

KS. WŁADYSŁAW PIWOWARSKI

PRZEMIANY RYTUAŁU RELIGIJNEGO

Użyte w tytule wyrażenie „rytuał religijny” wymaga wyjaśnienia. Słowo „rytuał” używa się tutaj szeroko, tj. w odniesieniu do wszelkich czynności pozostających w relacji do symboli lub inaczej mówiąc, do wszelkich czynności symbolicznych. Definicję tak rozumianego rytuału podaje R. Bocoock: „[...] jest to symboliczne użycie fizycznego ruchu i gestu w społecznej sytuacji dla wyrażenia i zartykułowania znaczenia”¹. Określenie to kładzie nacisk na „znaczenie” (*meaning*) wyrażone w symbolach. W rytuale zatem nie chodzi jedynie o powtarzane, stereotypowe zachowanie, lecz o czynność zawierającą pewne treści i wartości, przeżywane przez jego uczestników. Ujęcie to mieści się w tej perspektywie teoretycznej, którą można określić jako *action approach*, w przeciwieństwie do *behavioral approach*. Przyjęcie tej perspektywy jest konieczne z uwagi na analizę przemian rytuału. Często bowiem okazuje się, że rytuał utrzymuje się w swym podstawowym schemacie, zmienia się jednak jego znaczenie. Dodajmy, że tak zdefiniowany rytuał obejmuje różne czynności, jak: zwyczaje, obyczaje, rytmy przejścia, ceremonie, widowiska, o ile pozostają one w relacji do symboli.

Z kolei słowo „religijny” wiąże się z pewnym typem i dziedziną doświadczenia ludzkiego, mianowicie z przeżyciem *sacrum*. Uczestnicy rytuału doświadczają rzeczywistości pozaempirycznej, tzn. nawiązują kontakt z Bogiem, z ostateczną rzeczywistością, z transcendentnym autorytetem². Inaczej mówiąc, rytuał religijny zorientowany jest na *sacrum*, co znajduje wyraz w jego symbolach, treści i wartości; przyczynia się on do pogłębienia więzi ludzi z Bogiem i tworzenia wspólnoty między ludźmi w płaszczyźnie religijnej.

Mimo dość szerokiego ujęcia, zaproponowane określenie zawiera pewne ograniczenia, mianowicie odnosi się ono z jednej strony do faktycznych zdarzeń rytualnych, nie zaś do rytuałów „martwych” czy tylko zachowanych w pamięci ludzi, z drugiej zaś — do takich rytuałów, w których ludzie uczestniczą bezpośrednio jako aktorzy zdarzeń, nie są tylko ich obserwatorami, np. oglądanie transmisji telewizyjnej z kanonizacji o Maksymiliana Marii Kolbego. Najważniejsze jednak jest to, że powyższe określenie zakłada „substancjalną”, a nie „funkcjonalną” koncepcję religii. Stąd też

¹ *Ritual in Industrial Society. A sociological analysis of ritualism in modern England.* London 1974 s. 37.

² Por. B. S. Turner. *Belief and Experience. The case of Methodism.* „Social Compass” 18:1971 s. 190.

o rytuale religijnym można mówić tylko wtedy, gdy w zdarzeniu rytualnym ujawnia się odniesienie do rzeczywistości pozaempirycznej; inne zaś rytuały, nawet gdy pełnią funkcje religijne, nie są rytuałami religijnymi.

Rytuał w Polsce jest przedmiotem badań naukowych już od połowy XIX w. Najwięcej uwagi poświęcili mu etnografowie i kulturologowie. W badaniach ich jednak dominowała ta perspektywa teoretyczna, którą określono jako *behavioral approach*. Interesowali się oni rytuałem z punktu widzenia modelu społecznego zachowania³, jego genezy i odrębności w stosunku do innych narodów. Mniej natomiast zwracali uwagę na symbole, znaczenie i wartości, związane z tym typem zachowania. Socjologowie⁴, którzy znacznie później włączyli się do badań nad rytuałem, ujmują go nieco szerzej, choć szerszych ujęć nie brak obecnie wśród etnografów⁵. W niniejszym opracowaniu zostaną wykorzystane wyniki badań publikowanych, a także nie publikowanych, które zostały zrealizowane przez Katedrę Socjologii Religii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego⁶.

