

Maria Sroczyńska

Znaczenie rytuałów religijnych w życiu polskich katolików

Kieleckie Studia Teologiczne 2, 71-79

2003

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ZNACZENIE RYTUAŁÓW RELIGIJNYCH W ŻYCIU POLSKICH KATOLIKÓW

Zachowania rytualne pełnią w życiu jednostki i zbiorowości szereg znaczących funkcji. Związane są z całym życiem człowieka, jego fazami i cyklami (narodzenie, zdrowie, choroba, zmiana stanu, śmierć) i z kluczowymi dziedzinami ludzkiej egzystencji (sens wspólnoty lub jej brak, społeczna więź lub społeczny konflikt, sacrum i profanum). Rytuały potwierdzają ludzką zdolność wytwarzania symboli. Klasyczna definicja R. Bococka podkreśla, że rytuał nie jest czynnością indywidualną, lecz społeczną, angażującą grupę ludzi, dzielących wspólne oczekiwania i wartości¹. Nie oznacza to jednak, że pewne elementy zbiorowego sensu, w toku spełniania czynności rytualnej, nie są przenoszone na jednostkę; czynność, która pierwotnie nie jest indywidualna, może przekształcić się w prywatną, np. modlitwa.

Bez rytuałów życie społeczne stałoby się utylitarne i zatowizowane. Zdaniem Catherine Herriger, rytuały należą do trzeciego poziomu komunikacji o charakterze więziotwórczym. Opierają się zarówno na odwiecznej ludzkiej potrzebie porządku, jak i dochoowanym dziedzictwie kultury (archetypy)². Są jednym z najbardziej skutecznych mechanizmów socjalizacji, obejmującym także przystosowanie do sposobów życia narzucanych przez tradycję i społeczeństwo. Obyczaj – pisze D. Hervieu-Léger – wskazuje na ciągłość między przeszłością i teraźniejszością, o której zaświadcza i z tytułu której jest przekazywany³.

Z socjologicznego punktu widzenia najważniejszą funkcją rytuału jest jego rola komunikowania, potwierdzenia i symbolicznego odgrywania porządku społecznego, co czyni go idealną reprezentacją ciągłości i trwałości. Element metafizycznego uzasadnienia, zdaniem Zdzisława Macha, wydaje się istotną cechą analizowanych działań społecznych o charakterze dramaturgicznym⁴. W wypadku rytuałów religijnych nie budzi to wątpliwości, jednak rytuały świeckie pociągają za sobą idee innego typu, np. patriotyzm, nacjonalizm czy treści historiozoficzne.

¹ R. Bocock, *Ritual in Industrial Society. A Sociological Analysis of Ritualism in Modern England*, London 1974, s. 37.

² Por. K. Herriger, *Rytuały. Komunikacja bez słów*, Wrocław 1988, s. 34–38.

³ Por. D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, Kraków 1999, s. 123–127.

⁴ Zob. *Rytuał*, (opracował Z. Mach), w: *Encyklopedia socjologiczna*, t. 3, Warszawa 2001, s. 355.

Bronisław Malinowski uważał, że obok funkcji odbudowywania solidarności społecznej, zaburzonej w wyniku kryzysu, inne ważne znaczenie rytuału łączy się nie tyle z wyrażaniem, co z transformacją świata fizycznego i metafizycznego⁵.

Na społeczno-strukturalny, a nie tylko religijny charakter rytuału, wskazywał Arnold Van Gennep, którego model reprezentuje klasyczne podejście do problemu symbolicznej organizacji kryzysów życia. Niektórzy badacze sygnalizują rolę rytuału w kanalizowaniu napięć społecznych i rozwiązywaniu konfliktów. Victor Turner mówi wprost, że dzięki zdolności organizowania ludzkich myśli i uczuć (ideologicznej i emocjonalnej sile), ma on moc generowania zmiany społecznej⁶.

