

ZBIGNIEW T. WIERZBICKI

TRADYCYJNA RELIGIJNOŚĆ WIEJSKA

STUDIUM PORÓWNAWCZE

Łatwiej zdefiniować drugi człon pojęcia „tradycyjna religijność” niż pierwszy. Pojęcie samej „religijności” obejmuje bowiem trzy dość oczywiste elementy: a) zewnętrzne zachowanie religijne, b) religijną postawę, c) związek przyczynowy między tymi dwoma elementami¹, przy czym przez postawę należy rozumieć nie tylko dyspozycję intelektualną, lecz i opinię oraz mniemania, zawierające pewne składniki wzruszeniowe, a tym samym zbliżające się swą strukturą do upodobań, uprzedzeń, a nawet ideałów². O „prawdziwej” religijności natomiast możemy mówić wówczas, gdy zachowanie religijne, umotywowane religijną postawą, dotyczyłoby następujących dziedzin życia: wiary, moralności, kultu i wspólnoty (ostatnia — w sensie stosunku do grupy wierzących)³. Ogólnie można powiedzieć, iż miarą religijności byłby stopień intensywności przeżywanych uczuć i postaw, ich rozmiar w aspekcie porównawczym oraz jakość i zasięg zachowań w wymienionych dziedzinach, ocenianych wedle kryteriów danej religii.

Określenie pojęcia „tradycyjny” nasuwa więcej trudności, gdyż „tradycja” jest pojęciem wieloznacznym⁴. Z trzech możliwych wariantów rozumienia tradycji jako transmisji (przede wszystkim ustnej), jako dziedzictwa kulturowego oraz jako pewnego oceniającego (odrzućcia lub akceptowania) stosunku społeczności do przekazywanej jej przeszłości, a więc do dziedzictwa, najważniejszy jest dla nas wariant ostatni, określanany jako podmiotowy⁵.

¹ C. P. G. Tilanus. *Zum Begriff und den Sozialwissenschaftlichen Messmethoden der Religiosität*. Essen 1966 (cytuje za: W. Piwowarski. *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*. Warszawa 1971 s. 12).

² S. Baley. *Psychologia społeczna w zarysie*. Wyd. 3. Warszawa 1958 s. 81. A. Pawelczyńska traktuje zakres pojęcia „postawa” nieco szerzej, włączając doń również zachowanie wobec religii i Kościoła, tu wyodrębnione jako samodzielny element religijności. Zob. *Postawy ludności wiejskiej wobec religii*. „Roczniki Socjologii Wsi” 8:1968 1970 s. 71.

³ Piwowarski, *ibid.* s. 14. E. Ciupak rozróżnia trzy elementy religijności: światopoglądowy, empiryczny i praktyczny (*Kultura religijna wsi*. Warszawa 1961 s. 76).

⁴ Zob. J. Szacki. *Trzy pojęcia tradycji*. „Studia Socjologiczne” 1:1970 s. 137 n.

⁵ Tamże s. 140.

Oczywiście, wartościowanie musi dotyczyć tego, co było, a więc „dawności”. Używając słów E. Shilsa można powiedzieć, iż „afirmujące przywiązanie do przeszłości, chociażby mgliste, nieświadome, niewypowiedziane”⁶, najczęściej bierne, jest warunkiem *sine qua non* posługiwania się pojęciem „tradycji” w naszym życiu. Społecznością zaś „tradycyjną” nazwiemy taką społeczność, która jest przekonana, iż wzory przeszłości, istniejące długo, wytrzymały próbę życia i dlatego są godne i warte nadal stosowania⁷. Z chwilą, gdy przestrzeganie tradycji staje się w pełni świadome i nabiera cech światopoglądu, w którym „dawność” staje się naczelną wartością, mamy do czynienia z tradycjonalizmem i ze społecznością tradycjonalną. Tam, gdzie tradycjonalizm ma zabarwienie sakralne, religijne, mówi się o tradycjonalizmie integralnym lub pierwotnym, w którym porządek społeczny jest traktowany jako część boskiego porządku naturalnego świata, a kultura jako zintegrowana całość, tak iż zmiana jej poszczególnych części odczuwana jest jako zagrożenie całości. Światopogląd członków tego typu społeczności jest bezalternatywny (brak wyboru innych zasad postępowania), a wiedza o innych sposobach życia nie służy porównawczej refleksji, lecz „staje się pożywką dla etnocentrycznej niechęci”⁸.

W zasadzie więc społeczność tradycyjna nie zna swej odrębności, bo jej sobie, żyjąc tradycyjnnie, nie uświadamia; uświadomienie swojej odrębności następuje zwykle z chwilą pojawienia się u członków grupy poczucia zagrożenia ich stylu życia czy światopoglądu.

Nie zawsze jednak rozróżnienie między chłopską tradycyjnością a „tradycjonalizmem” zarysowuje się wyraźnie. Dla S. Czarnowskiego np. ostatni „nie polega bynajmniej na tym, by wszystkie elementy kultury chłopskiej były pradawne [...] odziedziczone od prawieków, ale na tym, że wszystkie elementy tej kultury, zarówno zupełnie nowe, jak i bardzo dawne, prezentują się w jednej płaszczyźnie jako to, co „zawsze było”, jako to, „co się zawsze robiło [...]”, zgodnie zresztą ze stanowiskiem historyka, że „społeczeństwa rolnicze nie mają historii”⁹, lecz mają za to tradycję.

Dlatego chętniej zaczęto ostatnio określać „tradycyjność” poprzez przeciwstawienie jej „nowoczesności”. A więc mówiąc o „religijności tradycyjnej” ma się na myśli typ religijności przeciwny „religijności nowoczesnej”. Lecz zdefiniowanie „nowoczesności” bynajmniej nie jest łatwe. W praktyce pod oba te pojęcia podkłada się „stare” bądź „nowe” przeciwstawiając jedno drugiemu lub też wyliczając symptomy jednego i drugiego¹⁰. Słusznie uważa się,

⁶ Cyt. za: Szacki, jw. s. 152.

⁷ Jw. s. 153.

⁸ Tamże s. 154; J. Szacki. *Tradycja. Przegląd problematyki*. Warszawa 1971 s. 207, 208.

⁹ *Podłoże ruchu chłopskiego*. W: tenże. *Dziela*. T. 2. Warszawa 1956 s. 168. Następny cytat: K. Grzybowski. *Ojczyzna, naród, państwo*. Warszawa 1977 s. 9.

¹⁰ Zdaniem D. Markowskiej na pojęcie „nowoczesności” na wsi składają się następujące

iz jest to mniej ryzykowne niż konstruowanie modeli „tradycyjności” bądź „nowoczesności”, tym bardziej, że każda epoka, każdy dowolnie wybrany okres ma swe „tradycyjne” i swe „nowoczesne”, które pod naporem „nowego” stają się z kolei „tradycyjne”¹¹, przy czym „nowe” oznacza często, lecz nie zawsze, indyferentyzm religijny bądź niewiarę.

Upraszczać nieco wnioski z naszych rozważań, przez „tradycyjną religijność” będziemy rozumieć taki typ religijności, w którym w zachowaniu i w postawach religijnych przestrzega się i przeżywa przekazane przez starsze pokolenie dorosłych (przede wszystkim rodziców) i Kościół wartości (we wspomnianych czterech aspektach: wiary, moralności, kultu i wspólnoty) w nastroju pewnego petyzmu czy szacunku, bez konieczności jednak refleksji, iż są to wartości dawne, które można przeciwstawić innym wartościom, uznany przez część makropoleczeństwa za bardziej nowoczesne bądź po prostu lepiej odpowiadające warunkom jego życia.

CECHY WSPÓŁCZESNEJ RELIGIJNOŚCI WIEJSKO-LUDOWEJ

Stwierdzając więc względność pojęcia „tradycyjna religijność”, spróbujemy najpierw zestawić na podstawie literatury socjologicznej, główne, charakterystyczne cechy współczesnej religijności ludności wiejskiej, nie określając jeszcze jej typu¹². Konstruując podobny wykaz należy poczynić jednocześnie

symptomy: przelamywanie izolacji gospodarczej i społecznej wsi, rozpad tradycyjnej więzi i powstawania układów rzeczowych, powiązań grup interesów lub zainteresowań, powstawanie instytucji typu formalnego i autorytetów fachowych; pluralizm wzorów kultury itp. (*Małżeństwo w tradycyjnej i współczesnej kulturze wiejskiej*. W: *Studia z zakresu socjologii, etnografii i historii ofiarowane K. Dobrowolskiemu*. Kraków 1972 s. 165–166).

¹¹ Warto tu przypomnieć słowa wielbnego ks. J. Kitowicza z rozdziału „O religijności w epoce saskiej”: „Najważniejsza wiara w Polsce panująca była za Augusta III i jest dotychczas, acz ozięblejsza, katolicka rzymska [...], protekcja tego ministra [Brühla — dop. Z. T. W.] wszystkich wyśmiewaczy religii katolickiej zasłaniała. Młódź polska, pospolicie dla przepolerowania obyczajów i rozumu za granicę wysyłana, powracała do kraju zarażona deizmem i libertynizmem. Metrowie, używani do paniąt edukowanych w kraju, pospolicie bywali cudzoziemcy, w kraju swoim dla małych talentów i złych obyczajów pożywienia lub miru nie mający [...] lekkomyślni w zdaniach religii [...] mało mający bogobojności, napawali uczniów swoich rozwiązłymi zdaniami [...], co wszystko po trosze skłaniało do rozwiązłości obyczajów, a rozwiązłość do pogardy wiary, pogarda zaś do deizmu”. (*Opis obyczajów*. Wrocław 1970 s. 4, 14, 17–18).

¹² Uwzględnione zostały następujące pozycje: K. Adamus-Darczewska. *Kościół polski -katolicki. Społeczne warunki jego powstania i działania na wsi*. Wrocław 1967; E. Ciupak. *Wiejska parafia katolicka*. „Euhemer” 3:1959 nr 6 s. 655; tenże. *Kultura religijna wsi*; tenże. *Kult religijny i jego społeczne podłoże*. Warszawa 1965; tenże. *Psychospołeczne elementy katolicyzmu ludowego*. „Człowiek i Światopogląd” 14:1971 nr 7 s. 43–56. W. Kałkowski. *Młodzież wiejska w oczach duszpasterza*. „Więź”, 4:1961 nr 4 s. 40 (również na podstawie pracy J. Piskorza: *Duszpasterstwo wiejskiej młodzieży męskiej*. Tarnów 1946); H. K...

wiele zastrzeżeń. Po pierwsze, wśród ludności wiejskiej, mimo jej znacznie większej niż w mieście homogeniczności społeczno-zawodowej, spotykamy się ze znaczną różnorodnością typów ludzkich, co przy nakładającym się oddziaływaniu innych czynników, daje znaczne zróżnicowanie religijności, nie mieszczące się w uniwersalnym, lecz banalnym podziale na trzy kategorie: żarliwych religijnie, przeciętnie religijnych i areligijnych. Po drugie, wśród autorów analizowanych prac występują niekiedy dość znaczne różnice w ustaleniu cech badanego zjawiska i ich hierarchii ważności. Po trzecie, dla uzyskania najbardziej typowego zestawu cech religijności wiejskiej pominiemy dla ostrożności: a) wypowiedzi krańcowe, zresztą nie tak liczne; b) cechy banalne, których występowanie można praktycznie stwierdzić właściwie w każdej społeczności wyznającej jakąś ideologię (np. istnienie pewnego ideologicznego zakłamania), a których rozmiaru nie umiemy jeszcze ustalić; c) oceny zabarwione emocjonalnie, a tym samym mało precyzyjne (np. „ciemnota”, „uprzedzenie do nauki i postępu”); d) wreszcie zbyt ogólne i uproszczone sądy, które przy bliższej merytorycznej analizie nasuwają wątpliwości, jak np. teza, iż „tradycyjna postawa religijna [wśród ludności wiejskiej — dop. Z. T. W.] jest prymitywną wiarą w połączeniu z magią”¹³.

Ujęcie religijności wiejskiej we współczesnej literaturze polskiej jest najczęściej dynamiczne, gdyż autorzy próbują ją przedstawić zwykle w procesie przemian. Dlatego nie łatwo w otrzymanym obrazie religijności wyodrębnić to,

społeczne. Studium zmian religijności pod wpływem ruchów migracyjnych ze wsi do miasta. Wrocław 1972; J. Kuczyński. *Postawy światopoglądowe chłopów.* Warszawa 1961; J. Majka. *Przemiany społeczne a religijność.* „Ateneum Kapłańskie” 62:1970 T. 74. z. 1 s. 62; tenże. *Socjologia parafii.* Lublin 1971; J. Pastuszka. *Psychologia życia religijnego ludności wiejskiej.* „Ateneum Kapłańskie” 49:1967 T. 55 z. 3 s. 355 nn.; A. Pawełczyńska. *Dynamika przemian kulturowych na wsi. Metoda badania głównych tendencji.* Warszawa 1966 s. 202–247; też. *Postawy ludności* s. 71–93; W. Piwowarski. *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji.* Warszawa 1971 s. 9 n; tenże. *Przemiany w tradycyjnej religijności ludowej.* „Homo Dei” 31:1962 nr 2 s. 153–159; tenże. *Księża w opinii parafian wiejskich.* Tamże 32:1963 nr 3 s. 107 n.; A. Święcicki. *Religijność młodzieży w Polsce.* „Znak” 24:1972 nr 4 s. 472 n.; tenże. *Społeczne uwarunkowania polskiej religijności.* „Więź” 20:1977 nr 5–6 s. 3 n.; I. Tokarczuk. *Wieś polska wczoraj i dziś.* „Znak” 14:1962 nr 12 s. 1857 n.; A. Wielowieyski. *Jaka jest naprawdę religijność wiejska.* „Więź” 4:1961 nr 10 s. 99–121; Z. T. Wierzbicki. *Tradycyjna religijność wiejska.* „Roczniki Socjologii Wsi” 8:1970 s. 208–211; E. Wojtusik. *Wpływ „otwarcia” społeczności wiejskiej na religijność ludności wsi.* „Znak” 14:1962 nr 9 s. 1318 (również na podstawie artykułu Cz. Strzeszewskiego: *Przemiany powojenne wsi polskiej.* „Ateneum Kapłańskie” 39:1947 t. 47 z. 3 s. 296–298). Dla celów porównawczych uwzględniono: L. M. Szwengrub. *Religia jako czynnik więzi grupowej.* „Roczniki Socjologii Wsi” 8:1970 s. 153; R. Tulli. *Funkcje parafii i uczestnictwo parafian w życiu religijnym rolniczych gmin Sardynii* (na podstawie A. Anfossi. *Funzioni della Parrocchia e partecipazione dei parrocchiani alla vita religiosa in comuni agricoli di Sardegna.* „Quaderni di Sociologia” kwiecień-czerwiec 1967). „Roczniki Socjologii Wsi” 8:1970 s. 214 n.

¹³ Kuczyński, jw. s. 129. Magia, będąc początkiem zarówno nauki, jak i różnych religii jest przede wszystkim objawem bezradności technologicznej pierwotnego człowieka. Utożsamianie magii z tradycyjną religijnością budzi zasadnicze wątpliwości.

co określiliśmy wyżej jako „religijność tradycyjną” i oddzielić ją od religijności nie-tradycyjnej. Próbuje to jednak uczynić Kuczyński, który rozróżnia wśród współczesnej ludności chłopskiej w Polsce trzy „postawy religijne”: „tradycyjnie prymitywną”, następnie „modernizującą się” w swym stosunku do świata i życia (krytycyzm wobec przesądów, ufność w pomoc nauki, lecz z pomocą Bożą), stanowiącą dość zróżnicowany układ elementów; wreszcie „racjonalną”, rzadko jeszcze spotykaną¹⁴. Lecz którą z tych postaw uznać za tradycyjną w podanym wyżej rozumieniu? Czy pierwszą, występującą w próbie Kuczyńskiego w 12,1% respondentów, czy może drugą — najliczniejszą wśród odpowiadających (64,2%)? A jednocześnie 91% wszystkich wypowiedzi (1030) świadczy o religijnej postawie chłopów wobec klęsk żywiołowych (w tym o charakterze „tradycyjnym” w rozumieniu autora tylko w 37%)¹⁵.

Otóż najbliższa typowi „tradycyjnej religijności”, w naszym, wyżej podanym rozumieniu, byłaby postawa druga, najliczniejsza, określona przez Kuczyńskiego jako „religijno-modernizująca”, bo potępia magię, choć jeszcze akcentuje wiarę w zależność od sił nadprzyrodzonych. Oczywiście, „tradycyjna” w stosunku do rzadko jeszcze występującej postawy trzeciej: racjonalnej, podczas gdy pierwsza postawa u Kuczyńskiego byłaby dla nas typem religijności anachronicznej¹⁶. Niewątpliwie, wszystkie trzy postawy występują współcześnie w religijności ludu wiejskiego w Polsce.

W tablicy synoptycznej 1 zestawiono występujące w powojennych pracach socjologicznych, wydanych po 1956 r., cechy religijności ludności wiejskiej w Polsce, uznawanej przeważnie za tradycyjne. Jest ich ogółem 43 (poprzez kumulację kilku pokrewnych cech można byłoby liczbę tę zmniejszyć o kilka), przy czym ich „znaczenie” i „typowość” należy różnie oceniać, skoro jedne cechy są wymienione przez pojedynczych a inne przez kilku autorów, wśród których można znaleźć zarówno marksistowskich, jak i katolickich pisarzy; którzy różnią się w ocenie stopnia intensywności czy rozmiaru danej cechy, tendencji rozwojowych czy wreszcie społecznego znaczenia poszczególnych symptomów dla życia religijnego wsi (np. cechy 5, 20, 24, 39). W sumie otrzymujemy szeroki i zróżnicowany obraz tego, co określa się jako religijność ludową wsi, której można by przydać w większości przypadków orzecznik „tradycyjnej”.

¹⁴ Kuczyński jw. 129–133.

¹⁵ Tamże s. 133–135.

¹⁶ Rozumiemy przez nią „staroświeckość” albo „przestarzałość”, spotykaną jednak dość często w naszym życiu. Natomiast terminy „archaizm” i „archaiczny” rezerwujemy dla obumarłych już form religijności, co nie znaczy, iż nie próbuje się ich niekiedy wskrzesić w życiu współczesnym, zwykle ze szkodą dla rzeczywistej tradycji, jak ma to np. miejsce współcześnie w niektórych krajach Afryki, gdzie nawiązuje się do historii bądź prehistorii jako źródeł czystego afrykanizmu z pominięciem żywej jeszcze na wsi afrykańskiej tradycji. Zob. Szacki. *Tradycja* s. 230.

O PEWNYCH UPORCZYWYCH STEREOTYPACH

W literaturze przedmiotu można spotkać się z różnego rodzaju stereotypami tradycyjnej religijności, wśród których co najmniej trzy wymagają krytycznego omówienia, by w ten sposób oczyścić nieco przedpole dla naszych rozważań.

Pierwszym, najczęściej bodaj spotykanym stereotypem, jest utożsamianie religijności tradycyjnej z religijnością ludową, wiążąc zazwyczaj pierwszą z obszarami kultur wiejskich. Piwowarski pisze o „specyficznym typie religijności ludowej, w której podstawowego znaczenia nabierają: głębokie i emocjonalne zakorzenienie w tradycji, masowe uczestnictwo w praktykach religijnych oraz silne powiązanie z parafią jako wspólnotą lokalną, Kościołem „narodowym” oraz z przywódcami religijnymi”¹⁷. Mimo iż wiązanie „tradycyjnej religijności” z ludnością wsi ma pewne historyczne i ekologiczno-społeczne uzasadnienie, nie zawsze jest ono jednak słuszne.

Innego rodzaju obiegową opinią jest przekonanie, iż „tradycyjna religijność” odznacza się intensywnością wierzeń i gorliwością w pełnieniu praktyk. W konsekwencji odejście od tego typu religijności traktuje się jako osłabienie religijnych uczuć i praktyk, czy nawet całkowite religijne zobojętnienie¹⁸. Opinia ta, wiążąca odejście od tradycyjnej religijności z osłabieniem stopnia jej indywidualnej intensywności, tym bardziej musi wydać się, w świetle badań, wątpliwa, że „tradycyjna religijność” pokrywa się faktycznie najczęściej z tzw. masową albo obyczajową religijnością, a im praktyki religijne bardziej są ugruntowane w jakimś środowisku, jak pisze słusznie Le Bras, „tym mniej są zakorzenione w jednostce”¹⁹.

Również budzi pewne wątpliwości popularna opinia, która wiąże pojęcie „tradycyjnej religijności” z podziałem pokoleniowym, choć jest niewątpliwie prawdą, iż z tradycyjnymi poglądami spotykamy się z reguły u ludzi wsi starszego pokolenia, a nie wśród młodych, co stwierdzają w sposób bezpośredni

¹⁷ Piwowarski. *Religijność wiejska* s. 31. Zob. krytyczne uwagi J. Majki w: *Socjologia parafii* (Lublin 1971 s. 105). Lecz Piwowarski używa też określenia „tradycyjno-ludowa religijność”, co sugeruje, iż rozróżnia również religijność ludową nietradycyjną. Zob. tenże. *Przemiany w tradycyjnej religijności ludowej*. „Homo Dei” 31:1962 nr 2 s. 153 i 158.

¹⁸ Nie zaliczymy jednak do kategorii „tradycyjnie religijnych” tych, którzy praktykują jedynie z uwagi na tradycje, a którzy są agnostykami lub niewierzącymi.

¹⁹ Cyt. za: W. Piwowarski. *Rozwój kierunku problematyki i metod badań w polskiej socjologii religii*. „Studia Warmińskie” 8:1971 s. 377. Do tego samego wniosku doszedł wcześniej S. Czarnowski, według którego „religijność prywatna [chłopa — dop. Z. T. W.] [...] przybiera na intensywności wówczas, gdy słabnie tętno życia religijnego grupy ludzkiej jako całości” (*Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*. „Wiedza i Życie” 12:1937 z. 4-5 i 6. Przedruk w: *Dziela*. T. 1. Warszawa 1956 s. 106).

lub pośredni autorzy wielu monografii wsi, wydawanych w różnych okresach w Polsce²⁰. Młode pokolenie wsi, żyjące w tych samych ekologiczno-społecznych ramach społeczności lokalnej, wykazywało zapewne zawsze i wykazuje nadal, choć może w większym stopniu niż dawniej, sceptycyzm, a niekiedy nawet i krytycyzm wobec postaw i stylu życia starszego pokolenia, również w dziedzinie religijnej²¹. Czy i w jaki sposób jest to związane z pewnymi procesami dokonującymi się w makrospołeczeństwach na skutek wojen, kontaktów wsi z miastem, migracji, czy ostatnio telewizji, jest dalszą sprawą, której tu nie rozpatrujemy. Nie ulega jednak wątpliwości, iż w samej wsi tkwią immanentne siły stymulujące jej stały rozwój i tworzące jej swoisty ethos.

Spotykamy się tu niewątpliwie z pewnym ogólnym zjawiskiem, dokonującym się w przekroju pokoleniowym: niekończącym się procesem przemian, których jedynie natężenie zmienia się zależnie od okresu oraz panujących tendencji w makrospołeczeństwie. Co więcej, pomijając oczywisty fakt, iż krytyczni dzisiaj młodzi mogą stać się w oczach następnego pokolenia ludźmi tradycyjnej religijności, tradycyjne postawy religijne można w społeczeństwie znaleźć również i w młodym pokoleniu, przy czym nie bez znaczenia są tu takie czynniki jak region, jego kultura i tradycja, płeć, poziom wykształcenia oraz ruchliwość pozioma.

Lecz najczęściej spotykanym obecnie stereotypem, któremu należy poświęcić więcej uwagi, jest twierdzenie, iż tradycyjna religijność wiejska została w swych zasadniczych obyczajowych zrębach ukształtowana w okresie feudalno-pańszczyźnianym. „Główne cechy religijności — pisze polski socjolog religii — jaka współcześnie występuje w środowiskach wiejskich w Polsce, zostały ukształtowane w XVII i XVIII w. Religijność ta pozostaje w ścisłym związku z tradycyjną społecznością lokalną, uformowaną w okresie pańszczyzniano-poddańczym, który kończy się w Galicji i w zaborze pruskim ok. poł. XIX w., a w Królestwie Polskim datą uwłaszczenia chłopów w 1864 r.”²².

²⁰ I tak np.: Z. Wasilewski. *Jagodne. wieś w powiecie łukowskim. Zarys etnograficzny*. Warszawa 1889 s. 65; A. Dzierżawski. *Okalina i Czerniaków. Opis porównawczy dwu wsi powiatu opatowskiego, jednej z gruntami w szachownicy i drugiej scalonej*. Warszawa 1929 s. 86 nn.; F. Guściora. *Trzy Kurzyny, wsie powiatu niskiego*. Warszawa 1929 s. 102, 128; S. Roślaniec. *Przybyszew osada w pow. grójeckim*. Warszawa 1933 s. 226, 237, 249; S. Salit. *Kolonia Izaaka, wieś pow. sokólskiego*. Warszawa 1934 rozdz. XI s. 101. Bardziej wymowne przykłady różnic międzypokoleniowych znajdziemy w licznych zbiorach pamiętników chłopów, przede wszystkim w: J. Chałasiński. *Młode pokolenie chłopów*. T. 3. Warszawa 1938 s. 397, 400–401, 405.

²¹ Zdaniem K. Dudy-Dziewierz (*Wieś małopolska a emigracja amerykańska*. Warszawa 1938 racjonalizacja postaw u reemigrantów amerykańskich wystąpiła przede wszystkim w dziedzinie religijnej (postawy, pojęcia, społeczny autorytet księdza itp.).

²² Piwowarski. *Religijność wiejska* s. 25. Zarówno Piwowarski, jak i inni socjologowie polscy pozostają w kwestii genezy współczesnej religijności wiejskiej pod silnym wpływem S. Czarnowskiego, którego zdaniem: „włościańskie kultury w tej postaci, w jakiej dziś je widzimy, rzadko sięgają wyżej niż XVI w., w całokształcie zaś swoim włościańskie życie religijne w Polsce nosi

Jeśli stwierdzenie to oznacza, iż w obecnej religijności ludzi wiejskich można spotkać elementy występujące również w epoce feudalnej, to z podobną tezą można się zgodzić, gdyż wokół chrześcijańskiej religii *sensu stricto* narastały się stopniowo od samego początku, a więc od czasów pogańskich, poprzez wszystkie epoki, różne tradycje kulturalne (opinie, obyczaje, normy, obrzędy). Nie trudno więc znaleźć we współczesnej kulturze religijnej, wśród elementów z różnych epok, również elementy feudalne²³.