Rytuał religijny, jak się wydaje, ma w polskiej religijności szczególne znaczenie. W życiu codziennym katolików odgrywa on większą rolę niż doktryna religijna; stanowi bowiem podstawę do identyfikacji z Kościołem i narodem polskim. Rytuał ten ukształtował się na podstawie różnych źródeł historycznych (np. słowiańskie religie ludowe i chrześcijaństwo), odziedziczony został z różnych epok i warstw społecznych (np. kultura elitarna górnych warstw społeczeństwa i kultura ludowa niższych warstw społeczeństwa), zróżnicował się przestrzennie (np. w płaszczyźnie całego narodu lub tylko regionu). Biorąc pod uwagę te fakty, trzeba podkreślić, że rytuał w Polsce jest bardzo zróżnicowany i stanowi kompleks zjawisk o różnych formach i zasięgu.

Koncentrując się na przemianach rytuału religijnego, przyjęto następujący tok analizy: najpierw zostanie ukazany kontekst społeczno-kulturowy ciągłości i zmiany rytuału, następnie rodzaje rytuałów i ich zasięg, wreszcie hipotezy przemian rytuału.

1. SPOŁECZNO-KULTUROWY KONTEKST CIĄGŁOŚCI I ZMIANY RYTUAŁU W POLSCE WSPÓŁCZESNEJ

Wspomniany kontekst ukształtowany został przez różne czynniki, z których jedne sprzyjają ciągłości, a drugie zmianie rytuału w polskiej religijności ludowej.

a) Do czynników sprzyjających ciągłości rytuału należy przede wszystkim rodzina polska. W Polsce przed zapoczątkowaniem przemian (1945 r.) dominowały dwa typy rodziny: „produkcyjna” (chłopska, robotnicza, rzemieślnicza), zorganizowana wokół pracy jako głównego źródła egzystencji i „konsumpcyjna” (ziemiaństwa, bogatego mieszczaństwa i wolnych zawodów inteligenckich), zorganizowana wokół innych wartości. Pierwsza z nich odznaczała się względną stabilizacją, gdy chodzi o konty-

³ Por. J. Burszta. *Kultura ludowa — kultura narodowa. Szkice i rozprawy*. Warszawa 1974; A. Kutrzeba-Pojnarowa. *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość*. Warszawa 1977; A. Kwaśniewicz. *Doroczne i rodzinne zwyczaje na tle współczesnych przeobrażeń wsi podkrakowskiej. (Studium wsi Niegoszowice w woj. krakowskim)*. Wrocław 1979.

⁴ Por. K. Zygulski. *Święto i kultura. Święta dawne i nowe. Rozważania socjologa*. Warszawa 1981.

⁵ Por. T. M. Ciołek, J. Olędzki, A. Zadrożyńska. *Wyrzeczysko. O świętowaniu w Polsce*. Warszawa 1976 *passim*.

⁶ Badania w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim koncentrują się na folklorze religijnym (zwyczaje, obyczaje, pieśni religijne). Dopiero ostatnio zostały zapoczątkowane badania nad rytuałem religijnym w aspekcie socjologiczno-religijnym.

nuowanie rytuałów; druga zaś była otwarta na zmiany. W tym typie rodziny już przed wojną zaczęły słabnąć tradycje świąt religijnych i związane z nimi rytuały. Członkowie tych rodzin zarzucali rytuały religijne, traktując czas świąteczny jako okazję do wypoczynku, do zmiany środowiska czy też do pracy dla siebie. Druga wojna światowa zahamowała te procesy, a co więcej, przyczyniła się do ożywienia rytuałów religijnych Polaków przebywających w tym czasie w kraju i za granicą⁷. Po wojnie pierwszy typ rodzin, co prawda, uległ przekształceniu, pod względem strukturalnym, niemniej członkowie tych właśnie rodzin w przeważającej mierze zasiedlili miasta polskie, przenosząc do nich tradycje i rytuały religijne. Na tej podstawie można mówić o kontynuowaniu rytuału religijnego przez rodzinę. Należy podkreślić, że rodzina nie tylko w środowisku wiejskim, ale także w środowisku miejskim, jest współcześnie głównym czynnikiem ciągłości rytuału religijnego. Nawet w rodzinie nuklearnej rytuał stanowi środek stabilizacji jej struktury i socjalnego wsparcia jej członków.

