

Mariański, Janusz

Przemiany rytuału chrztu w świetle badań etnograficznych

Studia Płockie 18, 207-235

1990

Artykuł został zdigitalizowany i 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 oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Janusz Mariański

PRZEMIANY RYTUAŁU CHRZTU W ŚWIETLE BADAŃ ETNOGRAFICZNYCH

1. Chrzest jako "rytuał przejścia"

Wśród rytuałów religijnych ważne miejsce zajmują, tak zwane "ryty przejścia" ("rites de passage"). Są one związane z przełomowymi momentami życia biologicznego jednostkowego lub fazami rozwoju życia społecznego. Symbolizują te zmiany i interpretują je jako możliwe do przyjęcia. Ze względu na związek z podstawami biologicznymi życia ludzkiego i rolami społecznymi pełnionymi w społeczeństwie, religijne "rytuały przejścia" charakteryzują się znaczną trwałością, mimo zachodzących przemian w różnych kontekstach społeczno-kulturowych. W wielu krajach "rytuały przejścia" są ciągle jeszcze w praktyce monopolem kościelnym, nawet jeżeli znaczna część społeczeństwa trzyma się z dala od Kościoła¹.

Z kręgów skrajnie liberalnych jest podnoszony zarzut, że chrzest małych dzieci stoi w sprzeczności z podstawową wolnością człowieka. Kościoły - chrzcząc niemowlęta - dokonują masowej przy-musowej chrystianizacji według zmodyfikowanej starej zasady ("cuius regio eius religio") - "cuius generatio, eius religio". Jeszcze z innych kręgów społeczno-politycznych jest podnoszony problem, że chrzest dzieci rozpoczyna proces konserwatywnego wychowania o charakterze autorytarnym².

¹ J. Lange, Zur Problematik der Rekrutierung und Sozialisierung neuer Mitglieder in der Kirche von morgen, w: Prophetische Diakonie. Impulse und Modelle für eine zukunftsorientierte Pastoral, Wien 1977, s. 29 - 34.

² J. Kahl, Das Elend des Christentums oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott, Reinbek 1968. B. van Onna, Der Katholizismus in der spätkapitalistischen Gesellschaft, w: Kritischer Katholizismus.

Chrzest niemowląt z socjologicznego punktu widzenia jest rzeczywiście rodzajem afiliacji naturalnej, aktem skierowania do społeczności i przyporządkowania do wspólnoty kościelnej. W krajach tradycyjnie chrześcijańskich "wejście" do Kościoła jest uwarunkowane w znacznej mierze czynnikami rodzinnymi (tzw. naturalna reprodukcja w rodzinie). Dzieci włączane są poprzez chrzest do grupy wyznaniowej rodziców. Z teologicznego punktu widzenia chrzest jest czymś znacznie więcej niż tylko włączeniem do instytucji kościelnej i ustabilizowaniem społecznego stanu posiadania Kościoła. Teologiczna przynależność do Kościoła realizuje się według "innej logiki", niż przynależność do zwykłej organizacji społecznej.

"Rites de passage", jako znaczące stacje kontaktu człowieka z Kościołem, są rodzajem obrzędów, które nadają dramatycznym wydarzeniom i biologicznym etapom ludzkiego życia rangę doniosłych wydarzeń społecznych. Wprowadzają jednostkę do społeczności rodzinnej, lokalnej i religijnej. Praktyki jednorazowe pełnią ważną funkcję w życiu rodzinnym i w życiu społeczności lokalnej oraz podkreślają społeczny wymiar ważnych wydarzeń ludzkiego życia. Zachowują one znaczną trwałość i odporność na zmiany społeczne związane z pluralizmem i z sekularyzacją. Można by powiedzieć, że potrzeby rytualne przedstawiają pewną konieczność antropologiczną, związaną z poszukiwaniem samego siebie, sensu życia i samorealizacją w biograficznym przebiegu ludzkiej egzystencji.

Poprzez działania symboliczne związane z sacrum, z których składa się rytuał religijny, zostają uwyraźnione najważniejsze dla grupy religijnej wartości i normy, łagodzone są napięcia i konflikty, utrwała się jej struktura społeczna, wyraża się sama rzeczywistość religijna. Symbole tworzące różnorodną konstelację znaków liturgicznych i pozaliturgicznych mają na celu zastępowanie lub reprezentowanie określonych wartości danej religii, nadają działaniom ludzkim bardzo rozległe horyzonty, sięgające do wieczności. Wyraża-

Argumente gegen die Kirchengesellschaft, hrsg. von B. van Onna i M. Stanowski, Frankfurt am Main 1969, s. 8 - 43. Zwolennicy obrzędowości świeckiej w naszym kraju dostrzegają w praktykach chrzcielnych program Kościoła rechrystianizacji ludzi niewierzących i ewangelizacji całego społeczeństwa. A. Michałak, Z problematyki laicyzacji i obrzędowości, Wrocław 1979, s. 32.

ją to, co w swej istocie jest niewyraźne. Z kolei same uzyskują znaczenie poprzez zbiorowe zachowania i zbiorowe uczestnictwo (waloryzacja rytuału). W swej funkcji integralnej, artykułacyjnej i emocjonalnej stanowią elementarną formułę komunikacyjną, nawet jeżeli nie są zrozumiane w swej złożoności do końca. Człowiek szuka w rytuałach religijnych czegoś, co jest poza rzeczywistością codzienną, co jest ukryte, ale w końcu daje poczucie stałości i motywuje jego wysiłki³.