Gdyby jednak przyjąć, co powszechnie się czyni, iż epoka feudalno-pańszczyźniana (ściślej: ostatnie jej trzy wieki, do lat sześćdziesiątych XIX w.) wycisnęła zasadnicze piętno na tradycyjnej ludowej religijności wiejskiej poprzez formy bytowania w wiejskich „zupełnych społecznościach lokalnych”, by użyć tu terminu wprowadzonego przez Czarnowskiego²⁴, to nasuwają się następujące wątpliwości.

Przede wszystkim system pańszczyźniano-feudalny nie stanowił w Polsce, nawet w XVII i XVIII w., jednolitego spójnego ustroju, kształtując się inaczej na Podhalu, Kurpiach, w księstwie łowickim czy w królewskich państwach, a inaczej jeszcze w prywatnych dobrach jedno- czy parowioskowego szlachcica, co znajdowało swój wymierny wyraz w stopie pańszczyźnianego wyzysku. Ponadto inaczej, mimo istnienia takiego samego systemu pańszczyźnianego, kształtowały się stosunki wyznaniowe i religijność na terenach pogranicza o mieszanej pod względem językowym i wyznaniowym ludności, jak również na ziemiach rdzennie polskich, które znalazły się w granicach obcych państw (np. Śląsk Opolski w państwie pruskim, a następnie III Rzeszy, Śląsk Cieszyński w monarchii habsburskiej, następnie jego część w Czechosłowacji).

Po drugie, zniesienie pańszczyzny i uwłaszczenia chłopów dokonało się w Polsce w różnym czasie, przy czym między zaborem pruskim a rosyjskim jest różnica prawie pół wieku. Tym samym powinny wystąpić w tradycyjnej religijności różnice między różnymi ziemiami Polski, czego jednak nie stwierdzają, jak dotąd, ani badania historyczne ani socjologiczne²⁵. Na podstawie zaś zwykłej obserwacji można postawić hipotezę, że różnice te nie były ani znaczne, ani wyraźne (przyjmując za punkt odniesienia lata przed i bezpośrednio po II wojnie światowej). Te zaś różnice, które ewentualnie wystąpiły,

piętno religijności XVII w. ściślej II połowy, po wojnach szwedzkich — oraz wieku XVIII. W tej formie przetrwała z małymi tylko zmianami do końca XIX w. Jest to religijność chłopów epoki pańszczyźnianej [...]” (*Kultura religijna ludu polskiego* s. 107). Stanowisko to budzi zasadnicze wątpliwości. Zob. Z. T. Wierzbicki. *O pewnym stereotypie socjologii religii*. „Więź” 19:1976 nr 2 s. 50 n.

²³ J. S. Bystróż. *Kultura ludowa*. Warszawa 1947 s. 131 n., 147 n., 156 n.; J. Bojko. *Okruszyny z Gremboszowa*. Lwów 1911 s. 106 n. (ustęp o pogrzebach na wsi).

²⁴ *Podłoże ruchu chłopskiego*. W: *Dzieła*. T. 2 s. 173.

²⁵ Takie np. różnice wystąpiły w rozwoju świadomości narodowej. Zob. m. in.: Z. T. Wierzbicki. *Rozwój świadomości narodowej chłopów polskich (zarys problematyki badawczej)*. „Studia Socjologiczne” 16:1976 nr 2 s. 172 n.

wiążą się nie z czynnikami natury historyczno-ustrojowej, lecz przede wszystkim społeczno-ekologicznej, jak np. z urbanizacją, industrializacją czy strukturą ludnościową pod względem kulturalno-narodowym, zwłaszcza na tzw. pograniczu kulturowym, zachodnim i południowym (lecz raczej już nie na wschodnich kresach Rzeczypospolitej!), gdzie religijność polskiej ludności w zetknięciu z protestancką, niemiecką i czeską, zarysowywała się silniej, dobitniej, zapewne na skutek zarówno poczucia zagrożenia, jak i splecenia się tradycyjnej narodowej kultury rodzimej z kulturą religijną.

Ograniczając się zaś do terytorium właściwej Polski można by jedynie stwierdzić, że tam, gdzie epoka feudalno-pańszczyźniana skończyła się najszybciej (zabór pruski), religijność ludowa przyjęła bardziej społecznie zorganizowany charakter wykazując, co jest zrozumiałe, słabszy antyklerykalizm, niż tam, gdzie to uwłaszczenie zostało później przeprowadzone (pozostałe zabory); natomiast w nielicznych, znanych nam przypadkach, wystąpiła pewna pozytywna korelacja między zniesieniem pańszczyzny i uwłaszczeniem chłopów a stopniem ich religijności, jednak nie w przemianie jej obyczajowych rysów²⁶.

Po trzecie wreszcie, porównując tradycyjną religijność wybranej wsi w Polsce z religijnością pewnej lokalnej społeczności wiejskiej w kulturze, w której nie było ani pańszczyzny, ani feudalizmu, co najmniej w europejskim znaczeniu, jak miało to miejsce w przypadku Kanady, stwierdzamy mimo to daleko idące podobieństwa w religijności obu wsi.

Porównanie religijności dwóch wybranych wsi

Tytułem próby porównajmy religijność dwóch wiejskich względnie izolowanych społeczności lokalnych francusko-kanadyjskiej St. Denis oraz polskiej Zacisze²⁷.

Kanadyjski system feudalny tak dalece różni się od europejskiego, iż jest traktowany przez Minera jedynie jako metoda dystrybucji ziemi „blado odzwierciedlająca podział klasowy we Francji”²⁸. Na olbrzymich obszarach kanadyjskiego terytorium, daleko od macierzystej metropolii — Francji, są wprawdzie seniorzy, lecz często plebejskiego pochodzenia i nie bogaci; są również wasalowie (mieszkańcy wsi), lecz nie są oni obowiązani, z tytułu otrzymanej

²⁶ Zdaniem B. Stolarskiego, autora rzetelnej monografii swej wsi rodzinnej: *Slugocice, obraz życia i pracy jednej wsi* (Warszawa 1925), „nabożność ludu wzrosła z chwilą ustania pańszczyzny” najszybciej tam, gdzie najwcześniej została ona zniesiona (tamże s. 178).

²⁷ H. Miner. *St. Denis. A French-Canadian Parish*. Ed. 1. Chicago. Tu wyd. z 1967 r. Książka Minera nie jest notowana w Centralnym Katalogu Biblioteki Narodowej w Warszawie. Autor zapoznał się z nią w Stanach Zjednoczonych w 1972 r. Nazwa wsi Zacisze jest kryptonimiczna.

²⁸ Miner, jw. s. 6. A. M. Giraud pisze, iż „system senioralny w Kanadzie był słabą tylko kopią tego, co było w metropolii [...]” (*Histoire du Canada*. Paris 1971 s. 24).

i swobodnie dziedziczonej ziemi, ani do służby wojskowej, ani, w zasadzie, do pańszczyzny²⁹. Otrzymanie tytułu szlacheckiego jest bardzo łatwe, „fraternizacja” klasowa — zjawiskiem normalnym, tym bardziej, że St. Denis (określane dalej literą D.) jest typową frontową społecznością lokalną, z przewagą mężczyzn (raczej późno żeniących się z młodymi kobietami), z gospodarstwami przeciętnie o powierzchni 200 ha, 9 sztukach bydła i 3 strzelbach.

Natomiast Zacisze (określane dalej literą Z.) jest tradycyjną wsią małopolską, położoną w Beskidzie Wyspowym, a więc w jednym z uboższych regionów w Polsce, o przestrzeganej dość konsekwentnie zasadzie „niedziału” gospodarstw, które dawniej (w XVII i XVIII w.) liczyły od 20 do 80 morgów (kmiece od 60 do 80 morgów a więc od ok. 30 do 40 ha). We wsi Z. zniesiono dopiero w 1848 r. (!) egzekwowaną w pełnym wymiarze pańszczyznę, przeprowadzając jednocześnie uwłaszczenie.

Ludność obu wsi wyznania rzymskokatolickiego, jest wierząca i praktykująca, przy czym w pierwszej brak w jej życiu nawet śladów wpływu stosunków feudalnych; dla drugiej epoka pańszczyzniano-feudalna, niewątpliwie żywa jeszcze w tradycji, skończyła się zaledwie około 120 lat temu, przy czym niektóre jej pozostałości prawno-ustrojowe zniknęły dopiero po I wojnie (w latach 1918/1920).

Obie wsie, mając całkowicie odmienną tradycję historyczno-polityczną i kulturową, różnią się również, co najmniej częściowo, pod względem ekologicznym.

Oczywiście, wieś polska wykazuje w stosunku do wsi kanadyjskiej zwłokę kulturową, w przybliżeniu 20–30 lat (zob. tabl. 2), jeśli nie więcej, zważywszy znacznie wcześniejszy czas I i II badania we wsi D. niż Z.³⁰. Jest to jednak zwłoka kulturowa, a nie zasadnicza różnica w jakości i stylu życia.

W synoptycznej tab. 2 przedstawiono zarówno podstawowe różnice społeczno-ekologiczne i ekonomiczne między obu wsiami, jak i poćwieństwa w ich kulturze religijnej. Porównując obie wsie w dwóch różnych okresach nie trudno dostrzec, iż w niektórych dziedzinach życia różnice między nimi ulegają zmniejszeniu, w pewnych jednak utrzymują się na tym samym poziomie, a niekiedy nawet ulegają zwiększeniu. O różnicy w poziomie życia mieszkańców obu wsi świadczy najlepiej fakt, iż liczba osób kształcących się we wsi D., na poziomie akademickim, dorównuje od dość dawna liczbie rodzin (wskaź-

²⁹ Czyszn płacony seniorowi był symbolicznej wysokości (często w naturze), a dodatkowe świadczenia w naturze — minimalne i dodajmy, niezbyt łatwo egzekwowane; zakres władzy sądowej seniora niewielki, a różnice majątkowe między nimi a wasalem — znikome lub żadne. Np. Miner przytacza przykład wasala w St. Denis, który posiadał większy majątek niż jego senior (w ziemi, bydłe, strzelbach i służbie: pierwszy dwóch służących, drugi jednego — 15-letniego chłopca). Na ogół jednak areal ziemi seniora był większy niż wasala (Miner, jw. s. 7).

³⁰ Dla wsi kanadyjskiej: 1936–1938 i 1947–1949, dla wsi polskiej 1955–1957 i 1968–1970.

nik 1 na rodzinę), gdy we wsi Z. ten wskaźnik dla okresu przed 1953 r. jest o wiele niższy³¹.

W świetle tab. 2, mimo różnic w rozwoju obu wsi, ich życie społeczno-religijne jest tak podobne, iż można, posługując się wnioskowaniem uprawdopodobniającym, postawić hipotezę, iż mamy do czynienia w obu wsiach z jednym typem religijności. Ba, podobieństwa są tak znaczne, iż bez obawy poważniejszego zniekształcenia rzeczywistości można byłoby zamienić w odpowiednich rubrykach nazwy wsi, nie dokonując zmian w ich treści.

Wśród znaczących różnic ogólnospołecznych wymieńmy przede wszystkim bardziej spolaryzowaną w D. niż w Z. strukturę społeczną. Jednocześnie liczniejszej i wyraźniej ukształtowanej społecznej elicie w D. odpowiada większy niż w Z. margines społeczny (w porównywanych okresach). Bardziej homogeniczna struktura społeczna wsi Z. utrudnia sprawdzenie w stosunku do niej słuszności hipotezy Minera, iż pozycja społeczna koreluje dodatnio z religijnością³².

Prestż społeczny w obu wsiach kształtuje się w zasadzie zależnie od możliwości, której podstawą na wsi jest (względnie była do niedawna jeszcze) ziemia. Lecz jednocześnie w obu wsiach obserwujemy wyraźną zależność od społecznego otoczenia, którym jest przede wszystkim miejsko-przemysłowa cywilizacja (być może młodym może zapewnić już nie założenie nowego gospodarstwa, lecz praca w mieście!). Ostatnia zależność wystąpiła jednak wyraźniej w D. niż w Z., być może z uwagi na większe w Polsce po II wojnie możliwości otrzymania gospodarstwa rolnego na nowo przyłączonych ziemiach zachodnich.

Wśród zasadniczych rysów upodabniających życie w obu wsiach wysuwa się na czoło taki sam proces socjalizacji, mimo różnic w liczbie i poziomie kształconej młodzieży. Proces ten polega w obu społecznościach na rozwinięciu w dziecku uczuciowych związków z zasadami religii katolickiej jako jedynej wiary, co jest ułatwione na skutek braku kontaktów mieszkańców obu wsi z ludźmi innego wyznania³³. W obu wsiach wdrażanie do zasad katolickich

³¹ W D. kształcono głównie na księży, lekarzy, prawników itp. Wskaźnik 1 na rodzinę jest, oczywiście, liczbą przeciętną, gdyż były rodziny, które nikogo nie kształciły na poziomie akademickim, najczęściej z powodu ubóstwa. (Miner, jw. s. 83). Natomiast przybliżony wskaźnik kształcenia na poziomie wyższym w Z. wyniósł: dla okresu sprzed I wojny (1900–1914) — 0,06 na 1 rodzinę (7 osób z wykształceniem akademickim), dla następnego okresu (1914–1939) prawie dwukrotnie więcej, bo 0,1 osoby na rodzinę (14 osób z wyższym wykształceniem i trzy z ukończonym seminarium nauczycielskim). Dla lat 1939–1954 wskaźnik wynosi nieco więcej, bo 0,15, wliczając w to i tych, którzy przerwali wyższe studia (6 osób). W latach następnych wskaźnik ten znacznie się podniósł.

³² Ludzie marginesu społecznego w D. są dość obojętni religijnie (Miner, jw. s. 253). W Z., w okresie przed I wojną, elitę stanowili kmiecie, lecz wojna, a następnie kryzys gospodarczy lat 30-tych, podcięły podstawy ekonomiczne tej warstwy.

³³ Miner, jw. s. 91 n. Analogiczne zjawisko występuje w Z.

odbywa się od małego dziecka poprzez wspólne ranne i wieczorne modlitwy, poprzez katechizację³⁴, uczęszczanie do kościoła i nauki przedmałżeńskie, a następnie przez „rites de passage”.

W koncepcji sakralno-świeckiego dualizmu życia parafianina, wedle której przesuwa się on w miarę starzenia ku coraz bardziej sakralnym formom, obrzędy te oznaczają poszczególne etapy tej wędrówki. Pierwszym rytym jest chrzest, będący moralną legitymacją przynależności do grupy (i gwarancją uzyskania poświęconego miejsca na cmentarzu, będącego symbolem ciągłości lokalnej społeczności). Następnym „rytmem przejścia” jest komunia św. (w D. dodatkowo tzw. mała komunia), będąca z socjologicznego punktu widzenia inicjacją, uprawniającą młodego członka do bardziej pełnego uczestnictwa w życiu religijnym grupy. Ostatnim rytym przejścia są obrzędy związane z umieraniem i śmiercią jednostki (ostatnie namaszczenie, msza *requiem*, pogrzeb). Od tego momentu zaczyna się czysto sakralne bytowanie jednostki, odznaczające się również dualistycznym charakterem (niebo — piekło)³⁵.

Zwłaszcza ostatni ryt odznacza się w obu wsiach szeregiem podobnych ceremonii i praktyk, mających uczynić odejście członka na zawsze od swej grupy (rodzinnej, sąsiedzkiej, wioskowej) mniej bolesnym, złagodzić nieunikniony wstrząs, pomóc w przystosowaniu się członków rodziny i społeczności do nowej sytuacji jak również, *last but non least*, zmienić rodzaj więzi społecznej, łączącej odchodzącego członka z jego grupą: mimo fizycznej śmierci jednostka pozostaje w pamięci swych bliskich — żywych, którzy utrzymują z nią nadal kontakt, w innej jednak płaszczyźnie (modlitwy za spokój jej duszy i rychłe opuszczenie czyśćca)³⁶.

Ten charakterystyczny rys kultury religijnej obu wsi należy uzupełnić szczególną troską umierającego i jego otoczenia o uzyskanie ostatniej kościelnej posługi: w krytycznym momencie bardziej myśli się o przywiezieniu księdza niż lekarza³⁷. Poza względami natury religijnej (wiara w życie pozagrobowe) oraz względami społecznymi (postawy członków rodziny i grupy wiejskiej), ma ten ryt inne jeszcze, psychologiczne wytłumaczenie, na co zwraca uwagę Miner³⁸: „śmierć bez ostatniego sakramentu i bez absolucji oznaczałaby, że

³⁴ W Z. w szkole do końca roku szkolnego 1960-61, a od września 1961 r. w tzw. punkcie katechetycznym utworzonym na mocy ustawy *O rozwoju systemu oświaty i wychowania* (DzU nr 32) i zarządzenia Ministra Oświaty z 19 VIII 1961 r. w sprawie prowadzenia punktów katechetycznych.

³⁵ Miner, jw. s. 93.

³⁶ Tamże s. 103. Analogicznie w Z., zob. przyp. 47.

³⁷ Nikt w Z. nie odmówi pojechania po księdza w podobnej sytuacji. Priorytet pomocy duchowej przed lekarską jest jednak uzasadniony również historycznie: brak lekarza lub trudności dostępu doń i związane z tym koszty. Nie bez znaczenia jest tu, w warunkach wsi, sceptycyzm nie tylko co do możliwości znaczącego przedłużenia życia w przypadku choroby czy podeszłego wieku, lecz przede wszystkim co do celowości czynienia tego.

³⁸ Jw. s. 101 oraz 219.

ofiary doczesnego życia [których nie brak w bytowaniu wieśniaka — dop. Z. T. W.] nie przyniosłyby ostatecznej nagrody". W ten sposób suma wyrzeczeń i cierpień w życiu rolnika jest pozytywnie skorelowana z przestrzeganiem przedstawionego tu ostatniego rytu przejścia.

Oczywiście, nie mogą dziwić analogiczne w obu wsiach nauki i metody działania, ceremoniały i rytuały kościelne, skoro są oparte na tej samej podstawie doktrynalnej i organizacyjnej tego samego Kościoła, będącego ponadto centralnie kierowaną instytucją. Niemniej jednak godne podkreślenia jest daleko idące podobieństwo obyczajów religijnych, stylu życia i etosu, co najdobitniej przejawia się w obchodach wszystkich większych świąt kościelnych, zwłaszcza zaś Wszystkich Świętych i Zaduszek, które to dni cechuje w obu wsiach atmosfera powagi i pewnego smutku a cmentarze stają się miejscem rodzinnych spotkań, poprzedzonych niesporami w kościele a następnie procesją z krzyżem i ze śpiewem na cmentarz dla wspólnych modlitw przy grobach, błogosławionych kolejno przez księży³⁹.

Trzy społeczno-ekologiczne czynniki decydują głównie o takiej samej kulturze religijnej w D. i Z. i, jak się zdaje, takim samym typie religijności: po pierwsze, wspólne bytowanie w ramach jednej społeczności, o stosunkach *face-to-face*, oraz w tym samym przyrodniczym otoczeniu (nieprzewidywalne kaprysy pogody jak kłęski mrozu, nadmiernych upałów, suszy itp.), będących źródłem tych samych trosk, niepokojów i nadziei, a więc źródłem empatii zarówno rolnika kanadyjskiego, jak i polskiego wieśniaka⁴⁰; po drugie, taka sama ciężka praca każdego przeciętnego mieszkańca naszych wsi (przez trzy pory roku) niezależnie od płci, a nawet i wieku (wyjąwszy najmniejsze dzieci i niedołężnych starców); po trzecie, ten sam Kościół, organizacja uniwersalna, kanalizujący i kierujący sferą duchowo-moralną mieszkańców.

Na skutek zbieżnego działania tych czynników mieszkańcy obu wsi upodabniają się do siebie, a przeciętny członek grupy, na co zwraca uwagę Miner, nie rozróżnia często w swych reakcjach i postawach między dogmatyczną a nie dogmatyczną sferą wierzeniową, które w jego życiu stapiają się ze sobą w sposób względnie harmonijny, splatając się z kolei z czysto świeckimi aspektami jego życia⁴¹.

Choć w obu wsiach Kościół przejawia niechęć do zmian w kulturze życia

³⁹ Miner, jw. s. 155. Jedyna i to błaha różnica między D. a Z.: śpiewy chóru w pierwszej wsi, a zbiorowy śpiew wszystkich w drugiej.

⁴⁰ Miner, jw. s. 95 n. W literaturze polskiej aspekt ten przedstawili: W. Bronikowski. *Drugi postępu chłopca polskiego*. Warszawa 1934; W. Orkan. *Listy ze wsi i inne pisma społeczne*. Kraków 1970.

⁴¹ Przykładem może być np. wiara nie tylko w świętych kanonizowanych, lecz i niekanonizowanych lub w ludzi obdarzonych charyzmą (w Z. w Dusznicy. Zob. Z. T. Wierzbicki. *Zmięca w pół wieku później*. Wrocław 1963 s. 325). A dobra jakość ziarna na siew na równi z jego święceniem są gwarantem pomyslnych zbiorów (Miner, jw. s. 97; Wierzbicki. s. 362).

codziennego, dążąc do utrzymania go w tradycyjnych koleinach (co tylko wyjątkowo prowadzi do poważniejszych konfliktów), popiera jednocześnie rozwój gospodarczy wsi (zarówno w D., jak i przed II wojną w Z.). Zapewne, jednym z istotnych powodów niechęci ze strony duchowieństwa do zmian, są nieuniknione trudności z adaptacją do nich sakralnych aspektów życia, mimo iż Kościół rozporządza dość znacznym marginesem elastyczności (dyspensy, zmiany w świętach i pewnych rytuałach, pewna swoboda interpretacji nauczania itp.).

W procesie przemian decydująca rola przypada niewątpliwie Kościołowi, a tym samym duchowieństwu, skoro w obu wsiach utożsamia się religię z Kościołem a autorytet księdza zarówno w sprawach religijnych, jak i moralno-obyczajowych jest niekwestionowany⁴². Słowa R. Redfielda o roli Kościoła i jego przedstawiciela duchownego we wsi D. uderzają swą trafnością również w odniesieniu do Z.: „Podobnie jak członkowie innych społeczności na peryferiach ekspansywnej cywilizacji — pisze Redfield — mieszkańiec wsi jest wystawiony na istniejący i dezorganizujący przykład z zewnątrz osób żyjących na sposób miejski. Zawsze istniała tendencja, by zmienić dawne miejscowe zwyczaje [...] Lecz tu Kościół katolicki działał w charakterze regulatora tej tendencji, stojąc między zmieniającym się światem a mieszkańcem wsi, powstrzymując dostęp elementów, które potępiał, lub interpretując dopuszczane elementy zgodnie z wiarą i lokalną kulturą. Trudno oprzeć się zdumieniu [czytając książkę H. Minera — dop. Z. T. W.], jak ściśle powiązana jest lokalna kultura z doktryną i praktykami Kościoła. On zapewnia wyjaśnienie i sakralne uzasadnienie koniecznego znoju wieśniaka, towarzyszy mu w życiu poprzez swoje rytuały, od urodzenia do samej śmierci oraz popiera i uświęca system wielodzietnej rodziny [...]”⁴³.

W tym procesie socjalizacji drugim zasadniczym ogniwem jest więc rodzina. Włączona w system społeczno-religijny obu wsi odgrywa w socjalizacji zasadniczą rolę, choć nie należy przeceniać, co najmniej u nas, roli matki, z reguły przeciążonej obowiązkami i pracą, ani tym bardziej dziadków⁴⁴. Typ tradycyjnej rodziny w D. i w Z. przedstawia się podobnie: jest to rodzina patriarchalna, lecz ze znaczną faktyczną rolą żony — matki (z uwagi na wnoszony posag i funkcję ekonomiczną), zhierarchizowana, lecz również znacznie rozgałęziona na bliższych i dalszych krewnych, odznaczająca się ponadto silnym

⁴² Wyjąwszy w D. część marginesu społecznego o najniższym prestiżu, w Z. sporadyczne przypadki młodych chłopów-robotników pracujących w mieście, co zwykle wiąże się z nadużywaniem przez nich alkoholu oraz wyraźnie negatywną postawą księży wobec tego zjawiska.

⁴³ *Preface*. W: *Miner*, jw. s. XVII. Nie znaczy to, iż nie dochodzi do konfliktów między ludnością a duchowieństwem, jak np. w Z. na tle politycznym przed II wojną, lecz jeśli do nich w ogóle dochodzi, to nie w dziedzinie obyczajowej i społeczno-religijnej.

⁴⁴ Efektowna teza H. Blocha, podjęta u nas przez E. Ciupaka, o doniosłym wpływie dziadków na religijne wychowanie dzieci nie potwierdza się w Z., ani w żadnej wsi parafii U., do której należy Z.

poczuciem solidarności. Zarówno w D., jak i w Z. jest ona istotnym czynnikiem kontroli społecznej, a z uwagi na swe produkcyjne funkcje, bardziej skutecznym narzędziem wychowania niż rodzina miejska. Jej stabilna, trudno zmienialna struktura stanowi niewątpliwie oparcie dla Kościoła, lecz z drugiej strony ogranicza jego możliwości adaptacyjno-operacyjne. Wpływ na życie rodzinne zapewnia sobie Kościół poprzez religijne „symbole rodzinne”: rodzina ziemska Chrystusa łącznie ze św. Anną, Bóg Ojciec i Matka Boska, do której jako matki wszystkiego zwracają się najczęściej zarówno polscy, jak i kanadyjscy parafianie z prośbą o pomoc lub wstawiennictwo do Boga.

W systemie społeczno-rodzinnym obu wsi szczególną rolę odgrywają święci, którzy zajmują zhierarchizowane pozycje i cieszą się odpowiednio zróżnicowanym kultem. Zależny jest on od paru czynników: lokalnej tradycji, dziedziny życia, której święty patronuje, wreszcie od osobistej predylekcji wierzącego.