Rytuał religijny występuje w kompleksie różnego typu rytuałów, świeckich i „mieszanych”. Zdaniem W. Piwowarskiego, podstawą jego wyróżnienia jest rodzaj stosowanych symboli, sposób zaangażowania i implikacja dla innych dziedzin życia uczestników⁷. W rytuale religijnym symbole odnoszą się do świata sacrum, co oznacza, jak chce G. Milanesi, przyjęcie istnienia radykalnie „innego”, pozostającego w relacji do „tej” rzeczywistości, którą modyfikuje i na którą wpływa. Symbole uzewnętrzniają religijne postawy i „ucieleśniają” religijne znaczenia, zarazem jednak podlegają obiektywizacji i rutynizacji, co może wiązać się z pewnymi niebezpieczeństwami. Ma to miejsce wówczas – jak sugeruje M. Eliade – gdy symbol staje się substytutem sakralnych przedmiotów, co pociąga za sobą swoiste bałwochwalstwo, lub gdy zostaje użyty jako „środek” dla wyrażenia utrwalonych z nim relacji, co odpowiada postawie magicznej. „Rytualizm” prowadzi do zagubienia podstawowej wartości *sacrum*, tak jak w przypadku religijności kulturowej, środowiskowej⁸.

Badacze podkreślają, że rytuały religijne są przeżywane przez uczestników jako głębokie i pełne znaczenia oraz że wywierają szeroki wpływ w zakresie całego ich życia. Warto w tym miejscu odnotować próbę podziału rytuałów na: masowe i interakcyjne (M. H. Ducey). Rytuał masowy łączy się z tradycyjną religijnością, której model stanowił do niedawna zasadniczą płaszczyznę odniesienia dla socjologicznych badań nad zjawiskami religijnymi w Polsce. Rytuał interakcyjny łączy się z religijnością odnowioną, w której ważną rolę odgrywa wspólnota, osobowa inicjatywa, charyzmat, a także proces indywidualizacji religii⁹.

⁵ Por. B. Malinowski, *Magia, nauka i religia*, w: *Dziela*, t. 7, Warszawa 1990.

⁶ Zob. *Rytuał*, w: *Encyklopedia socjologiczna*, dz. cyt., s. 357.

⁷ Por. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 207.

⁸ Tamże, s. 218.

⁹ Zob. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 218. Do nielicznych prac polskich socjologów, przywołujących wyżej wymienioną typizację należy P. Załęckiego *Wspólnota religijna jako grupa pierwotna*, Kraków 1997.

W. Piwowarski definiuje rytuał religijny jako „...czynność symboliczną, która umożliwiała podmiotowi lub wielu podmiotom, za pomocą przedmiotów doświadczenia zorientowanych na sacrum, zartykułować i wyrazić znaczenie, a w konsekwencji dostarczyć całościowej perspektywy codziennemu życiu”¹⁰.

W. Piwowarski proponuje, aby w badaniach nad rytuałem wyróżnić następujące płaszczyzny: 1) społeczny wzorzec rytuału, 2) strukturę społeczną uczestników, 3) rodzaj doświadczenia, przeżyć, motywacji i symboli, tj. znaczenia i wartości, jakie ujawniają się w świadomości uczestników (płaszczyzna ta była dotychczas niedostatecznie uwzględniana w dominującym w badaniach nad przemianami rytuałów religijnych podejściu etnograficznym). Po czwarte, należy badać funkcje rytuału – zarówno te religijne, jak i pozareligijne – co odpowiada mertonowskiemu podziałowi na funkcje jawne i ukryte. W pierwszym przypadku chodzi o pogłębienie więzi z Bogiem, jednoczenie ludzi między sobą w płaszczyźnie religijnej (wertikalnej i horyzontalnej) oraz o odnowę moralną tak indywidualną, jak i społeczną. W drugim – ważną jest funkcja integracyjna, dostarczająca podstawy pocieszenia i pojednania oraz poczucia tożsamości na płaszczyźnie jednostkowej. Rytuał religijny związany ze wzrostem, dojrzewaniem, starzeniem się i umieraniem jednostki wspomaga ją, przyczyniając się do pokonania trudności i rozwiązania problemów. Rytuał religijny wspiera wartości ustabilizowanego społeczeństwa, podtrzymuje konsens w zakresie norm i wzorów zachowań, co pomaga w utrzymaniu porządku i stabilności¹¹.