Rytuały religijne, które są wyrazem komunikacji tego, co codzienne, z tym, co wykracza poza codzienność (sacrum), wiążą się ściśle z symbolami, na które orientują się i które wyrażają w działaniach. Krótko mówiąc, rytuały religijne są szczególną formą działań symbolicznych. Jeżeli nawet nie wszystkie symbole jako wytwory kulturowe aktualizują się w formach działaniowych, to są one nieodzowne dla realizacji rytuału⁴. Ich treść i znaczenie są dostępne każdemu, kto rozumie je i ich doświadcza. Wszystkie one jako wzajemnie współzależne, składają się na całość działań symbolicznych o charakterze religijnym. W innym nieco znaczeniu możemy powiedzieć, że za rytuałami religijnymi kryją się przekonania o wartościach, a i one same są ujmowane w doświadczeniach ludzi wierzących jako wartość.

Rytuały religijne różnią się od tego, co jest jedynie czymś zbliżonym do nich przez to, że systemy wartości i idei, świat symboli, czynności rytualne i specyficzne uczucia, jakie wywołują, są odnoszone do rzeczywistości nadnaturalnej. Niezależnie od tego, czy tę rzeczywistość nazwiemy Bogiem, sacrum, bóstwem, mocą, potęgą, misterium, chodzi tu o relację osobową - oczywiście kulturowo uwarunkowaną - wskazującą na uznanie przez człowieka rzeczywistości transcendentnej, której przypisuje on swoje zbawienie.

Zachowania religijne, zwane niekiedy praktykami religijnymi, będące częścią rytuału, to "spełnienie w wyznaczonym czasie w miej-

³A. Houssiau, *Situation actuelle de la pratique baptismale*, w: A. Houssiau, J. Ries, J. Giblet, P. de Clerck, *Le baptême*, entrée dans l'existence chrétienne, Bruxelles 1983, s. 16.

⁴Th. Luckmann, *Riten als Bewältigung lebensweltlicher Grenzen*, "Schweizerische Zeitschrift für Sociologie" 11(1985) nr 3, s. 549.

scach prywatnych i publicznych określonych praktyk indywidualnych i zbiorowych. Zgodnie z prawem kanonicznym, praktykami, których realizowanie kwalifikuje osobnika do uzyskania nazwy "katolik", są chrzest, pierwsza komunija, udział we mszy niedzielnej i spowiedź przynajmniej raz w roku⁵. Praktyki religijne konkretnej zbiorowości można analizować z punktu widzenia zarówno modeli, jak i wzorów zachowań. Model w tym przypadku oznaczałby zespół reguł nakazujących lub zalecających pewne zachowania obrzędowe, przez wzór zaś rozumie się względnie trwałą strukturę zachowań obrzędowych, uwarunkowaną czynnikami społeczno-kulturowymi. Innymi słowy, termin "model" odnosi się do zachowań "idealnych", określanych przez kościół, parafię lub jakąś organizację religijną, termin zaś "wzór" obejmuje zachowania faktyczne⁶.

Działania rytualne o charakterze "rytów przejścia" mają właściwy sobie punkt odniesienia przede wszystkim w systemie potrzeb rodziny, dopiero wtórnie w potrzebach jednostki czy w społeczeństwie. W sytuacjach kryzysowych i granicznych rodzina zyskuje poprzez sprawowanie chrztu, ślubu i pogrzebu chrześcijańskiego wewnętrzną i emocjonalną stabilizację, psychiczną i społeczną integrację. Rytuały religijne, jako akty ekspresyjne przekraczające codzienność, są w stanie przywrócić równowagę w emocjonalnie i społecznie niepewnych sytuacjach. Rodzina, która jest właściwym miejscem socjalizacji i wychowania (drugie, czyli społeczno-kulturowe narodzenie), potrzebuje w momencie przyjścia dziecka na świat pomocy i wsparcia w formie rytuałów religijnych lub społecznych⁷. W praktyce chrzest wiąże się bezpośrednio z narodzinami dziecka.

Rytuał chrztu realizuje się w rodzinie będącej "kościółem domowym", a więc we wspólnocie religijnej, jakkolwiek o różnych kształtach i intensywności życia religijnego. Rodzina była i jest kolebką kultury obyczajowej, w niej nakładają się na siebie rytuały reli-

⁵E. Ciupak, *Katolicyzm ludowy w Polsce. Studia socjologiczne*, Warszawa 1973, s. 160.

⁶W. Piwowarski, *Praktyki religijne w diecezji warmińskiej. Studium socjologiczne*, Warszawa 1969, s. 104 - 105.

⁷M. Ferel, *Taufe*, w: *Praktisch Theologisches Handbuch*, hrsg. von G. Otto, Hamburg 1975, s. 580.

gijne i świeckie⁸. Rytuał chrztu potrzebuje tej wspólnoty, aby zaistnieć i rozwinąć się. Wspólnota rodzinna, realizująca rytuały religijne, podejmuje określone działania, zarówno stricte religijne, jak i społeczne, spełniane zarówno w kościele, jak i w środowisku rodzinnym. Działania te czy czynności pozostają w bezpośredniej lub pośredniej relacji do symboli, a swój charakter religijny czerpią z odniesienia do sacrum. Mają również charakter rodzinny, gdyż angażują nie tylko jednostkę, ale i rodzinę, bliskich krewnych, sąsiadów i przyjaciół. Religijny i rodzinny charakter chrztu jako "rytuału przejścia" podkreśla się w oddziaływaniu duszpasterskim Kościoła jako przeciwwagę tendencjom laicyzacyjnym w społeczeństwie.