Prośba do Matki Boskiej lub świętych o pomoc czy wstawiennictwo do Boga nie wyłącza innych form radzenia sobie, gdy tylko są dostępne. I tak w przypadku choroby korzysta się w obu wsiach z lekarza, weterynarza (lub znachora), lecz skuteczność pomocy przypisuje się przede wszystkim interwencji nadprzyrodzonej⁴⁵.

Więź rodzinną, wynikającą z faktu prowadzenia wspólnego warsztatu rolnego i ogólnej wspólnoty losu, wzmacniają w aspekcie emocjonalno-ideologicznym zalecane przez Kościół wspólne praktyki i ceremonie, jak np. poranne i wieczorne modlitwy całej rodziny pod przewodnictwem ojca lub matki w D., stwierdzone również w większości domów w Z. w latach 60-tych⁴⁶.

Co ciekawsze, owa wspólnota i solidarność znajduje oparcie również w przeszłości, bo w duchach przodków: modlitwy bowiem obejmują również zmarłych członków rodziny, a w Z. dodatkowo — fakt wiele mówiący — „wszystkich zmarłych na tym gruncie”, a więc na nim pracujących i żyjących z niego⁴⁷. Jest to symbol nie tylko łączności ze światem nadprzyrodzonym, lecz również integracyjnej funkcji rodzinnego gospodarstwa, nabierającego do pewnego stopnia charakteru pól sakralnego.

⁴⁵ Bezpłatna pomoc lekarska dr. D. Radwańskiej, prowadzącej badania w Z., była chętnie widziana. Gdy w stanie ciężko chorej Marii S. nastąpiła poprawa, rekonwalescencja chwając dr R. dodała: „ale najwięcej pomogła mi M. B., do której się codziennie modliłam”. Analogiczny przypadek w D. (Miner, jw. s. 121).

⁴⁶ Zwyczaj ten uległ znacznemu osłabieniu na skutek licznych migracji zarobkowych bądź wyjazdów wcześniej rano do pracy (i późnego nieraz powrotu). Utrzymuje się tam, gdzie nie ma częstych migracji zarobkowych oraz są małoletnie dzieci. O quasi-sakralnym charakterze rodziny zob. Miner, jw. s. 66.

⁴⁷ Głównie w Dzień Zaduszny — tzw. wypominki lub msze żałobne. W zadanym przez Minera w szkole D. wypracowaniu na temat: „Co bym zrobił, gdybym miał 1000 dolarów”, wszystkie dzieci (w wieku lat 12) odpowiedziały, iż część pieniędzy przeznaczyłyby na mszę za zmarłych krewnych. Miner, jw. s. 66.

Porównanie obu wsi pozwala nam wyciągać dwa istotne, jak się wydaje, wnioski: po pierwsze, jeśli w porównywanych wsiach o diametralnie różnej przeszłości społecznej, bo w jednej bez tradycji pańszczyźnianej, a w drugiej z do dziś istniejącą pamięcią o pańszczyźnie, mamy taki sam typ religijności, nie można z pewnością twierdzić, iż wpływy feudalno-pańszczyźniane pozostają w istotnym związku z tym właśnie typem religijności (lub innymi słowy: że został on ukształtowany przede wszystkim pod wpływem stosunków pańszczyźniano-feudalnych w XVII i XVIII w.).

Po drugie, kontynuując ten wątek rozważań można powiedzieć, że kultura religijna wsi, jej treść i forma zależą głównie od rodzaju istniejącego „ładu społecznego” (*consensus*). Zarówno w D., jak i w Z. mamy typ stosunków bliższy społeczności *Gemeinschaft* niż *Gesellschaft*, albo, uwzględniając swoistość społeczności chłopskich, typu *semi-Gesellschaft* (stosunki *face-to-face*, przewaga więzi emocjonalnych typu tradycyjnego, przeważająca rolę obyczajów w regulowaniu życia, lecz obecne są również elementy rynku, gospodarki i kalkulacji ekonomicznej, częściowo ograniczonej potrzebami gospodarki naturalnej). W tego typu społeczności elementy religijne i społeczno-obyczajowe „przenikają się” wzajemnie i „splatają”. Zarówno nadawanie formy religijnej wielu aktom z istoty swej świeckim, jak i wewnętrzny motywacyjny i świadomościowy związek między sprawami religijnymi a świeckimi, wynika przede wszystkim ze wspólnego *consensus* w kwestii trybu i stylu życia (albo etosu), jak i stosunku do otaczającej rzeczywistości (wspólne instytucje, obyczaje i rytuały) w sytuacji, gdy wyznawana przez wszystkich religia jest źródłem wspólnych ocen, aprobujących jedno zachowanie a ganiących inne.

W ten sposób wiele czynności świeckich nabiera charakteru sakralnego na skutek związku z religią, choćby pośredniego i dość luźnego. Przykładem tego może być rozmiar rodziny (zob. tabl. 2), sankcjonowany zarówno w D., jak w Z. nauką Kościoła. W obu miejscowościach ksiądz twierdzi, iż dzieci są błogosławieństwem Bożym, a ciężka praca i nędzny żywot (zwłaszcza w starszych latach) są wynikiem, zbyt małej liczby dzieci⁴⁸.

W oczach mieszkańców obu wsi ksiądz w ogóle mówi to, co jest słuszne i znane, dając jedynie własną interpretację lub stosując ogólne normy religijno-moralne do poszczególnych, konkretnych przypadków. Nie wywołuje

⁴⁸ Miner, jw. s. 65. W każdej generacji w D. są jednak i rodziny bezdzietne. Z reguły sprzedają one ziemię, gdyż uprawa jej przy pomocy siły najemnej nie opłaca się. W Z., mimo znacznie mniejszych obszarowo gospodarstw uważa się, że brak dzieci jest nieszczęściem, a posiadanie jednego czy dwojga zjawiskiem niepomyślnym, zarówno z uwagi na pracę w gospodarstwie jak i względy wychowawcze. I choć jest przysłowie, że „jak dużo bydła, to chude”, to inne powiada, że „dał Bóg dzieci, to da i na dzieci”. Wierzbicki. *Zmiana w pół wieku później* s. 60–63. W ostatnich latach stanowisko duchowieństwa w Z. uległo pewnej zmianie pod naporem przeciwnych tendencji w makrospołeczeństwie.

to ani sprzeciwu, ani dyskusji, lecz co najwyżej pozytywnie zabarwione komentarze⁴⁹. Redfield słusznie zaznacza, iż nie jest to bynajmniej dowodem oportunistycznym ani nawet, dodajmy, konformizmu mieszkańców, lecz wynika właśnie ze wspomnianego ogólnego *consensus*. Poczucie słuszności jest wzmacnione sakralnymi sankcjami, rodzinno-sąsiedzkim trybem życia oraz procesem socjalizacji ujętym w kościelno-religijne ramy⁵⁰.

RELIGIJNOŚĆ LUDOWA W LITERATURZE PIĘKNEJ

Literatura piękna (powieści, nowele i szkice literackie) tworzyła i nadal tworzy własne stereotypy religijności ludowej. Oddziałują one, być może, pośrednio i na socjologów religii, podobnie jak prace socjologiczne z zakresu religii mogą oddziaływać na niektórych twórców literatury pięknej.

Z grubsza można rozróżnić, jak się wydaje, trzy stereotypy tradycyjnej religijności wiejskiej w polskiej literaturze pięknej: w pierwszym, utworzonym na przełomie XIX i XX w. (przede wszystkim *Chłopi* W. Reymonta 1904–1909, a w pewnym stopniu również jego *Pielgrzymka do Jasnej Góry* 1895, oraz późniejsze W. Orkana *Listy ze wsi* z 1925 i 1927) życie ludności wiejskiej, toczące się w ramach tzw. społeczności lokalnej (wsi, parafii), jest przepojone religijnością. Jest to jednak religijność szczególnego rodzaju, bardziej obyczajowo-społeczna niż duchowo-indywidualna, będąca raczej podporą w trudnościach życiowych i realizacji własnych, najczęściej materialnych celów, a nie drogowskazem w życiu, skłaniającym do zmiany charakteru czy poglądów. A ponadto jest to religijność malownicza, dekoracyjna, lubująca się w wystawnych uroczystościach świątecznych, w których większą wagę przywiązuje się do form niż treści. Tym samym religijność chłopca w literaturze pięknej tego okresu odznacza się ubóstwem doktrynalnym, sensualizmem, hierarchicznością, a nadto wąską wyznaniowością, wynikającą przede wszystkim z niewiedzy. Będąc jednak przekazem pewnych uczuć staje się czynnikiem solidarności w sytuacjach konfliktowych, np. w konfrontacji społeczności wiejskiej ze światem zewnętrznym lub z wszelkiego rodzaju innowacjami, wyjąwszy te, które dotyczą marginesu życia wiejskiego. Niektórzy autorzy (np. W. Orkan) kładą szczególny nacisk na zależność religijności ludu od warunków bytu i pracy, przede wszystkim od przyrody otaczającej chłopca, na co również zwracają uwagę niektórzy socjologowie⁵¹.

⁴⁹ Podczas gdy sprawy o charakterze świeckim są zazwyczaj przedmiotem krytycznej refleksji i często dyskusji zarówno w D. (Miner, jw. s. 91), jak i Z.

⁵⁰ Redfield, jw. s. XIII n. Odnośnie do wsi Z. na podstawie wieloletnich obserwacji autora artykułu.

⁵¹ Orkan, jw. s. 185–190, 221–225. Zaś wśród socjologów: L. Krzywicki. *Z powodu*

Drugi stereotyp ludowej religijności, znacznie mniej sugestywny niż pierwszy i nie bez ubocznych wtężyć, daje nam współczesna literatura piękna, interesująca się przemianami społecznymi wsi polskiej⁵². Przedstawia ona, z różną zresztą dozą talentu, typ religijności ludowej o dość swoistych rysach: jest to religijność, po pierwsze, o bardziej już przeżytkowym charakterze niż rzeczywistym znaczeniu dla problemów dnia codziennego, które nurtują aktualnie wieś; po drugie, o zabarwieniu folklorystycznym, nieraz dziwacznym, wyraźnie anachronicznym, jakby zapożyczonym z etnograficznych prac XIX w.; po trzecie, cechuje ją z konieczności rozdźwięk między zasadami wyznawanej religii a postępowaniem wyznawców, rekrutujących się najczęściej z warstw ekonomicznie upośledzonych, co zmusza ich tym bardziej do coraz bardziej racjonalnego (i *eo ipso* laickiego) postępowania w twardej walce o byt lub o ... „awans społeczny”. Ogólnie można powiedzieć, iż religijność w tym stereotypie jest obyczajem przeszłości, pełniącym współcześnie funkcję „ozdobnika” realiów życia, najczęściej zresztą smutnych i brutalnych, bądź po prostu nabytym w rodzinie (środowisku) przyzwyczajeniem do pewnych reakcji, najczęściej werbalnych, objawiających się nieraz w sposób nieoczekiwany w różnych sytuacjach życiowych. Lecz tego rodzaju objawy religijności nabierają poprzez kontrast z otaczającym złem swoistego, sarkastyczno-ironicznego wyrazu, a niekiedy, gdy autorzy mają realizm życia wiejskiego ceniują nadmiernym erotyzmem — rysów niemal groteski.

Nadanie zaś temu stereotypowi religijności bardziej dynamicznego charakteru niż miało to miejsce w pierwszym, bardziej statycznym, „reymontowskim” jej obrazie (bo tworzonym raczej na podstawie obserwacji behawioralnej niż socjo-psychologicznej), nie czyni go, niestety, ani atrakcyjniejszym, ani bardziej sugestywnym, gdyż wyczuwa się w nim tendencję odrealnienia zjawiska religijności wiejskiej, by nadać mu, podobnie jak owym motywom religijnym na drukowanych obecnie świątecznych kartkach, nieco baśniowego kolorytu.

Obu tym stereotypom można jednak przeciwstawić trzeci, diametralnie różny obraz religijności ludowej, już nie tradycyjnej, lecz tradycyjalnej w wyżej podanym znaczeniu: religijności heroicznej, głęboko przeżywanej i gotowej do największych ofiar w obronie wyznawanych zasad. W religijności wieśniaków — Unitów, w *Z Ziemi Chełmskiej* Reymonta (1909 r.), poddanych okrutnemu prześladowaniu ze strony zaborczych władz rosyjskich, brak typowej,

W. Reymonta: *Pielgrzymka do Jasnej Góry, 1895*, W: *Studia Socjologiczne*. Pod. red. A. Schaffa. Warszawa 1923; Bronikowski, jw. s. 160–164.

⁵² Przykładowo wymieńmy tu: J. Kawalec. *Przeplynieś rzekę*. Warszawa 1973; W. Myśliwski. *Nagi sad*. Warszawa 1967; tenże. *Pałac*. Warszawa 1970; T. Nowak. *Obcoplemienna ballada*. Warszawa 1963; tenże. *Diabły*. Warszawa 1971; tenże. *A jak królem, a jak katem będziesz*. Warszawa 1972; W. Redliński. *Konopielka*. Warszawa 1973.

zdaniem wielu autorów, cechy religijności wiejskiej: „rozbieżności między postępowaniem, a wyznawanymi zasadami własnej religii”⁵³.

Powstaje więc pytanie, który z tych trzech literackich stereotypów jest najbliższy prawdy. Czy, ujmując skrótowo, stereotyp religijności chłopów w *Chłopach*, czy chłopów we współczesnej literaturze pięknej czy może jednak męczenników w *Z Ziemi Chełmskiej*? Niewątpliwie wszystkie trzy są tylko w pewnym, większym lub mniejszym stopniu prawdziwe (względnie nieprawdziwe), dając świadectwo bogactwu psychiki ludzkiej, a zwłaszcza możliwościom jej przemiany pod wpływem warunków zewnętrznych, zarówno społeczno-narodowych jak i przyrodniczych.

TRADYCYJNA RELIGIJNOŚĆ WSI W POLSKICH PRACACH SOCJOLOGICZNYCH

Przyjmując dwa kryteria: pierwsze — formalne, drugie — merytoryczne, można rozróżnić w naszej literaturze socjologicznej i etnograficznej co najmniej trzy nurty. I tak zgodnie z pierwszym kryterium wyróżnimy dwa zasadnicze kierunki: prace socjograficzno-monograficzne (tzw. *case studies*) oraz prace socjologiczno-teoretyczne. Ostatni z kolei, zgodnie z kryterium merytorycznym, podzielimy na nurt antropologiczno-naturalistyczny oraz socjologiczny *sensu stricto*.

a) Nurt socjograficzno-monograficzny

W nurcie tym główny nacisk kładzie się na warunki bytowania i współżycia w ramach określonych społeczności lokalnych. Zapoczątkował go Z. Wasilewski monografią wsi Jagodne, choć punkt wyjścia, jaki przyjął w przedstawieniu religijności wieśniaków tej wsi, jest właściwie antropologiczno-naturalistyczny: oto siły przyrody, w których wieśniak dostrzega „palec i głos Boga”, kształtują w sposób przemożny religijność wiejską. Tu leży przyczyna uległości i cierpliwości wieśniaka wobec zmiennych kolei losu. Cechuje go nawet pewien stoicyzm, nie pozbawiony jednak odcienia fatalizmu. Gorliwa zaś pobożność wieśniacza, przechodząca nierzadko w ascetyzm, jest spowodowana w znacznej mierze bojaźnią Boga. Zabobonność zaś, przy znacznym jednocześnie głodzie wiedzy, jest również uwarunkowana sytuacją bytową i społeczną. Nieodłącznie związany z tymi cechami kult (względnie autorytet) duchowieństwa jest skorelowany pozytywnie z zależnością ludu od ziemi

⁵³ W. S. Reymont. *Z Ziemi Chełmskiej. Wrażenia i notatki*. Warszawa 1910. Wasilewski, jw. s. 62–66 i 79–89; praca napisana według zaleceń R. Zawilińskiego *Wskazówki do zbierania właściwości ludowych* (Kraków 1886 r.), co autor zaznacza we wstępie. Zob. również K. Adamus. *Monografie wsi w Polsce. Przegląd problematyki badawczej*. „Etnografia Polska” 2:1959 s. 165, 167.

i warunków pracy na niej: im więcej wysiłku musi włożyć chłop w zapewnienie sobie i rodzinie bytu, tym większy jest autorytet jego duchowego przywódcy⁵⁴.

Monografia Wasilewskiego jest interesująca dla dwóch powodów: po pierwsze, sięga on w swym opisie religijności głębiej niż wszyscy prawie autorzy naszych monografii wsi piszący po nim, zwłaszcza zaś autorzy należący do tzw. szkoły bujakerskiej, gdyż stara się uwzględnić przyczyny i uwarunkowania obserwowanych zjawisk; po drugie, jego obserwacja i wywody tworzą pewną spójną całość.

Po przeszło 10-letniej przerwie od publikacji książki Wasilewskiego ukazały się niemal jednocześnie, bo w pierwszych latach XX w., cztery monografie wsi uwzględniające również problematykę religijną. Dwie pierwsze monografie pióra F. Bujaka, o Maszkienicach (1901) i Zmiącej (1903), dały początek swoistemu, wyżej wspomnianemu kierunkowi w monografistyce społeczności wiejskiej⁵⁵. Z następnych dwóch na większą niewątpliwie uwagę zasługuje monografia W. Jaskłowskiego o Mnichowie (1904) niż J. Kantora o Czarnym Dunajcu (1907)⁵⁶. Jaskłowski ocenia religijność ludności opisywanej wsi znacznie krytyczniej niż inni autorzy naszych monografii, wypuklając silny antropomorfizm wyobrażeń religijnych, sięgający korzeniami czasów pogańskich, bezduszny formalizm, rygorizm i obrzędowość życia religijnego, zabobonność i fatalizm, wreszcie słaby wpływ religii na moralność, ściślej na „okielzanie namiętności” — wyjąwszy moralność plciową, bo „cnota niewieścia jest w cenie” — lecz jednocześnie stwierdza powszechną przynależność do bractw religijnych i znaczną, ocenianą pozytywnie, rolę duchowieństwa. Nie wychodzi jednak w swym opisie poza obserwację zewnętrznych zachowań i faktów i nie interpretuje ich w kontekście przyrodniczym czy społecznym.

W tym samym kierunku pójdzie liczna grupa autorów, monograficznej szkoły Bujaka, naśladować zbyt wiernie schemat badań i metodę swego mistrza, zastosowane w wyżej wspomnianych dwóch jego monografiach wsi. Podobnie jak Bujak, problemy religijne uwzględniają oni w niewielkim tylko zakresie, w rozdziałach poświęconych „Kościołowi” bądź „kulturze i oświeceniu”, zgodnie zresztą z przyjętą za swym mistrzem zasadą programowego

⁵⁴ Wasilewski, jw. s. 63.

⁵⁵ *Maszkienice, wieś powiatu brzeskiego*. Kraków 1901; *Zmiąca, wieś powiatu limanowskiego*. Kraków 1903.

⁵⁶ W.J. Jaskłowski. *Wieś Mnichów (w powiecie jędrzejowskim)*. Warszawa 1904 s. 30 n. Pomijamy tu natomiast, napisaną również wedle wskazówek R. Zawilińskiego, pracę J. Kantora *Czarny Dunajec, monografia etnograficzna* (W: *Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne*. T. IX, Dz. III. Kraków 1907), gdyż, po pierwsze, daje ona bardzo powierzchowny opis religijności ludności badanej wsi, a po drugie, ten typ badań wystarczająco reprezentuje lepsza, bardziej socjologiczna monografia Z. Wasilewskiego.

„wszystkoizmu”. Niektórzy jednak wylamią się z tej zasady właśnie w stosunku do religijności ludowej⁵⁷; ci zaś, którzy ją uwzględnią, główną uwagę zwrócą na zachowanie i interpretację z etyczno-religijnego lub narodowego punktu widzenia, lecz nigdy *sub specie* zależności zjawiska religijności od otoczenia przyrodniczego czy społecznego. Zakres tej problematyki będzie ponadto z reguły mniejszy niż w omówionej wyżej monografii Jaskłowskiego.

Szerzej natomiast uwzględniają problematykę religijną monografie, które częściowo wyzwoliły się od schematu monografii Bujaka, a więc studium B. Stolarskiego (1925 r.), następnie B. Kłembukowskiego (1934 r.) i, w pewnym stopniu, K. Mroza (1935 r.)⁵⁸. Autorzy ci zwiększyli zakres materiału socjograficznego kosztem historyczno-ekonomicznego, przy czym najwyraźniej odszedł od wzorca Bujakowskiego Kłembukowski, którego monografia ma charakter bardziej socjograficzny niż ekonomiczno-historyczny.

Ogółem ukazało się od pierwszej monografii wsi Wasilewskiego (1889 r.) do 1939 r. 12 studiów monograficznych społeczności wiejskich, w których uwzględniono zagadnienia religijności ludowej. Nie jest to liczba znaczna, a i same opisy kultury religijnej badanych wsi pozostawiają niekiedy wiele do życzenia, by wymienić przykładowo niewystarczającą precyzję pojęć, nieuzasadniony w sposób wyraźny zakres czynionych obserwacji oraz ich powierzchowność, a także ograniczanie się głównie do obserwacji zachowania i postępowania mieszkańców wsi⁵⁹.

Ówczesne, bardziej prymitywne niż dzisiaj metody badawcze nie pozwoliły autorom monografii uchwycić ani motywów religijności, ani jej związków z innymi elementami otoczenia społecznego, zwłaszcza z wiejskim systemem

⁵⁷ Są to następujące pozycje (ze szkoły Bujaka): M. Sowiński. *Rybna i Kaszów, wsie powiatu krakowskiego*. Warszawa 1928 (zawiera nieco informacji o Kościele, duchowieństwie i młodzieżowej organizacji katolickiej, pozytywnie ocenianej); F. Guściora. *Trzy Kurzyny [...]*; J. Fierich. *Broniszów, wieś powiatu ropczyckiego* Warszawa 1933. S. Roslaniec. *Przybyszew [...]* (informuje o pracy oświatowej duchowieństwa). Z monografii nie zaliczanych do szkoły Bujaka, nie poruszają problematyki religijnej: W. Krzysztofik. *Jesionówka, wieś powiatu sokólskiego*. Poznań 1934; A. Jaworczak. *Wieś Dąbrowa w pow. Łańcut*. Lwów 1936 (autor uwzględnił jedynie informacje o zwyczajach religijnych); L. Dubiel. *Wola Filipowska* (1939). Również żadna z monografii wsi wydanych po II wojnie nie zajmuje się kulturą życia religijnego wsi.

⁵⁸ Stolarski. *Ślugocice* s. 176–185; B. Kłembukowski. *Mircze, wieś powiatu hrubieszowskiego*. Hrubieszów 1934 (autor był uczniem S. Czarnowskiego); K. Mróz. *Jastrzębia, wieś powiatu radomskiego*. Warszawa 1935 s. 231, 237–239.

⁵⁹ Nie łatwo więc porównywać ze sobą opisy życia religijnego w poszczególnych monografiach, tym bardziej, że w opisie zjawisk autorzy często ograniczają się do ogólników, kierując się obserwacją „na oko” lub intuicją, jak np.: „mieszkańcy wsi są dobrymi katolikami, ale zbytnią pobożnością nie grzeszą, choć często chodzą do kościoła” (W. Staniewicz, *Matujzy Bolondziszki, wieś pow. Lidzkiego*. Wilno 1923 s. 123); „pobożność włościan opiera się raczej na formie, a cały szereg obrzędów i uroczystości kościelnych przesłania ich prawdziwą religijność i wiarę płynącą z głębokiego przekonania” (W. Przybysławski. *Uniz, wieś powiatu horodeńskiego*. Warszawa 1933 s. 93).

społecznym (a więc ze stratyfikacją społeczną, strukturą rodzin, z rodzinnym gospodarstwem rolnym). W rezultacie czytelnik monografii nie otrzymywał całościowego, spójnego obrazu religijności ludowej.

Liczba cech religijności wiejskiej wymienionych *expressis verbis* lub w sposób pośredni, lecz nie budzący wątpliwości, przez autorów 12 przedwojennych monografii (tab. 3) wynosi ogółem 21 (po połączeniu w kilku przypadkach cech bliskoznacznych w jedną, ogólniejszą)⁶⁰. Jest to liczba zapewne wystarczająca dla charakterystyki zjawiska, lecz zdziwienie może budzić fakt, że niektóre cechy, znane z literatury przedmiotu bądź ze zwykłej nawet obserwacji i uznawane dotąd jako istotne czy typowe dla religijności ludu polskiego, pojawiają się w monografiach rzadko. Oto kilka przykładów: „zależność i związek [religijności] z przyrodą i ziemią” (w. 20, tab. 3), cecha stanowiąca podstawę następnego, antropologiczno-naturalistycznego nurtu, została wyróżniona przez jednego tylko autora. „Odpowiedzialność indywidualną i zbiorową za łamanie przykazań” (w. 7) — wymieniło tylko dwóch autorów; „ofiarność za Kościół” (w. 8), typowa niemal cecha chłopów polskich, znana dobrze i poza krajem, uzyskuje zaledwie trzy „głosy”, podobnie jak i „nacionalizm wyznaniowy” (w. 11), podkreślany przez S. Czarnowskiego jako charakterystyczna cecha religijności ludu wiejskiego w Polsce; zaś „stoicyzm wobec śmierci i klęsk żywiołowych oraz kult zmarłych” (w. 4 i 17) — cztery głosy! Ba, nawet tak silnie podkreślana w naszej literaturze „dobroczynność i współczucie dla nędzy oraz pomoc sąsiedzka” (w. 2) uzyskała mniej niż połowę wszystkich głosów, bo tylko 5 (na 12 możliwych)⁶¹, zaś „moralność pociowa” (w. 10) ulega w świetle naszych monografii zróżnicowaniu czy może rozwarstwieniu, zależnie od wsi względnie klasy (o czym już jednak badania monograficzne, niestety, nic nie mówią).

