

Od religijności ludowej do religii przeżywanej

Religijność ludowa – próby opisu

Na temat pojęcia „religijność ludowa” spory w polskiej humanistyce i w naukach społecznych toczą się nie od dziś. Do klasycznych stwierdzeń zaliczyć można konstatację socjologa religii, teologa i katolickiego księdza, Władysława Piwowarskiego, który we wstępie do tomu prac poświęconych *explicite* religijności ludowej napisał: „samo pojęcie religijności ludowej należy do najbardziej niejasnych tak co do treści, jak i zakresu”¹. Polska etnologia i antropologia kulturowa ostatnich dwóch dekad wieku XX i początku wieku XXI sięgała oczywiście po pojęcie religijności ludowej próbując je zdefiniować, opisać i skategoryzować. Próby te najczęściej skupiały się na wymienianiu jej charakterystycznych cech, ukształtowanych i możliwych do uchwycenia w obrębie tzw. modelowego obrazu *tradycyjnej kultury chłopskiej* na wsi polskiej schyłku wieku XIX i początku wieku XX². Za sztandarowe teksty tego nurtu należy uznać artykuł Ryszarda Tomickiego³ oraz rozdział poświęcony religijności w pracy Ludwika Stommy

¹ Władysław Piwowarski, Wprowadzenie, (w:) Tegoż (red.), *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, Wrocław: Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1983, s. 6.

² Ramy czasowe bywają rozszerzane na całą drugą połowę wieku XIX i okres międzywojenny. Oczywiście samo określenie *wieś polska* może być równie problematyczne co określenie *religijność ludowa*; używając go w sposób upraszczający i umowny należy brać pod uwagę dynamikę okresu zaborów i ich geograficzne granice, granice II Rzeczypospolitej obejmujące społeczności zróżnicowane pod względem etnicznym i religijnym oraz pamiętać o zróżnicowaniu przestrzennym i czasowym kształtowania się poczucia przynależności narodowych w warstwie chłopskiej.

³ Ryszard Tomicki, Religijność ludowa, (w:) Maria Biernacka, Maria Frankowska, Wanda Paprocka (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, Ossolineum, Warszawa: Instytut Kultury Materialnej PAN, 1981, ss. 29–70.

*Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*⁴. Co znamienne, obydwa teksty funkcjonują pod takim samym tytułem: „Religijność ludowa”, a ich podstawowym punktem odniesienia jest MODEL KULTURY LUDOWEJ czy też *tradycyjnej kultury chłopskiej*, odwołujący się do konkretnego okresu historycznego oraz do konkretnej przestrzeni geograficznej. Warto wszelako pamiętać przynajmniej o dwóch kwestiach. Po pierwsze, jak każdy model, tak i ten, stając się narzędziem naukowych uogólnień oraz wskazywania procesów kulturowych, jest pewnym uproszczeniem w stosunku do dużo bardziej skomplikowanej i dynamicznej rzeczywistości. Współczesnym antropologom i etnografom, wychowanym w szacunku do doświadczenia terenowego i przekonanych o jego *polifoniczności*, nie trzeba tłumaczyć, że modele zwykle standaryzują niestandaryzowalną rzeczywistość ludzkiego doświadczenia i ludzkich sposobów przeżywania świata, zwłaszcza w odniesieniu do tak delikatnych tematów jak religia, światopogląd czy religijna wrażliwość. Po wtóre, model *tradycyjnej kultury chłopskiej* zbudowany jest na wiedzy historycznej, a przede wszystkim korpusie klasycznych, ludoznawczych, etnograficznych i folklorystycznych źródeł z obszaru Polski, wśród których dominującą pozycję mają monografie Oskara Kolberga i innych ludoznawców, a także artykuły, przyczynki oraz rozmaite materiały etnograficzne i folklorystyczne publikowane w takich czasopismach jak: „Wisła” (wydawana w latach 1887–1906), „Lud” (wydawany od roku 1895), „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” (wydawany w latach 1877–1895), „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” (wydawane w latach 1896–1919). Ten KORPUS ŹRÓDEŁ daje specyficzny, nierzadko wybiórczy, nieprecyzyjny, a do tego z reguły oceniający i ideologizujący wgląd w religijną rzeczywistość dawnych chłopów, zamieszkujących obszary określane mianem „polskich”. Tomicki i Stomma, piszący swoje teksty w latach 80. ubiegłego wieku, w okresie niezwykle ważnego dla polskiej etnologii i antropologii kulturowej zwrotu, dotyczącego zarówno tematyki badań, jak i stosowanych teorii oraz metod, byli w pełni świadomi tych ograniczeń, a także zakresu swoich ustaleń. Obydwa teksty zawierają interpretacje i próby rekonstrukcji światopoglądu chłopów żyjących w małych, samowystarczalnych, mocno izolowanych społecznościach wiejskich, których byt oparty był przede wszystkim na rolnictwie. Silna SAKRALIZACJA własnego *orbis*