Kościół jako instytucja zyskuje przez chrzest nowych członków i zapewnia sobie trwanie w przyszłości. Stąd niektórzy socjologowie określają ironicznie chrzest jako "sakrament Kościoła ludowego" lub jako przypisane członkostwo kościelne⁹. W sensie etnograficznym chrzest da się określić jako "ryt inicjacji", poprzez który jednostka staje się członkiem grupy religijnej, w sensie socjologicznym zaś jako "rytuał przejścia", gwarantujący sens i poczucie bezpieczeństwa, oznaczający przyjęcie do Kościoła, do rodziny, do społeczności ludzkiej. Nie tylko symbolizuje włączenie do wspólnoty, ale faktycznie pociąga za sobą także skutki i konsekwencje religijne i społeczne. Z teologicznego i prawno-kanonicznego punktu widzenia chrzest jest istotną cechą przynależności do Kościoła.

Chrzest, jako jeden z czterech sakramentów religijności ludowej (chrzest, pierwsza komunია, ślub, pogrzeb kościelny), stanowi sakramentalne minimum, jakiego Kościół oczekuje od każdego, kto określa siebie jako chrześcijanina. To kryterium spełniają także, ci których religijność pozostaje pod ciężeniem czynników społeczno-kulturowych. Religijność określaną przede wszystkim przez rytuały religijne związane z cyklami życia nazywa się niekiedy jako: religijność rytuałów przejścia (A. van Gennep), katolicyzm krytycznych

⁸E. Ciupak, *Kultura obyczajowa we współczesnej Polsce*, w: E. Ciupak, M. Czerwiński, J. K. Makulski, K. Żygulski, *Nowe obyczaje i obrzędy. Szkice*, Warszawa 1977, s. 52.

⁹Ch. Grethlein, *Taufpraxis heute. Praktisch-theologische Überlegungen zu einer theologisch verantworteten Gestaltung der Taufpraxis im Raum der EKD, Gutersloh 1988*, s. 67.

momentów (M. Mauss), katolicyzm świąteczny (R. Pannet), katolicyzm czterech okresów życia (J. Y. Hameline), ludowa pobożność sakramentalna (R. Vidales), świętowanie życia i śmierci (F. Urbina), kulturowa religia cykli życia ?L. Maldonado), sakramentalna religijność (D. Borobio)¹⁰.

E. Ciupak podkreśla związek rytuału chrztu z życiem parafialnym. Chrzciny spełniają ważną funkcję społeczną, są pewnego rodzaju nominacją nowo narodzonego na potencjalnego członka parafii. Wydawać się może pozornie, że ten akt liturgiczny nie posiada społecznego znaczenia. A jednak mamy tu do czynienia z powstaniem bardzo istotnej więzi społecznej. Chrzest nakłada zarówno na rodziców, jak i na dziecko pewne obowiązki względem Kościoła i proboszcza. Należy także zaznaczyć, że statystyka ochrzczonych jest dla parafii podstawowym wykazem ilości ludzi wierzących¹¹. Chrzest wprowadza jednostkę nie tylko do lokalnej społeczności religijnej, ale także do społeczności ogólnokościelnej, do społeczeństwa i jego różnorodnych podgrup społecznych. Trudno jest wyraźnie oddzielić funkcję społeczną i mistyczną, legitymizującą i sakralizującą rytuał chrztu.

Oprócz skutków religijnych rytuały religijne wywołują bezpośrednio lub pośrednio skutki społeczne. Następstwa społeczne powinny być tylko wtórne i uboczne, chociaż w praktyce może być odwrotnie. Według W. Piwowarskiego, spośród skutków społecznych rytuałów religijnych, najważniejsza jest integracja grupowa, czyli konsens w odniesieniu do wartości zapewniających orientację członkom grupy i więzi wytwarzające się wokół tych wartości. Rytuał religijny przyczynia się do integracji w obydwu tych zakresach. Dostarcza szerszej orientacji związanej z *secrum*, w świetle której wszelka frustracja i bezsilność mogą być doświadczane jako sensowne, a także gwarantuje poczucie bezpieczeństwa jednostce i utrzymanie morale grupy społecznej¹². Skutki społeczne rytuałów religijnych mogą w

¹⁰D. Borobio, Die "vier Sakramente" der Volksreligiosität. Eine kritische Betrachtung, "Concilium" 14(1978) nr 2, s. 117 - 125.

¹¹E. Ciupak, Kultura religijna wsi. Szkice socjologiczne, Warszawa 1973, s. 52.

¹²W. Piwowarski, Funkcje rytuału religijnego, w: Rytuał religijny w rodzinie, pod red. W. Piwowarskiego i W. Zdaniewicza, Warszawa - Poznań 1988, s. 84 - 85.

rzeczywistości być bardziej dostrzegalne i zaznaczające się niż skutki religijne¹³.

Chrzest jest obwarowany ścisłymi przepisami kościelnymi. Nakazy i zalecenia Kościoła nie zawsze pokrywają się w rzeczywistości z postawami, z zachowaniami ludzi wierzących, niekiedy te drugie odbiegają od obowiązującej ortodoksji. Rytuał chrztu rozpatrujemy w perspektywie społecznej, ale znaczenie chrztu nie ma wyłącznie socjologicznego wymiaru. Tworzy on teologiczne i prawno-kanoniczne podstawy przynależności do Kościoła, stanowiąc konkretne i widzialne włączenie się w Kościół. Ta przynależność dopełnia się przez eucharystię i bierzmowanie. Jeżeli nawet chrzest ma dla większości ochrzczonych katolików rzeczywiste religijne znaczenie, to jednak istnieje ogromna różnorodność opinii, poglądów i postaw, które powinny stanowić przedmiot badań socjologicznych i etnograficznych. Chrzest - oprócz wymiaru teologicznego - ma swoją dymensję osobową i społeczną.