Niewątpliwie, mogą występować różnice między poszczególnymi wsiami, lecz nasuwa się pytanie, czy są one aż tak znaczne. Zwłaszcza, jeśli są to wsie w tej samej dzielnicy Polski czy nawet regionie, a w dodatku opisane przez tego samego autora, jak ma to miejsce w przypadku Maszkienic i Zmiącej (rub. 4 i 5)? I tak Bujak pisząc swoją drugą książkę o rodzinnej wsi Maszkie-

⁶⁰ I tak cecha: „Znaczna zewnętrzna pobożność ze skłonnością do pewnego fanatyzmu” obejmuje również cechę „formalizm w praktykowaniu”; zaś cechy: „małą gorliwość i pobożność w życiu” oraz „elastyczną interpretację przykazań” objęto jedną cechą: „rozdźwięk między życiem a formami religijnymi”; cechy: „pierwotność i ciasne horyzonty”, „niewspółmierność kar w stosunku do winy” oraz „zabobonność i przesadność” — połączono w jedną cechę: „Zabobonność i pierwotność myślenia”; jedną cechą objęto również następujące trzy charakterystyczne rysy ludowej religijności: „stoicyzm wobec śmierci”, „gorliwość kultu zmarłych” i „preferowanie księdza przed lekarzem w przypadku ciężkiej choroby”; zaś „sąsiedzko-rodzinny charakter wielu obrzędów”, „towarzyski charakter niektórych praktyk” oraz „chętny udział w odpustach i pielgrzymkach” połączono w jedną cechę: „sąsiedzko-grupowy charakter religijności”.

⁶¹ Jej powszechność stwierdza np. Bystróż (jw. s. 102 n.); zob. również Wierzbicki. *Tradycyjna religijność* s. 206–207.

nice, już po zakończeniu budowy kościoła przez jej mieszkańców, stwierdza u nich nieprzeciętną „ofiarność na kościół” jako cechę ich osobowości. Lecz nie dostrzega już tej cechy w dwa lata później w Żmiącej, zapewne dlatego, że tam kościół wybudowano wielkim, solidarnym wysiłkiem całej wsi dopiero po 1956 r.! W czym więc leży przyczyna ujawnionych w tab. 3 różnic: w brakach zastosowanej metody, w przypadkowych okolicznościach czy po prostu w rozłargnieniu badacza?

Lecz niektóre cechy religijności uzyskały wiele „głosów”. Jakie są to cechy i czy można posłużyć się nimi dla skonstruowania modelu tradycyjnej religijności wiejskiej?

Gdyby arbitralnie przyjąć, iż „ważnymi” cechami religijności wiejskiej są te, które wymieniła co najmniej połowa autorów (6), to otrzymalibyśmy następujący zestaw cech jako elementów tworzonego konstruktów, zaczynając od cech najczęściej wymienianych w analizowanych monografiach. I tak prawie wszyscy autorzy (10) wymienili dwie cechy⁶²: konserwatyzm i rygoryzm w praktykowaniu zewnętrznej nabożności, przechodzący niekiedy w „gorliwe praktykowanie” oraz „martwy formalizm”, przy dwóch jednak przypadkach stwierdzających mierną gorliwość, co może nieco dziwić, gdyż obie te cechy powinny być w zasadzie pozytywnie ze sobą skorelowane.

Na drugim miejscu pod względem liczby głosów (po 9) znalazły się: „powszechna przynależność do organizacji religijnych” oraz „rozdźwięk między zasadami religijnymi oraz postępowaniem [...]”. Po osiem głosów uzyskały dwie cechy: „wiedza religijna na niskim poziomie” oraz „zabobonność myślenia”. Po siedem głosów mają następujące dwie cechy: „religia podporą [...] w walce o byt [...]” i „sąsiedzko-grupowy charakter religijności”, która to cecha, wbrew przewidywaniom nie pojawiła się we wszystkich monografiach. W „większościowej” części znalazła się jeszcze jedna cecha: „kult osoby duchownej” (przy braku kultu w trzech przypadkach!).

W ten sposób wybranych cech byłoby razem zaledwie dziewięć, a więc mniej niż połowa ogółem wymienionych (21 cech).

Zarówno więc z uwagi na metodologiczne zastrzeżenia, jak i małą liczbę dość przypadkowo, jak się wydaje, dobranych cech, które trudno byłoby powiązać w jakiś logicznie spójny całościowy obraz, musimy odpowiedzieć negatywnie na pytanie o możliwość skonstruowania na podstawie tab. 3 adekwatnego modelu tej religijności. Pomijając nawet, *sit venia verbo*, naiwność wielu sformułowań, na których trzeba byłoby się z konieczności oprzeć,

⁶² Z wyjątkiem monografii Stolarskiego (jw. rubr. 8) i*Przybysławskiego (jw. rubr. 11), zapewne na skutek przeoczenia. Ostatni pisze, iż „stosunek ludności do Kościoła [grekokatolickiego — dop. Z. T. W.] nacechowany jest zabobonnym strachem i płynącą zeń czcią”, lecz z drugiej strony mieszkańcy wsi wykazują raczej mierną gorliwość w praktykowaniu (jw. s. 93), podobnie zresztą jak i polska ludność w Matujkach Białonizskich, choć, co wydaje się logiczniejsze, nie przejawia ona bynajmniej „strachu i czci” wobec Kościoła (Staniewicz, jw. s. 150–152).

model ten niewiele by nam mówił o związku religijności ze środowiskiem przyrodniczym i pracą wieśniaka na roli (co wystąpi dobitnie w nurcie antropologiczno-naturalistycznym) ani o jej funkcji w systemie społecznym wsi.

Zanim przejdziemy do następnego nurtu prac o religijności wsi, porównajmy jeszcze tab. 3 z omówioną już tab. 1 („Symptomy współczesnej kultury religijnej wsi w pracach socjologicznych po 1956 r.”). Rozpiętość czasowa między pracami socjologicznymi, uwzględnionymi w obu tablicach, wynosi od 83 lat (od publikacji pierwszej monografii wsi Z. Wasilewskiego w 1889 r. do studium H. Kubiaka w 1972 r.) do 22 lat (od publikacji ostatniej przed 1939 r. monografii wsi K. Mroza do pierwszego artykułu socjologicznego o religijności wsi po 1956 r.). Uwzględniając częstotliwość ukazywania się analizowanych publikacji (dla I okresu — głównie lata dwudzieste i trzydzieste, a dla II — lata sześćdziesiąte) można przyjąć, iż przeciętna czasowa rozpiętość między okresami wynosi od 35 do 40 lat, co stanowi mniej więcej okres życia jednego pokolenia. Lecz ponieważ pokolenia te przedziela ponadto największa z wojen oraz jej społeczno-ustrojowe konsekwencje, możemy mówić o dwóch znacznie różniących się epokach historycznych.

Jakie zaznaczyły się podobieństwa i różnice w religijności ludowej w obu epokach lub, innymi słowy, w jakim stopniu, porównując te epoki, możemy mówić o „ciągłości”, a w jakim o „zmianie społecznej”?

Otóż tab. 1 zawiera dwa razy więcej cech niż tab. 3 (42 do 21), a co ważniejsze, cechy te, bardziej rozwinięte i lepiej logicznie powiązane ze sobą, są znacznie silniej osadzone w kontekście społecznym i dają tym samym pełniejszy obraz rzeczywistości. Jest to niewątpliwym postęp w stosunku do zbyt uproszczonych twierdzeń o religijności w przedwojennych monografiach wsi, zwłaszcza należących do szkoły Bujaka.

Z drugiej jednak strony porównując wszystkie cechy tab. 3 z cechami tab. 1 okaże się, iż tylko 17 cech ostatniej nie znajduje żadnych odpowiedników w cechach tab. 3, będąc więc w pewnym sensie nowymi cechami badanego zjawiska. Uwzględniając jednak, iż, po pierwsze, współcześni socjologowie różnicują w sposób bardziej subtelny niż ich poprzednicy cechy charakterystyczne zjawiska religijności i często rozkładają je na elementy prostsze, co z kolei zwiększa liczbę cech; po drugie, iż większość cech obu tablic stanowią, *prima facie*, cechy takie same lub bliskie sobie, można by zaryzykować hipotezę, iż nie zaszły istotniejsze zmiany w religijności wsi badanych dwóch epok.

Otóż zestawienie w tab. 4 głównych cech religijności występujących w naszych monografiach (tab. 3, ogółem 13 cech, w tym 9 już wyróżnionych oraz ponadto 4 cechy, które uzyskały najbliższą „magiczną” połowę sześciu — liczbę pięciu głosów) z takimi samymi cechami z tab. 1 (przedstawiającej cechy religijności współczesnej polskiej wsi, które możemy określić jako „współgrające” ze sobą — a jest ich 20) — potwierdza tylko częściowo powyższą

hipotezę. Z jednej strony pewne cechy dawnej religijności rzeczywiście współcześnie zanikły lub prawie zanikły. Z drugiej strony pojawienie się w opracowaniach socjologicznych po 1956 r. większej liczby cech wynika w znacznej mierze ze zróżnicowania dawnych cech i zawężenia ich zakresów oraz przyjęcia nowego częściowo nazewnictwa. Dlatego dawnym cechom religijności, wziętym z monografii wsi (oznaczonym w tab. 4 rzymskimi cyframi) odpowiadają nieraz dwie lub więcej cechy współczesnej religijności wsi (cyfry arabskie).

Przyjrzyjmy się tym cechom religijności wsi, które zniknęły z pola obserwacji współczesnych socjologów. I tak stwierdzone przez dziewięciu autorów monografii wsi cechy częściowo ze sobą skorelowane: „powszechna przynależność do organizacji religijnych” oraz „silny rozwój życia religijnego przy słabym rozwoju innych dziedzin życia”, nie pojawiają się we współczesnym indeksie religijności wiejskiej. Nie dziwi to i zapewne odpowiada rzeczywistości, choć przyczyny tego zjawiska mogą być zgoła szczególne. Nie wiemy bowiem, czy np. w przypadku drugiej z wyżej wymienionych cech nie mamy do czynienia z osłabieniem życia religijnego a wzmożeniem pozareligijnych dziedzin życia psychicznego, czy też z pewną martwością całego życia duchowego wsi.

Ponadto niektóre inne cechy (II i X) „współgrają” bardzo słabo z cechami tab. 1. Związek „gorliwości w praktykowaniu” (cecha II) z cechą: „uczuciowość i irracjonalne pierwiastki religijne” (nr 40 z tab. 1) jest ogólny i pośredni, skoro na podstawie ostatniej możemy tylko wnosić o przypuszczalnej, konsekwencyjnej „gorliwości praktykowania”, która współcześnie może jednak nie wystąpić. Natomiast cesze X — „dobroczynności i pomocy sąsiedzkiej” — odpowiada wprawdzie pod względem zakresu „sympatia i współczucie dla biednych” (cecha 36 z tab. 1), lecz ponieważ jest ona „żyrowana” tylko przez jednego autora na przykładzie jednej wsi (Zacisze), jej porównawcza nośność może być wątpliwa. Dlatego można zaryzykować hipotezę, iż ze współczesnego obrazu religijności ludowej zniknęły nie dwie, lecz cztery cechy tradycyjnej religijności wsi.

Pozostałe zaś cechy współczesnej religijności ludowej przybierają inną częściowo postać (zob. tab. 1 i ostatnia rubryka tab. 4), a więc są zapewne inaczej dostrzegane przez współczesnych socjologów świadcząc o pewnej ewolucji zjawiska religijności pod względem jakościowym i ilościowym. Na pewno we współczesnym pokoleniu zmieniły się w stosunku do pokoleń poprzednich „natężenie” (ilość i rozmiar w jednostce czasu) oraz „napięcie” (w sensie pobudzenia uczuć i woli, a tym samym i gorliwości działań) zjawiska religijności. Posłużenie się tu pojęciami elektrotechniki nie jest bynajmniej przypadkowe, gdyż między „natężeniem religijności a jej napięciem” zachodzi analogiczny związek jak w zjawisku prądu elektrycznego: napięcie sieci spada, gdy obciążenie jej (czyli natężenie prądu) rośnie. Pierwszym, który zwrócił

uwagę na to zjawisko, był zapewne S. Czarnowski. Dzisiaj tendencję tę stwierdza wielu badaczy religijności wsi, choć ujmują ją w terminach dość ogólnych. Stajemy się jednak bezradni z chwilą, gdy chcemy bliżej i precyzyjniej, a więc w jakiś wymierny sposób określić dokonane bądź dokonujące się w tej dziedzinie przemiany.

b) *Nurt antropologiczno-naturalistyczny*

Najbardziej reprezentatywnymi przedstawicielami tego nurtu są: L. Krzywicki, a po nim W. Bronikowski oraz, wśród literatów-publicystów, W. Orkan. Autorzy ci podkreślają zgodnie doniosły wpływ otoczenia przyrodniczego na kształtowanie się religijności wieśniaków. Uznając zaś przyrodę za czynnik religiotwórczy stoją na stanowisku zasadniczej odmienności religijności wiejskiej od miejskiej. Wprawdzie zastępczą do pewnego stopnia rolę w tej dziedzinie mogłaby spełniać w mieście tradycja, lecz tę niszczy technika. Zdaniem Krzywickiego technika dokonuje swego dzieła zniszczenia również na wsi, lecz w stopniu znacznie słabszym, bowiem tu istotnym elementem bytowania jest otoczenie przyrodnicze oraz tryb pracy, określany w dużej mierze warunkami przyrodniczymi. Zależność przyrody i stałe z nią zmaganie decydują o owej specyficznej religijności wiejskiej, tak bardzo odmiennej od miejskiej, o owych „spazmach bezsilności” będących reakcją biologiczną organizmu na zmęczenie⁶³. Natomiast organizacja życia, poczucie pewności i bezpieczeństwa, czynią ludzi w mieście sceptykami, odsuwając potrzebę Boga na daleki plan. Paradoksalnie można powiedzieć, iż XIX-wieczny mieszkaniec miasta potrzebował coraz bardziej policjanta, a coraz mniej Boga. Jego zaś wielkość widzi wieśniak w potędze przyrody, która napędza go bądź podziwem, jak sądzi Bronikowski⁶⁴, bądź częściej, jak mniema Orkan, obawą czy nawet strachem: „zależność od nieuchwytnych, organicznych sił i żywiołów zdarzeń”, sprawia, pisze Orkan, że „rolnik nigdy chyba racjonalistą zupełnym nie będzie. Wciąż ma do czynienia z niewiadomym [...] Warunki te, w jakich żyje, zależność nieustanna od niewiadomego, klęski żywiołów, nieszczęścia, budzą niepewność ciągłą i obawę, a te znów każą szukać porady i wytłumaczeń u wszystkiego, co wyobraźni strwożonej podpada [...]”⁶⁵.

Nie jest natomiast jasne, jak przedstawia sobie Orkan relację między zabobonem a religią. Z jednej strony pisząc o religijności chłopca stwierdza, iż „zabobon ma tu [na wsi — dop. Z. T. W.] trwale podatne podłoże”, a „pokąd

⁶³ Najwyraźniej wystąpiło to u Krzywickiego (jw. s. 159). Nabożeństwo jest dla chłopca „stanem ukołysania i zapomnienia [...] a nie rozmyślenia o artykułach wiary” (tamże s. 163).

⁶⁴ Jw. s. 160.

⁶⁵ Jw. s. 190. Lecz i Krzywicki pisze nie tylko o „rytmie ekstazy” i „zachwycie religijnym”, opartym na pewnych „założeniach fizjologicznych”, a również o „nieustającej trwodze”, w której żyje wieśniak.

nie wynajdą gromochronów od klęsk, plotów przeciw epidemiom, zarazom a recept przeciw nieszczęściu i śmierci, zabobon ze wsi nie zniknie"⁶⁶, a więc — dodajmy — nie zniknie nigdy. Lecz z drugiej strony „Ewangelia jest dla niego wciąż tą krynicą, z której przechodzić nie pije”, niestety, bo „w miastach są wodociągi, a na wsi studnie"⁶⁷.

Obaj z Krzywickim, wyrażając to zresztą różnie, stają na stanowisku, iż ewentualne zmiany w religijności chłopca zależą od zmiany w warunkach życia i pracy, ostatnie silniej podkreślane przez Krzywickiego niż przez Orkana⁶⁸.

Oczywiście, Krzywicki dostrzega również inne aspekty religijności ludowej, bardziej psychiczne, o charakterze uniwersalnym: ową „duchową ekstazę” i związane z nią momenty estetycznego oddziaływania, estetyczną wizualność i teatralność liturgii katolickiej itd., lecz nie przypisuje im większego znaczenia. Mimo to nie uniknął krytyki, iż nie docenia roli sił społecznych w kształtowaniu religijności wiejskiej, eksponując, po pierwsze, nadmiernie tezę o „zależności od sił przyrody jako źródle religijności”; po drugie, przeceniając znaczenie czynnika antropologiczno-demograficznego⁶⁹. I choć zarzut ten sformułowano z „marksistowskiej pozycji”, ma on ogólnosocjologiczny walor.

c) Nurt socjologiczny sensu stricto

Za początek nurtu socjologicznego można uznać opublikowany przez F. Konecznego szkic *Konserwatyzm chłopski*⁷⁰, w którym autor twierdzi, iż pobożność ludu jest tylko na pozór większa niż tzw. warstw wyższych, bo w istocie lud różni się od inteligencji tylko brakiem „mędrkowania” w sprawach religijnych oraz etyką bardziej sztywną, mniej giętką, bo opartą wyłącznie na katechizmie⁷¹. Przesadna nabożność ludu, jak i malowniczość jego religijności wyraźniej się objawia tylko dlatego, że lud lubi się bawić na „tle religijnym” (uroczyste nieszpory, odpusty mniejsze i większe, pielgrzymki itp., będące czymś więcej niż tylko zaspokojeniem jego potrzeb kulturalno-religijnych). W rzeczywistości jednak poziom jego życia religijnego — pisze Koneczny — jest niski, a materializm olbrzymi.

Spróbujmy zweryfikować ten ogólny krytyczny sąd o religijności ludowej w świetle najważniejszych polskich prac socjologicznych w tej dziedzinie w I połowie XX w., które są pierwszymi poważnymi próbami wytyczenia

⁶⁶ Orkan, jw. s. 190.

⁶⁷ Tamże s. 225.

⁶⁸ Zdaniem Krzywickiego zastąpienie np. kosy żniwiarką nie będzie obojętne dla ewolucji ludowej religijności na wsi (jw. s. 164).

⁶⁹ M. Nowaczyk. *Problematyka religioznawcza w pracach Ludwika Krzywickiego*. „Euhemer” 6:1962 nr 5 s. 32, również nr 4 (s. 33-48).

⁷⁰ Warszawa 1903 s. 375-376. Biblioteka Warszawska z sierpnia 1903 r.

⁷¹ Tamże s. 375.

ścieżek i dróg w terenie dotąd nie eksplorowanym. Są to: uznane dziś za klasyczne dzieło W. I. Thomasa i F. Znanieckiego o polskim chłopie w Europie i Ameryce⁷², studium J. Chałasińskiego o parafii i parafialnej szkole polskiej w Chicago⁷³, jak również tegoż autora liczne fragmenty *Młodego pokolenia chłopów*, głosny szkic Czarnowskiego „*Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*”⁷⁴, wreszcie dwie prace J. S. Bystronia: *Etnografia Polska i Kultura ludowa*⁷⁵.

W koleiny wyłobione ich piórami weszli po II wojnie światowej socjologowie młodego pokolenia o nastawieniu przeważnie empirycznym: K. Adamus-Darczewska, E. Ciupak, H. Kubiak, W. Piwowarski, A. Święcicki, E. Wojtusiak, lub o nastawieniu bardziej teoretycznym J. Majka⁷⁶.

Interesuje nas tu jednak przede wszystkim obraz religijności w pracach pierwszych pięciu socjologów. Wyniki ich studiów i refleksji nad religijnością wsi przedstawia tab. 5, która zawiera 30 cech ówczesnego życia religijnego ludności wiejskiej wymienionych i opisanych przez koryfeuszy socjologii polskiej.

Przed omówieniem dzieł autorów uwzględnionych w tab. 5 oraz ich wniosków warto choć pokrótce porównać ją z tabelą 3, a więc obrazem religijności ludowej w nurcie socjograficzno-monograficznym. Otóż w tablicy 5 liczba cech jest nieco większa niż liczba cech w tab. 3 (21), przy czym tylko niektóre cechy religijności wymienione w tab. 3 znalazły się i w tab. 5. Obraz religijności wiejskiej w nurcie określonym przez nas jako socjologiczny jest dlatego przede wszystkim bardziej pełny, bo, po pierwsze, autorzy uwzględnieni w tab. 5 nie ograniczają się tylko do samego opisu stanu im współczesnego, lecz sięgają głębiej, do genezy poglądów, zachowań i postaw, do ujawnienia ich kontekstu społecznego, nieraz na tle porównawczym; po drugie, sięgają niejednokrotnie i do motywacji zachowań ludzkich, przy czym wszyscy, z wyjątkiem Bystronia, bardziej zresztą etnografa niż socjologa, próbują pokazać społeczny mechanizm działania zjawiska religijności. Ogólnie, nurt ten charakteryzuje zarówno podejście genetyczno-porównawcze, jak i strukturalno-funkcjonalne, z uwzględnieniem bądź dynamicznego bądź statycznie-przekrojowego punktu widzenia. W gromadzeniu, selekcji i opracowaniu materiału autorzy posługują się bądź metodą antropologiczną i etnograficzną *sensu stricto* (różnego

⁷² *The Polish Peasant in Europe and America*. New York 1958 r.

⁷³ *Parafia i szkoła parafialna wśród emigracji polskiej w Ameryce. Studium dzielnicy polskiej w południowym Chicago*. 1935. Jest ono właściwie *case study*, lecz zostało włączone do tego nurtu z uwagi na jego specyficzny charakter: tematyczne nawiązanie do Thomasa i Znanieckiego (jw.), związek z *Pamiętnikami młodego pokolenia chłopów* (1938) tegoż autora oraz ogólne wnioski i tezy, które Chałasiński stawia na podstawie tego empirycznego studium

⁷⁴ Zob. przyp. 19.

⁷⁵ Warszawa 1947. Opis drugiej pozycji zob. przyp. 23. (I wyd. w 1936):

⁷⁶ Blżej o nich zob. przyp. 12.

rodzaju obserwacje w dłuższym pobycie w badanej społeczności, wykorzystanie przypowieści, bajek, przysłów, analiza zjawisk kultury itp.), bądź socjologiczną (ankiety, wywiady, dokumenty osobiste itp.), z uwzględnieniem pomocniczo różnych innych źródeł pisanych, a więc nie tylko wspomnianych pamiętników czy listów, lecz i dokumentów, zarówno archiwalnych jak i bieżącego życia społecznego (np. prasy).

Niewątpliwie, najbardziej dynamiczne ujęcie religijności daje nam dzieło Thomasa i Znanieckiego, w którym historyczne systemy czy typy religijności nakładają się częściowo na siebie, przy czym niełatwo ustalić bezpośredni genetyczny związek między nimi.

Pierwszy wyróżniony przez nich typ religijności ludowej, będący jednocześnie etapem w ewolucji religii na wsi, można określić jako daleko idący naturalizm, gdyż cechuje się on animacją naturalnych przedmiotów, solidarnością ludzi ze wszechświatem przyrody, zwłaszcza ze zwierzętami oraz brakiem rozróżnienia między magią a religią⁷⁷.

Drugi typ, określaný jako magiczno-religijny, charakteryzuje się wiarą w świat duchów pożytecznych bądź szkodliwych dla człowieka, a odrębnych od naturalnych przedmiotów, przy czym wierzenia noszą charakter religijny, praktyki zaś magiczne.

Trzeci typ wyodrębnia się od poprzednich całkowitym rozróżnieniem duchów dobrych od złych, przy czym stosunki z pierwszymi są nawiązane poprzez odpowiednie społeczno-religijne ceremonie, z drugimi zaś — w sposób magiczny i indywidualny⁷⁸. Typ ten znamienici autorzy określają jako czysto chrześcijański, nie zawierający pogańskich elementów (wyjąwszy pewne adaptowane przez Kościół dawne pogańskie ceremonie). Można by go nazwać również typem społeczno-moralnej religijności, a to z uwagi na wprowadzenie moralnych kryteriów do religii (jej „moralizację”)⁷⁹. W związku z tym dokonuje się w nim istotna zmiana koncepcji Boga i stosunku między „boską” i „diabelską” społecznością. Podstawą zaś tego typu religijności jest idea moralnej jedności społeczności ludzkiej pod przewodnictwem kapłana „dla chwały Boga i pożytku człowieka, zgodnie z boskim prawem i z pomocą świata nadzmysłowego”⁸⁰.

Czwarty typ religijności, bardziej przyszłościowy niż aktualny i określony jako mistyczny związek jednostki z Bogiem, wyraża się w postawie miłości, osobistego podporządkowania się, pragnieniem osobistego doskonalenia się i wiecznego życia z Bogiem. Rzadko jednak, zdaniem naszych autorów, można ten typ religijności spotkać wśród chłopów⁸¹.

⁷⁷ Thomas, Znaniecki, *iw.* s. 209 n.

⁷⁸ Tamże s. 206 i 275.

⁷⁹ Tamże s. 263 i 283 n.

⁸⁰ Tamże s. 275.

⁸¹ Tamże s. 206 i 286.

Nasuwa się pytanie, który z omawianych wyżej typów religijności można by uznać za tradycyjny. Zależy to, oczywiście, od przyjętego punktu widzenia. Dla wyznawców czwartego typu religijności, będącego jednak na razie dopiero jaskółką nowych, rzadkich jeszcze postaw, tradycyjną religijnością byłby trzeci typ religijności. Lecz z punktu widzenia większości ludu, charakteryzującej się tym właśnie typem religijności, tradycyjną formą religijności byłby typ drugi.

U J. Chałasińskiego, drugiego autora uwzględnionego w tab. 5, obraz tradycyjnej religijności polskich chłopów zarysowuje się szczególnie jaskrawo na skutek podwójnego kontrastu: w stosunku do anglosasko-protestanckiego otoczenia oraz miejskich warunków życia, w których znalazł się nagle polski wieśniak. Dzięki temu otrzymujemy jednak *quasi*-kliniczny przypadek, który pod pewnymi względami więcej nam mówi o mechanizmie religijności ludowej niż świetny szkic Czarnowskiego *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*.

Szczególnie warunki polsko-katolickiego getta działały paraliżująco na dążenia do zmian czy ulepszeń i wzmagały niekiedy niektóre objawy polskiej tradycyjnej religijności wiejskiej do tego stopnia, iż staje się ona w oczach postronnego obserwatora anachronicznym zjawiskiem: „Parafia [...] staje się — píše Chałasiński — symbolem wszystkiego, co ich było, a od czego musieli odejść. Rola parafii w psychice emigranta rozrosła się do rozmiarów tak wielkich, w jakich nie występuje w najbardziej zapadłych wioskach Polski [...] Zajmuje w tej psychice tak wiele miejsca, że z siły dobroczynnej staje się dla emigranta szkodliwą, utrudniając mu przystosowanie się do nowych warunków i walkę o miejsce dla siebie w społeczeństwie amerykańskim”⁸².