W. Piwowarski postuluje, by rytuały religijne, wyróżnione obok rytuałów estetycznych, cywilnych oraz rytuałów cyklów i kryzysów życiowych, podzielić na kilka grup – przy czym klasyfikacja ta nie ma charakteru rozłącznego i eksklusywnego.

Rytuały doroczne – z uwagi na miejsce, gdzie się odbywają – mają charakter kościelny, np. Adwent, Boże Narodzenie, Wielki Post, Wielkanoc, Boże Ciało, Wszystkich Świętych, odpust parafialny; lokalny, m.in. sypanie owsa, święcenie pól czy chodzenie z „podłazniczką” (przystrojona gałązka jedliny), składanie życzeń zdrowia i pomyślności w Nowym Roku (zwyczaj kultywowany w Beskidzie Śląskim). Inne rytuały łączą się przede wszystkim z domem rodzinnym, jak np. dzielenie się opłatkiem, śpiewanie kolęd, błogosławieństwo rodziców przed ślubem, dzielenie się z najbliższymi święconym jajkiem.

Druga grupa rytuałów związana jest z przyjmowaniem **sakramentów świętych**. Można tu wyodrębnić rytuały kościelne, np. chrzest, Eucharystia, ślub kościelny, pogrzeb oraz religijno-kulturowe – odwołujące się do zwyczajów regionalnych i lokalnych, np. chrzest, uroczystość Pierwszej Komunii Świętej, akt weselny, stypa.

¹⁰ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 221.

¹¹ Por. tenże, *Socjologia rytuału religijnego. Zarys problematyki*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 1983, t. XI, z. 1, s. 20–21.

Trzecia grupa rytuałów religijnych obejmuje **sakramentalia**, które wiążą w różny sposób życie religijne z życiem codziennym ludzi wierzących¹². Przykładowo można tu wymienić poświęcenie domu (mieszkania), ziół, pojazdów czy przedmiotów kultu religijnego. Z badań prowadzonych w rodzinach śląskich wynika, że ważne jest posiadanie zapasu święconej wody, świecy – gromnicy, poświęconej w dniu 2 lutego (zapalona przy łożu umierającego ma zapewnić lekką śmierć, a w czasie burzy chronić „od gromu”). Ceni się i przechowuje zioła poświęcone 15 sierpnia w Matkę Boską „Zielną” (uroczystość Wniebowzięcia NMP) jako skuteczne antidotum na chorobę. Gałązki leszczyny – „palmy” poświęcone w Niedzielę Palmową, ułożone w krzyżyki i zatknięte w polu czy w ogrodzie mają zapewnić urodzaj (zwyczaj nadal żywy w Rybnickiem). Ostatnio wielkie znaczenie – jak pisze Irena Bukowska-Floreńska – przywiązuje się do kawałków chleba i soli poświęconych w dniu św. Agaty (5 lutego) lub św. Antoniego (13 czerwca). Wierzy się, że noszone przy sobie chronią od nieszczęść w podróży (także „od kontroli na granicy”), od złodziei, od choroby piersi, sprzyjają hodowli bydła. Owe poświęcone przedmioty mają niemałe znaczenie w życiu religijnym mieszkańców Śląska, posiadają wymiar wychowawczy i integracyjny w skali jednostkowej, jak i społecznej (zapewniają bezpieczeństwo osobiste oraz więź z domem rodzinnym)¹³.

Splot tradycyjnych wierzeń o charakterze religijno-magicznym, sfery sacrum i profanum, wydaje się być szczególnie widoczny w rytuałach „mieszanych”, zwłaszcza tych, które odwołują się do cyklów i kryzysów życia. Nie sprowadzają się one tylko do tzw. rytów przejścia, czyli do praktyk jednorazowych. Ważne są także rytuały związane z kryzysami życiowymi i ich przezwyciężaniem, inicjacją do nowych ról społecznych, z biografią jednostki (imieniny, urodziny). Wiele z nich nadal posiada bogatą oprawę folklorystyczną, uzależnioną od kontekstu regionalnego i lokalnego.