Obok rodziny, ważnym czynnikiem ciągłości rytuału jest Kościół katolicki. Rola Kościoła w tym zakresie szczególnie zaznaczyła się w warunkach trudnych, które można określić jako warunki krańcowe. Chodzi tu szczególnie o okres rozbiorów Polski, lata okupacji, a także okres powojenny. Kościół łączył udział w rytuałach religijnych z postawą patriotyczną, a co więcej, rytuały religijne stanowiły podstawę identyfikacji z Kościołem i narodem polskim. Rola Kościoła katolickiego zaznaczyła się szczególnie w okresie powojennym za rządów Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Wychodząc z koncepcji „Kościół ludowy”, bronił jego obecności w narodzie, m. in. poprzez organizowanie masowych praktyk religijnych. Jemu zawdzięcza się wzrost uświadomienia narodowego wszystkich warstw społecznych, zwłaszcza poprzez organizowanie nowych rytuałów religijnych (np. Wielka Nowenna przed Millennium) w skali całego kraju. Można bez przesady powiedzieć, że Kościół w Polsce po wojnie znakomicie pełnił funkcję społeczno-integracyjną.

Trzecim czynnikiem sprzyjającym ciągłości rytuału, na który zwracają uwagę nawet socjologowie marksistowscy, jest kulturowa opozycja wobec laicyzacyjnej działalności państwa socjalistycznego⁸. Rytuały religijne stanowią trwały element w kulturze Polaków tak regionalnej, jak i narodowej. [...] [Ustawa z dn. 31 VII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 1, 2, 8 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)] w intensyfikacji i ekspansji rytuałów religijnych. Szczególne znaczenie ma tendencja do pogłębiania uczestnictwa w rytuałach religijnych, rozbudowa ich form oraz tworzenie nowych rytuałów religijnych. Jak się wydaje, laicyzacja sterowana przyczyniła się do ożywienia rytuału religijnego, a co za tym idzie, do jego kontynuacji wśród Polaków.

b) Z kolei, spośród czynników sprzyjających zmianie rytuału w polskiej religijności ludowej na pierwszym miejscu należy wymienić proces sekularyzacji, rozumiany tutaj jako wyzwolenie się różnych dziedzin społeczeństwa spod panowania Kościoła i religijnych systemów znaczeń⁹. Sekularyzacja prowokuje powstawanie pluralizmu społecznego i kulturowego. W Polsce po wojnie, z uwagi na panowanie dwóch oficjalnych ideologii — religijnej i materialistycznej, pluralizm słabo się zaznaczał. Mimo to szerzył się pluralizm kulturowy w sferze osobowości (wielość

⁷ Por. Żygulski, jw. s. 222-224; 232-235.

⁸ Por. E. Ciupak. *Kultura obyczajowa społeczeństwa polskiego*. Wałbrzych 1978 s. 14.

⁹ P. L. Berger, Th. Luckmann. *Aspects sociologiques du pluralisme*. „Archives de Sociologie des Religions” 12:1967 nr 23 s. 118.

światopoglądów). Ostatnio znalazł on wyraz także w sferze społecznej, w postaci różnych ruchów. To artykułowanie się pluralizmu świadczy o nowej mentalności, potrzebach i dążeniach ludzi. Sekularyzacja nie sprzyja utrzymywaniu się rytuałów i symboli religijnych zakorzenionych w tradycji i kulturze ludowej, zwłaszcza związanych z rolnictwem; nie sprzyja także trwałości wielu rytuałów w sferze publicznej, ze względu na brak kontroli i sankcji. Sprzyja raczej prywatyzacji rytuałów. Nie oznacza to jednak zanikania potrzeby symbolizacji, a w konsekwencji utrzymywania się starych i tworzenia nowych rytuałów. W warunkach społeczeństwa polskiego proces sekularyzacji nie zaznaczył się w takim stopniu jak na Zachodzie. Kościół utrzymał rytuały tradycyjne i wytworzył nowe w płaszczyźnie ogólnonarodowej. Co więcej, również nowe ruchy społeczne korzystają z tradycyjnych symboli i rytuałów religijnych oraz tworzą własne, dla zaktualizowania propagowanych wartości i umacniania więzi społecznych.

Drugim czynnikiem sprzyjającym zmianie rytuału jest urbanizacja związana ze zmianami strukturalno-społecznymi i upowszechnianiem miejskiego stylu życia na wsi. Rozwój przemysłu i miast prowadzi do kurczenia się odsetka ludzi zatrudnionych w rolnictwie i zamieszkałych na wsi. Wpływa to niewątpliwie na zanikanie rytuałów i symboli zakorzenionych w społeczności wiejskiej. Co więcej, wieś chętnie przejmuje miejskie wzory zachowań i ulega procesowi sekularyzacji, czemu sprzyjają wielkie miasto i mass media. Miejski styl życia wyraża się przede wszystkim w szerokiej sferze wolności, w opozycji do tradycji i jej przymusów. Wiąże się z tym niechęć do tradycyjnych rytuałów religijnych, upowszechnianie wzorów kultury masowej, a ponadto podkreślanie prywatności, indywidualizmu i egoistycznych interesów. To ostatnie zjawisko jest wynikiem zubożenia wobec idei i wartości, które leżą u podstaw rytuałów¹⁰.