Owo zadziwiające odtworzenie przez przybyszów na amerykańskiej ziemi instytucji parafii według krajowego modelu, było niewątpliwie zarówno dowodem siły, jak i słabości tradycyjnej religijności chłopskiej. Jej istotną cechą w stosunku do zarysowujących się przemian w *Młodym pokoleniu chłopów* tegoż autora są wyraźnie parafialne ramy jej społecznego bytowania, a tym samym przemożny wpływ księdza jako lidera grupy, posiadającego znaczny instytucjonalny autorytet. Dlatego zapewne brak tu zjawiska antyklerykalizmu, jeśli przez niego rozumieć przeciwstawienie społeczności księdzu lub księdza społeczności⁸³.

Wspomniany szkic Czarnowskiego nie wymaga już bliższego omówienia. Daje nam względnie pełny a ponadto sugestywny obraz religijności wiejskiej, będącej niewątpliwie, z punktu widzenia współczesnych przemian religijności na wsi, typem religijności tradycyjnej.

Dwa studia Bystronia (zob. tab. 5), poza bogatym materiałem historyczno-

⁸² Chałasiński. *Parafia i szkoła parafialna* s. 14–15.

⁸³ Tamże s. 31, 32 n., 40–42.

-etnograficznym, dają wiele elementów z zakresu religijności wiejskiej, które dobrze uzupełniają zgromadzony przez nas materiał socjologiczny.

Mimo to nie jest łatwo ustalić na podstawie tab. 5 taki zestaw cech religijności wiejskiej, który by przedstawiał w sposób przekonujący zjawisko określone przez nas jako „tradycyjna religijność wsi”. Warto bowiem zwrócić uwagę na fakt, iż tylko niektóre cechy w tej tabeli są wymienione przez wszystkich pięciu autorów. Tak więc i wśród najwybitniejszych socjologów panują znaczne rozbieżności w poglądach na religijność ludową.

Przyjmując bowiem mechaniczną zasadę, iż do zestawu najważniejszych cech religijności ludowej włączymy te, które wymienia co najmniej dwóch autorów (traktując Thomasa i Znanieckiego jako jedną pozycję), otrzymamy następującą listę cech religijności chłopów polskich. pierwszego 40-lecia XX w. (ułożoną w alfabetycznym porządku):

1. Bunt, herezje i schizmy na tle religijno-dogmatycznym są bardzo rzadkie (nieco częstsze na tle nieporozumień finansowych lub społeczno-politycznych), co wynika w znacznej mierze zarówno z warunków bytowania, niesprzyjających rozwojowi zainteresowań ludności wiejskiej zagadnieniami dogmatycznymi, jak i ze szczególnej społecznej pozycji duchownych w ramach systemu parafialnego;

2. Wysoka pozycja księdza — ksiądz jest przywódcą społeczności lokalnej („ojciec parafii”). Paternalistyczny wzór księdza ulega ewolucji na skutek wzrastającego indywidualizmu członków parafii;

3. Kult religijny posiada charakter grupowy (sąsiedzko-rodzinny), będący w pewnej mierze odbiciem stratyfikacji i struktury społecznej oraz swoistego charakteru pracy rolniczej;

4. Mistycyzm występuje rzadko, choć są ludzie głęboko wierzący i pobożni, a nawet wizjonerzy; uniesienia bądź dążenia perfekcjonistyczne wiążą się często z procesami dezorganizacji grupy i przybierają charakter dewocyjny albo „praktycystyczny”;

5. Moralność odznacza się solidarnością wobec „świata zewnętrznego”, charakteryzuje lecz nie reguluje w sposób zadowalający współżycia między członkami grupy, przy panującym przekonaniu o egoistycznej bądź solidarnościowej, a nie altruistycznej motywacji jednostki;

6. Nacjonalizm wyznaniowy wyraża się m.in. przestrzeganiem w praktykach „granic” narodowych, co prowadzi do pewnej nieświadomej magalomanii narodowej o obronnym jednak charakterze;

7. Duża ofiarność na cele parafialno-religijne, będąca zresztą nie tylko przejawem solidarności grupowo-parafialnej;

8. Ortodoksyjność postaw, wyrażająca się rytualizmem, rygoryzmem i znacznym formalizmem w praktykach oraz niechęcią do zmian; o regularności i gorliwości w wykonywaniu praktyk decydują w znacznej mierze czynniki

społeczno-grupowe (praktyki — główny środek identyfikacji z grupą i kontaktu z innymi zbiorowościami religijnymi);

9. Parafia jest centralnym przestrzennie i społecznie ośrodkiem kultu zbiorowego, o doniosłym organizacyjnym znaczeniu, jest grupą „swoich”, zorganizowanych w systemie rodzinnym i uznających tę samą hierarchię wartości społeczno-religijnych, jest instytucją sprawującą wobec swych członków aprobowaną przez nich kontrolę społeczną, jest wreszcie zasadniczym ogniwem w kontaktach ze światem zewnętrznym (m.in. poprzez pielgrzymki, odpusty, pracę itp.);

10. Religijność *sensu stricto*: obserwancka, zewnętrzna, uboga pod względem dogmatycznym i intelektualnym, lecz o rozwiniętej stronie obrzędowej, spleta się z praktycznymi interesami (zgodnie z zasadą *do ut des*); w konsekwencji cechuje ją względnie małe zainteresowanie treściami dogmatycznymi i etycznymi (zob. p. 1) i dość częsty rozdźwięk między wyznawanymi zasadami a życiem;

11. Rozwinięty kult świętych (patronowie parafii, dni, opiekunowie i orędownicy w zmartwieniach i nieszczęściach), przede wszystkim z uwagi na ich wstawienniczo-obronne role. Zakres ich działania i mocy jest różny ze względu na przyjętą hierarchię w świecie ponadzmysłowym;

12. Życie religijne silnie rozwinięte przy braku zainteresowań innymi dziedzinami⁸⁴.

Wyliczonych wyżej 12 cech (z 30 wymienionych przez autorów w tab. 5), mimo ich instruktywnej treści, nie można traktować jako słownego modelu tradycyjnej kultury religijnej polskiego ludu wiejskiego w I połowie XX w., gdyż dobór cech został dokonany w sposób mechaniczny (wymienione co najmniej przez dwóch autorów), a nie w drodze syntetyzującej operacji myślowej, mającej na celu skonstruowanie z różnych stwierdzonych cech rzeczywistości, pewnej logicznej i jednocześnie uproszczonej całości. Raczej może wskazać nam jedynie kierunek poszukiwań.

MODEL TRADYCYJNEJ RELIGIJNOŚCI WIEJSKIEJ

By odpowiedzieć na pytanie, jaki typ religijności przeważa w danym społeczeństwie (społeczności), należy najpierw wyjaśnić, z jakim typem społeczeństwa (społeczności) mamy do czynienia. Przyporządkowanie bowiem danej zbiorowości teoretycznie ustalonemu typowi ułatwi, po pierwsze, wyjaśnienie wielu niejasnych *prima facie* zjawisk religijności; po drugie — skonstruowanie modelu tej religijności.

⁸⁴ Bystron dostrzega w tym i dodatnie strony: pobudzanie do ofiarności, tępienie rozpusty i pijaństwa itp. (*Etnografia Polski*. Warszawa 1947 rozdz. „Zwyczaje religijne”, zwłaszcza s. 198-201 oraz s. 149 n.; tenże. *Kultura ludowa* rozdz. „Kościół” s. 126 n.).

Dychotomiczny podział F. Tönniesa na społeczności typu *Gemeinschaft* i *Gesellschaft* jest wystarczająco znany, by go tu bliżej omawiać. Wydaje się faktem niewątpliwym, iż większość wiejskich społeczności lokalnych w Polsce do niedawna, a wiele i obecnie, można zaliczyć do pierwszego typu lub, uwzględniając elementy modernizacji, do typu *semi-Gesellschaft*; członkowie tych społeczności poczuwają się do pewnej wspólnoty, choćby na zasadzie rozszerzonego pokrewieństwa i zależności sąsiedzkiej, podobieństwa celów i postaw, poczucia „wspólności rodzajowej” i wspólnej „prywatnej ojczyzny”⁸⁵; na polskiej wsi wreszcie ocenia się ludzi bardziej w pełnym kontekście społecznym oraz pełnej ich osobowości (a nie w poszczególnych jej funkcjach, jak ma to właśnie miejsce w mieście). Kontakty między ludźmi, regulowane głównie obyczajami i tradycją, są więc w tym typie społeczności głębsze i rozleglejsze, bo wynikają z bezpośrednich stosunków, spontanicznych uczuć i sentymentów, dając dzięki temu wiele osobistej satysfakcji⁸⁶.

I choć różnice między poszczególnymi społecznościami zbliżonymi do typu *Gemeinschaft* mogą być znaczne i zmieniające się w czasie na skutek nieustannego procesu „wyplukiwania” tradycji na rzecz nowych czy przekształconych elementów, to istotne podobieństwa, stwierdzone na podstawie istniejącej literatury, są wystarczająco duże, by można było uznać, iż tradycyjna religijność w badanym okresie jest związana ze społecznością typu *Gemeinschaft* (względnie *semi-Gesellschaft*).

Przejęcie ku stosunkom typu *Gesellschaft* (osłabienie tradycyjnej więzi, wdrożenie do racjonalnego podziału pracy, przewaga pośrednich i bardziej formalnych stosunków, opartych na umowie, czy przepisach itp.) musi dać nam już inny typ religijności, który można by określić jako miejski względnie zindywidualizowany i w znacznym stopniu anonimowy, będący przeciwieństwem religijności „wspólnotowej” spotykanej na wsi.

Typ stosunków *Gesellschaft*, zapewniając większą pewność jutra i poczucie bezpieczeństwa na skutek ścisłego, bardziej konkretnego precyzowania wzajemnych obowiązków ludzi wchodzących ze sobą w interakcję, osłabia niewątpliwie potrzebę systemu religijnego, bo zmniejsza możliwości i okazje dla sytuacji konfliktowych, rzadziej tym samym wystawia na próbę cnoty ewangeliczne członków miejskich zbiorowości. W konsekwencji mniej jest tu, pozornie, owego rozdźwięku między wyznawanymi zasadami religijnymi a postępowaniem w życiu...

I choć nie wszystkie tradycyjne reguły zachowania czy normy społeczne mają na wsi charakter religijny, wszystkie jednak wykazują, silniejszą lub słabszą tendencję przybierania formy religijnej lub, co najmniej, *quasi-religijnej*.

⁸⁵ O „prywatnej ojczyźnie” i „ideologicznej ojczyźnie” zob.: S. Ossowski. *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzna*. W: tenże. *Dzieła*. T. 3. Warszawa 1967 s. 210 n.

⁸⁶ Zob. m.in.: L. Broom, Ph. Selznick. *Principles of Sociology*. New York 1970 s. 121-125.

Wzmacnia to u członków grupy zarówno poczucie bezpieczeństwa, jak i pewność jutra, stabilizując przede wszystkim strukturę społeczną grupy, *conditio sine qua non* ogólnego poczucia bezpieczeństwa.

Masowe zaś uczestniczenie w obrzędach religijnych *sensu stricto* jest (poza funkcją czysto religijną) potrzebnym w tym typie społeczności odnowieniem i potwierdzeniem niepisanego przymierza (*consensus*) oraz dowodem zarówno osobistej lojalności wobec grupy, jak i gotowości do przestrzegania ładu społecznego, opierającego się na poszanowaniu tradycji, mającej charakter religijny. Podawanie więc w wątpliwość prawd religijnych byłoby w tym typie społeczności podważaniem podstaw istnienia grupy, przyjęcie zaś antyreligijnej postawy przez jej członka wyłączyłoby go z konieczności z życia społeczności⁸⁷.

Nie może więc dziwić w tym układzie stosunków „solidarność swoich” (tak silnie podkreślana przez J. Chałasińskiego), która może doskonale istnieć równolegle do wewnątrzgrupowych niechęci i pretensji osobistych. Wchodzi ona natomiast nieraz w konflikt z uniwersalnymi zasadami religii chrześcijańskiej, przede wszystkim miłości bliźniego, która staje się tym bardziej iluzoryczna, im bardziej zwiększa się dystans społeczny bądź geograficzny między własną grupą a grupami obcymi.

Jednocześnie w tym typie społeczności szczególnego znaczenia nabiera praca rolnicza, taka sama u wszystkich członków grupy oraz fakt posiadania i prowadzenia gospodarstwa rodzinnego, stanowiącego podstawę bytu i gwarancję przedłużenia gatunku w grupie. One również nabierają pod wieloma względami charakteru *quasi*-sakralnego, co z kolei ułatwia realizację następnej funkcji obrzędów religijnych (zwłaszcza „rytów przejścia” i „rytów intensyfikacji”): wzmocnienia samokontroli uczuć i wewnętrznej dyscypliny członków społeczności, łagodząc zawiści, nieporozumienia i spory do rozmiarów nie naruszających normalnego toku pracy produkcyjnej członków grupy oraz funkcjonowania instytucji wiejskich.

Wiąże się z tym następna funkcja obrzędów religijnych, bardziej uniwersalna, choć mająca, zapewne, w tym typie społeczności mniejsze znaczenie niż w stosunkach typu *Gesellschaft*: jest nią oddziaływanie psychoterapeutyczne praktyk religijnych.

Jeśli więc typ społeczności określa zasadnicze cechy panującego w nim systemu religijności, to nie należy zapominać, iż system ten nie jest jednolity, bo posiada swoje odcienia, zależnie od występowania i natężenia cech wtórnych, różnicujących często dany typ społeczności. Są to: stopień jej homoge-

⁸⁷ Nie oznacza to, iż poszczególni członkowie grupy z prostej „ludzkiej słabości” nie próbują naginać czy interpretować norm religijno-społecznych na swoją korzyść. Jednak w społeczności typu *Gemeinschaft* kontrola i przeciwdziałanie „wypaczeniom” regul ładu społecznego są bardziej efektywne niż w innego typu społecznościach.

niczności bądź heterogeniczności narodowościowej, wyznaniowej czy zawodowej, struktura gospodarstw i rodzin, wieku i płci czy też poziom wykształcenia jej członków. A członkowie ci, współzawodniczący w sposób kooperujący ze sobą w walce o byt, mają różne struktury psychiczne, jak w każdej zbiorowości ludzkiej, tak iż ich postępowanie nie zawsze jest zgodne z zasadami ogólnego ładu społecznego, właściwego dla tego typu społeczności.

Nie bez znaczenia jest tu i osobowość przywódcy duchowego — księdza, który może w pewnym stopniu, określonym głównie przez typ społeczności, kształtować emocjonalne życie członków grupy, przede wszystkim poprzez instytucję rodziny. Zachowanie ich jest, ogólnie ujmując, normowane i kontrolowane dwustopniowo: po pierwsze, potrzebami rodziny i prowadzonego przez nią gospodarstwa rolnego; po drugie, potrzebami i normami systemu społecznego, w którym egzystują te rodziny.

Po tych uwagach i wnioskach spróbujmy na podstawie dokonanej analizy literatury nakreślić słowny model tradycyjnej religijności ludowej, który powinien być zgodny z typem kształtującej go społeczności lokalnej, a więc z typem o przewadze stosunków *Gemeinschaft*.

Pierwszą istotną cechą modelu tradycyjnej religijności wiejskiej w tym typie społeczności będzie więc jej grupowo-solidarnościowy charakter, przejawiający się przede wszystkim w kolektywnym kulcie religijnym i zewnętrznie manifestowanej nabożności, co podkreślają wszyscy omawiani autorzy (zob. tab. 1 p. 22, 23, 28, 40; tab. 3 p. 5, 13, 16; tab. 5, p. 8, 16, 20, 24) oraz, dodajmy, w zbiorowej odpowiedzialności za przestrzeganie podstawowych norm społeczno-moralnych⁸⁸, co jednak zostało dostrzeżone przez niewielką liczbę autorów (zob. tab. 3 p. 10; tab. 5 p. 11, 17). Im grupa jest bliższa idealnemu typowi *Gemeinschaft*, tym to poczucie solidarności i odpowiedzialności jednostki za ogólny ład społeczny będzie większe. Praktyki i obrzędy religijne poczucie to umacniają i sprawdzają, lecz go nie tworzą, stanowiąc jedynie swego rodzaju dodatnie sprzężenie zwrotne⁸⁹.

Jednocześnie w tym typie społeczności lokalnej uczucia mają charakter spontaniczny, a zainteresowania intelektualne kwestiami religijnymi są bądź dziwactwem, bądź zbyt dużym luksusem, który, jak każdy luksus, jest czynnikiem dezintegrującym grupę. Nic dziwnego też, iż sytuacja taka staje się pożywką dla swoistego sentymentalizmu religijnego i płytkiej uczuciowości, wyjąwszy jednostki o pogłębionej wierze. Z cechą tą łączą się logicznie słabe zainteresowania intelektualno-doktrynalne, niechęć do rozważań i dyskusji

⁸⁸ Występuje to wyraźnie w wypadkach szczególnie ciężkich przekroczeń — grzechów członków grupy, budzących ogólne zgorszenie, np. w przypadku zabicia dziecka lub pozbycia się płodu, podpalenia, gwałtu itp.

⁸⁹ Funkcję tę pełnią nawet wówczas, gdy część społeczności lokalnej bierze udział w obrzędzie religijnym li tylko z powodu konformizmu i presji społecznej, jeśli tylko ta część społeczności akceptuje wewnętrznie niepisane przymierze społeczne (*consensus*).

na te tematy (i z tym związana niechęć do sekt), które z kolei korelują pozytywnie z brakiem skłonności do mistycyzmu. Jednocześnie jednak członkowie grupy posługują się często emocjonalno-religijną formą wypowiedzi nawet w dziedzinach nie związanych z kultem religijnym, świadcząc jak bardzo ich życie (myśli i zachowania) jest zdominowane przez religię⁹⁰.

Następną cechą tradycyjnej religijności wsi będzie „formalizm i rytualizm religijny”, uzasadniony zarówno sytuacją społeczną w ramach społeczności lokalnej, jak i rozwojem historycznym: dla osiągnięcia ostatecznego celu, którym obok zbawienia jest również powodzenie w życiu doczesnym, należy postępować wedle pewnych zasad i wykonywać pewne akty i działania, bo tylko takie „się liczą” i zapewniają stan łaski. Jej brak oznacza brak kontroli nad naturą, a więc, również niebezpieczeństwo śmierci bez zapewnienia nagrody za doznane cierpienia i poniesione w życiu ofiary⁹¹. Jest więc w istocie elementem racjonalnego postępowania.

Ten istotny i charakterystyczny rys modelu tradycyjnej religijności jest uwarunkowany socjo-psychologicznym splotem przyczyn, przy czym nie można wyłączyć wpływu czy nacisku Kościoła, lecz należy je oceniać nie w samoistnym oderwaniu, lecz również w kategoriach określonego typu społeczności lokalnej.

Masowe zaś uczestnictwo w obrzędach religijnych wymaga ścisłego określenia ich formy i wymogów jej przestrzegania, które są, podobnie jak w wojsku, warunkiem wykształcenia względnie jednorodnych postaw i zachowań, co znowu ma dla tego typu społeczności istotne znaczenie.

Lecz w konsekwencji nie mogą dziwić trzy następne cechy tradycyjnej religijności: kontrola społeczna, pewna skłonność do fanatyzmu i, w pewnym stopniu, do fatalizmu.

Kontrolą społeczną w tego typu grupie, o czym pisze u nas obszerniej M. Wieruszewska, jest nie tylko ułatwiona i na ogół skuteczna, lecz co ważniejsze, nie odczuwana w sposób dotkliwy przez członków grupy lokalnej, a tym samym rzadko dezaprobowana⁹². Właściwie też została oceniona i do-

⁹⁰ We wsi Z. do niedawna powszechnie używano się na określenie własności swego domu zwrotu: „chałupa jest najpierw boska, a potem moja”. Było ono wyrazem wewnętrznego przekonania, że jest się wobec Boga i swojej rodziny jedynie dzierżawcą ziemi i zabudowań, które należy przekazać w nieuszczuplonym stanie swym następcom.

⁹¹ Miner, jw. s. 101–102. W Z. autor słyszał rozmowę dwóch mieszkańców wsi, z których jeden (bezrolny) mający we wsi opinię „postępowego” człowieka zastanawiał się, dlaczego sąsiadowi, który jest mniej gorliwy — jego zdaniem — w praktykach religijnych, wiedzie się materialnie lepiej niż jemu, który te praktyki regularnie i gorliwie spełnia. Nie bez znaczenia jest tu naturalna skłonność do przypisywania formie i liczbie większego znaczenia niż treści, trudno mierzalnej, a tym samym gorzej zaspokajającej dążenia perfekcjonistyczne przeciętnego człowieka.

⁹² M. Wieruszewska-Adamczyk. *Sankcje systemu kontroli społecznej wobec rodziny wiejskiej na przykładzie dwóch wybranych wsi powiatu bełchatowskiego*. Łódź 1971 m.in. s. 47 n.; zjawisko kontroli społecznej w dziedzinie religijności podkreśla silnie m.in. Ciupak (*Kultura religijna*

ceniona przez wszystkich prawie naszych badaczy zjawiska religijności wiejskiej.

Nie wszyscy wprawdzie autorzy stwierdzają cechę fanatyzmu w religijności ludowej, a niektórzy jej wręcz zaprzeczają⁹³, lecz z logicznego punktu widzenia cecha ta powinna znaleźć się w konstruowanym tu modelu, ponieważ wyznawanie tej samej religii nie jest sprawą obojętną w społecznościach typu *Gemeinschaft*. Potwierdza nasz pogląd obserwacja zdarzających się na wsi polskiej od czasu do czasu konfliktów bądź sytuacji kryzysowych na tle wyznaniowym, choć „fanatyzm” ten może mieć i najczęściej ma charakter obronny⁹⁴, o czym już wspomniano.

Pewna zaś skłonność do fatalizmu uzasadniona jest zarówno poczuciem wspólnoty losów grupy, uzależnionej w znacznej mierze od przypadkowych sił przyrody, niezależnych najczęściej od woli i życzeń rolnika, jak i grupowym, kolektywnym charakterem religijności.

Nieunikniona przewaga w tej społeczności kolektywnych form religijności nad indywidualistyczno-emancypacyjnymi stwarza niewątpliwie pewien uniformizm kulturowy⁹⁵, a to z kolei ogranicza indywidualne zaangażowanie i przeżycie⁹⁶. W ten sposób zamyka się koło wzajemnych zależności.

Lecz z obrzędami i praktykami religijnymi ściśle wiążą się jeszcze symbole religijne: kościół (kaplica), dzwony obwieszczające ważniejsze ogólne wydarzenia (w tym i śmierć członka grupy), procesje, emblematy, święte miejsca i święte przedmioty, jak również święty czas (określenie dni czy odcinki czasu). Są one podobnie jak wiele zwyczajów w wojsku, wyrazem zarówno pewnego ładu i regularności w życiu grupy, wzmacniającym w jej członkach poczucie bezpieczeństwa, jak i oznakami parafialnej wspólnoty, co najsilniej ujawnia się w momentach kryzysowych, podczas gdy w czasach normalnych mogą się one wydawać nieracjonalnym „ozdobnikiem” życia. Z uwagi na przypisywane im znaczenie przez członków grupy należy i tę cechę włączyć do konstruowanego tu modelu tradycyjnej religijności.

Ostatnią, istotną cechą tego typu religijności jest głęboko przenikający wiele dziedzin bytowania chłopskiego dualizm życia i śmierci, nieba i piekła

wsł s. 59 n.). Natomiast w Belchatowie, miasteczku na pograniczu wsi i miasta, a więc stosunków typu *Gemeinschaft* i *Gesellschaft*, kontrola silnej jeszcze opinii publicznej jest „mocno odczuwana i zarazem dezaprobowana”, jak píše A. Kłosowska (*Społeczne ramy kultury*. Warszawa 1972 s. 70).

⁹³ Mimo to słuszną wydaje się uwaga Wielowieyskiego i innych obserwatorów życia religijnego, iż tolerancja religijna jest często wynikiem nie tyle szacunku dla obcych poglądów, ile obojętności i braku intelektualnej aktywności (Wielowieyski, jw. s. 104). Blizszy też prawdy wydaje się pogląd Ciupaka o istnieniu nadal swoistej nietolerancji (zob. tab. 1 p. 20).

⁹⁴ Wierzbicki. *Tradycyjna religijność* s. 210–211.

⁹⁵ K. Dobrowolski. *Kultura ludowa*. W: tenże. *Studia nad życiem społecznym i kulturą*. Wrocław 1966 s. 93–94.

⁹⁶ Zob. przyp. 19.

oraz podział członków społeczności na dwie kategorie: na *clerus* i *profanus*. Ostatni dokonał się stopniowo w ciągu wieków, ku zadowoleniu, jak się wydaje, obu stron: gdy jedni ujęli w swe ręce ster i kontrolę nawy Kościoła, drudzy poczuli się dzięki temu zwolnieni od szeregu obowiązków i trosk, od wysiłku zastanawiania się nad dogmatami i wiedzą sakralną, a tym samym i od niepokojów i wątpliwości; ba, znaczną część modlitw, a nawet naukę religii (katechizację) swych dzieci mogli oddać w ręce fachowego czynnika — duchowieństwa. Sami zaś skupili się na swych bytowych sprawach i troskach, pilnie jednocześnie przestrzegając religijnych, względnie *quasi*-religijnych podstaw ładu społecznego swej grupy. Podział ten, stanowiący czynnik racjonalizacji organizacji życia pogłębia wspomniany wyżej brak zainteresowań intelektualnych teoretycznymi kwestiami religijnymi⁹⁷.