⁴ Ludwik Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa: Instytut Wyd. PAX, 1986, ss. 204–232.

interior, synkretyczne łączenie ugruntowanej w agrarnym światopoglądzie „religii kosmicznej” (w rozumieniu Mircei Eliadego⁵) z teologicznymi wyobrażeniami chrześcijańskimi, religijne wartościowanie przestrzeni, czasu, zjawisk atmosferycznych, przyrody, żywiołów itd., przywoływane w zrytualizowanych sytuacjach poczucie jedności ze wszechświatem, bogactwo i realność życia nadprzyrodzonego to ugruntowane w polskiej nauce składowe „tradycyjnego obrazu świata i człowieka” związanego z dawnymi społecznościami wiejskimi. Przyczynki do takiego opisu *tradycyjnej społeczności i tradycyjnego światopoglądu* znaleźć można już w wydanym w 1918 r. pierwszym tomie *The Polish Peasant in Europe and America* Williama I. Thomasa i Floriana Znanięckiego, w którym znalazł się rozdział poświęcony „postawom religijnym i magicznym”⁶. Z opracowań współczesnych należy wymienić wielotomowy *Słownik stereotypów i symboli ludowych* pod redakcją Jerzego Bartmińskiego, nie tylko przywołujący bogate źródła, ale także przygotowywany niezwykle starannie pod względem analitycznym⁷. Niewątpliwie nurt REKONSTRUKCJI *tradycyjnego światopoglądu*:

- prowadzi do głębszego zrozumienia ludzkich zachowań w określonych kontekstach społecznych, historycznych i kulturowych;
- zachęca do ponownego odczytywania źródłowych materiałów etnograficznych;
- pozwala odsłaniać ukryte i nierozpoznane warstwy symboli i stereotypów, wskazując niektóre źródła wielu zachowań, wyobrażeń i narracji obecnych we współczesnej kulturze polskiej, w tym również w potocznych sposobach przeżywania religii.

Kultura religijna

Szacunek dla interpretacji rekonstrukcjonistycznych i modelowych nie wyklucza uważnego przyglądania się ustaleniom Tomickiego i Stommy,

⁵ Eliade, pisząc o „religii kosmicznej”, wskazuje na religijny stosunek do natury i usakralnienie Kosmosu, który dla człowieka religijnego „jest organizmem zarazem realnym, żywym i świętym”; Mircea Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa: Wyd. KR, 1996, s. 95.

⁶ William I. Thomas, Florian Znanięcki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, tom 1 *Organizacja grupy pierwotnej*, Warszawa: LSW, 1976, ss. 174–228.

⁷ Jerzy Bartmiński, *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1 cz. 1–4, 1996, 1999, 2012, 2012, Lublin: Wyd. UMCS.

dotyczącym charakterystyki *tradycyjnego światopoglądu i religijności ludowej*⁸. Określenie cech religijności, wykraczające poza czasowy i geograficznie ograniczony koncept *tradycyjnej religijności ludowej*, zarazem takich, które mogą stać się narzędziami antropologicznych i socjologicznych analiz religii (także we współczesnym społeczeństwie polskim) pochodzi z tekstu Stefana Czarnowskiego pt. „Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego”. Po raz pierwszy ukazał się on w roku 1937 w piśmie „Wiedza i Życie”, a do kanonu polskiej humanistyki wszedł jako rozdział monograficznej pracy opublikowanej *post mortem*, zatytułowanej „Kultura”⁹. Tekst Czarnowskiego odczytywać można rozmaicie: w uwagach krytycznych zarzuca się autorowi nadmierne uproszczenia, ogólnikowość i arbitralność podejścia, skupienie na społecznym rozumieniu praktyk i przekonań religijnych, przy niemal całkowitym zarzuceniu ich wymiaru indywidualistycznego¹⁰. Krótka rozprawka Czarnowskiego nie jest oparta na jego własnych empirycznych badaniach, a ujęty na 30 stronach, obszerny problem, siłą rzeczy omówiony jest ogólnie. Paternalistyczne i oceniające sformułowania, dotyczące rzekomej *płytkości* religijnego doświadczenia chłopów czy też jego *naiwności*, mogą razić współczesnego czytelnika¹¹. Mimo niewątpliwych mankamentów, tekst Czarnowskiego jest czytany przez studentów w ramach kursów wprowadzających do zagadnień „tradycyjnej kultury chłopskiej” oraz do zagadnień związanych z antropologią religii. I nie jest to bynajmniej lektura wybrana przypadkowo. W moim przekonaniu nad tekstem Czarnowskiego warto się pochylić, gdyż zawiera on kilka wskazówek interpretacyjnych, odpowiadających najciekawszym nurtom współczesnych, antropologicznych badań religii, które widać także w polskim dyskursie

⁸ Nierzadko w literaturze terminy „tradycyjny światopogląd” i „religijność ludowa” funkcjonują obok siebie. Pierwszy jest z reguły pojmowany nieco szerzej – jako ogólny stosunek do świata, do natury, do społeczności ludzkich i do człowieka; drugi z reguły opisuje światopogląd i działania ukształtowane konfesyjnie.