Interesuje nas rytuał chrztu nie w aspekcie teologicznym, ale społeczno-kulturowym, jako jeden z elementów kultury obyczajowej społeczeństwa polskiego i jego społeczne znaczenie. W rytuale chrztu sakralne przenika społeczne, a społeczne dookreśla uniwersalność sakralnego. Z socjologicznego i etnograficznego punktu widzenia można postawić pytanie o rytuał chrztu w świadomości katolików polskich. Jaka jest wiedza na temat tego rytuału? Jak kształtują się postawy katolików wobec chrztu dzieci? Jaka jest świadomość chrztu w różnych środowiskach społecznych. Z etnograficznego punktu widzenia ważne są schematy działania składające się na rytuał chrztu, zwyczaje i obrzędy z nim związane, a także cała sfera magiczna spletająca się z przeżyciami religijnymi.

2. Chrzest jako przedmiot badań etnograficznych

Rytuały religijne, które stanowią zewnętrzną formę najbar-

¹³Rytuał daje ludziom oparcie psychiczne i społeczne, dostarcza satysfakcji emocjonalnej, zaspokaja ludzką potrzebę uczestniczenia wspólnotowego. K. Żygulski, Przemiany obyczajowe a kultura masowa, w: E. Ciupak, M. Czerwiński, J. K. Makulski, K. Żygulski, Nowe obyczaje..., dz. cyt., s. 23.

dziej elementarnych potrzeb ludzkich ciągłości i stabilizacji, kształtują się niezwykle powoli i równie powoli podlegają procesom modyfikacji lub zaniku. Przemianami rytuałów - lub jak mówią inni, obyczajów - w społeczeństwie polskim zajmują się częściej etnografowie niż socjologowie. Przyjmują oni perspektywę badawczą rytuałów opierającą się na modelach społecznego zachowania, przy niedostatecznym uwzględnieniu wartości, symboli i znaczeń wyrażających się w rytuałach religijnych i świeckich.

J. K. Makulski, podejmując próbę syntezy przemian obyczajów współczesnych, dzieli literaturę etnograficzną na trzy grupy. Pierwszą grupę stanowią studia, które zajmują się teorią obrzędu i jego społecznym znaczeniem aż do współczesności. W drugim zespole zagadnień znajdują się studia monograficzne koncentrujące się na tradycyjnej obrzędowości ludowej wybranych regionów i środowisk (np. Kurpie, Wielkopolska, Śląsk). Wreszcie trzeci dział tematyczny tworzą studia nad przemianami obyczajowości środowiska wiejskiego, będące integralnym elementem ogólnych przemian zachodzących na wsi polskiej w okresie powojennym¹⁴.

Na podstawie literatury etnograficznej dotyczącej przemian i rozwoju rytuałów religijnych w społeczności tradycyjnej można wyodrębnić różne sposoby podejścia badaczy do omawianej problematyki. Jedni autorzy analizując przemiany obrzędów religijnych i obyczajów biorą za przedmiot swych dociekań tylko jeden obrzęd¹⁵, inni uwzględniają w swych opracowaniach kilka obrzędów i obyczajów religijnych lub świeckich¹⁶. Tylko nieliczni badacze zajmujący się rytuałami religijnymi podchodzą do tych zagadnień kompleksowo¹⁷.

W badaniach etnograficznych postawiono hipotezę mówiącą o przekształcaniu się religijności ludowej w religijność instytucjo-

¹⁴J. K. Makulski, Dokumentacja przemian obyczajów współczesnych (rola muzeów etnograficznych), w: W. Ciupak, M. Czerwiński, J. K. Makulski, K. Żygulski, Nowe obyczaje..., dz. cyt., s. 71.

¹⁵J. S. Bystroń, Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka, Kraków 1916.

¹⁶Cz. Robotycki, Tradycja i obyczaj w środowisku wiejskim. Studium etnograficzne wsi Jurgów na Spiszu, Wrocław - Warszawa - Kraków - Gdańsk 1980.

¹⁷T. Karwicka, Kultura ludowa Ziemi Dobrzyńskiej, Warszawa - Poznań - Kraków 1979.

nalną. W myśl tej hipotezy słabną i zanikają rytuały zakorzenione w kulturze chłopskiej i tradycyjnej, wyrosłe na gruncie myślenia magicznego. Utrzymują się i upowszechniają rytuały lansowane przez Kościół, związane z kultem religijnym. Jest to swoiste "odczarowanie" religijności ludowej, idące w kierunku religijności aprobowanej przez Kościół, chociaż nie w całej rozciągłości¹⁸. Także współczesne postawy religijne ludności wiejskiej uzewnętrzniają się w podporządkowaniu się wymogom religijności instytucjonalnej, rozbudowywanej zwłaszcza w ostatnich latach przez Kościół, który inspirowuje reaktywowanie wielu ludowych praktyk zwyczajowo-obrzędowych¹⁹.

W zakresie kultury obyczajowej o charakterze religijnym zaznacza się względna stabilność. Sprzyjają temu wysiłki duszpasterskie Kościoła zainteresowanego kontynuacją i modernizacją otoczki obyczajowo-zwyczajowej katolicyzmu. Słabną natomiast zwyczaje o charakterze folklorystycznym i kulturowo-magicznym. Zmiana charakteru zwyczajów i tradycji postępuje szybciej w życiu publicznym niż w sferze prywatnej. "Sekularyzacja w dziedzinie społecznej przejawia się także na zewnątrz w usuwaniu elementów religijnych (nazw, haseł, symboli) z życia codziennego. Życie to nabiera na skutek tego czysto świeckiego charakteru albo też ulega różnym namiastkom religii"²⁰.