Trzecim czynnikiem sprzyjającym przemianie rytuału jest wzrost czasu wolnego. Czas wolny jest produktem racjonalnej organizacji życia w rozwijających się społeczeństwach. Czas pracy uległ skróceniu, zaś wydłużył się czas poza pracą. „Część tego czasu, pozostająca do swobodnej dyspozycji człowieka nazywana jest właśnie czasem wolnym”¹¹. Trzeba jednak podkreślić, że czas wolny nie jest tym samym, co czas świętowania. Przenoszenie czasu wolnego na czas świętowania i traktowanie tego ostatniego jako czasu wolnego, prowadzi do zaniku idei święta i związanych z nim rytuałów. Tymczasem ta tendencja zaczyna się upowszechniać. Czas wolny, a w jego ramach czas świąteczny, traktowany jest indywidualistycznie, konsumpcyjnie i hedonistycznie. Święta, zamiast rytuałów, dostarczają gier, rozrywek, atrakcji, które stanowią „namiastkę” rytuałów religijnych.

Wymienione czynniki, określające kontekst społeczno-kulturowy ciągłości i zmiany rytuału w polskiej religijności ludowej, pozwalają na przejście do drugiego etapu analizy już samych rytuałów i na sformułowanie pewnych hipotez czy uogólnień opartych na dotychczasowych wynikach badań.

2. RYTUAŁY RELIGIJNE — ICH RODZAJE I ZASIĘG

Polska religijność ludowa charakteryzuje się szerokim wachlarzem rytuałów: od ogólno-narodowych do lokalnych, od publicznych do prywatnych, od religijno-kościelnych do zwyczajowo-towarzyskich. Przejawiają się one w bogatej symbolice i for-

¹⁰ Por. Ciołek, Olędzki, Zadrożyńska, jw. s. 12.

¹¹ Żygulski, jw. s. 85.

mach wyrazu. Trudno byłoby na tym miejscu przedstawić katalog tych rytuałów, tym bardziej, że wiele z nich związane jest z kulturą regionalną i lokalną. Najogólniej biorąc, wszystkie rytuały można podzielić na kilka grup, przy czym nie łatwo byłoby podać jednolitych i rozłącznych kryteriów tego podziału.

a) Rytuały cykłów życia — występują w związku z określonymi sytuacjami w skali całego życia jednostki ludzkiej — od urodzenia do śmierci. Rytuały te nazywane są także rodzinnymi czy rodzinno-towarzyskimi, ponieważ angażują nie tylko daną jednostkę ludzką, ale także rodzinę, krewnych, przyjaciół, sąsiadów. Podstawowymi rytuałami w tej grupie są „ryty przejścia”, a więc chrzest, I komunია, małżeństwo katolickie i pogrzeb kościelny. W Polsce „ryty przejścia” spełniane są prawie przez wszystkich obywateli, często niezależnie od postawy światopoglądowej. Dotyczy to zwłaszcza chrztu, I komunii i pogrzebu kościelnego. Pogrzeby laickie, mimo propagandy i ułatwień materialnych ze strony państwa, są rzadkim przypadkiem. W mniejszym stopniu praktykowane jest zawieranie małżeństwa katolickiego, zwłaszcza w wielkich miastach. Część ludzi, nawet wierzących, pozostaje w małżeństwie tylko cywilnym.

„Ryty przejścia” odznaczają się bogatą „oprawą” kulturową, która nie zawsze wskazuje na ich religijny charakter. Można wyróżnić w nich jakby dwie warstwy: religijną w kościele i świecką poza kościołem. Ta ostatnia w okresie po II wojnie światowej w związku ze zrównaniem społecznym ludzi, została rozbudowana. Znajduje to wyraz w zastawnym urządzeniu przyjęć domowych, prezentach, datkach pieniężnych itp. Obserwując „ryty przejścia”, trudno jest wykazać na ile występuje w nich związek z *sacrum*, a na ile tylko *profanum*.