⁹ Stefan Czarnowski, *Dzieła*, t. 1. *Studia z historii kultury*, Warszawa: PWN, 1956, ss. 88–107.

¹⁰ Michał Łuczewski, Popular Religion as Morality, Interpretation and Process, (w:) „*Ethnologia Polonia*”, vol. 28, 2007, ss. 5–21.

¹¹ Magdalena Zowczak zauważa, że używane przez Czarnowskiego określenia takie jak „nawny sensualizm” czy „rytualizm magicznego charakteru” oraz wyrażane przezeń opinie o rzadkości „porywów mistycznych” wśród chłopów polskich wskazują na „sympatie uczonego agnostyka dla indywidualizmu, umacniając stereotyp ludowej religijności jako rytualnej, magicznej i sensualistycznej”; Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacja wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław: Wyd. Funna, 2000, s. 29.

naukowym o religijności. „Kultura religijna danej zbiorowości nie jest tym samym, co wyznawana przez nią religia”¹² – to zdanie otwierające esej Czarnowskiego zna na pamięć chyba każdy badacz, któremu zdarzyło się zajmować *potocznym katolicyzmem* w Polsce. Czarnowski, pisząc o katolicyzmie chłopów, bardzo wyraźnie wskazuje miejsce badacza społecznego i humanisty, który interpretując i próbując zrozumieć religię (w tym miejscu zresztą Czarnowski pisze bardzo ogólnie, wychodząc poza katolicyzm, a nawet poza chrześcijaństwo) skupiał się będzie nie tyle na jej wymiarze oficjalnym, ile na jej formach „wyznawanych faktycznie”¹³. Według Czarnowskiego „kultura religijna” ukazuje wzór zachowań religijnych dominujący w określonej grupie społecznej i „przekształcających [religię – AN] na swój użytek”¹⁴. Po doprecyzowaniu, termin KULTURA RELIGIJNA daje nauce dobrą ramę interpretacyjną i może stanowić kategorię badawczą dużo bardziej użyteczną niż termin RELIGIJNOŚĆ LUDOWA. Udowodniła to Kamila Baraniecka-Olszewska, która w obszernym studium o współczesnych misteriach męki Pańskiej w Polsce (opartym, co ważne, na rozbudowanych i wieloletnich etnograficznych badaniach terenowych) sięgnęła właśnie do pojęcia *kultury religijnej*. Odeszła ona od wyraźnie zarysowanej przez Czarnowskiego dychotomii pomiędzy doktryną a praktyką oraz – unikając poszukiwań jakiegoś kulturowego *wzoru* – wskazała, że pod pojęciem *kultury religijnej* można zmieścić „życie religijne w takiej postaci, w jakiej przejawia się w kulturze” włączając do niego zarówno „religię w znaczeniu wyznania”, jak i „tożsamość religijną jednostki”¹⁵.

Religia przeżywana

Ujmowana jak wyżej *kultura religijna* staje się pojęciem bliskim koncepcji *religii przeżywanej* (*la religion vécue; lived religion*)¹⁶, która pojawiła się początkowo w socjologii francuskiej, a do obiegu międzynarodowe-

¹² Stefan Czarnowski, 1938, *op. cit.*, s. 151.

¹³ Ibidem, s. 155.

¹⁴ Ibidem, s. 152.

¹⁵ Kamila Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*, Toruń: Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, 2013, s. 46.

¹⁶ Wyrażenia *religia przeżywana* używam ze względów stylistycznych myśląc jednakże o *religii ŻYTEJ*, co przywołuje przede wszystkim kategorię *życia* (a dopiero wtórnie – *przeżycia* w sensie *doświadczenia*). Takie rozumienie terminu widoczne jest w jego francuskiej oraz angielskiej wersji językowej.