Jeżeli nawet sekularyzacja nie sprzyja utrzymywaniu się rytuałów i symboli religijnych zakorzenionych w tradycyjnej kulturze ludowej, która podlega daleko idącej redukcji, to przecież w sferze życia prywatnego rytuały religijne utrzymują swoją żywotność w

¹⁸K. Kwaśniewicz, Doroczne i rodzinne zwyczaje na tle współczesnych przeobrażeń wsi podkrakowskiej (Studium wsi Niegoszowice w woj. krakowskim), Wrocław - Warszawa - Kraków - Gdańsk 1979, s. 100 - 118.

¹⁹K. Wołos, Obrzędy i zwyczaje ludowe w warunkach przemian kulturowych wsi na Pomorzu Środkowym, w: Etnologia i folklorystyka wobec problemu tworzenia się nowego społeczeństwa na ziemiach zachodnich i północnych (Materiały z sesji 10 - 11. 10. 1986 r.), pod red. D. Simonides, Opole 1987, s. 113.

²⁰J. Majka, Problem sekularyzacji w świetle adhortacji "Ewangelii nuntiandi", "Chrześcijanin w Świecie" 9(1977) nr 10, s. 7.

społeczeństwie polskim, a w latach osiemdziesiątych wzmocniły się także w sferze życia publicznego (ożywienie dotychczasowych i tworzenie nowych rytuałów religijnych)²¹. W wyraźnym odwróceniu, a nawet zaniku, są przekonania i praktyki magiczne, także w środowiskach wiejskich. Młode pokolenie jest ustosunkowane bardziej sceptycznie, z dystansem do magii, nawet niechętnie o tym rozmawia (za wyjątkiem współczesnych form magii, jak na przykład czytanie, a nawet kierowanie się zaleceniami horoskopów). W dziedzinie przekonań i działań dominuje waloryzacja świecka z tradycyjnymi elementami religijnymi oraz rozproszonymi magicznymi²².

W okresie powojennym badacze kultury obyczajowej wskazują na przemiany zwyczajów związanych z chrztem, ale są to uwagi fragmentaryczne i dotyczące tylko zewnętrznych jego form. Przemiany rytuału chrztu są wplecione w całości kształt przemian obrzędowości rodzinnej, która podlega głębokim i zróżnicowanym przeobrażeniom. Na skutek oddziaływań industrializacyjno-urbanizacyjnych, a także sekularyzacji i pluralizmu, znikają niektóre elementy dawnej obrzędowości, inne podlegają daleko idącej modyfikacji, powstają też nowe obrzędy i zwyczaje religijne i świeckie.

Ogólnie zarysowane hipotezy robocze, które dalsze badania pozwolą zweryfikować lub podważyć, wystarczą dla zarysowania problematyki chrztu, jako praktyki integrującej ze wspólnotą ludzką i chrześcijańską. Badania etnograficzne ukazują przede wszystkim obyczajową dymensję rytuału chrztu, akcentując przemianę zewnętrznych form i zachowań rytualnych.

3. Rytuał chrztu w procesie przemian

Etnografowie podkreślają wielkie bogactwo kulturowe związane z obrzędem chrztu, opisują jego różnorodne formy i zasięg. Jednym z pierwszych etnografów dających bogaty opis zwyczajów, obrzędów i różnych form z nimi związanych, był Oskar Kolberg. "Dzieła wszy-

²¹L. J. Pełka, Funkcje społeczne obrzędowości, "Euhemer - Przegląd Religioznawczy" 30(1986) nr 3 - 4, s. 367.

²²M. Buchowski, Tradycyjny i współczesny kontekst funkcjonowania praktyk i przekonań magicznych w polskiej kulturze ludowej, w: Kultura tradycyjna w życiu współczesnej rodziny wiejskiej. Z polskich i serbskich badań etnograficznych, pod red. Z. Jasiewicza i P.

tkie" Kolberga, wydane dotychczas w 66 tomach, stanowią nieocenioną skarbnicę materiału do badań nad religijnością ludu wiejskiego w różnych regionach Polski dziewiętnastowiecznej. Socjologowie i etnografowie próbowali już wyłowić z jego dzieł, uporządkować i poklasyfikować problematykę dotyczącą życia religijnego wsi polskiej. Na przykład K. Zawistowicz-Adamska skoncentrowała się na ilościowym zestawieniu obrzędów dorocznych i rodzinnych²³, K. Judenko na ukazaniu charakteru religijności tego okresu²⁴, W. Piwowarski na wyróżnieniu i scharakteryzowaniu elementów życia religijnego²⁵.

W Katedrze Socjologii Religii KUL opracowano na podstawie tekstów Kolberga kilka regionów, koncentrując się na wierzeniach ludności wiejskiej, obrzędach cyklu życiowego i rocznego oraz wybranych elementach życia moralnego. Przedmiotem analizy były następujące regiony: sandomierski, lubelski, poznański, krosnieńsko-sanocki, kielecki, Śląsk, Kurpiowszczyzna. Podsumowaniem tych prac powstałych do 1985 r. jest artykuł K. Ryczana o wierzeniach ludowych w świetle pism O. Kolberga²⁶.

Religijność opisywana przez Kolberga jest zorientowana kulturowo i środowiskowo, ma charakter zewnętrzny, gromadny i rytualistyczny. Wierzenia, obrzędy i moralność były przekazywane z pokolenia na pokolenie, silnie wiązały się z kontekstem historycznym i społeczno-kulturowym regionu. Obrzędy cyklu życiowego, nazywane "rytuałami przejścia" bądź rytuałami rodzinnymi, Kolberg określa bardziej ogólnie, używając terminologii: chrzciny, wesele, pogrzeb (pochówek). Wiazały się one niekiedy z pojęciami i wyobrażeniami magicznymi oraz z zabobonami i gusłami.

