2008, *Między tradycją a komercją*, „Znak”, nr 3, s. 31–44.
- Zowczak M. 2013, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.

“FOLK” ELEMENTS IN THE CONTEMPORARY RELIGIOSITY?

KEYWORDS POPULAR RELIGIOUSNESS, FOLKLORE-LIKENESS, REVITALIZATION OF RELIGION, CATHOLICISM

SUMMARY The notion of popular religiosity, relatively rarely evoked in the contemporary sociology, is dealt with in the paper. At the first sight, this category seems to be not up-to-date any more because of the decline of traditional peasant communities. Today, however, a comparatively strong trend comprising some elements classically attributed to the popular religiousness can be observed within the frame of the Catholic Church religiosity. Initiated by representatives of a religious institution, it meets with a positive response of some people related to the Church. The “old” features, ascribed to “village people”, termed as sensualism, practicalness, miracular sensibility, or social quality of religiousness found in contemporary contexts should not be merely treated as the relics of the past.