go została wprowadzona dzięki pracom zainicjowanym w USA¹⁷. Rosnąca popularność pojęcia *religii przeżywanej* pokazuje, że odpowiada ono specyfice materiału terenowego uzyskiwanego w ramach pogłębionych antropologicznych badań. KONCEPCJA *religii przeżywanej*, czyli religijnych praktyk indywidualnych i zbiorowych oraz religii ujmowanej tak, jak przeżywają ją konkretne jednostki i zbiorowości – mieści w sobie zarówno indywidualne, ulotne doświadczenia religijne, jak i zdecydowanie wspólnotowe formy przeżywania religii. Podobnie jak zaproponowana przez Baraniecką-Olszewską reinterpretacja pojęcia *KULTURA RELIGIJNA*, pojęcie *RELIGII PRZEŻYWANEJ* zdecydowanie przekracza opozycje, które – zwłaszcza w języku angielskim – wiążą się terminem *RELIGIA POPULARNA* (*popular religion*). Są to: *ELITARNE versus POPULARNE/POTOCZNE* czy *RODZIME/PIERWOTNE versus NABYTE/MISJONARSKIE* (drugi człon najczęściej rozumiany jako *CHRZEŚCIJAŃSKIE*)¹⁸. W piśmiennictwie polskim podziały tego rodzaju tradycyjnie służyły do budowania definicji i zakresu *RELIGIJNOŚCI LUDOWEJ*. Co ciekawe i znaczące, pomimo pojawiania się takich przeciwstawień w tekście Czarnowskiego i w jego rozumieniu „ludowej kultury religijnej”¹⁹, w części jego wywodu znalazły się cenne intuicje otwierające obszary funkcjonujące poza takimi podziałami, a nieobce współczesnym badaniom *religii przeżywanej*.

Koncept *religii przeżywanej*, który z definicji odwołuje się do PRAKTYKI i PRZEŻYCIA, zachęca badaczy do zwracania szczególnej uwagi na DOŚWIADCZENIE CIAŁA. W szczególności na fizyczne DOŚWIADCZANIE SACRUM oraz jego MATERIALNE konceptualizacje i manifestacje. U Czarnowskiego zapowiedź takiego myślenia można odnaleźć w zwróceniu uwagi na SENSUALIZM doświadczenia religijnego, przejawiający się np. w KULCIE OBRAZÓW. Według autora wizerunki świętych postaci „dla ludu naszego są czymś więcej, niż wizerunkami. Są symbolami w znaczeniu najbardziej dosłownym, tj. przedmiotami, mającymi udział w naturze wyobrażanej postaci i postać tę streszczającymi”²⁰. Nieprzypadkowo te właśnie stwierdzenia Czarnowskiego powróciły wiele lat później do antropologicznych analiz relacji pomiędzy ludźmi a obrazami

¹⁷ David D. Hall (red.), *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997; termin „religia przeżywana” jest również używany w badaniach opartych na materiałach historycznych – David D. Hall jest historykiem.

¹⁸ Ibidem, ss. vii–ix.

¹⁹ Stefan Czarnowski, *op. cit.*, s. 151.

²⁰ Ibidem, s. 171.

we współczesnych praktykach katolickich w Polsce²¹, a ich odpowiedniki można znaleźć w wielu pracach niepolskich badaczy zajmujących się rolą i znaczeniem obrazów oraz tzw. *pobożnością wizualną* (*visual piety*) w różnych kontekstach kulturowych²². Rozwinięcie konceptu sensualizmu zaproponowała Joanna Tokarska-Bakir. Autorka zestawiała pracę Czarnowskiego z dawnymi źródłami etnograficznymi oraz z własnym materiałem terenowym, uzupełniając kategorię sensualizmu pojęciem NIEROZRÓŻNIALNOŚCI w ujęciu Hansa-Georga Gadamera²³. Zabieg ten umożliwił pogłębienie pojęcia sensualizmu, w tekście Czarnowskiego potraktowanego dość pobieżnie, a do tego opatrywanego przymiotnikiem „naiwny”²⁴, który nie tylko może budować dystans wobec sensualistycznych przejawów pobożności, ale ukazuje ich rzekomą *niższość* i *duchowe niedorozwinięcie* w stosunku do bardziej *wyrafinowanych* form religijności. Tymczasem SENSUALISTYCZNA NIEROZRÓŻNIALNOŚĆ skutecznie przekracza tkwiący w koncepcie „naiwnego sensualizmu” dyskurs o wysokich i niskich formach religii, wprowadzając badaczy i czytelników ich prac na teren bliski ANTROPOLOGII DOŚWIADCZENIA i w krąg badań *religii przeżywanej*. Przedmiotem zainteresowania stają się tu relacje pomiędzy ludźmi a obrazami czy też innymi przedmiotami oraz – budowane dzięki tym relacjom – związki pomiędzy ludźmi a postaciami świętymi czy też, bardziej ogólnie, między ludźmi a *sacrum*. W obszernym nurcie antropologicznych studiów nad religią istotną rolę odgrywają m.in.:

- poszukiwania kulturowych mechanizmów kształtujących religię i rozmaite jej przejawy;
- temat związków i stosunków społecznych wyrażanych przez symbole religijne czy też formowanych poprzez sytuacje i zachowania religijne;

²¹ Joanna Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, Kraków: Universitas, 2000; zob. też Anna Niedźwiedź, *Obraz i postać. Znaczenia wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*, Kraków: Wyd. UJ, 2005.