Chrzciny kujawskie na przykład obejmowały następujące elementy: uczta popielinowa, chrzest w kościele i uczta chrzcinowa. Popieliny, czyli mała uczta, była organizowana zaraz po urodzeniu

Vlahovivia, Poznań 1986, s. 42.

²³ K. Zawistowicz-Adamska, "Lud" Kolberga jako źródło do badań nad obrzędowością ludu polskiego, "Lud" 42(1956), s. 382 nn.

²⁴ K. Judenko, Problematyka religioznawcza w "Dziełach" Oskara Kolberga (1814 - 1890), "Euhemer - Przegląd Religioznawczy" 9(1965) nr 1, s. 53 - 64.

²⁵ W. Piwowarski, Rozwój kierunków, problematyki i metod badań w polskiej socjologii religii, "Studia Warmińskie" 8(1971), s. 348.

²⁶ K. Ryczan, Wierzenia ludowe w świetle pism Oskara Kolberga, "Collectanea Theologica" 57(1987) nr 3, s. 128 - 134.

dziecka. Celem jej były odwiedziny położnicy przez kumoszki i krewnych oraz nawiązanie pierwszego kontaktu z nowo narodzonym dzieckiem. Uczta spełniała rolę "komunikatu", którego odbiorcą była społeczność wiejska.

O. Kolberg pomija opis obrzędu chrztu, nie mówi nic o czynnościach rytualnych. Czynnościami kończącymi praktykę chrztu w miejscu kultu religijnego było obnoszenie dziecka dookoła ołtarza, całowanie krzyża i siebie nawzajem. Etapem kończącym rytuał chrztu była uczta będąca czynnikiem tworzenia więzi między rodzicami dziecka a tymi, którzy spełniali wyznaczone role w przebiegu całego obrzędu²⁷.

O. Kolberg zbierał także przysłowia związane z chrztem. Oto kilka z nich: "Chrzci ksiądz dziecko, a Żyd piwo i gorzałkę"; "Durny pop ciebie chrzcił"; "Tego głupi ksiądz nie chrzcił"; "Czrzcinny bez ojca, to jakby grzech bez odpuszczenia"²⁸.

W "Dziełach wszystkich" opisuje się wielkie bogactwo zwyczajów będących przejawem kultury, związanych z chrztem w różnych środowiskach społecznych. Na wsi mazowieckiej: "Zaraz po narodzinach dziecka, ojciec jego wychodzi z domu i idzie na wieś spraszać sąsiadów lub krewnych w kumy, gdy tymczasem sąsiadki odwiedzają położnicę, i nie szczędząc jej rad i słów pociechy, popijają zastawioną na stole gorzałkę, a niekiedy i piwo. Chrzest odbywa się w kościele i to, o ile możliwości, rychło; często nawet w sam dzień narodzin dziecka, dla odpędzenia odeń wszelkich pokus, jakieby złe i niewidzialne potęgi wyrzucić na szkodę jego (w zdrowiu lub szczęściu) pragnęły. Nie brak też i zabobonnych praktyk przy dopełnianiu samego aktu chrztu... Zamożniejsi gospodarze, wracając z kościoła, zapraszają kumów i sąsiadów na dość obfitą ucztę do domu własnego, jeżeli stan zdrowia położnicy na takie przyjęcie zezwala"²⁹.

²⁷O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 3 (Kujawy), Wrocław - Poznań 1979, s. 247 - 248. K. Mierziński, *Przejawy życia religijnego ludności kujawskiej w świetle dzieł Oskara Kolberga*, Lublin 1989 (maszynopis pracy magisterskiej - Archiwum KUL), s. 41 - 42.

²⁸Nowa Księga Przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich, t. 1, w oparciu o dzieło Samuela Adalberga opracował Zespół Redakcyjny pod kierunkiem J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1969, s. 293 - 294.

²⁹O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 24, cz. I (Mazowsze), Wrocław - Poznań 1970, s. 215.

Opisując dalsze obrzędy związane z chrztem dziecka Kolberg relacjonuje: "Przynosząc dziecie do chrztu, składa się życzenia rodzicom, pomyślne czyni wróżby; rodzice chrześni czymkolwiek w domu przyjęci bywają. I kobiety, i mężczyźni udzielają coś zwykle babce trzymającej dziecko mówiąc, że to na mydło, ażeby je czysto utrzymywała. Że mężczyźni nie zawsze bywają tak domyślni, ażeby coś ofiarować akuszerce lub mamce, chowają im czapki i kapelusze; wtenczas dla odzyskania ich okupować się muszą"³⁰. Wspomniany autor pisze też o zwyczaju wkładania pod nóżkę dziecka kawałka soli i chleba. Zna zwyczaj obdarowywania dziecka przez chrzestnych - "wszakże i u nas rodzice chrzestni przynajmniej na koszulkę dla dziecięcia dawali sztukę płótna, batystu, muślinu, perkalu, krzyżyk kosztowny, "medal na pamiątkę chrztu", zapis jakiejś sumy albo i wioskę dożywociem lub na własność"³¹.

Z chrztem wiązą się też zabobony i przesadne praktyki. Kolberg podaje niektóre z nich. Wprost z chrztem są związane trzy następujące: a) kobieta brzemienna dziecka podawać do chrztu nie może, bo albo chrześniak, albo jej własne umrze; b) jak przy chrzcie dziecie płacze, będzie zawsze zdrowe; c) trafia się, że dziecko umiera bez chrztu; to duszyczce takiego dziecięcia wolno latać po świecie szukając, kto by je ochrzcił³².