Wymienione wyżej cechy tworzą słowny model tradycyjnej religijności wiejskiej, jeszcze istniejącej lecz już ustępującej powoli pola następnym, nowszym i bardziej zróżnicowanym, jak się wydaje, formom religijności. Zmiany dokonują się przede wszystkim pod wpływem urbanizacji, rzadziej industrializacji, skoro uprzemysłowiona wieś może być nadal wspólnotą typu *Gemeinschaft*⁹⁸, chyba że industrializacja łączy się, co często ma miejsce, z procesem urbanizacji. Ogólny kierunek zmian jest zgodny z ewolucją stosunków od społeczności typu *Gemeinschaft* do społeczności *Gesellschaft*... która tworzy się wszędzie tam, gdzie na małym stosunkowo obszarze skupia się duża liczba ludności. W ten sposób różnym etapom ewolucji odpowiadają różne rodzaje religijności i odpowiednio zmieniające się ich modele.

Przedstawiony wyżej model tradycyjnej religijności ludowej jest utworzony w sposób możliwie uproszczony z najważniejszych, naszym zdaniem, cech, które można uznać za podstawowe, konstytuujące, i z których można wyprowadzić inne cechy — pochodne. Większość wyszczególnionych w tablicach cech badanego zjawiska, zapewne charakterystycznych, lecz nie istotnych w przyjętym toku rozumowania, nie znalazła się w skonstruowanym modelu.

Dzięki niemu można obecnie pokusić się o wyjaśnienie wielu wątpliwych spraw. I tak np. często podkreślany przez badaczy tradycyjnej religijności wiejskiej fakt „rozdźwięku między wyznawanymi zasadami religijnymi a postępo-

⁹⁷ „To dobre dla księży lub nauczycieli, lecz nie dla mieszkańców wsi” — cytuje Miner wypowiedź jednego z mieszkańców D. (jw. s. 100). Analogiczne stanowisko zajmują zaciszanie, odsyłając w przypadku bardziej kłopotliwych pytań o sprawy religijne do księdza. Oto jedna z charakterystycznych odpowiedzi (właściciel gospodarstwa 8 ha), utrzymana w tonie wyraźnego zniecierpliwienia: „niech pan mnie pyta, jak się orze, co to jest plug, a nie o Boga czy świętych, o to niech pan zapyta księdza!”.

⁹⁸ A. Olszewska. *Wieś uprzemysłowiona. Studium społeczności lokalnej w powiecie opolskim*. Wrocław 1969. Również Majka odróżnia proces industrializacji od procesów urbanizacji, a zmiany nimi spowodowane mogą prowadzić jego zdaniem bądź do laicyzacji, bądź do sekularyzacji (ostatnia nie przeciwdziała wierze religijnej). Zob. *Przemiany społeczne* s. 63 n.

waniem" można wyjaśnić w świetle modelu następująco: poza czynnikami natury ludzkiej (charakterologicznymi czy charakteropatycznymi), zasadniczą sprawą jest „użyteczność” cnót, norm czy zasad religijnych dla „funkcjonowania” społeczności. Innymi słowy, nie wszystkie moralne wartości chrześcijańskie są w równym stopniu konieczne czy potrzebne, by utrzymać ład w tradycyjnej społeczności wiejskiej. I tak jak jej dezorganizacja wywołuje często reakcje mistycyzmu (na co zwracają uwagę Thomas i Znaniecki, tab. 5 p. 10), tak z drugiej strony konieczność i pragnienie członków społeczności, by utrzymać ład społeczny sprzyja rozwojowi jednych cech religijności, a ogranicza przestrzeganie innych albo spycha je na margines świadomości i życia.

W tym też świetle należy, jak się wydaje, rozpatrywać wnioski z badań włoskich nad religijnością wsi⁹⁹ oraz dość liczne wątpliwości i obawy co do rzeczywistego stanu religijności wiejskiej i jej tendencji rozwojowych¹⁰⁰.

W badaniach włoskich stwierdzono m.in., iż rzeczywistość obowiązujący system wartości obejmuje tylko te wartości religijne, które nie są sprzeczne z obyczajowością społeczną, nabierając przez to charakteru autotelicznego; „Wartości religijne jej przeciwstawne są bądź niemal zupełnie ignorowane, bądź często akceptowane tylko formalnie”¹⁰¹. Wniosek ten wymaga, oczywiście, weryfikacji, lecz nie ulega wątpliwości, iż w tradycyjnej społeczności chłopskiej normy religijne, które wzmacniają jej podstawy będą najsilniej przestrzegane, zaś normy, służące bezpośrednio temu celowi, lecz nie mające charakteru religijnego, uzyskają prawdopodobnie w tym typie sprzeczności charakter *quasi*-religijny, gdyż to stanowi stosunkowo najlepszą gwarancję ich internalizacji przez jednostkę. Przeciwnie będzie się dziać oczywiście z normami religijnymi, które nie przyczyniają się bezpośrednio do utrzymania podstaw ładu społecznego, zwłaszcza jeśli wymagają od jednostki ofiary wobec bliźnich poza własną grupą. W tych sytuacjach pojawi się, najprawdopodobniej, zjawisko owego „rozdźwięku” między wyznawanymi zasadami a postępowaniem, co niesłusznie uważają niektórzy socjologowie za oznakę procesów laicyzacyjnych¹⁰².

Między hipotezą mówiącą tylko o „trudnościach” uznania i internalizacji zasad religijnych a hipotezą o ich „odrzucaeniu, ignorowaniu czy tylko formalnym akceptowaniu”, jeśli zasady religijne „nie mieszczą się” w lokalnej obyczajowości, jest różnica o znacznych praktycznych konsekwencjach. Pierwsza hipoteza pozostawia szerokie możliwości dla działalności i oddziaływania religijno-pedagogicznego, druga szans tych nie stwarza albo znacznie je ogra-

⁹⁹ Tullii, jw. s. 223 n.

¹⁰⁰ J. Eska. *Socjologiczne znaki zapytania nad religijnością polską*. „Więź” 16:1973 nr 11 s. 17–31; Wielowiejski, jw. s. 103.

¹⁰¹ Tullii, jw. s. 223 n.

¹⁰² Eska, jw. s. 23, 29–30.

nicza, absolutyzując „społeczną obyczajowość” poprzez nadanie jej waloru samoistnej niezależności.

Tymczasem punktem wyjścia jest zmieniający się typ społeczności, a więc określony w danych przedziałach czasowych układ stosunków społecznych. Ich ewolucja zadecyduje również o interesującym wielu socjologów i działaczy problemie przełamania przewagi tradycyjno-wiejskiego nurtu (a z nim i zewnętrznego, konwencjonalnego kultu) w ewentualną religijność nowego typu.

TABLICA 1

SYMPTOMY KULTURY RELIGIJNEJ WSI W POLSKICH PRACACH
SOCJOLOGICZNYCH PO 1956 R.

Lp.	Symptom (cecha)	Autor(-rzy)*
1.	<i>Bóg</i> — siła transcendentna, kieruje światem, zwłaszcza siłami przyrody i sprawuje opiekę nad ludźmi (zob. p. 5); drugą mocą znacznie słabiej występującą jest diabeł (piekło), dopuszczony do szkodenia ludziom, przy czym obawa kar Bożych i szatana odgrywa znaczną społeczną rolę.	Ciupak Kuczyński Pastuszka Szwengrub
2.	<i>Do ut des</i> — zasada wzajemności świadczeń poprzez praktyki zgodnie z rytuałem, dość powszechnie uznawana, choć zaważowana pewnymi zastrzeżeniami.	Ciupak (tzw. gwarancjo- nizm dla wartości doczes- nych), Kuczyński Wierzbicki
3.	<i>Dualizm</i> istnienia (wiara w życie pozagrobowe), jednak bez wpływu na zachowanie się w życiu, na postawy moralne wierzących. Wywiera wpływ na stosunek do przedmiotów kultu.	Ciupak
4.	<i>Fanatyzm</i> — pewne skłonności w tym kierunku, ujawniające się zależnie od szczególnego zbiegu okoliczności socjo-psychologicznych (zwłaszcza w przypadku poczucia zagrożenia wyznawanej religii).	Ciupak Szwengrub Wierzbicki
5.	<i>Fatalizm</i> — zwany niekiedy „katolickim”, wynika częściowo z poczucia bezsilności i uległości wobec niewidocznych mocy oraz klęsk żywiołowych i z powstałej na tym gruncie bierności, co z kolei może prowadzić bądź do abnegacji, bądź do ascezy	Ciupak Kuczyński Wierzbicki

* Tytuły prac wymieniono w przyp. 12; „zbiorne” cechy kultury religijnej (powstałe z połączenia pokrewnych tematyce elementów-symptomów) zestawiono w porządku alfabetycznym, przy czym nazwiska (rub. 3) oznaczają, iż dane cechy (względnie któryś z jej elementów) została uwzględniona przez wymienionych autorów, a w przypadku rozspacjowania nazwiska, jest ona szczególnie uwypuklona w pracy tego autora.

Lp.	Symptom (cecha)	Autor(-rzy)*
	(zob. p. 42); jednocześnie optymistyczna wiara w pomoc Bożą: — postawa fatalistyczna nie prowadzi do bierności — wyraża elementy stoickie.	Ciupak Wielowieyski
6.	<i>Identyfikacja</i> — pojęć i postaw religijnych z moralnymi o charakterze grupowym (zob. p. 17); parafii z istniejącym porządkiem społecznym a proboszcza z Kościołem**.	Adamus-Darczewska, Kubiak, Kuczyński, Piwowarski, Wierzbicki
7.	<i>Inercja</i> (do pewnego stopnia) w życiu religijnym; związek z wyznawaną religią, bo w tej wierze się narodziło i wyrosło" (zob. p. 5, 11, 40).	Piwowarski, Świącicki
8.	<i>Klasowość życia religijnego</i> — raczej nieznaczna, zarówno z uwagi na charakter wiejskiej społeczności lokalnej, jak i integracyjno-solidarnościową funkcję religii; silniej występuje w wypadku sekt bądź odłamów od macierzystego Kościoła (np. przypadek Polsko-Narodowego Kościoła).	Adamus-Darczewska Kubiak Wierzbicki
9.	<i>Konserwatyzm</i> — znaczny, wynikający w dużej mierze ze stabilizacyjno-integracyjnej funkcji religii oraz przyrodniczych warunków życia; nieufności wobec nowości; Kościół ostoją stałości (zob. p. 20 i 34) — głównie w zachowaniu zewnętrznych form wiary ojców.	Ciupak Kubiak Pastuszka Szwengrub, Wierzbicki Świącicki Kalkowski
10.	<i>Kontrola i sankcje</i> (ocenie) opinii społecznej — ważnym elementem religijności z uwagi na charakter społeczności lokalnej (homogeniczność zawodowa, grupa sąsiedzko-rodzinna oraz poczucie wspólnoty losu i wspólnej odpowiedzialności).	Ciupak Szwengrub Wierzbicki
11.	<i>Krytycyzm</i> — jego wzrost w stosunku do Kościoła i religii; prawd objawionych — brak, np. głębszej refleksji nad prawdami objawionymi, brak wątpliwości religijnych i konfliktów wewnętrznych (u młodych).	Ciupak Kubiak Wojtusiak Kalkowski
12.	<i>Księdza prestiż społeczny</i> — wysoki (co najmniej charyzmat urzędu); niekiedy kult osoby duchownej (z wyłączeniem, na ogół, sfery materialno-finansowej); — konieczny element wiary, lecz bardziej kategoria społeczna niż religijna; pewne obniżenie pozycji prestiżowej.	Ciupak, Kubiak Majka, Wierzbicki Piwowarski
13.	<i>Kult</i> — przewaga form kolektywnych nad indywidualnymi; duże znaczenie świętych przedmiotów, miejsc, okresów; sensualizm; pewne tendencje ku indywidualizacji form uczestnictwa w obrzędach religijnych — dezaktualizacja wielu form kultu	Ciupak Kubiak Majka
14.	<i>Kwantytatywny</i> charakter religijności (zob. p. 27 i 28).	Ciupak

** Ostatnia cecha jest charakterystyczna dla pierwszego stadium religijności w dawnej cywilizacji. Zob. J. Leliwka, *Genealogia religii ładu wiejskiego*. W: *Sociologia religii. Wprowadzenie*, Red. F. Houtart, Kraków 1962 s. 80-81.

Lp.	Symptom (cecha)	Autor(-rzy)*
15.	<i>Magiczne wierzenia</i> i zabiegi; inne zabobony — — zwłaszcza w stosunku do „sił przyrody” (choć w zasadzie negatywna ocena), lecz akcentowanie zależności od sił nadprzyrodzonych; związek z biernością i fatalizmem — zanik wielu elementów magicznych	Ciupak, Kubiak Kuczyński Majka, Tokarczuk
16.	<i>Mistycyzm</i> — rzadki, brak skłonności w tym kierunku; wiąże się z fanatyzmem (zob. p. 4) i objawia się zewnętrznie w sposób prymitywny (zob. p. 29).	Ciupak
17.	<i>Moralność</i> — pod wpływem warunków bytowania wiejsko-przyrodniczego; naturalny zmysł moralny; religijność bardziej moralna niż dogmatyczna (zob. p. 6); — konsekwencyjny parametr życia religijnego; bardziej przestrzegane normy kościelne niż moralności naturalnej (stąd preferowanie wzorów rytualnych); — intelektualne uznawanie norm moralnych, lecz słabe powiązanie religijności z moralnością (rozdźwięk między modelem moralnym Kościoła a życiem), zwłaszcza u młodzieży; — wzajemne pozytywne korelacje między wiarą, funkcjami rodziny a postawami moralnymi.	Kalkowski Pastuszka Piwowarski Ciupak, Kalkowski, Kubiak, Tokarczuk Święcicki Piwowarski
18.	<i>Myślenie</i> refleksyjne; intuicyjne, nie dyskursywne.	Ciupak, Kuczyński, Pastuszka, Piwowarski
19.	<i>Nacjonalizm wyznaniowy</i> — istnieje w różnej formie.	Ciupak
20.	<i>Nietolerancja religijna</i> — zanikająca — swoista, istnieje nadal w przypadku wylamywania się „swoich” z udziału w kulcie, względna tolerancja w przypadku innych poglądów na świat.	Piwowarski Ciupak, Wierzbicki
21.	<i>Nowości</i> i nowinki religijne — brak skłonności w tym kierunku, niechęć; większa skłonność do zmian pod wpływem migracji zarobkowych (lecz i źródło zubożnienia).	Ciupak, Kubiak, Pastuszka, Szewgrub
22.	<i>Obrazowość</i> poglądowa i zmysłowość (metaforyczność) religijności; powierzchowność i skłonność do pewnej widowskowości i teatralności w obrzędach.	Ciupak, Kubiak, Pastuszka, Pawelczyńska, Wierzbicki
23.	<i>Obrzędowość</i> (obrzędy) — niezbędny czynnik wierzenia religijnego, przywiązywanie do nich dużego znaczenia (zob. 9, 14).	Ciupak
24.	<i>Ofiarność</i> — znaczna, wyrazem statusu społecznego; — znaczna, mały związek ze statusem społecznym.	Ciupak Wielowieyski, Wierzbicki
25.	<i>Parafia</i> — wielofunkcyjna, co jest spowodowane izolacją społeczną i przestrzenną wsi; wspólnota o charakterze kulturalnym; duże znaczenie parafii dla kultu religijnego jako ośrodka przestrzennego, konsolidującego zbiorowość; zawężająca się rola parafii.	Ciupak, Kubiak Piwowarski

Lp.	Symptom (cecha)	Autor(-rzy)*
26.	Patriotyzm — częsta identyfikacja postawy religijnej z patriotyczną.	Piwowarski
27.	Pielgrzymki i odpusty — nadal licznie uczęszczane (zwłaszcza drugie), istotny czynnik tradycji religijnej (zob. p. 23 i 39).	Ciupak
28.	Praktyki religijne i posty — rygoryzm w ich przestrzeganiu; religijność ortodoksyjna, raczej zewnętrzna, nabożność często związana z dążeniami materialnymi (zob. p. 2 i 40); — odmiennosc zachowań religijnych oraz, przede wszystkim, zależność intensywności niektórych praktyk od wieku (i generacji), płci, wykształcenia, zawodu (i wielkości gospodarstwa), statusu i przynależności do organizacji społeczno-ekonomicznych i kontroli społecznej wiążących (korelacja pozytywna); — pewne tendencje obniżania się ich częstotliwości, przy ich, niekiedy, pogłębianiu; — często (u młodych) bezmyślnie, słabo wypełnione treścią religijną.	Ciupak, Kubika, Piwowarski, Szwegrub, Tulli, Wierzbicki Kubiak, Majka, Pawelczyńska, Piwowarski, Święcicki, Wierzbicki Ciupak, Kubiak, Majka, Piwowarski, Pawelczyńska, Święcicki Kalkowski
29.	Prymitywizm — surowość i szorstkość zachowania powodują osłabienie religijnych hamulców w zjawisku skąpstwa, okrucieństwa czy pijaństwa — (u młodych) brak wyrobienia i zainteresowań społecznych.	Pastuszka
30.	Proboszcz — podwójny rola (kapłan i organizator życia społeczno-kulturalnego i politycznego); autorytet, duże znaczenie.	Tokarczuk
30.		Ciupak, Majka, Tulli Wierzbicki
31.	Rodzina — duże znaczenie dla internalizacji wartości religijnych i socjalizacji; stopień religijności zależny od roli w rodzinie; — Silne wzajemne oddziaływanie wiary, religijności i układów rodzinnych, niekiedy sąsiedzkich; zależność indywidualnej religijności od życia rodzinnego.	Ciupak, Kubiak Szwengrub, Tulli Święcicki Tokarczuk
32.	Rodzinnie-osobiste życie — powiązanie z religią poprzez obrzędy parafialne, dzięki czemu uzyskują sankcję społeczną (związek ze zbiorowością, społecznością lokalną), co jest również dowodem trwania solidarności z grupą (<i>consensus</i>); — wytwarzanie się nowych form rodzinno-religijnego obyczaju.	Ciupak, Kubiak Święcicki, Tulli Ciupak, Święcicki
33.	Rozwarstwienie postaw ludności wobec religii na skutek zderzenia się społeczności wiejskich z cywilizacją miejsko-przemysłową (nadal spoiwość w dziedzinie wiary i kultu, wzory coraz bardziej świeckie w rodzinno-obyczajowym zakresie); polaryzacja postaw.	Majka, Pawelczyńska
34.	Rytm życia religijnego zależny od kalendarza prac rolniczych,	Ciupak, Kubiak

Lp.	Symptom (cecha)	Autor(-rzy)*
	zwłaszcza pór roku (zob. p. 9), znaczenie czynnika ekologicznego.	Pastuszka Święcicki
35.	<i>Stalość i niezmienność świata</i> — przekonanie o tym prowadzi do pewnej bierności i usprawiedliwienia zła w stosunkach międzyludzkich (zob. p. 5, 9 i 39).	Kuczyński
36.	<i>Sympatia i współczucie</i> dla biednych — obowiązkiem religijnym.	Wierzbicki
37.	<i>Śmierć</i> — traktowana w sposób naturalny: obcowanie z myślą o niej, mówienie o niej, przywiązywanie wagi do „szczęśliwej śmierci” (z „zaopatrzeniem” przez księdza); życie wieczne — silna weń wiara, większe znaczenie dla jednostki niż życie doczesne.	Kuczyński Wierzbicki
38.	<i>Święci</i> — rozbudowany kult, zwłaszcza maryjny i Świętej Rodziny.	Ciupak, Kubiak
39.	<i>Tradycja i tradycjonalizm</i> — szacunek dla tradycji wzmocniony przekonaniem o pomyślnym wytrzymaniu przez religię próby historii, lecz jednocześnie ahistoryczna postawa; — osłabienie tradycji i tradycjonalizmu; — tradycyjna kultura religijna główną zaporą przed nowymi wzorami życia kulturalnego i społecznego; — zapora przed unowocześnieniem religijności.	Kubiak, Pastuszka Piwowski, Szwegrub, Tulli, Wielowieyski Majka, Wojtusiak Ciupak Wielowieyski
40.	<i>Uczuciowość i irracjonalne pierwiastki</i> religijne — silne, m.in. reaktywność ze skłonnością do sentymentalizmu i uczuciowe przywiązanie do religii, Kościoła (ostoja stałości, zob. p. 9, 35) i kapłana oraz uznanie w pełni sfery nadprzyrodzonej i własnej niemożności jej zrozumienia; religijność bardziej emocjonalna i praktyczna (uczucia oplatają się najczęściej wokół interesu osobistego i najbliższych, tzw. praktyczny materializm, zob. p. 2, lecz i 15, 18, 26) niż filozoficzna i doktrynalna (zob. p. 41); lecz również brak silniejszego zaangażowania w sprawę wiary (zob. p. 7); — emocjonalna więź rodzinno-gromadzka wpleciona w kulturę religijną (zob. p. 32); — symptomy słabnięcia uczuciowości, zobojętnienie; — zwiększenie się pierwiastków intelektualnych w sferze religijnej; — na miejsce bojaźni i strachu — ufna miłość do Boga.	Kalkowski Kubiak Pastuszka Piwowski Ciupak, Święcicki Ciupak, Kalkowski, Majka, Piwowski Majka, Wojtusiak Tokarczuk
41.	<i>Wiedza</i> — w zakresie pojęć, znajomość prawd wiary itp. ogólnie mała, brak podbudowy intelektualnej i zainteresowań religijnych, powierzchowne rozumienie idei i prawd; względnie dobra znajomość przykazań Bożych, następnie sakramentów, potem przykazań kościelnych (lepsza u kobiet niż u mężczyzn). Ogólnie pojęcia religijne dość mgliste; wpływ charakteru pracy i trybu życia w otoczeniu przyrodniczym (zob. p. 34);	Eska, Kalkowski, Kuczyński, Pastuszka, Piwowski

Lp.	Symptom (cecha)	Autor(-rzy)*
	— tendencja ku redefinicji lub przekształcaniu wiedzy religijnej w kategorii kultury ludowej, dostosowane do własnego poziomu lub ku modernizacji religijnych postaw wobec świata i życia („ufność w pomoc nauki, lecz z pomocą Bożą” — Kuczyński);	Piwowarski Kuczyński, częściowo Święcicki
	— postawy racjonalne — rzadkie; eliminacja pewnych pojęć i wierzeń (do sfery legend);	Kubiak, Majka
42.	<i>Zależność od kapryśków pogody</i> i klęsk żywiołowych (ryzyko zawodowe), niepewność jutra, potrzeba oparcia na religii i poczucie uzależnienia człowieka od Boga, czego wyrazem są praktyki kultowe i przestrzeganie nakazów moralnych (zob. p. 5 i 9).	Ciupak, Kubiak Kuczyński, Pastuszka, Wierzbicki

TABLICA SYNOPTYCZNA 2

Wybrane fakty i obserwacje o rozwoju i poziomie życia wsi: St. Denis i Zacisze w różnych okresach

St. Denis w Kanadzie*

Zacisze w Polsce**

1936-38	1949	1953-1957	1969-70
Dość znaczna izolacja wsi, głównie zaprzęgi konne, wołowe, zły stan dróg; 28 aparatów radiowych we wsi.	— Koniec izolacji wsi dzięki: rozwojowi dróg bitych (również przez wieś), motoryzacji (m.in. dobra komunikacja autobusowa), dużemu, choć głównie tranzytowemu, zmotoryzowanemu ruchowi turystycznemu (dwie stacje benzynowe we wsi) i upowszechnieniu telewizji (s. 241); zanik zaprzęgu wołowego; kon-	— Znaczna izolacja wsi, trwałość dawnych urządzeń i form gospodarczych (s. 26); od 1954 trwały most na rzece Łososinie, oddzielającej wieś od „świata”; pierwsze względnie bliskie od wsi połączenie komunikacji autobusowej — od 1955 r.; ok. 20 aparatów radiowych.	— Mniejsza izolacja wsi na skutek znacznego rozwoju komunikacji autobusowej, poprawy dróg, elektryfikacji wsi, oraz <i>last but not least</i> rozwoju kontraktacji w produkcji; — brak ruchu turystycznego — dwa telewizory we wsi (w szkole i rodzinie księdza).

* Na podstawie: H. Miner, *St. Denis. A French-Canadian Parish*. Chicago 1967 (Wyd. 1, 1939). W 1949 r. autor opublikował wyniki uzupełniających badań, przeprowadzonych w latach 1946-1948, w rozdz. XII książki „Post-script” oraz w artykule *A New Epoch Rural Quebec*, „The American Journal of Sociology” 1950 nr 1 July s. 1-10. W istotniejszych stwierdzeniach podano w nawiasie stronę cytowanej książki lub artykułu (z dodaną literą „a”).

** Na podstawie: Z. T. Wierzbicki, *Tradycyjna religijność wiejska*, „Roczniki Socjologii Wsi” T. 8:1968 s. 1208-211; częściowo również tenże, *Zmiana w pół wieku później* (Wrocław 1963) oraz uzupełniające badania psychologiczno-socjologiczne przeprowadzone w Z. w 1971 r. Używana tu nazwa Zacisze jest kryptonimiczna. W istotniejszych stwierdzeniach podano w nawiasie stronę książki lub artykułu (z dodaną literą „a”).

Znak ./ — brak danych lub brak wyraźnych zmian.