²² David Morgan, *Visual Piety: A History and Theory of Popular Religious Images*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998; David Freedberg, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, Kraków: Wyd. UJ, 2005; Robert Orsi, *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*, Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2005; Catrien Notermans, *Connecting the Living and the Dead: Re-membering the Family through Marian Devotion*, (w:) Anna-Karina Hermkens, Willy Jansen, Catrien Notermans (red.), *Moved by Mary: The Power of Pilgrimage in the Modern World*, Ashgate: Farnham & Burlington, 2009, ss. 135–147.

²³ Joanna Tokarska-Bakir, *op. cit.*, ss. 229–230.

²⁴ Zob. Stefan Czarnowski, *op. cit.*, s. 168.

- kwestie relacji władzy i przemocy w kontekście religii;
- sposoby porządkowania świata związane z uwikłaniem kategorii religijnych w kategorie genderowe, etniczne, rasowe itd.;
- badania *religii przeżywanej* z uwzględnieniem zmienności i różnorodności ludzkich zachowań. Jak zauważa Danièle Hervieu-Léger „religia ‘przeżywana’ jest z definicji płynna, mobilna i niekompletnie ustrukturowana”²⁵. Tak ujmowana *RELIGIA STAJE SIĘ* w ludzkim działaniu i życiu. Podejście to w sposób istotny kształtuje stosunek badacza do terenu oraz do badanej przez niego rzeczywistości, a także wpływa na wybór konceptów teoretycznych, które będzie do tej złożonej i dynamicznej rzeczywistości przykładał.

Nowe perspektywy – nowe pytania

Warto, jak sądzę, poważnie dziś się zastanowić nad zasadnością używania terminu *religijność ludowa* w innych kontekstach niż odwołujące się do modelowego obrazu tradycyjnej społeczności wiejskiej końca XIX i początku XX w. Swego czasu skłonna byłam adaptować koncept *religijności typu ludowego* jako możliwe rozwiązanie terminologicznych i metodologicznych problemów związanych z badaniem przejawów współczesnej katolickiej religijności w Polsce²⁶. Obecnie wydaje mi się, że pomysł ten – historycznie ważny, jako nawiązujący do jednego z najistotniejszych przełomów mentalnych w polskiej etnologii – wyczerpał swój potencjał. Zresztą od początku obarczony był *słabością poczęcia* w relacji (dość burzliwej) z pojęciem *kultury* i *religijności ludowej*. To usytuowanie ciągle podtrzymuje dychotomiczny sposób porządkowania religijności jako *wysokiej* lub *niskiej*; *głębokiej* lub *płytkiej*; *uduchowionej* i *intelektualnej* lub *magicznej*²⁷. Pojęcie to nadal będzie zapewne używane do rozszyfrowywania źródeł współczesnych; w tym trwałych wyobrażeń i zachowań reprodukujących się na podstawie procesów i znaczeń ukształtowanych

²⁵ Danièle Hervieu-Léger, “What Scripture Tells Me”: Spontaneity and Regulation Within the Catholic Charismatic Renewal, (w:) David D. Hall (red.), *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997, s. 22.

²⁶ Zob. Anna Niedźwiedź, *op. cit.*, s. 232.

²⁷ Magdalena Zowczak, Między tradycją a komercją, (w:) „ZNAK”, nr 3, 2008, s. 38. Magdalena Lubańska wskazuje, że używanie terminu „religijność ludowa” buduje kolejną dychotomię, opartą na idei tego co kanoniczne i niekanoniczne – Magdalena Lubańska, Problemy etnograficznych badań nad religijnością, (w:) taż (red.), *Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim*, Warszawa: Wyd. UW i Wyd. DiG, 2007, s. 12.

w chłopskim tradycyjnym sposobie przeżywania świata²⁸. Jednak pozostaje ono pochodną terminu *religijność ludowa* i ma ograniczone zastosowania. Dodatkowo, przekład zwrotu „religijność typu ludowego” na języki i dyskursy niepolskie nastrocza problemy komunikacyjne. Angielskie określenie *religiosity of a folk-type* (na które zdecydowałam się przygotowując angielską wersję mojej książki o Matce Boskiej Częstochowskiej²⁹) przynosi więcej nieporozumień niż rzeczywistych korzyści. Problematyczność terminu nie wyczerpuje się na poziomie językowym, lecz odnosi się też do ograniczonego geograficznie, historycznie i społecznie zasięgu używania. Swobodnie można przykładać go do rzeczywistości Europy Środkowo-Wschodniej, z ewentualnością rozszerzenia na niektóre inne regiony Europy. Warto wszakże pamiętać, że w polskim piśmiennictwie termin został ukuty przede wszystkim dla katolicyzmu. Jego stosowanie w innym krajobrazie religijnym – choć nie niemożliwe – wymaga zatem świadomego i krytycznego podejścia³⁰. Nawet gdy w badaniach terenowych zajmujemy się mocno zdominowaną przez katolicyzm polską religijnością³¹, perspektywa *religii przeżywanej*, czy też przeformułowanego konceptu *kultury religijnej*, daje – po prostu – szersze możliwości poznawcze niż pozostawanie w orbicie myślenia o *religijności ludowej*. Można to zilustrować sięgając do przykładu POBOŻNOŚCI MARYJNEJ, bardzo popularnej wśród wielu współczesnych polskich katolików. Nierzadko o przejawach *potocznego kultu maryjnego* pisze się lub mówi właśnie jako o *religijności ludowej*; w dyskusjach publicz-