Bogactwo kulturowe chrztu ukazują prace J. S. Bystronia, dotyczące słowiańskich obrzędów rodzinnych³³. Może jeszcze wymienimy nazwiska B. Malinowskiego³⁴, S. Czarnowskiego³⁵, S. Dworakowskie-

³⁰ Tamże, t. 41, cz. IV (Mazowsze), s. 157.

³¹ Tamże, s. 157 - 158.

³² Tamże, t. 42, cz. VII (Mazowsze), s. 393.

³³ J. S. Bystron, Etnografia Polski, Poznań 1947; tenże, Kultura ludowa, Warszawa 1947; tenże, Wstęp do ludoznawstwa polskiego, Warszawa - Poznań 1939.

³⁴ B. Malinowski, Szkice z teorii kultury, Warszawa 1958; tenże, Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego. Pogląd na genezę religii ze szczególnym uwzględnieniem totemizmu, w: Dzieła, t. 1, Warszawa 1980, s. 51 - 356.

³⁵ S. Czarnowski, Kultura, Warszawa 1958; tenże, Kultura religijna ludu polskiego, w: Dzieła, t. 1, Warszawa 1956, s. 88 - 107.

go³⁶, Z. Mysłakowskiego³⁷.

Słowiańskim obrzędem rodzinnym poświęcił jedną ze swoich prac J. S. Bystron. W rozdziale traktującym o narodzinach i przyjęciu dziecka do grupy społecznej analizuje szczegółowo funkcje, zwyczaje i obrzędy przypisane do tych wydarzeń rytualnych. Podkreśla ich różnorodność, bogactwo i żywotność. Na podstawie obserwacji wydzielił trzy integralne elementy rytuału chrztu. Po narodzinach dziecka rodzice naturalni dokonują wyboru chrzestnych (kumów). Instytucja kumostwa znana jest wśród ludu w bardziej wypracowanych i szerszych formach aniżeli w Kościele. Powszechnie uważa się kumostwo za rodzaj pokrewieństwa duchowego, dlatego kumowie powinni żyć zgodnie i wspomagać się wzajemnie. W przypadku wymarcia rodziny chrzestni rodzice przejmują opiekę nad dziećmi. Najważniejszym darem, jaki przynoszą kumowie, jest płótno względnie ubranie - twierdzi J. S. Bystron, omawiając zwyczaje związane z instytucją kumostwa. Liczba kumów bywa różna w zależności od zamożności gospodarza.

Kolejnym elementem rytuału chrztu jest sam obrzęd kościelny. Autor nadmienia, że powszechnie przyspiesza się chrzest możliwie najbardziej. W niektórych okolicach czekano do najbliższej niedzieli, przeważnie jednak odbywano chrzest w przeciągu paru dni. Ta część rytuału jest potraktowana w opisie pobieżnie i ogranicza się do wskazanych wyżej informacji. Ostatnim etapem omawianego rytuału jest uczta będąca przypieczątowaniem recepcji dziecka do społeczności. Z nią są związane liczne zwyczaje, jak na przykład wkładanie dziecka na stół, obnoszenie go po izbie, uderzenie po przyniesieniu z kościoła, wrzucanie pieniędzy do pierwszej kąpieli dziecka³⁸.

J. S. Bystron opisuje religijność ludową w kontekście całej kultury wiejskiej, ukazując w praktykach religijnych zarówno elementy religijne, jak i pogańskie oraz magiczne. Wiele miejsca poświęca zwłaszcza magii ludowej, praktykom wróżbiarskim i wyobraże-

³⁶S. Dworakowski, Zwyczaje rodzinne w powiecie Wysoko-Mazowieckim, Warszawa 1935.

³⁷Z. Mysłakowski, Rodzina wiejska jako środowisko wychowawcze, Warszawa - Lwów 1931. Wychowanie w środowisku małomiasteczkowym, pod red. Z. Mysłakowskiego, Warszawa - Lwów 1934.

³⁸J. S. Bystron, Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka, Kraków 1916, s. 76 - 94.

niom o świecie nadnaturalnym. Religijność ludowa jest "dość zewnętrzną, polegającą na obserwacji takich czy innych praktyk, do których istotnie przywiązuje się wielką wagę, mało stosunkowo przejmując się istotą nauki chrześcijańskiej. Rzeczą więc dość powszechną jest, że ludzie nie zwracający uwagi na przykazania i zasady etyczne bywają bardzo pobożni, oddają się dewocji, odbywają dalekie pielgrzymki itd., co w ich pojęciu wyczerpuje zupełnie obowiązki wobec religii"³⁹.

S. Dworakowski pisząc o chrzcie w latach międzywojennych uważa, że odbywa się on w niedzielę lub święto, czasem w kilka dni po narodzinach, normalnie w tydzień do trzech; poprzedzany jest obszernymi przygotowaniem. Ojciec dziecka prosi przedtem ludzi, odpowiadających mu z tych czy owych względów, na rodziców chrzestnych. W przedzień zaprasza także na chrzciny krewnych i bliskich sąsiadów, z którymi utrzymuje przyjacielskie stosunki⁴⁰. W czasie chrztu rodzice zwracają uwagę na zachowanie dziecka. Jeżeli dziecko głośno krzyczy, będzie się dobrze chować. Cichość i potulność kwalifikuje dziecko na "tamten świat". Zwyczajowo w czasie chrztu chłopca trzyma kum, a dziewczynkę kuma. Gdy dziecko zostało wcześniej ochrzczone "z wody", zanoszą się je do kościoła, by ksiądz dopełnił pozostałe obrzędy liturgiczne. Zaraz po chrzcie ojciec chrzestny z ojcem naturalnym idą robić metryki, za co najczęściej płaci pierwszy z nich, uważając to nawet za punkt honoru. Kumostwo jest pewnego rodzaju zaszczytem i powodem do dumy⁴¹.