Do innych rytuałów „mieszanych” należą rytuały cywilne, np. polityczne czy narodowe, oraz rytuały estetyczne.

Typologia W. Piwowarskiego wydaje się być użyteczną próbą uporządkowania tej sfery zjawisk. Należy jednak pamiętać, że poszczególne kategorie nie mają charakteru rozłącznego, a ich punktem odniesienia jest substancjalna definicja religii oraz instytucjonalny i środowiskowy model życia religijnego. Studia prowadzone przez antropologów oraz socjologów potwierdzają, że polska religijność zakorzeniona w społeczności lokalnej i w kulturze regionalnej

¹² Por. tenże, *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 209–211.

¹³ Zob. I. Bukowska-Floreńska, *Współczesna polska religijność ludowa – zachowania, normy obyczajowe, praktyki obrzędowe*, w: *Religijność ludowa na pograniczach kulturowych i etnicznych*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, t. 3, Katowice 1999, s. 15–26.

powstała w wyniku wzajemnego oddziaływania tradycyjnych, niejednokrotnie utylitarnych i instrumentalnych elementów sposobu myślenia i zachowania i systemu religijnego Kościoła katolickiego. W całym okresie powojennym – na skutek zmian społeczno-kulturowych – zanikały lub słabły na znaczeniu zwyczaje i praktyki mające podbudowę magiczną¹⁴. Wiele z nich zmieniło swoją funkcję, tracąc charakter znaku, a stając się elementem ludycznym¹⁵.

Z drugiej strony utrzymują się i przyjmują nowe rytuały lansowane wspólnie przez Kościół: doroczne – obejmujące sakramenty i sakramentalia, także związane z akcjami w skali całego narodu (W. Piwowski nazywa to zjawisko „unarodowieniem” rytuału religijnego). Zachowania rytualne są elementem strukturalnym i dynamicznym systemu społecznego.

Podobne stanowisko zajmuje J. Komorowska, podkreślając, że obecnie nie tylko wieś, ale i wielkie miasto jest zbiorowym nosicielem zachowań symbolicznych¹⁶. Badaczka ta zwraca uwagę na bogactwo świątecznej kultury polskich rodzin, w której występują przedmioty i czynności odwołujące się do różnych okresów historycznych, upowszechniane zarówno przez instytucje religijne, jak i świeckie. Być może warto w tym miejscu wskazać na kategorię „podmiejskości”, która – zdaniem M. Marody – nie doczekała się w socjologii teoretycznego opracowania. Jest ona cechą charakterystyczną polskiej formacji kulturowej i wyraża się w lokalności więzi małych grup „wyrwanych” ze wsi, lecz nie wtopionych do końca w życie wielkiego miasta, na którego obrzeżach funkcjonują, w połączeniu z oddziaływaniem wielkomiejskich wzorów¹⁷. Tak rozumiana „podmiejskość”, związana z przerostem formy nad treścią przenika różne obszary naszego życia społecznego.

Współcześnie, wiele zwyczajów religijnych jest kultywowanych i przekazywanych w obrębie rodziny, do pewnego stopnia niezależnie od tego, czy jej członkowie są osobami wierzącymi czy niewierzącymi.

¹⁴ Zob. m.in. H. Mielicka, *Kultura obyczajowa mieszkańców wsi kieleckiej XIX i XX wieku*, Kielce 1995; Z. Staszczak, *Obrzęd a obyczaj w rodzinach wiejskich Wielkopolski*, Warszawa – Poznań 1985.

¹⁵ Przykładem może być znany i praktykowany między innymi w regionie świętokrzyskim zwyczaj ustawiania bram-przeszkód na drodze, którą jedzie do kościoła orszak weselny, lub redukcja zwyczaju „oczepin” do zdejmowania przez młodą welonu (po północy) i podrzucania go tak, by pochwyciła go jedna z panien. W rodzinach wiejskich Wielkopolski aprobowany był zwyczaj tzw. poczty weselnej, polegający na głośnym odczytywaniu wobec audytorium tekstów nadesłanych życzeń ślubnych, nazywanych „telegramami”.