²⁸ Często zbyt pochopnie i upraszczając, przypisuje się historyczne konteksty chłopskiego bytowania wyłącznie „religijności ludowej”, gdy w rzeczywistości religijność chłopów niejednokrotnie adaptowała i przechowywała wątki teologii i religijności średniowiecznej, kultury rycerskiej, niekiedy kultury sarmackiej itd. Zagadnienie to omawiam poniżej; zob. też Izabella Bukraba-Rylska, *Religijność ludowa i jej niemuzyczny krytycy*, (w:) „ZNAK”, nr 3, 2008, s. 17.

²⁹ Anna Niedźwiedz, *The Image and the Figure: Our Lady of Częstochowa in Polish Culture and Popular Religion*, Kraków: Jagiellonian University Press, 2010, s. 140.

³⁰ O tym problemie w odniesieniu do chrześcijan obrządku wschodniego pisze np. Magdalena Lubańska, *op.cit.*

³¹ Dodatkowo, możliwość terminologicznego wyjścia poza denominacyjne ograniczenia jest szczególnie ważna w świecie współczesnych transnarodowych i transreligijnych powiązań, w których jednostki – także ludzie mieszkający w Polsce i tak liczni dziś polscy emigranci rozsiani po całym świecie – funkcjonują na co dzień i w odniesieniu do których kształtują swoje indywidualne tożsamości religijne. Trzeba zwrócić uwagę na to, że niekiedy te tożsamości są budowane w opozycji do jakiegoś konkretnego wyznania, a coraz wyraźniej tworzą się również tożsamości budowane w opozycji do religii w ogóle.

stycznych pojawiają się również takie terminy, jak *religijność magiczna*, a nawet *kiczowata*. Etykiety te spłaszczają bardzo bogaty i różnorodny nurt, a przywołując ewolucjonistyczne schematy myślenia (które mówią o „rozwoju” od magii, poprzez religię do nauki) nieuchronnie zawierają jego negatywną ocenę. Tymczasem, obok rzeczywistego zakorzenienia wielu wyobrażeń i zachowań w tradycyjnym światopoglądzie chłopskim, w bogatych i różnorodnych formach *polskiego kultu maryjnego* z łatwością można wskazać źródła odwołujące się do różnych innych kulturowych i historycznych pokładów. Przykładowo silnie eksponowane pasyjne wątki w postaci Marii (Zowczak pisze nawet o „Pasji Marii”³²), kult boleści Matki Boskiej, liczne wątki apokryficzne związane z cierpieniem Matki Jezusa są zakorzenione w teologii i religijności średniowiecznej. Do nurtu religijności potrydenckiej mogą nawiązywać (cały czas obecne w potocznym myśleniu i w kaznodziejstwie katolickim) wyobrażenia sanktuariów jako *fortec maryjnych*. Użycie *chorągwi maryjnych* i popularność *ryngrafów maryjnych* przywołują zarówno wątki obecne w kulturze rycerskiej czy sarmackiej, jak i w dobie formowania nowoczesnej świadomości narodowej w okresie zaborów. Z kolei, o elementach barokowej, szlacheckiej obyczajowości można mówić w wypadku rozbudowanej i teatralnej celebracji *misterium pogrzebu Matki Boskiej* w Kalwarii Zebrzydowskiej, o czym swego czasu pisała Jolanta Ługowska³³. A do dawnej obyczajowości mieszczańskiej nawiązują niektóre odradzające się *bractwa maryjne*. Ponadto w nurcie *maryjnej pobożności* obecne są *elementy polityczno-narodowych mitów z okresu międzywojennego* (np. opowieść o *Cudzie nad Wisłą*). Bez trudu można również znaleźć powiązania z wieloma kontekstami kulturowymi i społecznymi okresu PRL-u, który w olbrzymiej mierze ukształtował dzisiejszy polski katolicyzm i sposoby jego przeżywania (co ważne, na ten okres przypadła reforma liturgii związana z Soborem Watykańskim II). Masowe *nabożeństwa na otwartym powietrzu*, *peregrynacja* kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej, *msze papieskie*, w których ważne były także elementy i symbole maryjne, odrodzenie się pieszych długodystansowych *pielgrzymek do sanktuariów maryjnych* (przede wszystkim do Częstochowy)³⁴ tworzą szczególnie rys dzisiejszego polskiego katolicyzmu, ukształtowany w du-

³² Zob. Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacja...*, op. cit., s. 394.