Kościół w Polsce w związku z ateizacją społeczeństwa kładzie duży nacisk na „ryty przejścia”, by poprzez nie pogłębić więz z *sacrum* i religijność rodzin. Dlatego też przygotowuje katolików do ich przyjęcia, kładzie nacisk na godne spełnianie ich przez daną jednostkę i rodzinę, wreszcie zabiega o to, by ich kontynuacja w domu rodzinnym przebiegała w duchu religijnym. Dotyczy to szczególnie I komunii, podczas której zachęca się dzieci do apostołstwa w rodzinie.

Ogólnie można stwierdzić, że „ryty przejścia” spełniane w Polsce prawie powszechnie, posiadają bogatą oprawę folklorystyczną i regionalną. Kościół poprzez ogólnopolski program duszpasterski dąży do ich religijnego pogłębienia i powiązania z *sacrum*.

b) Rytuały roku kościelnego, zwane inaczej „dorocznymi”, występują bądź w rytmie corocznym, bądź tylko sporadycznie ze względu na jakąś sytuację. Rytuały te można podzielić ze względu na miejsce, gdzie się odbywają, na trzy podgrupy: kościelne, lokalne, rodzinne. Podział ten nie jest ścisły, ponieważ niektóre z nich nakładają się na siebie.

1. Rytuały kościelne, które mają miejsce w kościele i związane są z różnymi świętami, jak adwent, Boże Narodzenie, wielki post, Wielkanoc, Boże Ciało, odpust parafialny, Wszystkich Świętych i Dzień Zaduszny, Wniebowzięcie Matki Boskiej, Matki Boskiej Gromnicznej itp.

2. Rytuały lokalne, które mają miejsce w społeczności lokalnej, jak kołędą z gwiazdą, sypanie się owsem, polewanie się wodą, święcenie pól itp.

3. Rytuały rodzinne, które mają miejsce w domu rodzinnym, jak wieńiec adwentowy, dzielenie się opłatkiem, choinka, śpiewanie kolęd, dzielenie się jajkiem itp.

Wymienione rytuały mają różną rangę społeczną. Jedne z nich cenione są niemal

przez wszystkich Polaków, inne przez ludzi starszych i tradycyjnych, a jeszcze inne tylko przez młodzież i dzieci. Spośród nich najczęściej spełniane są rytuały związane z wielkimi świętami kościelnymi i niektóre rytuały rodzinne. Mniej natomiast spełniane są rytuały związane ze społecznością lokalną.

Przedstawione powyżej rytuały w dużej mierze są podtrzymywane przez kulturę ludową i regionalną. Kościół w swej działalności po II wojnie światowej doceniał tę lokalną odmienność rytuałów, niemniej szczególnie rozwijał rytuały ogólnonarodowe z uwagi na potrzebę więzi narodowej. Powstało wiele nowych rytuałów religijnych, związanych zwłaszcza z kultem Matki Boskiej, np. peregrynacja Obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej, obejmująca rodziny, parafie i diecezje.

Ogólnie można stwierdzić, że udział w rytuałach roku kościelnego w dużym stopniu oparty jest na tradycji i nawykach kulturowych. Oznacza to, że tylko w pewnym zakresie pełnią one funkcje religijne, tj. jednoczenia ludzi z Bogiem i między sobą w płaszczyźnie religijnej. Z pewnością jednak pełnią one funkcję społeczną, a ściślej, społeczno-narodową. Funkcję tę rozwija Kościół nie tylko przez rytuały tradycyjne, ale także przez tworzenie nowych rytuałów w płaszczyźnie całego narodu.

c) Rytuały religijno-narodowe i społeczno-zawodowe — występują bądź w skali całego narodu, bądź tylko w zasięgu pewnych ugrupowań.

1. Rytuały religijno-narodowe, znane z przeszłości, jak np. związane ze świętami państwowo-kościelnymi (3 Maja), po II wojnie światowej zostały zarzucone, choć przez pewien czas były spełniane z udziałem dostojników państwowych. Obecnie istnieje tendencja do reaktywowania ich, jednakże w ramach wewnątrzkościelnych. Charakterystyczne jest jednak, że sporadycznie występują obecnie rytuały z udziałem przedstawicieli Kościoła i władz państwowych, np. poświęcenie pomników protestu robotników.