¹⁶ J. Komorowska, *Świąteczna kultura polskiej rodziny*, w: *Rytuał religijny w rodzinie*, red. W. Piwowski, W. Zdaniewicz, Warszawa – Poznań 1988, s. 89–103.

¹⁷ Autorka wykracza tu poza dychotomiczny model Roberta Redfielda (społeczeństwo wiejskie i społeczeństwo miejskie) – zob. M. Marody, *Społeczeństwo polskie w jednoczącej się Europie*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1997, rok XLI, nr 4, s. 53.

W świetle wyników badań empirycznych można sądzić, że w Polsce z pokolenia na pokolenie umacnia się rola dziadków w wychowaniu wnuków, np. w zakresie transmisji wiary religijnej (60%)¹⁸. Jednak wymiar przeżyć, motywacji i symboli, związanych z praktykowaniem rytuałów jest zróżnicowany. Analiza religijności w nowych warunkach społecznych lat dziewięćdziesiątych pokazała, że dominują wyrażenie zwyczajów związane z Bożym Narodzeniem i Wielkanocą oraz z przestrzeganiem wielkich postów (Popielec, Wielki Piątek). Praktyki te są częścią społecznego etosu i okazją manifestacji uczuć rodzinnych, toteż wykazują się dużą trwałością¹⁹.

Badania prowadzone przez CBOS potwierdzają, że do powszechnych zwyczajów wigilijnych należą: dzielenie się opłatkiem, wzajemne składanie sobie życzeń, spożywanie tradycyjnych potraw, ubieranie choinki, zachowywanie postu w Wigilię, przygotowywanie nakrycia dla niespodziewanego gościa oraz prezentów pod choinkę. Religijny charakter uroczystości – w zdecydowanej większości rodzin – nadaje wspólne śpiewanie kolęd i udział w pasterce, a także, choć rzadziej (70%), odczytanie przed wieczerzą odpowiedniego fragmentu Pisma Świętego lub odmówienie modlitwy²⁰.

W rodzinach osób niepraktykujących, wiele obyczajów wigilijnych funkcjonuje w oderwaniu od ich treści religijnych. Tendencja ta uwidacznia się także do pewnego stopnia w środowiskach tradycyjnie mniej religijnych, tzn. w rodzinach wielkomiejskich, osób bardziej wykształconych, najlepiej sytuowanych materialnie²¹.

Wyniki sondaży prowadzonych przez CBOS wskazują także na powszechność przestrzegania przez polskie rodziny tradycji wielkopostnych i wielka-

¹⁸ Por. *Co zawdzięczamy swoim babciom i dziadkom?* Komunikat z badań CBOS, BS/8/2001, Warszawa, styczeń 2001.

¹⁹ Zob. J. Mariański, *Praktyki religijne o charakterze bożonarodzeniowym, w: Religijność Polaków 1991–1998*, red. ks. W. Zdaniewicz SAC, Warszawa 2001, s. 102–107.

²⁰ Por. *Polska wigilia A.D. 1998*. Komunikat z badań CBOS, BS/178/178/98, Warszawa, grudzień 1998; także *Święta Bożego Narodzenia*. Komunikat z badań OBOP (grudzień 1996), Warszawa 1996.

²¹ Na przestrzeni lat 90-tych wzrosła liczba rodzin o zminimalizowanej lub obojętnej religijnie zwyczajowości wigilijnej (np. w Olsztynie 40% rodzin przejawiało nieczytelną i niejasną symbolikę przedmiotów i zachowań; w środowisku lubelskim przeważa wzór oparty na średnio rozwiniętej religijnie zwyczajowości, a tradycja świętowania w młodych rodzinach miejskich ulega pewnemu zubożeniu. Rozbudowana obyczajowość religijna pozostaje w pozytywnej korelacji z autodeklaracjami wiary i udziałem w katechezie) – na podstawie prac magisterskich, powstałych w Instytucie Socjologii KUL, pod kierownictwem ks. prof. dr hab. W. Piwowskiego i ks. prof. dr hab. J. Mariańskiego.