1936-38	1949	1953-1957	1960-70
	ny na równi z mechanicznym; skrzynki na listy na domach.		
	ogólna liczba ludności niemal taka sama		
<ul style="list-style-type: none"> - 700 osób, kobiety - 53% ogółu. Gęstość zaludnienia 21 osób na km² (s. 26 i 271). - Współczynnik urodzeń: 24‰ (s. 28); zgonów - 10,9‰, przyrost ok. 13,1‰ (s. 249) 	<ul style="list-style-type: none"> - 792 osób (13% wzrost; s. 261). - Współczynnik urodzeń: 28,4‰ przy jednoczesnym spadku umieralności (zwłaszcza dziecięcej - wzrost liczby dzieci do 15 l. o 43‰; s. 262). 	<ul style="list-style-type: none"> - 780 osób, kobiety - 52,6%. Gęstość zaludnienia ok. 79 osób na km² (s. 44) - Współczynnik urodzeń 32,3‰; zgonów - 15,1‰, przyrost - 17,2‰ 	<ul style="list-style-type: none"> - Wg stanu w 1974 r.: 646 osób, kobiety - 51,1%, gęstość zaludnienia - ok. 65 osób na km².
	Brak kontroli urodzeń	<ul style="list-style-type: none"> - Brak kontroli urodzeń; przeciek pewnych ogólnych informacji na ten temat do wsi. 	<ul style="list-style-type: none"> - Pojawiają się rozmowy na tematy liczby posiadanych dzieci, również pod wpływem „nauk stanowych”; - Planowanie rodziny w małym stopniu.
<ul style="list-style-type: none"> - Około 25% dzieci umiera przed ukończeniem 1 roku życia (s. 262), do 5 r. życia - 33%, poniżej 25 lat - 43% ogółu zgonów 	<ul style="list-style-type: none"> - Poniżej 1 r. życia - 17%, do 5 r. życia - 18,7%, poniżej 25 lat - 22,8% 	<ul style="list-style-type: none"> - Odsetek umieralności nieletnich (do 18 r. życia) - 19% ogółu urodzonych (w poprzednim pokoleniu gospodarzy - 28%). 	
<ul style="list-style-type: none"> - Przeciętna wielkość gospodarstwa - ok. 35 ha; układ przestrzenny częściowo podobny do polskiej wsi, lecz istnieje centrum z kościołem i wioskowymi instytucjami (właściwa wieś); przestrzegana „zasada niedziału” gospodarstw (s. 200/1). 		<ul style="list-style-type: none"> - Przeciętna wielkość gospodarstwa 6,7 ha (w dolnej wsi, większe, w górnej mniejsze); 53% gospodarstw od 2 do 7 ha; brak wyraźnej centralnej części wsi, życie głównie w dolnej wsi; przestrzegana „zasada niedziału” gospodarstw 	
<ul style="list-style-type: none"> - Przyrost ludności przekracza możliwości zatrudnienia na miejscu; mimo wahań demograficznych - wewnętrzne „ciśnienie ludnościowe” takie samo. 		<ul style="list-style-type: none"> - Przyrost ludności znacznie przekracza możliwości zatrudnienia na miejscu; wewnętrzne „ciśnienie ludnościowe” zmalało na skutek emigracji na Ziemię Zachodnie. 	
<ul style="list-style-type: none"> - Wieś czysto rolnicza, główne zainteresowanie ludności: ziemia - rolnictwo, hodowla; trochę rzemiosła i handlu, po obu wojnach liczna emigracja do miasta. 		<ul style="list-style-type: none"> - Wieś czysto rolnicza, główne zainteresowanie ludności: ziemia - rolnictwo i hodowla oraz dodatkowo, zwłaszcza w małych gospodarstwach, rzemiosło a po II wojnie praca w przemyśle (tzw. chłopi-robotnicy). 	
	<ul style="list-style-type: none"> - Znalezione pracy w mieście koniecznością - w konsekwencji poddanie się wartościom miejskim, sukces osobisty, związany z identyfikacją z nimi; napływ gotówki do wsi z zewnątrz. 	<ul style="list-style-type: none"> - Wzrastająca zależność wsi od otoczenia społecznego (miasta), a nie fizycznego; przyszłość dzieci związana z pracą w mieście, konsekwencje jak obok. 	

1936-38	1949	1953-1957	1969-70
<ul style="list-style-type: none"> - Podstawowa jednostka konsumpcyjno-produkcyjna: uzasadniona ekonomicznie i religijnie patriarchalna wielodzietna rodzina (przeciętnie 6, 5 dzieci, lecz o pełnym stażu małżeńskim (16 l.) - 9, 8 dzieci [s. 75/6], znaczna rola dziadków i starych ludzi w ogóle; solidarność duża, silny wpływ rodziny na wybór współmałżonka przez dzieci (s. 82); wspólne modlitwy rano i wieczorem (s. 66). 	<ul style="list-style-type: none"> - Ekonomiczne przesłanki konieczności posiadania wielodzietnej rodziny w trakcie zanikania, lecz wzrost stopy urodzeń (wzrost zamożności z powodu napływu pieniędzy do wsi ze źródeł pozarolniczych) przy wzroście aspiracji do lepszego życia, zwłaszcza u dziewcząt. 	<ul style="list-style-type: none"> - Przeciętna jednostka konsumpcyjno-produkcyjna: uzasadniona ekonomicznie i religijnie wielodzietna patriarchalna rodzina (przeciętnie urodzonych 6, 25), o pełnym stażu małżeńskim (16 lat) - dochowanych 5,06 dzieci (s. 56). - dość często trzypokoleniowe rodziny, znaczenie dziadków różne, zależnie od układu stosunków w rodzinie, na ogół współżycie poprawne lub dobre, mały wpływ dziadków na religijne wychowanie dzieci; - wspólne modlitwy w domach (głównie wieczorem); - malejący wpływ rodziców na wybór współmałżonka przez dzieci (większy w stosunku do dziecka pozostającego na gospodarstwie). 	<ul style="list-style-type: none"> - Ekonomiczne przesłanki posiadania wielodzietnej rodziny słabsze, lecz istnieją (brak mechanizacji i „agrobiznesu”; lecz inne czynniki przeciwdziałają; s. 59, 63).

Separacja płci daleko posunięta

<ul style="list-style-type: none"> - Podział zajęć produkcyjnych w rodzinie zależnie od płci i wieku oraz, w pewnym stopniu, i statusu społecznego. - Młocka przy pomocy koni, we wsi 2 traktory. 	<ul style="list-style-type: none"> - Elektryfikacja wsi (latarnie na głównej drodze), Młocka energią elektryczną, w 15 gospodarstwach - elektryczne dojarki, 13 traktorów, łódówki, woda bieżąca, brojlery, ogrzewanie domu na ropę. 	<ul style="list-style-type: none"> - Kilkanaście motorków do młocki; zaprzęgi wółowe lub konne. 	<ul style="list-style-type: none"> - Elektryfikacja wsi (w 1969 r.), 3 ciągniki we wsi, nieco więcej maszyn w gospodarstwach rolnych.
<ul style="list-style-type: none"> - Odzież (dużo lnianej bielizny), mydło - robione najczęściej w domu. 	<ul style="list-style-type: none"> - Tylko kupne: odzież, mydło, środki piorące itp. 	<ul style="list-style-type: none"> - Zanik zupełny tkania odzieży w domu; tylko ubrania miejskie kupne, podobnie jak mydło; sporo tzw. ciuchów amerykańskich. 	<ul style="list-style-type: none"> - Tylko kupno odzieży lub dary z Ameryki Płn.; poprawa jakości; dużo ze sztucznych włókien.
<ul style="list-style-type: none"> - Znaczne obciążenie kobiet pracą. 	<ul style="list-style-type: none"> - Znaczne zmniejszenie obciążenia kobiet pracą. 	<ul style="list-style-type: none"> - Duża rola kobiet w gospodarstwie rolnym i domowym. 	<ul style="list-style-type: none"> - Wzrastające obciążenie kobiet pracą.

Spółeczność sąsiedzko-rodzinna o strukturze społecznej:

<ul style="list-style-type: none"> - bardziej zawodowo heterogenicznej niż polska wieś, choć w strukturze rolnej mniej rozwarstwiona; - wyraźny podział na trzy zasadnicze grupy: najliczniejsza właścicieli gospodarstw: rolników, których prestiż jest funkcją zamożności (zie- 	<ul style="list-style-type: none"> - bardziej zawodowo homogenicznej, mniej złożonej, niż kanadyjska wieś, choć w strukturze rolnej dość znacznie rozdrobiona, wykazująca jednak w ciągu ostatnich 100 lat tendencję ku „średniaczeniu” (przy malejącej przeciętnej wielkości gospodarstw); - dla niektórych rolnictwo ubocznym źródłem dochodu (rzemieślnicy); - brak wyobcowanej „elity wioskowej”, a różnice
---	--

1936-38	1949	1953-1957	1969-70
<p>mia), lecz grupujących się według pokrewieństwa lub poglądów politycznych (a nie zamożności); nieliczna „elita” (ksiądz, senator i ich krewni) o prestiżu opierającym się na kontaktach pozalokalnych, wyobcowani towarzysko; trzecia – nie-rolnicza, dość zróżnicowana, jej część – marginesem o skłonnościach dewiacyjnych i znacznym dystansie społecznym w stosunku do pozostałych grup.</p>		<p>w wielkości gospodarstw (bądź zamożności) nie przeszkadzają w utrzymywaniu stosunków towarzyskich.</p> <p>Silny wpływ polityki państwa (upadek dużych gospodarstw, obsadzenie lokalnych stanowisk przez malorolnych lub bezrolnych).</p> <p>– Silny rozwój postaw solidarnościowych, wzmocnionych czynnikiem religijnym i narodowym.</p>	<p>– Możliwość swobodniejszego działania sił społecznych, poprawa sytuacji gospodarstw średnich i większych, szersza rekrutacja do organów przedstawicielskich;</p> <p>– Osłabienie postaw solidarnościowych, związane ze zmianą polityki i większym zróżnicowaniem struktury społecznej.</p>
<p>– Znaczny procent małżeństw endogamicznych;</p> <p>– Oboje małżonkowie pochodzą z tej samej wsi: do 1937 r. – 29% ogółu małżeństw. w latach 1937-48 – 35,5% ogółu małżeństw (s. 263).</p>		<p>– Wyraźna przewaga małżeństw endogamicznych:</p> <p>– Oboje małżonkowie z tej samej wsi: 42,6% ogółu małżeństw; gdy jedno z małżonków z innej wsi (sąsiedniej lub tej samej parafii) – 41,7% ogółu małżeństw; – wskaźnik dla obu kategorii – 84,3% ogólnej liczby małżeństw.</p>	
<p>– Gdy pan młody z najbliższej okolicy (do 20 mil);</p> <p>– 84% ogółu małżeństw. – 77% ogółu małżeństw.</p>		<p>– Przepiętny wiek małżonków – mężczyźni – 29,1 lat; kobiety – 23 lat.</p> <p>– Stosunkowo niewielki odsetek wolnego stanu powyżej 40 lat: kawalerów (3,25%) i panien (5,3%), wyjąwszy ludność w kategoriach gospodarstw do 1 ha, gdzie odsetek pierwszych wynosi 8,3%, a drugich 26,8% (s. 47).</p>	
<p>– Przepiętny wiek małżonków – mężczyźni – 26 lat; kobiety – 25 lat.</p> <p>– Znaczny odsetek starych kawalerów i panien; duża przewaga niezamężnych kobiet w starszych grupach wieku (s. 27).</p>		<p>– Pow. 65 lat (w 1952 r.) 26 osób, w tym 11 mężczyzn; pow. 75 lat 8 osób, w tym 3 mężczyzn</p>	
<p>– Powyżej 70 lat – 50 osób, pow. 80 lat – 21, w tym tylko 1 mężczyzna.</p>	<p>– Przepiętne spodziewane trwanie życia 72,1 lat (s. 262);</p>	<p>– Pow. 65 lat (1969 r.) – 38 osób, w tym 14 mężczyzn; pow. 75 lat 10 osób, (w tym 3 mężczyzn).</p>	
<p>– Średnie trwanie życia – 65,3 lat.</p>	<p>– Zmniejszenie się stopy emigracji osób w wieku 25-35 lat (s. 263), więcej młodzieży pozostaje na wsi w zawodach nierolniczych.</p>	<p>– Po pierwszej fali wielkiej emigracji na Ziemię Zachodnie, emigracja zarobkowa tymczasowa;</p> <p>– Wzrost stopy emigracji, przede wszystkim młodych mężczyzn oraz kształcących się dziewcząt, co grozi wyludnieniem wsi.</p>	

1936-38	1949	1953-1957	1969-70
<ul style="list-style-type: none"> - Mała zależność wsi od makrosocjetyzmu; 	<ul style="list-style-type: none"> - Silnie wzrastająca zależność wsi od makrosocjetyzmu (komunikacja i łatwość wymiany dóbr i idei, rozwój prywatnego agrobiznesu, wzrost prenumeratów dzienników, głównie katolickich, o 33%). - Znaczna poprawa sytuacji materialnej wsi, mimo wzrostu kosztów utrzymania o 1/3, dzięki emeryturom i rentom, dodatkom rodzinnym i pracy pozarolniczej, a w pewnej części i rolnictwu (wyższe ceny i lepsza technologia, lecz struktura produkcji niemal taka sama jak przed wojną). - Napływ gotówki do wsi umożliwił mechanizację gospodarstw i wielodzietność rodzin. 	<ul style="list-style-type: none"> - W dużym stopniu wieś izolowana, samowystarczalna, lecz wyłom - to kontrakcja i duża emigracja; - Trudna sytuacja rolnictwa (zwłaszcza większych gospodarstw); - Brak postępu w rolnictwie, brak zmian w strukturze upraw i metodach uprawy (trudności z kupnem nawozów), zmniejszenie się hodowli. - Ogólna sytuacja materialna wsi niezła, dzięki dochodom ze źródeł pozarolniczych oraz z sadów (jeśli obrodziły). - Stopniowa poprawa sytuacji po 1956 r. 	<ul style="list-style-type: none"> - Wzrastająca zależność od makrosocjetyzmu; rozwój agrobiznesu (państwowego) poprzez kontrakcję i spółdzielczość; - Poprawa sytuacji rolnictwa (stopniowe ograniczenie i znoszenie dostaw obowiązkowych, nieco lepsze zaopatrzenie rynku); podnoszenie się wiedzy rolniczej i technologii, wzrost wydajności z 1 ha i postęp w sadownictwie. - Napływ gotówki do wsi nadal przede wszystkim ze źródeł pozarolniczych. - Wzrastające dochody rolnictwa z kontrakcji.

Brak analfabetów w obu wsiach

- Chłopcy tradycyjnie mniej kształceni niż dziewczęta (s. 35); za to częściej wyżej kształceni (50% wśród kształconych - seminaria duchowne, 31% - medycyna i prawo);
- Utożsamienie katolicyzmu z francuskim poczuciem narodowym.
- Wzrastająca liczba kształcących się, z pojawiającą się stopniowo przewagą dziewcząt (dawniej przeciwnie) i wzrost po II wojnie powołań kapłańskich.
- Utożsamienie katolicyzmu z polskością.
- Pojawienie się wątpliwości w kwestii utożsamiania obu pojęć.

Powszechna akceptacja religii i powszechność praktyk; religia ściśle zespolona z życiem

- Prawie w każdym domu prenumerowane czasopismo; biblioteka parafialna; czytelnictwo: głównie niezamężne kobiety i dziewczęta; większość (79%) czytanych książek - sentymentalne powieści o religijnych wątkach; 16% - książki religijne.
- Wzrost prenumeratów czasopism (mniej więcej w co drugim domu) w stosunku do okresu przedwojennego, lecz spadek czytelnictwa (s. 141); analogicznie z czytaniem książek (mimo rozwoju bibliotek państwowych);
- W poszczególnych domach po kilka książek.
- Powolny wzrost liczby osób posiadających własne książki (raczej nierolnicze).
- Czytają przeważnie kobiety i dziewczęta z małych gospodarstw, najwięcej powieści historyczno-obyczajowych;

1936-38	1949	1953-1957	1969-70
- Szkoła podstawowa - 6 nauczycieli (1 mężczyzna) o słabym przygotowaniu i różnym doświadczeniu (od 1 roku do 20 lat pracy pedagogicznej; s. 37).	- Znaczną poprawę opieki lekarskiej; ludowe lekarstwa w użyciu (zwłaszcza gdy medycyna zawodzi - s. 262, 265, 267).	- tylko religijne - ok. 10% książek; współcześni autorzy nieczytani (wyjąwszy reportażowe o ostatniej wojnie).	- Szkoła o 5 nauczycielach, o nieco wyższych przeciętnych kwalifikacjach niż poprzednio.
- Brak lekarza na miejscu, najbliższy o ok. 5 km, drugi o ok. 24 km; pewna opieka ze strony władz nad dziećmi (dojeżdżający lekarz i pielęgniarka raz w miesiącu (s. 30)).	- /.	- Brak lekarza na miejscu; najbliższy o ok. 5 km w ośrodku zdrowia w U., - jak przed obu ostatnimi wojnami, inni lekarze i szpitale w pow. mieście (ok. 20 km drogi).	- Powolna poprawa w zakresie pomocy lekarskiej dla wsi (częściej korzystanie z poradni lekarskich w U., ze szpitala itp.) we wsi nadal nie ma lekarza ani pielęgniarki; poprawa stanu higieny niewielka; pojawienie się dentysty w U. (ok. 5 km) w pewne dni.
- Domową leczniczo niekiedy o charakterze magicznym; choroby weneryczne b. rzadkie (syfilis nie występuje); korzystanie ze znachora (s. 31).	- Wzbogacenie asortymentu handlu lokalnego, wystaw handlowych itp., przede wszystkim w kierunku artykułów technicznych gospodarstwa domowego i wyposażenia mieszkania.	- Domowe leczenie częściowo magiczne; korzystanie ze znachora (aneks III, oraz s. 357 l. i n.).	- Pewna niewielka poprawa zaopatrzenia handlu; lepsze wyposażenie sieci handlowej; bardziej artykuły konsumpcyjne niż techniczno-inwestycyjne.
- 5 samochodów osobowych, 2 telefony (s. 256).	- Wykorzystanie napływu gotówki do wsi tradycyjne: zakup ziemi, budowy, remonty, kształcenie dzieci bądź nowe: ulepszenie gospodarstwa domowego, mieszkania i środki transportu (16 samochodów osobowych, 8 ciężarowych, 40 telefonów).	- Okresowe badania lekarskie dzieci szkolnych; stan sanitarny wsi niski, całkowity brak opieki dentystycznej.	- Nieco większy obrót ziemią; gotówka ze źródeł pozarolniczych na remonty i budowę, częściowo na maszyny do gospodarstwa rolnego; gospodarstwo domowe - brak zmian.
		- Jeden sklep z artykułami mieszanymi (GS), marnie zaopatrzone; różnego rodzaju braki, zwłaszcza w artykuły potrzebne do gospodarstwa domowego i rolnego.	- Bez większych zmian; pewien rozwój ruchu budowlanego, powiększanie stodoł, modernizacja mieszkań, w kilkunastu domach woda bieżąca; 1 samochód i parę ciągników.
		- Brak poważniejszego obrotu ziemią do 1956 r. gotówka ze źródeł pozarolniczych na remonty i konsumpcję, kształcenie dzieci.	
		- Brak samochodów, brak traktorów, 1 telefon w lokalu Gromadzkiej Rady; kilka motocykli.	

1936-38	1949	1953-1957	1969-70
- Domowe pieczenie chleba; lody nieznanne. ./.	- Niektóre domy kupują chleb; lody powszechnie używane.	- Niektóre domy z dolnej wsi kupują chleb (o ile pojawia się w handlu); lody nieznanne.	- W miarę możliwości - chleb kupuje się; lody nieznanne.

Praktykowane nabożeństwa o deszcz, urodzaj itp., będąc wyrazem dążenia do pośredniej kontroli człowieka nad naturą

- | | | | |
|---|--|---|---|
| | - Duchowieństwo występuje przeciwko wykorzystywaniu symboli religijnych w zabiegach magicznych (s. 266). | - Od dość dawna krytyczny stosunek duchowieństwa do zabiegów magicznych, choć bliżej nie precyzowany (s. 358, 360); | |
| | - Elektryczne organy; budowa kaplicy nad rzeką, na miejscu letnich dumków typu miejskiego i kolonii dla dzieci miejskich (krytykowanej przez proboszcza z powodu miejskiego stylu życia). | | - Remont i rozbudowa kaplicy. |
| | - Pojawienie się w dyskusjach problemu „zatrzymania dzieci na farmie”, niechęć do pozostania na wsi silniejsza u dziewcząt (obawa przed nadmiarem obowiązków domowych). | - Pierwsze objawy ucieczki młodych ze wsi, nie odczuwane z uwagi na wielodzietność rodzin i rozdrobnienie ziemi. | - Wzmocnienie się ucieczki młodych ze wsi (pierwsze gospodarstwa bez dziedzica). |
| Brak dążeń do wygod; zadowalanie się stanem istniejącym nawet jeśli są możliwości zmiany w kierunku modernizacji. | - Świadomość „łżejszego” życia w mieście budzi analogiczne pragnienie, tym łatwiejsze do przyjęcia, że nie narusza to zasadniczego lokalnego układu społecznych wzorów; pewna niechęć do trudnego życia na wsi (u dziewcząt), lecz los zamężnej gospodyni nawet w rodzinie wielodzietnej wyżej ceniony niż staropanieństwo, stąd dążności modernizacyjne najsilniejsze ze strony kobiet (s. 9a). | - Brak dążeń do wygod w gospodarstwie domowym i mieszkaniu; dążenie do modernizacji i ulepszeń w produkcji wyraźnie już zarysowujące się, lecz brak możliwości jego realizacji. | - Świadomość „łżejszego” życia w mieście budzi pragnienie uzyskania analogicznego statusu przede wszystkim poprzez emigrację. |
| | - Proces przyjmowania wzorów i wartości miejskich, mimo wyraźnego piętna lokalności na wszystkich zjawiskach (s. 189). | - Początek wyraźnego procesu zrównywania aspiracji wiejskich z miejskimi. | |

1936-38	1949	1953-1957	1969-70
.	.	- Koniec rywalizacji między dziećmi o dziedziczenie gospodarstwa.	.
	Inne tendencje: dalsze podnoszenie się poziomu wykształcenia, malejący wskaźnik umieralności dzieci, powolny zanik medycyny ludowej, wzrastająca zależność od miejsko-przemysłowej cywilizacji w technologii, stylu życia, pożywienia i rozrywki.	.	- Inne tendencje: powolne podnoszenie się poziomu przeciętnego wykształcenia, malejący wskaźnik umieralności dzieci, zanik zabiegów magicznych i malejące znaczenie medycyny ludowej, wzrastająca zależność od miejsko-przemysłowej cywilizacji w technologii, stylu życia, pożywieniu i do pewnego stopnia w rozrywkach.

TABELA 3

Cechy religijności wiejskiej w monografiach wsi przed 1939 r.*

Lp.	Cechy	Autorzy monografii i rok ich wydania**													Liczba autorów
		Z.W. 1889	F.B. 1901	W.J. 1903	W.S. 1904	B.S. 1923	W.G. 1925	A.D. 1928	W.P. 1929	B.K. 1933	S.S. 1934	K.M. 1934	1935		
.1	2	3	4***	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	
1.	Antropomorfizm (i antropocentryzm)	x			x						x			3	
2.	Dobroczynność i pomoc sąsiadka znaczna			x				x	x			x	x	5	
3.	Bojaźń Boga, dir oła i kar duża jedną z przyczyn religijności (najczęściej zewnętrznej)	x			x		x			x	x			5	
4.	Fatalizm „katolicki”, stoicyzm wobec klęsk względnie uległość wobec żywiołu, który utożsamia się z Bogiem	x		x			x		x					4	
5.	Konserwatyzm i rygoryzm w praktykowaniu zewnętrznej pobożności (nieraz ponad wymagania Kościoła), niekiedy związane z martwym formalizmem	x	x	x	x	x			x	x	x	x		10	

Lp.	Cechy	Autorzy monografii i rok ich wydania**													Liczba autorów
		Z.W. 1889	F.B. 1901	W.J. 190c	W.S. 1904	B.S. 1923	W.G. 1925	A.D. 1928	W.P. 1929	B.K. 1933	S.S. 1934	K.M. 1935			
1	2	3	4***	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	
6.	Kult osoby duchownej:														
	a) duży		x	x	x		x		x		x			6	
	b) brak kultu z przyczyn najczęściej materialnych							x		x			x	3	
7.	Magiczno-pogańskie elementy	x			x		x			x	x			5	
8.	Moralność płciowa:														
	a) wysoka	x	x		x			x						4	
	b) przeciętny poziom					x					x			2	
	c) raczej niska									x				1	
9.	Nacjonalizm wyznaniowy (względnie jego elementy****)					x				x	x			3	
10.	Odpowiedzialność indywidualna i zbiorowa za łamanie Bożych i kościelnych przykazań	x									x			2	
11.	Ofiarność na kościół: a) duża		x			x						x		3	
	„ „ „ b) mała									x				1	
12.	Praktykowanie:														
	a) gorliwość duża	x	x	x	x		x	x	x		x	x	x	10	
	b) mierna					x				x				2	
13.	Powszechność przynależności do organizacji religijnych (bractwa, kółka)	x	x	x	x		x	x	x			x	x	9	
14.	Religia podporą i osłoda życia w walce o byt (wzajemność świadczących, głównie materialnych)*****		x	x			x		x	x	x		x	7	
15.	Rozdźwięk (co najmniej częściowy) między zasadami religijnymi a postępowaniem w życiu (materializm, brak internalizacji zasady miłości bliźniego)	x	x	x	x	x	x		x	x	x			9	
16.	Sąsiedzko-grupowy charakter religijności			x	x		x	x	x	x			x	7	
17.	Stoicyzm wobec śmierci i gorliwość kultu zmarłych					x		x		x	x			4	
18.	Wiedza religijna na niskim poziomie	x	x	x	x	x	x			x			x	8	
19.	Zabobonność, przesądność i pierwotność myślenia (czasami fanatyzm)	x		x	x	x	x		x	x	x			8	

Lp.	Cechy	Autorzy monografii i rok ich wydania**													Liczba autorów
		Z.W. 1889	F.B. 1901	F.B. 1903	W.J. 1904	W.S. 1923	B.S. 1925	W.G. 1928	A.D. 1929	W.P. 1933	B.K. 1934	S.S. 1934	K.M. 1935		
1	2	3	4***	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	
20.	Zależność i związek z przyrodą, ziemią, zawodem — silne.	x												1	
21.	Życie religijne silnie rozwinięte, przy słabym rozwoju innych dziedzin życia psychicznego	x		x		x			x				x	5	

Znak x — dana cecha występuje na stronach podanych niżej w bibliografii

* Uwzględniono 12 zwartych pozycji monograficznych 11 autorów, pomijając: dość liczne, lecz fragmentaryczne opracowania wsi w różnych czasopismach etnograficznych i kulturalno-społecznych oraz monografie, w których potraktowano problem religijności w sposób całkowicie marginalny (zob. przyp. 57) oraz monografię J. Kantora *Czarny Dunajec* (1901), dla powodów przedstawionych w przyp. 56.

** Z. W. — Z. Wasilewski. *Jagodne (Wieś w powiecie łukowskim, gminie Dębie). Zarys etnograficzny*. Warszawa 1889 s. 62-89.

W. J. — W. J. Jaskłowski. *Wieś Mnichów (w powiecie jędrzejowskim)*. Warszawa 1904 s. 30-33.

F. B. — F. Bujak. *Maszkienice, wieś powiatu brzeskiego*. Kraków 1901 s. 88-105; tenże. *Zmięca, wieś powiatu limanowskiego*. Kraków 1903 s. 139-143.