2. Rytuały społeczno-zawodowe — występują w zasięgu organizacji i ruchów społecznych. W Polsce [...] [Ustawa z dn. 31 VII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 1, 2, 8 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm.: 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)] w ramach parafii funkcjonują pewne ugrupowania, które spełniają rytuały, jak III zakon, liturgiczna służba ołtarza, rodziny rodzin itp. Większe znaczenie mają ruchy religijne, jak „Oaza”, neokatechumenat, [...] [Ustawa z dn. 31 VII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 1, 2, 8, (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm.: 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. Niemniej istnieje tendencja nawiązywania do dawnych tradycji narodowych i do odrodzenia się tych rytuałów.

3. HIPOTEZY PRZEMIAN RYTUAŁU RELIGIJNEGO

Przedstawiona tutaj ogólna charakterystyka rytuału w Polsce niewiele mówi jeszcze o jego ciągłości i zmianie w polskiej religijności ludowej. Należałoby obecnie podjąć próbę sformułowania pewnych hipotez w oparciu o badania terenowe.

Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na wyniki badań etnografów, którzy przemianom rytuału poświęcili najwięcej publikacji¹². Stwierdzają oni, że polska religijność ludowa, ugruntowana w społeczności lokalnej i w kulturze regionu, pozostała w wyniku wzajemnych oddziaływań pomiędzy tradycyjnymi elementami sposobu

¹² Por. Kwaśniewicz, jw. s. 100-101; 109-113.

myślenia i zachowania oraz systemu religii instytucjonalnej (Kościoła katolickiego). Stąd wyróżniają w niej dwie warstwy: zewnętrzną i wewnętrzną. W pierwszej wykazuje ona pełną zgodność z religią instytucjonalną, zaś w drugiej — z reguły koresponduje z wartościami i normami religijno-obyczajowymi. Religijność ta charakteryzuje się dążeniem do sakralizacji jak najszerszej sfery zjawisk, instrumentalnym traktowaniem *sacrum* oraz wiarą w skuteczność rytuałów, poprzez które można osiągnąć określone cele. W ten sposób rytuał spełniany w ramach tego typu religijności był uzasadniony nie tylko normami zwyczajowymi, ale także nastawieniem wierzących na osiąganie korzyści — doczesnych i wiecznych. Tym tłumaczy się szeroki wachlarz rytuałów, masowe uczestnictwo w nich i nieodzowność w życiu wspólnoty lokalnej.

W okresie powojennym, na skutek zmian społeczno-kulturowych, rola tradycyjnej religijności ludowej, pojmowanej utylitarystycznie i instrumentalnie, znacznie zmalała. W konsekwencji osłabły lub zanikły rytuały znajdujące fundament w tego typu religijności. Proces ten ciągle się pogłębia i można go określić jako „odczarowanie” religijności ludowej. Charakterystyczne jest przy tym, że zyskuje na znaczeniu i roli religijność instytucjonalna i lansowane przez nią rytuały religijne, zarówno tradycyjne, związane z rokiem kościelnym, sakramentami i sakramentaliami, jak i nowe, związane z akcjami Kościoła w skali całego narodu. Można stwierdzić, że w Polsce religijność ludowa przekształca się w instytucjonalną, opartą na systemie religijnym Kościoła katolickiego; podobnie słabną i zanikają rytuały zakorzenione w religijności ludowej, a utrzymują się i przyjmują nowe rytuały lansowane współcześnie przez Kościół. Inaczej mówiąc, w Polsce występuje zjawisko „unarodowienia” rytuału religijnego w znaczeniu, że staje się on własnością wszystkich Polaków, na niekorzyść rytuałów ludowo-religijnych.

Z kolei teoretycy i badacze kultury stwierdzają, że w Polsce zmienia się koncepcja „świętowania” i związanych z nim rytuałów¹³. Świętowanie jako faza życia ludzkiego, organizuje się zawsze wokół pewnych wartości, wyrażanych za pomocą symboli i służy dla ich potwierdzenia oraz wzmocnienia solidarności grupy ludzi czy całego narodu. W świętowaniu występuje pewna wartość nadrzędna, stanowiąca podstawę hierarchii wartości deklarowanej i realizowanej przez zbiorowość ludzi. W świętowaniu religijnym taką wartością jest *sacrum*. Wartość nadrzędna może być realizowana w postaci różnych wzorów kulturowych, czasem nawet sprzecznych. Przykładem mogą być różne rytuały, związane z tym samym świętem w zależności od regionu. Świętowanie tylko wtedy ma sens, gdy stanowi potwierdzenie wartości nadrzędnej. W przeciwnym razie ginie idea świętowania. Otóż może zdarzyć się, że w pewnych sytuacjach następuje rozdźwięk między wartością nadrzędną a wzorami kultury, które się autonomizują i uniezależniają od tej wartości nadrzędnej.