nocnych. Dowodzą jednak, iż rodziny te zachowują dość często praktyki religijne i zwyczaje bez przekonania, że są one dla nich szczególnie ważne. Dla większości ankietowanych Polaków, Wielkanoc jest przede wszystkim świętem rodzinnym, ponad połowa badanych określa je ponadto jako przeżycie religijne, a co drugi – jako miłą tradycję²². W ostatnich latach, coraz większej wagi nabiera zwyczaj dzielenia się z rodziną święconym jajkiem, maleje natomiast znaczenie przestrzegania postu w środę popielcową, co może być wskaźnikiem zmian funkcjonalnych w obszarze rytuałów Wielkiej Nocy, m.in. zagubienia wartości nadrzędnej. Niemniej, przekazywane z pokolenia na pokolenie tradycje i zwyczaje religijne – w swym ogólnym kształcie – nie zmieniły się. Przeciętny wskaźnik zachowywania 16 praktyk i zwyczajów wielkopostnych i wielkanocnych wynosił w 1998 roku – 81,9%, w 1999 – 82,6%, w 2000 roku – 82,1%²³.

Przejsie od społeczeństwa lasu do społeczeństwa pluralistycznego, nie ma zatem znaczącego w skutkach oddziaływania na sferę praktyk religijnych. „Nie potwierdziła się hipoteza – pisze J. Mariański – że wraz ze zmianą kontekstu społeczno-kulturowego i wraz z kształtowaniem się społeczeństwa bardziej pluralistycznego pojawi się fala gwałtownej laicyzacji w formie radykalnego spadku udziału katolików w praktykach niedzielnych i wielkanocnych”²⁴. Jednak pytanie, czy i w jakim stopniu praktyki kultowe świadczą o wewnętrznej religijności tych, którzy je spełniają, pozostaje wciąż otwarte.

Do najbardziej respektowanych treści obyczajowości religijnej (ponad dwie trzecie badanych) należą: udział w procesji Bożego Ciała, święcenie palm w Niedzielę Palmową, wspólne śpiewanie kolęd i święcenie gromnicy w uroczystość Ofiarowania Jezusa w świątyni. Wyraźnie rzadziej spełniane są takie praktyki i zwyczaje, jak: wstrzemięźliwość od pokarmów w piątki, chodzenie na groby w Wielką Sobotę, święcenie ziół, wspólna modlitwa w rodzinie i czytanie Pisma Świętego²⁵.

Rytuały zwyczajowe, związane ze świętami kościelnymi, w porównaniu z kulturą tradycyjną zostały uproszczone i nie są tak jak dawniej przesycone treściami religijnymi. Kulturowane rytuały i zwyczaje – zaznacza J. Mariański – mają bardziej charakter rodzinny niż środowiskowy (co wiąże się z pro-

²² Por. *Święta wielkanocne w opinii Polaków*. Komunikat z badań CBOS, BS/43/97, Warszawa, marzec 1997.

²³ B. Wciórka, *Wielki Post i Wielkanoc w rodzinach*. Komunikat z badań CBOS, BS/64/2000, Warszawa 2000, s. 2; także, *Wielkopostne i wielkanocne tradycje Polaków*. Komunikat z badań CBOS, BS/51/51/98, Warszawa, kwiecień 1998.

²⁴ Por. *Religijność Polaków 1991–1998*, red. ks. W. Zdaniewicz SAC, dz. cyt., s. 8.

²⁵ Por. J. Mariański, *Nadobowiązkowe praktyki religijne*, w: *Religijność Polaków 1991*, red. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz, Warszawa 1993, s. 84–89.

cesem indywidualizacji obyczajowości religijnej), bardziej prywatny niż parafialny (ograniczenie liczby uczestników, akcentowanie motywacji rodzinnych, w tym dowartościowanie potrzeb i aspiracji jednostkowych). Proces ten obejmuje różne grupy rytuałów religijnych i dokonuje się stopniowo, w sposób zróżnicowany, w poszczególnych regionach i sferach życia²⁶.