³³ Jolanta Ługowska, *Pogrzeb Matki Boskiej w Kalwarii Zebrzydowskiej*, (w:) „*Literatura Ludowa*” nr 3, vol. XXX, 1986, ss. 3–20.

³⁴ Pisze o tym Anna Buchner w niniejszym tomie.

żej mierze właśnie w czasach PRL. We współczesnym kulcie maryjnym można odnaleźć również rozmaite nurty związane z *glokalną kulturą popularną* oraz z *nowoczesnymi mediami* (interaktywne strony internetowe sanktuariów, *księgi próśb do Matki Boskiej* dostępne on-line, *pielgrzymki on-line* czy wreszcie *fenomen Radia „Maryja”*, bezpośrednio związany z budowaniem społeczności i szczególnej wspólnoty ideologicznej opartej na promowaniu *pobożności maryjnej* poprzez media: radio, telewizję, Internet, sieć komórkową). Niewątpliwie, współcześnie praktykowana w Polsce *pobożność maryjna*, różnorodna, bogata i wielotorowa wymaga szczególnego podejścia badawczego. Jeżeli zaczniemy przyglądać się uważniej, *jak* Matka Boska jest *przeżywana* przez osoby, dla których *jest* postacią ważną albo postacią ważną przy pewnych okazjach *się staje*, podejmiemy do zagadnienia z innej perspektywy i zadamy inne pytania, niż tylko te, które narzuca perspektywa badania *religijności ludowej* i jej przejawów we współczesnym społeczeństwie³⁵. Dodatkowo, co niemniej ważne, postulat badania *religii przeżywanej* skierowany do badaczy stawia w centrum uwagi kwestię terenu z zagadnieniem jakości etnograficznych źródeł i sposobów pozyskiwania wiedzy. *Wstuchiwanie się* w teren i umiejętność badawczego *współprzeżywania* (*współodczuwania*) jest tu najważniejsza. O potrzebie takiego otwarcia się na teren pisała m.in. Inga Kuźma, która zmierzyła się z tematem współczesnej *maryjnej religijności kobiet*. Kuźma, zainspirowana nurtem *antropologii doświadczenia*, dała wgląd w świat wewnętrznych przeżyć i indywidualnych biografii, w których obok kategorii religijnych, *wcielane w życie* i *przeżywane* są kategorie związane z kobiecością i rodziną³⁶.

Podsumowanie

Jak wskazują liczne przykłady współczesnych prac z całego świata, badania *religii przeżywanej* z powodzeniem można łączyć z zagadnieniami kształtowania przestrzeni, architektury i symboli, budowania zbiorowych narracji, kwestiami władzy, polityki, rytuału i performatywności, medialności, a zarazem materialności i sensualności przeżycia oraz z zagadnieniami tożsamości indywidualnych, ale też *genderowych*, społecz-

³⁵ Anna Niedźwiedź, *Matka Boska przeżywana*, rozmowę przeprowadził Artur Sporniak i Marcin Żyła, (w:) „Tygodnik Powszechny”, nr 34, 2012, ss. 5–6.

³⁶ Inga Kuźma, *Współczesna religijność kobiet. Antropologia doświadczenia*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 2008.

nych i narodowych (te dwie ostatnie kwestie mają w polskim dyskursie o religii długą, zakorzoną choćby w tekście Czarnowskiego, tradycję). Warto w tym miejscu przywołać słowa Willy Jansen. We wprowadzeniu do jednej z najnowszych publikacji poświęconych pielgrzymkom w Europie³⁷ nakreśliła ona zadania i sposób działania badacza akceptującego perspektywę *religii przeżywanej*: „Przyjmując zwrot praktyczny w antropologii, ta książka skupia się na ‘religii przeżywanej’, na tym w co ludzie naprawdę wierzą i co robią, i jak to ustanawia różne tożsamości” [wyróż. AN]. Zatem, rezygnujemy z definiowania religii, aby raczej zaprosić naszych respondentów do formułowania ich własnych idei na temat pielgrzymki. W naszych studiach napotkaliśmy niewierzących turystów zapalających świece dla świętego, muzułmanów zapraszających chrześcijańskich pielgrzymów na posiłek do swego meczetu, kobiety przynoszące krew menstruacyjną do katolickiego ołtarza znajdującego się w jaskini. Opisujemy te przypadki, aby pokazać wielką różnorodność pielgrzymów i znaczeń oraz motywacji, które stoją za praktykami religijnymi, wystrzegając się jakiegokolwiek wyrokowania, czy ci wędrowcy są ‘prawdziwymi’ pielgrzymami albo czy menstruacyjny rytuał odprawiany dla Matki Ziemi jest ‘prawdziwą’ praktyką religijną. Dla naszych dociekań nie jest istotne, czy takie praktyki podpadają pod ortodoksyjne albo konwencjonalne pojęcia religii, podobnie jak nieistotne są teologiczne rozróżnienia pomiędzy wierzeniami aprobowanymi przez Kościół a wierzeniami ludowymi”³⁸. Myślę, że warto o takiej perspektywie dyskutować w polskiej antropologii i w odniesieniu do lokalnych badań. Tym bardziej wydaje się to ważne, iż społeczeństwo polskie i jego członkowie żyją dziś w dynamicznych, transnarodowych, transreligijnych i transdenominacyjnych relacjach, dokonują także wyborów antydenominacyjnych świadomie (a nie zaś bezwiednie) rezygnując z religii i z przynależności do jakiegokolwiek wyznania i kościoła. Warto dostrzegać, że dominujący w Polsce katolicyzm też ulega zmianom i posiada wiele *przeżywanych* oblicz i nurtów, których kwalifikowanie za pomocą terminu *religijność ludowa* albo *religijność elitarna/wysocka* chyba już nie wystarcza: przyjmując nową perspektywę i zadając nowe pytania, mamy szansę na usłyszenie nowych odpowiedzi.