W Polsce, w okresie powojennym, żywotność świętowania okazała się większa niż w innych krajach. Być może, wiąże się to z problemem czasu wolnego, który w Polsce nie ma jeszcze dostatecznego zrozumienia. Badania przeprowadzone na początku lat siedemdziesiątych w środowiskach robotniczych wielkich zakładów przemysłowych wykazują, że zaledwie 20% respondentów traktuje tradycyjne święta jako czas wolny, którym może swobodnie dysponować¹⁴. Niemniej w Polsce dokonuje się pewna ewolucja świąt religijnych, która polega na przekształcaniu świętowania w różnego rodzaju widowiska i rozrywki (sport, występy artystyczne, turystyka). W tym przypadku można mówić o laicyzacji święta, utracie jego sensu, autonomizacji wartości drugorzędnych i zagubieniu wartości nadrzędnej. Jeśli ujawnia się ona jeszcze w szacie zewnętrznej, to jest ona, tylko deklarowana, a nie realizo-

¹³ Por. Ciupak, jw. s. 18-24.

¹⁴ Cytuję za: Zygulski, jw. s. 280.

wana. Podobnie dostrzega się, że wiele rytuałów religijnych ogólnonarodowych, lokalnych i rodzinnych, mimo spełniania ich, nie mają związku z *sacrum*, np. udział w rytach religijnych z pobudek patriotycznych lub spełnianie rytów rodzinnych i sąsiedzkich z uwagi na pogłębienie więzi społecznej lub na zainteresowanie samą ceremonią.

Można stwierdzić, że mimo utrzymywania się świąt tradycyjnych i świętowania w szerszym zakresie, występują objawy laicyzacji, które polegają na autonomizacji wzorów kultury i zerwaniu związków z *Sacrum*. Znajduje to wyraz w tworzeniu substratów rytuałów religijnych lub spełnianiu rytuałów religijnych, ale przy akcentowaniu innych funkcji.

Dalej, socjologowie zwracają uwagę na inne zjawisko, mianowicie na proces prywatyzacji rytuałów religijnych¹⁵. Wiąże się to ze zmianą miejsca *sacrum* w społeczeństwie oraz form jego wyrazu. Inaczej mówiąc, *sacrum* ujawnia się także poza Kościołem i w innych sektorach społeczeństwa, zwłaszcza w rodzinie. Znajduje to wyraz w rozluźnianiu więzi z Kościołem (około 30% katolików w Polsce odznacza się religijnością selektywną), zachowaniu wiary i organizowaniu na swój sposób życia religijnego, ograniczaniu więzi społecznej do kręgów rodziny, krewnych i przyjaciół. W związku z tym udział w rytuałach religijnych występuje tylko w wąskim zakresie, mianowicie w gronie najbliższych osób. Spełniane rytuały są zorientowane nie na Kościół, lecz przede wszystkim na rodzinę, krewnych i bliskich. Przykładem mogą być podarunki jako forma wymowy między najbliższymi. Nie jest jasne, czy tego typu rytuały mają związek z religią, mianowicie czy chodzi w nich o pogłębienie więzi z Bogiem i z ludźmi w płaszczyźnie religijnej, czy tylko o wzmocnienie więzi między członkami rodziny, krewnymi i przyjaciółmi. Być może, jest to czynność symboliczna, która rzutuje na rzeczywistość pozaempiryczną (*beyond*).

W tym ostatnim ujęciu przemian rytuału chodzi o zjawisko przejścia od „publicznego” do „prywatnego”, co ma miejsce także w społeczeństwie polskim. Nie występuje ono jednak w szerokim zakresie; częściej spotyka się je w wielkich miastach i wśród ludzi o wyższym wykształceniu.

Wreszcie należałoby zwrócić uwagę jeszcze na rytuały laickie, [...] [Ustawa z dn. 31 VII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 1, 2, 8 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm.: 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. W Polsce socjalistyczna obrzędowość została rozwinięta na szerszą skalę dopiero około 1965 r., co wiązało się z silnym zaangażowaniem w tę sferę działalności zorganizowanego ruchu laickiego. Wprowadzenie nowych rytuałów laickich objęło niemal wszystkie dziedziny życia. Marksisci dzielą je na następujące: ogólnonarodowe (Nowy Rok, 1 Maja, 22 Lipca itp.); regionalno-folklorystyczne (stare i nowe rytuały w różnych regionach kraju); zawodowe (różnych zawodów i wojskowe); dziecięce i młodzieżowe (inicjacyjne, związane z wstępowaniem do organizacji) obywatelskie (uroczyste wręczanie aktów stanu cywilnego) oraz rodzinne (związane z uroczystościami rodziny)¹⁶.