W. S. — W. Staniewicz. *Matujzy Bolondziszki, wieś powiatu lidzkiego*. Wilno 1923 s. 123-124, 127-128.

B. S. — B. Stołarski. *Ślugocice, obraz życia i pracy jednej wioski*. Warszawa 1925 s. 176-185.

W. G. — W. Gortat. *Góra Baldrzychowska i Buczyna*. Warszawa 1928 s. 150-152.

A. D. — A. Dzierżawski. *Okalina i Czerników*. Warszawa 1929, s. 90-92.

W. P. — W. Przybyszewski. *Unią, wieś powiatu horodeńskiego*. Warszawa 1933 s. 93-94 (wieś grekokatolicka uwzględniona dla celów porównawczych).

B. K. — B. Klembukowski. *Mircza, wieś powiatu hrubieszowskiego*. Hrubieszów 1934 s. 120 n.

S. S. — S. Salit. *Kolonie Izaaka, wieś powiatu sokólskiego*. Warszawa 1934 s. 101 (wieś żydowska uwzględniona dla celów porównawczych).

K. W. — K. Mróz. *Jastrzębie, wieś powiatu radomskiego*. Warszawa 1935 s. 231, 237-239.

*** Uwzględniono w tej rubr. również informacje z drugiej książki F. Bujaka o tej wsi. *Maszkienice, wieś powiatu brzeskiego. Rozwój od r. 1900 do 1911* (Rozprawy Polskiej Akademii Umiejętności. Kraków 1915).

**** Wystąpił również w pominiętej tu monografii problemowej W. Krzysztofika *Jasienówka, wieś powiatu sokólskiego* (Poznań 1934 s. 196).

***** Według zasady *do ut des*, przede wszystkim modlitwa, odpusty, pielgrzymki, o to, co potrzebne do życia (zdrowie i dobrobyt), potem szczęście pozagrobowe i inne łaski (zob. Stołarski, jw. s. 180 n.).

TABELA 4

Główne cechy z tab. 3 i odpowiadające im cechy z tab. 1

Numer	Określenie cechy z tab. 3 w kolejności wg liczby wymieniających ją autorów (od 1889 r. do 1935 r.)	Odpowiadające cechy z tab. 1
I	5 Konserwatyzm i rygorizm w praktykowaniu zewnętrznej nabożności przechodzącej w martwy formalizm	9, 14, 21, 27, 28, oraz częściowo: 13, 20, 21, 23, 39
II	12 Gorliwość w praktykowaniu	cz. 40
III	13 Powszechna przynależność do organizacji religijnych	—

Numer		Określenie cechy z tab. 3 w kolejności wg liczby wymienających ją autorów (od 1889 r. do 1935 r.)	Odpowiadające cechy z tab. 1*
porząd- kowy	tab. 3		
IV	15	Rozdźwięk między zasadami religijnymi a postępowaniem w życiu (materializm, brak internalizacji zasady miłości bliźniego)	17
V	18	Wiedza religijna na niskim poziomie	41
VI	19	Zabobonność, przesądność i pierwotność myślenia (czasami fanatyzm)	15, cz. 4
VII	14	Religia podporą i osłodą życia w walce o byt (wzajemność świadczeń materialnych)	2, 40, 42, cz. 28
VIII	16	Sąsiedzko-grupowy charakter religijności	13, 31, część 40
IX	6a	Kult osoby duchownej	12
X	2	Dobroczynność i pomoc sąsiedzka znaczna	36
XI	3	Bojaźń Boga, diabła i kar duża — jedna z przyczyn religijności	1, część. 42
XII	9	Magiczno-pogańskie elementy	15
XIII	21	Życie religijne silnie rozwinięte przy słabym rozwoju innych dziedzin życia psych.	—

* Określenie cech zob. tab. 1 na s. 154-159, liczba podkreślona, w przypadku podania więcej cech niż jedna, oznacza cechę najpełniej odpowiadającą wymienionej w środkowej głównej rubryce.

TABELA 5

CECHY ŻYCIA RELIGIJNEGO LUDU POLSKIEGO W WYBRANYCH KLASYCZNYCH PRACACH SOCJOLOGII POLSKIEJ

Lp.	Opis głównych cech u poszczególnych autorów	Autorzy i strony, gdzie są opisane wymienione cechy			
		Thomas, Znaniecki ^a	Chalasiński ^b	Czarnowski ^c	Bystron ^d
1.	Bóg, Chrystus, Matka Boska:				
	— uduchowione postacie, traktowane rozłącznie w układzie hierarchicznym: Bóg — najwyższy Pan wszechświata, ewolucja Jego rozumienia,	249-252 282			É 139
	— wyobrażenia kształtowane głównie pod wpływem obrazów i posągów, a następnie opowiadań i legend; antropomorfizacja: rozróżnienie między Dzieciątkiem Jezus a zmartwychwstałym Chrystusem; Duch Święty w postaci gołębia; brak konkretnego wyobrażenia Trójcy Świętej,				E 139
	— pierwsze dwie potęgi ponadmaterialne, nie naruszające porządku naturalnego; Jezus — w systemie magicznym podporządkowany Bogu, w moralnym — miejsce Boga (identyfikacja), uznany jako duchowy przywódca ludzkości; Bóg i Jezus odróżniani.	249-251, 282-284			E 139

Lp.	Opis głównych cech u poszczególnych autorów	Autorzy i strony, gdzie są opisane wymienione cechy			
		Thomas, Znaniecki ^a	Chalasiński ^b	Czarnowski ^c	Bystroń ^d
	— Matka Boska, powszechny kult jako postaci św. za orędownictwo, wstawianictwo, zmieniające niekiedy porządek naturalny.	251–252, 266		96	E 139
2.	Demony, diabły:				
	— zawila systematyka, różne rodzaje, wygląd i działanie; postacie demoniczne				E 140
	— wspólnota diabelska, antagonistyczna w stosunku do niebiańskiej; przynależność człowieka do obu, szczególnie solidarność między nimi (magiczna).	252–253			
3.	Dualizm:				
	— w wierzeniach i postawach (chrześcijański świat i pogańskie praktyki lub dwie wspólnoty jak wyżej).	232, 263			K 147
4.	Ewolucja religii (i postaw):				
	— od wspólnoty magicznej do moralno-społecznej; od użycia magii moralnie obojętnej do praktyk nabożnych, początku społecznej i moralnej funkcji bóstwa, nie litera, a sens modlitwy i towarzyszącego uczucia,	263 n., 269, 282			
	— ewolucja możliwa dzięki przypisaniu porządkowi diabelskiemu negatywnego, niemoralnego charakteru, zaś porządkowi boskiemu, stale pogłębianemu, pozytywnego, moralnego i społecznego charakteru (zwiększania liczby i mocy świętych, nadawanie jej dobroczynnego charakteru itp.) oraz dzięki nadaniu obu porządkom (wspólnotom) charakteru antagonistycznej dychotomii; człowiek częściowo jest w obu wspólnotach (zależnie od swych czynów); przejście od boskiej do diabelskiej — potępiane jako moralna zdrada; każdy niemoralny czyn — służy diabłu;	283–284			
	— powolna zmiana koncepcji Boga: punkt ciężkości — na Jego działalność altruistyczną, wpływającą na porządek moralny w świecie;	285			
	— od katolicyzmu patronalno-parafialnego do obywatelskiego (krytycyzm wobec dawnych postaw uległości i parafialnej kontroli).		41, 46		
5.	Kalendarz religijny:				
	— regulujący rytm życia gospodarczego, społecznego i rodzinnego; przejaw tendencji do indywidualizacji i antropomorfizacji;	207		91	
	— święty dzień (obok świętego miejsca) — punktem ogniskującym życie religijne ludu; intensyfikacja rytmu roku kościelnego zależnie od chwil przełomowych dla rolnictwa.			102	
6.	Konflikty, herezje, bunty (ewentualnie sekciarstwo):				
	— bardzo rzadkie na tle religijno-dogmatycznym; częstsze na tle finansowym albo socjalno-politycznym (Kościół narodowy, ruch młodo-chłopski itp.) lub moralnym;	1310	31–32, II 163 III 355	97–98 106	E 201
	— antyklerykalizm ograniczony i pozbawiony na ogół charakteru klasowego;	1310	32		

Lp.	Opis głównych cech u poszczególnych autorów	Autorzy i strony, gdzie są opisane wymienione cechy			
		Thomas, Znaniecki ^a	Chalasiński ^b	Czarnowski ^c	Bystron ^d
	— ewentualne prądy religijne — ruchami dewocyjnymi (z pewnym udziałem wizjonerów),				E 201
7.	Książki:				
	— ewolucja od pośrednika o magicznym charakterze do przedstawiciela Boga oraz ojca parafii (paternalistyczny wzorzec przewodnika w sprawach religijnych, łatwość przewodnictwa, zmniejszanie się autorytetu w miarę oddalania się od dziedziny religii i sekularyzacji spraw);	273–275, 280, 285–286	13, 32 D 100		
	— kult osoby duchownej (sakralny charakter) — wynik religijności społecznej, systemu parafii i autorytetu Kościoła;	1528	35 D 101		K 135–136 K 141, 143
	— pewna alienacja społeczna we wsi lub amerykanizacja postaw wśród emigracji polskiej w USA;		70, III 356 D 99		
	— obowiązek altruizmu <i>ex officio</i> .	291	III 355 257	106	
8.	Kult religijny:				
	— charakter zbiorowy, odwołanie struktury (pierwotkowej i częściowo społecznej) grupy i ról społecznych;		13, 34 n., D 99	92, 103–104	
	— wyraz zorganizowanego życia zbiorowego i częściowo stratyfikacji społecznej (czynnik indywidualny wtórny);	1526 n.	13, 35	103	
	— pewien arystokratyzm w kultcie Matki Boskiej i Pana Jezusa („dobra panienska”, „rozdawcy łask”);			97	
	— wpływ okresu poddańczo-pańszczyźnianego na postawy i poglądy;			94–95, 107	E 199
	— teatralność obrzędów;			100–101	
	— regularność i gorliwość w wypełnianiu tradycyjnych praktyk;	978–979		106	E 198, 201
	— znaczenie praktyk nie tylko magiczne, lecz również społeczno-moralne i humanitarne;	278–279			
	— praktyki — jedyny środek identyfikacji z grupą (przymierze duchowe całej zbiorowości parafialnej) i kontaktu z innymi religijnymi zbiorowościami (pielgrzymki, odpusty); surowość i jedność moralna;	280		91–92	E 199
	— zależność praktyk od wieku, płci, stanu cywilnego itp., a nawet sytuacji majątkowej.			103–104	
9.	Magia:				
	— związek (stopniowo ustępujący) z religią głównie w dziedzinie praktyk; magia — początkowo obojętna moralnie;	260 n., 263 n.			
	— dualistyczna postawa chłopca (postawa magiczna przeciwna mistycznej).	206 n., 240, 263			
10.	Mistycyzm:				
	— tylko pewne elementy i skłonności (perfekcjonistyczne bądź na tle stosunku do śmierci); droga do mistyki poprzez zmianę stosunku do śmierci;	206, 287		108	
	— negatywna korelacja nie tylko z magią, lecz i z integracją własnej społeczności (pozytywne — z jej dezorgani-				

Lp.	Opis głównych cech u poszczególnych autorów	Autorzy i strony, gdzie są opisane wymienione cechy			
		Thomas, Znaniecki ^a	Chałasiński ^b	Czarnowski ^c	Bystron ^d
	zacja);	206		106	
	— rzadki, choć zdarzają się asceci, mistycy i wizjonerzy, przeniknięty sensualizmem z domieszką magii, operujący nakazami etycznymi natury praktycznej (życia codziennego), mglistość, ubóstwo doktrynalne, pojawia się jednak z chwilą klęsk zagrażających całej społeczności;	287		97, 106-107	
	— w ramach Kościoła przejawia się bardziej gorliwą religijnością prywatną, częstymi ślubowaniami i udziałem w misjach itd.			106-107	
11.	Moralność:				
	— główna idea: jedność społeczności ludzkiej pod przewodnictwem Chrystusa (i świętych) oraz jego reprezentanta — księdza — przeciwstawiana niemoralnej wspólnocie diabelskiej;	263 n. 283-284			
	— moralność praktyczna, codzienna, często związana z gorliwością obrzędową;			98	
	— moralność grupowa poprzez solidarność, w ramach wsi, parafii, obowiązek popierania swoich na zasadzie indywidualistycznej, mniej uwagi na współżycie swoich między sobą.	cz. 291	24-25 41		
12.	Nacjonalizm wyznaniowy:				
	— utożsamienie wyznania z narodowością, nieświadoma megalomania narodowa na tle wyznaniowym; więź narodowa w postaci więzi kultowej;	1460	II 114, 147, 182, 91, 93 III 344 n.		
	— obowiązek solidarności narodowej na tle wyznaniowym (w ramach parafii) jako samoobrona przed zagubieniem w obcym środowisku.		24-25		
13.	Naturalizm:				
	— pierwotnie bliski związek z przyrodą żywą i martwą, poczucie ogólnej solidarności i wzajemnej zależności, szacunek dla otaczającej przyrody i jej darów; antropomorfizacja natury, założenie pewnej naturalnej dobroci;	209, 216, 219, 221, 224			
	— przeciwieństwo między mistyczną solidarnością z naturą a magiczną postawą, dualizm w postawie chłopca: religijny charakter korzystania z darów natury;	219-221, 263			
	— związek wierzeń i obrzędów z życiem rolniczym, moralny jego charakter.	222 n.		94-95	
14.	Ofiarność				
	— na cele parafialno-religijne duża (malejąca w przypadku konfliktu z proboszczem), zwłaszcza na budynki i wyposażenie, również względy estetyczne i świętość miejsca;	276, 1525-1526	II 187, 193	106	cz. E 199
	— przejaw solidarności grupowo-parafialnej;	276	33		
	— miara wartości społecznej i prestiżu społecznego (najbardziej zaszczytne wydatki).		32-33		
15	Organizacyjny aspekt:				
	— silny wpływ hierarchii Kościoła (i częściowo dworu)				

Lp.	Opis głównych cech u poszczególnych autorów	Autorzy i strony, gdzie są opisane wymienione cechy			
		Thomas, Znaniecki ^a	Chałasiński ^b	Czarnowski ^c	Bystron ^d
	na świadomość mas, doroczne obrzędy i „rites de passage” (zwłaszcza pogrzeby, najmniej wesela); — znaczny instytucjonalny autorytet moralny Kościoła.		D 98-99		K 126, 132 146, 161 K 139; E 8-9
16.	Ortodoksyjność: — rytualizm, formalizm, rygoryzm; poza kościołem nie ma kontaktu z Bogiem; — naruszenie religijnych rytów (obrzędów) — istotnym grzechem; — niechęć wobec zmian; konserwatyzm.	250, 287 250		105-106 105-106 105-106	E 198 E 198
17.	Parafia — jej istotna rola: — dawna grupa pierwotna, będąca przestrzennym i społecznym, centralnym ośrodkiem kultu zbiorowego w oparciu o system rodzinny, miejsce najważniejszych rodzinnych i lokalnych wydarzeń (sankcjonowanie i identyfikowanie najważniejszych uczuć z miejscem); — więź religijno-parafialna, zbiorowa odpowiedzialność przed Bogiem; — wewnętrzne konflikty wynikiem równowagi przeciwstawnych sił, lecz na obczyźnie — funkcje szersze niż w kraju (parafii i gminy) i większa kontrola; — religijna działalność podstawą organizacji społeczności lokalnej, grupa swoich o wspólnym systemie wartości, w oparciu o system religijny; — powszechność przynależności do bractw religijnych (negatywne i pozytywne aspekty) lub innych organizacji w ramach parafii; — pomoc w afirmacji własnej osobowości i uzyskaniu statusu (również awans społeczny), wzór osobowy parafianina; — silna kontrola społeczna; — samopomoc dość szeroko rozumiana, ewolucja w kierunku indywidualizacji i ograniczenia jej zasięgu; — pośrednie ogniwo między społecznością lokalną a wyżej zorganizowaną społecznością Kościoła; — ojczyzna „prywatna”, a zagranicą namiastka ojczyzny, symbol więzi ze starym krajem i poprzednimi generacjami; — organizacja pielgrzymek (więź regionalna i narodowa) i odpustów o znacznej roli cywilizacyjnej.	275 n. 1523-1524n. 13, 1525 n. 15-16 276 n., 281 13 1523-1524 15, 41 n. 1525-1526 28-30 n. 1525, 1530, 12, 21, 24, II 187 14, 30, 31, 41 1538-1540 39, 40-41 1520-1521 1530 281, 1519, 1534		90-92 103 91-93	E 199 E 199
18.	Pogańskie elementy (również z tradycji świata klasycznego): — w niektórych obrzędach asymilowane przez Kościół lub zwalczane, możliwość konfliktowych sytuacji i pozornego zwycięstwa.	205, 216, 219, 221, 235 n.		99, 103	E 6, 11, 138 K 131, 168
19.	Praca: — wysoka ranga; obowiązek zarówno religijny, jak i rodzinny.			143 i 208	

Lp.	Opis głównych cech u poszczególnych autorów	Autorzy i strony, gdzie są opisane wymienione cechy			
		Thomas, Znaniecki ^a	Chałasiński ^b	Czarno- węski ^c	Bystroń ^d
20.	Religijność (zob. ortodoksja):				E 198-199-201
	— silna, zewnętrzna — pewna skłonność do fanatyzmu;				
	— uboga pod względem dogmatycznym (intelektualnym) przy bogactwie aktów i rytów (rytualistyczna), splatająca się z praktycznymi interesami; polska ludność protestancka zainteresowana dogmatyką;	286-287		104-105	E 139, 201
	— życie wewnętrzne słabe, głównie poprzez udział w kulcie społeczności lokalnej;				
	religijność osobista (prywatna) zależna funkcjonalnie od życia publicznego (korelacja negatywna);			91, 98, 106-107	
	— małe zainteresowanie treściami etycznymi, częsty rozdźwięk między wyznawanymi zasadami a życiem;			105	E 198-199
	— obowiązek pobożności na skutek magiczno-religijnego pojmowania życia i więzi rodzinnej;		1 198		
	— zdarzają się głęboko wierzący i religijni (w życiu),				E 199
21.	Rodzinność (zob. parafia):				
	— system rodzinny podstawą kultu, więzi i życia parafialnego; wzajemna pomoc i posłuszeństwo starszym uzasadnione religijnie, lecz o znaczeniu społecznym.		16, 1 199 208		
22.	Sakralizacja:				
	— obejmująca niemal cały najbliższy otaczający świat wyjąwszy przedmioty zrobione przez samego siebie, tendencja do objęcia ideą sakralności wszystkich działań ludzkich mających znaczenie moralne w oczach grupy.	209-210, 212, 216 220-222		93-95, 99	
23.	Sankcjonowanie:				
	— silne przekonanie o karach i nagrodach (również w życiu doczesnym) za czyny, w systemie naturalistycznym także w stosunku do przyrody.	209-210, 222-223			
24.	Sensualizm naiwny:				
	— pomieszany z rytualizmem magicznego charakteru (np. kult obrazów, figur traktowanych nie symbolicznie, związanych z miejscem; ekstazy sensualistycznego charakteru);			95-100 102	
	— ekstazy sensualistycznego charakteru, dotyczące praktycznej moralności życia codziennego lub gorliwości obrzędowej.			98	
25.	Śmierć:				
	— inny stosunek do śmierci w systemie naturalistycznym (strach, niechęć, niesmak) niż w społ. moralnym (fakt indyw. życia — zmartwychwstanie), w którym może prowadzić do mistycyzmu,	223-30			
	— traktowanie jako zjawisko naturalne w niezmiennym porządku rzeczy, stoicyzm,	231	1 212		
	— b. żywotny kult zmarłych, duże społeczne znaczenie pogrzebu relig.		24, 33, 35		
26.	Świętych kult:				
	— dawniej magiczny, obecnie bardziej moralny i społeczny (przypisanie im moralnej wartości i włączenie do ludz-	249-52			

Lp.	Opis głównych cech u poszczególnych autorów	Autorzy i strony, gdzie są opisane wymienione cechy			
		Thomas, Znaniecki ^a	Chalasiński ^b	Czarnowski ^c	Bystron ^d
	kiej społeczności; nabożeństwo — formą zakładającą tę inkorporację),	261–2,266 282, 285			
	— jako patronów parafii, dni i opiekunów w określonych dziedzinach życia; patron parafii nie tylko symbol lecz realna istota, pośrednik i orędownik,	207, 252	13–14	95–6	E: 200
	— brak patronów prowincjonalnych; centralne miejsce: św. Rodzina i Jezus,			96	
	— ich role wstawiennicze o różnej mocy i zakresie,	252		96	E: 139
	— aniołowie — bez określonych funkcji, wyjąwszy anioła stróża.	252			E: 139
27.	Zabobonność i przesądność:				
	— pierwotność myślenia w sprawach religijnych wynikająca z solidarności między człowiekiem a otaczającym go światem (przede wszystkim zwierzęcym),	215–221			
	— awersja do przemysłowej eksploatacji przyrody (w wyniku związku i solidarności z naturą),	228–9			
	— zabobonność i przesądność nie wykluczają pobożności;			1198	K 175
	— pewien fatalizm.			1186	
28.	Życie religijne.				
	— silnie rozwinięte w przeciwieństwie do innych aspektów życia psychicznego i intelektualnego, brak innych zainteresowań (również i dla szkoły, wyjąwszy parafialną);			25, 46 48, 52	
	— życie towarzyskie w ramach parafii (istotny czynnik statusu).			17 n.	

^a W. I. Thomas, F. Znaniecki. *The Polish Peasant in Europe and America*. T. 1–2. I wyd. w 1918–1921; tu posłużono się wyd. New York 1958.

^b J. Chalasiński. *Parafia i szkoła parafialna wśród emigracji polskiej w Ameryce. Studium dzielnicy polskiej w południowym Chicago*. Warszawa 1935 (odbitka z „Przeglądu Sociologicznego” T. 3:1935. Pozycja oznacza tylko stronę); tenże. *Młode pokolenie chłopów*. T. 1–3. Warszawa 1938 (cyfra rzymska oznacza tom, arabska stronę np. III 356); tenże. *Drugi awansu społecznego robotnika*. Poznań 1931 (pozycja oznaczona literą D i stroną).

^c S. Czarnowski. *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*. W: tenże. *Dziela* T. 1. Warszawa 1956 s. 88–107.

^d J. S. Bystron. *Etnografia Polska*. Warszawa 1947 (oznaczono literą E i stroną); tenże. *Kultura ludowa*. Warszawa 1947 (oznaczono literą K i stroną).

cz. częściowo.

TRADITIONAL RURAL RELIGIOSITY

(THE POLISH CASE)

Summary

Following the definition of C.P.G. Tilanus: „traditional religiosity” as proper behavior and attitudes which are bound by a causal union in some determined areas of life, the author devotes some space to the concept of „tradition” because of its ambiguity. Three different variants of this concept are distinguished in the literature of the subject. The author uses the „subject variant” i.e. an evaluative relation towards the past (the cultural heritage). If this relation of people is affir-

mative in an unconscious, passive way, we have the „traditional relation”; if, however, the past becomes the chief value of our life, an element of a *Weltanschauung*, e.g. in the case of threatening the value system of a society, one should use the term „traditionalist”.

Having criticized four stereotypes in the sociology of religion in Poland, i.e. the identification of traditional religiosity with the rural people; the belief that it means the intensity and devotion in practicing rites; the belief that it is identified with the division of generations; the opinion that traditional village religiosity was in essence shaped in the feudal-corrée period, the author discusses on the basis of the literature published after 1956, the main characteristics of rural religiosity because it is the principal subject of interest of Polish sociologists who are concerned with the „traditional religiosity”. These characteristics, altogether 43, are strongly differentiated and scattered in Polish works. This proves the relative nature of the phenomenon and, hence, requires reference points.

So the author compares two villages: a Polish one (on the basis of his own research in the S. Poland) and a Canadian (on the basis of H. Miner's book: *St. Denis. A French-Canadian Parish, 1939*). They differ strongly in respect of their ecology, and politico-cultural history (a.o. in the Polish village the corvée system survived til 1846, in the latter — it didn't exist at all); however, they manifest in a striking way the same type of religiosity. Then three types of religiosity which can be found in Polish novels of the XX c. are discussed by the author: the traditional, the traditionalist as well as folk-anachronistic (mostly in the eyes of the Marxist writers). Analysis of the 12 Polish village monographs which examine the problem of traditional religiosity, also proves the existence of many differences among their authors: only 9 features were mentioned by at least half the authors (6) of all the 21 enumerated features.

A similar situation appears in general ethnographic or theoretical sociological works (by Bystron, Chalasinski, Czarnowski, Thomas and Znaniecki). Special attention is paid by the author to the relative nature of the concept „traditional” as it appears in the Polish Peasant in Europe and America in the analysis of the evolution of types of rural religiosity.

In general, the image of rural religiosity in Polish sociology is so strongly differentiated, according to different authors and the aspect accepted by them that it is impossible to elaborate on this basis even a representative list of features of the phenomenon in question. So the author of the article comes out with a delination of the type of social relations in the condition of the Polish village in the first half of XX c., using here the Tönnies „*Gemeinschaft-Gesellschaft*” model. And with help of data from the earlier analysis of the Polish (and one American) empirical as well theoretical works, the author constructs a verbal model of traditional folk religiosity. It embraces the following logically related features: collective solidarity (a mass cult and religiosity manifested externally and permeated by a feeling of collective responsibility); spontaneity of sentiments and low level of reflectiveness which is bound in with a lack of intellectual-doctrinal interests; an aversion to discussion (and to sects) as well as the absence of any inclinations to mysticism; rather moderate formalism and religious ritualism, indispensable in the type of mass (collective) participation in socio-religious life because they are simultaneously means of control in- and also of society over nature (in the subjective conviction); and as elements of rational behavior in this type of society they are the cause of a certain disposition to fatalism, and also fanaticism, however, of a defensive character; the cultural uniformity which is inevitable in this situation limits individual commitment and internal religious experience.

The model constructed facilitates, in turn, explanation of various phenomena, often observed earlier, as for instance a certain discrepancy between approved principles and actual behavior, which have been interpreted, however, in a misleading way.