³⁷ Willy Jansen Willy, Catrien Notermans (red.), *Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*, Farnham & Burlington: Ashgate, 2012.

³⁸ Willy Jansen, *Old Routes, New Journeys: Reshaping Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*, (w:) Tejze, Catrien Notermans (red.), *Gender, Nation ...*, *op. cit.*, s. 5.



Projekt zrealizowany przez Centrum Edukacji i Inicjatyw Kulturalnych w Osztynie.



Dofinansowanie: grant Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego.



Dotacja Samorządu Województwa Warmińsko-Mazurskiego.



Dotacja Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego.

Recenzje: *dr hab., prof. UJ Marcin Brocki, dr Sergiusz Kowalski*

Korekta: *Barbara Gruszka*

Projekt serii, okładki i grafika na okładce: *Jaga Karkoszka*

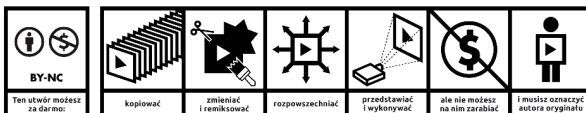
Copyright © by ISNS and Authors, 2014

ISBN 978-83-61493-68-6

Instytut Stosowanych Nauk Społecznych
ul. Nowy Świat 69, 00-927 Warszawa

Realizacja wydawnicza: *Pracownia Wydawnicza Andrzej Zabrowarny*

Publikacja na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne 3.0 Polska. Zezwala się na korzystanie z publikacji „Kultura ludowa: teorie, praktyki, polityki”, na warunkach licencji Creative Commons Uznanie Autorstwa – Użycie niekomercyjne 3.0 Polska (znanej również jako CC BY-NC 3.0 PL, dostępnej pod adresem: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/pl/legalcode>) lub innej wersji językowej tej licencji czy którejkolwiek późniejszej wersji tej licencji opublikowanej przez organizację Creative Commons.

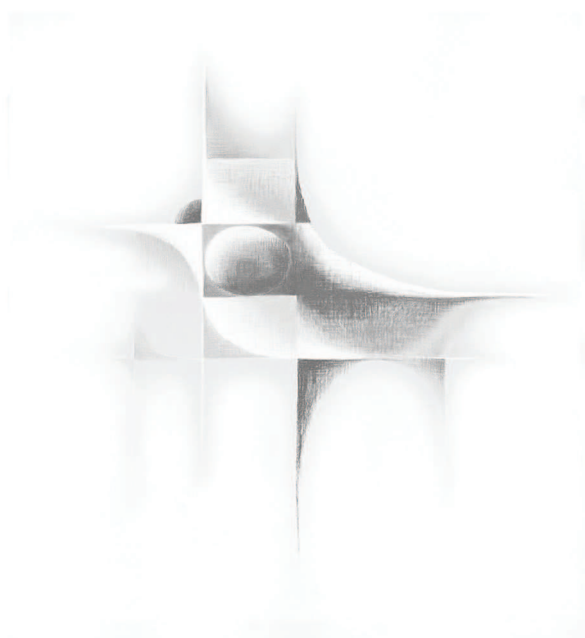


Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne 3.0 Polska - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, remiksowanie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych. Wzrostek ten nie obejmuje jednak utworów zależnych i mogą zostać objęte inną licencją. <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/pl/>

KULTURA LUDOWA

TEORIE • PRAKTYKI • POLITYKI

POD REDAKCJĄ
BARBARY FATYGI i RYSZARDA MICHALSKIEGO



Warszawa 2014