[...] [Ustawa z dn. 31 VII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 1, 2, 8 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm.: 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

*

Jak można wnioskować z powyższych analiz, rytuał religijny w Polsce jest w dalszym ciągu żywotny. Odnosi się to w dużej mierze do rytuałów tradycyjnych,

¹⁵ Por. G. Lüschen i in. *Family, Ritual and Secularization*. „Social Compass 19:1972 s. 519-536.

¹⁶ *Nowe zwyczaje i obrzędy*. Warszawa 1977.

a także do nowych rytuałów inicjowanych przez Kościół katolicki. Na tym tle bardziej można mówić o ciągłości niż o ich zmianie.

Rytuał religijny w Polsce stanowi interesującą dziedzinę badań nie tylko dla etnografa, kulturologa i socjologa, ale także dla pastorałisty. Szczególnie interesujące jest, jakie funkcje pełni on w społeczeństwie — wśród wierzących oraz religijnie obojętnych i niewierzących. Wydaje się, że w tym zakresie nie ma dostatecznej świadomości, nawet wśród wierzących. Z pastorałnego punktu widzenia istotne jest pytanie, czy rytuał służy pogłębieniu więzi z *sacrum* i więzi między wierzącymi w płaszczyźnie religijnej. Funkcja społeczno-integracyjna ma uboczne znaczenie, ale i tu powstaje pytanie, czy nie jest ona traktowana jako istotna funkcja rytuału religijnego w specyficznych warunkach społeczeństwa polskiego. W tych właśnie warunkach może mieć ona także znaczenie pastorałne. Problem rytuału w Polsce wymaga dalszych interdyscyplinarnych badań.

UMWANDLUNGEN IM RELIGIOSEN RITUAL

Z u s a m m e n f a s s u n g

Um die Umwandlungen des religiösen Rituals zu analysieren, muß zuverbestimmung werden, was man unter diesem Begriff versteht. Ein Ritual ist also jede Tätigkeit, die im Zusammenhang mit Symbolen steht, oder anders gesagt, es ist eine symbolische Tätigkeit. Im Ritual ist die in Symbolen geäußerte Bedeutung (*meaning*) am wichtigsten. Sofern die Teilnehmer Rituals sich durch Symbole an ein *sacrum* (außerempirische Realität) wenden, so kann man von einem religiöse Ritual sprechen.

Von der angegebenen Definition ausgehend beschäftigt sich der Autor mit dem religiösen Ritual in Polen, und zwar unten drei Gesichtspunkten. Erstens hat er Faktoren vorgestellt, welche die Kontinuität und Veränderung des religiösen Rituals voraussetzen. Zu den ersten zählt er Familie, katholische Kirche und Kulturopposition gegen die Prozesse der — besonders organisierten — Entkirchlichung, Atheisation genannt; zu den zweiten zählt er die spontane Entkirchlichung (Säkularisation), die Urbanisierung und die Verlängerung der Freizeit. Zweitens hat er die Arten der religiösen Rituale in der polnischen Gesellschaft besprochen, und zwar: die Rituale der Lebenszyklen und-krisen, die Rituale des Kirchenjahres und die religiös-gesellschaftlichen Rituale. Drittens hat er eine Analyse der Metamorphosen durchgeführt, indem er drei Hypothesen aufstellte: Es verschwinden einerseits besonders die mit der Landwirtschaft verbundenen religiösen Rituale, andererseits tritt eine „Nationalisierung vieler lokaler Rituale in Erscheinung; Religionsfesttage und die mit ihnen verbundenen Rituale wandeln sich in Richtung des „Verlierens“ der Werte, die ihre Grundlage bilden, es erscheinen dagegen ihre „Substrate“; Religionsrituale gehen im Zusammenhang mit dem Säkularisationsprozeß von dem gesellschaftlichen in den privaten Bereich über; besonders lokalisieren sie sich in der Familie.

Die Perspektive der Ritualumwandlungen ist nicht klar wegen der Lage der Gesamtgesellschaft.