Relatywnie wysoki stopień akceptacji (zwłaszcza w środowisku wiejskim) dotyczy: procesji Bożego Ciała, posypywania głowy popiołem – Popielec, a w dalszej kolejności nabożeństwa majowego, drogi krzyżowej, nabożeństwa różańcowego. Do praktyk aprobowanych w niewielkim stopniu należą: gorzkie żale, nabożeństwo czerwcowe, a także pierwsze piątki miesiąca, adoracja Najświętszego Sakramentu, nowenna do Matki Boskiej Nieustającej Pomocy, nieszpory i oraty²⁷.

Na styku rytuałów dorocznych, sakramentaliów oraz rytuałów cyklów i kryzysów życia znajduje się swoista kategoria religijnej praxis – pielgrzymka. W latach osiemdziesiątych idea pielgrzymek odżyła w zasadniczy sposób, do czego niewątpliwie przyczynił się pontyfikat Jana Pawła II. Spotkanie z Papieżem Polakiem podczas jego pielgrzymek do Ojczyzny, w czasie przejazdu na trasie lub podczas Mszy św. jest najczęściej deklarowanym rodzajem aktywności. Pielgrzymki z udziałem Ojca Świętego – pisze A. Wójtowicz – są manifestacją wielkości katolicyzmu, także kulturowym widowiskiem w skali masowej, nie dającym się zredukować do dogmatycznych podstaw²⁸. Zapotrzebowanie na sacrum jest nieodłączną częścią współczesnej kultury, jednak to charyzmat Jana Pawła II nadaje mu wiarygodność i znaczenie. Ruch pielgrzymkowy zmienia swoje oblicze z folklorystycznego na ogólnokościelny, z akcentem na intensyfikację przeżyć religijnych i pogłębienie świadomości narodowej.

W tym kontekście interesujące jest pytanie, na ile polscy katolicy dostrzegają ciągłość i przemiany tradycji religijnej w ich życiu. Podstawowymi zmianami, jakie zauważyli np. mieszkańcy terenów wiejskich regionu świętokrzyskiego są: zanikająca lub zmieniająca formy i charakter obrzędowość oraz mniejsze przywiązanie do jej przestrzegania, praktykowania, a także wiązanie swojego życia z jej wpływem. Zwraca się uwagę, że w przeszłości wystawność uroczystości była ograniczona, choć towarzyszyła im bardziej religijna atmosfera. Wśród elementów tradycji religijnej, ważnych dla przyszłych pokoleń Polaków, jednomyślnie wymieniono: praktyki jednorazowe (chrzest,

²⁶ Tamże.

²⁷ Por. W. Piwowski, *Religijność ludowa w ciągłości i zmianie*, „Acta Universitatis, Nicolai Copernici, Sociologia Wychowania VIII – Nauki Humanistyczno-Społeczne”, 1990, z. 216, s. 48–49; także, M. Sroczyńska, *Kultura religijna nauczycieli. Studium socjologiczne*, Kielce 1999, s. 124–125.

²⁸ Por. A. Wójtowicz, *Zapotrzebowanie na świętość*, „Polityka” 1999, nr 25, s. 4.

I Komunia św., bierzmowanie, ślub kościelny i pogrzeb) oraz zwyczaje wielkonoce i bożonarodzeniowe (choinka, opłatek, wigilia, wieczerza wigilijna, święcenie pokarmów, dzielenie się jajkiem).

Wszystkie te treści posiadają obok wartości religijnej istotne znaczenie społeczne oraz jednostkowe, są bowiem ważnym czynnikiem tożsamości tak zbiorowej, jak i indywidualnej²⁹.

²⁹ Zob. M. Marczuk, „Funkcje systemów religijnych w życiu mieszkańców współczesnej wsi – na przykładzie społeczności wiejskich regionu świętokrzyskiego”, wydruk pracy magisterskiej, Kielce 2002, Archiwum Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach; także, K. Malinowski, „Znaczenie rytuałów religijnych w życiu mieszkańców współczesnej wsi”, wydruk pracy magisterskiej, Kielce 2001, Archiwum AŚ w Kielcach.