Po przyjeździe z kościoła odbywa się biesiada w domu rodziców dziecka. Chrzestna obwieszcza wszystkim, że dziecko jest już ochrzczone. W biesiadzie biorą udział jedynie ludzie żyjący w małżeństwie lub owdowiali, gdyż uczestnictwo dzieci uważa się za niestosowne. S. Dworakowski przytacza ciekawy zwyczaj: "Goście, idąc na chrzciny, niosą z sobą, zwłaszcza gospodynie, podarki w naturalnych, więc: kiełbasę, słoninę, cukier itp. W razie wyłamania się z powszechnie przyjętego zwyczaju kobieta taka bywa uważana za poz-

³⁹J. S. Bystron, Etnografia Polski..., dz. cyt., s. 198 - 199.

⁴⁰S. Dworakowski, Zwyczaje rodzinne..., dz. cyt., s. 33.

⁴¹Tamże, s. 34 - 35.

bawioną honoru". Wspomniany autor zna też zwyczaj "poprawin". Odbywały się one następnego dnia, ale jeszcze częściej w następną niedzielę po chrzcinach⁴².

Rytuał chrztu opisany przez S. Dworakowskiego składa się więc z trzech zasadniczych części: przygotowania do chrztu, ceremonii w kościele i biesiady. Trzeba podkreślić doniosłą rolę chrzestnych rodziców w tym rytuale. Panuje bowiem opinia, że "dziecko wda się w krzesnech". Można spotkać się z powiedzeniem, że "rodzice krzesne ważniejsze jest od rodzonych, bo do wiary przyprowadzo". Pomiędzy chrzestnymi a rodzicami dziecka zachodzi jakby szczególnego rodzaju pokrewieństwo: kumostwo. Zwracają się do siebie przez kum i kuma oraz utrzymują przyjacielskie stosunki w stopniu o wiele wyższym niż to się zwykło czynić między sąsiadami. Narzeczeni, którzy trzymali dziecko do chrztu, jeżeli chcą zawrzeć związek małżeński, są jakby zobowiązani prosić władze duchowne o dyspensę, gdyż zachodzi między nimi "duchowa famielja". Uważa się nawet, że kumowie nie powinni ze sobą żenić się, gdyż nie ma błogosławieństwa Bożego w takim małżeństwie⁴³. Z chrztem są związane przesady. Niektóre kobiety wyrażają głębokie przekonanie, że którego dnia w tygodniu dziecko się urodzi, tego i umrze. Za najszcześniejszy dzień urodzenia uchodzi niedziela. Poniedziałek, wtorek i piątek są dla noworodków niełaskawe. Chłopcy będą wówczas złodziejami, a dziewczyny - nieporządne. Ciekawa jest też praktyka nadawania imion. Otrzymuje je dziecko według życzenia rodziców, rzadziej krewnych. Przy wyborze rodzice kierują się jakimś szczególnie łaskawym dla domu patronem, częściej jednak nadają dziecku imię świętego z dnia narodzin. Nie zawsze jednak zależy rodzicom na imieniu, jakie ma dziecko otrzymać. Pierwsze dziecko, drugie, trzecie - budzi jeszcze jakieś zainteresowanie, ale jak przyjdzie do dziesiątego, wówczas ojciec nie ma chęci wyszukiwać imion "słodko" dźwięczących⁴⁴.

Zmiany związane z rytuałem chrztu były fragmentem szerszego procesu przemian w środowiskach miejskich i wiejskich. "Z żalem trzeba stwierdzić - zauważa Z. Mysłakowski - że charakter polskiej wsi powoli się przekształca i to na niekorzyść. Wiele pięknych zwy-

⁴²Tamże, s. 36 - 39.

⁴³Tamże, s. 39 - 41.

⁴⁴Tamże, s. 44 - 45.

czajów i obyczajów znika ze wsi, tak u nas, jak i zagranicą. Jednak do dziś w wielu okolicach wieśniak odnosi się z szacunkiem i przekonaniem do tradycji i w dalszym ciągu ją kulturuje⁴⁵.

Zmiany w obrzędowości chrzcielnej zauważono już w okresie międzywojennym. W miejscowości Gdów położonej między Krakowem a Nowym Sączem: "Dawny, także rytualny obrzęd chrzcina obecnie już zaniknął prawie całkiem. Chrzcziny odbywają się w zamkniętym kole rodzinnym. Nie zaniknął jednak do dziś zwyczaj, że po przyniesieniu dziecka z kościoła akuszerka kąpie dziecko, a kumowie wrzucają do wanienki drobną monetę, aby dobrze wykąpała chrześnika, żeby się pięknie chował. Po wykąpaniu znowu kładą dziecku na piersi pieniądze, żeby było bogate. Potem odbywa się mniejsza lub większa zabawa, zależnie od zamożności rodziców. Matka po paru dniach musi z dzieckiem iść "na wywód" do kościoła⁴⁶.

Powojenni badacze rytuału chrztu również ukazują jego kulturowo-zwyczajowe bogactwo. Zwyczaje związane z narodzinami dziecka opisuje W. Łęga w etnograficznej monografii poświęconej Ziemi Chełmińskiej. Interesujące są tam zamieszczone dane dotyczące motywacji wyboru imion dla dziecka. We wsi chełmińskiej imię dziecku wybierają przede wszystkim rodzice. Na wybór imion wpływają różne motywy. Należą do nich: tradycja rodzinna, która każe nadać dziecku imię dziadka lub babki, potem względy religijne, wreszcie chęć, by dziecko miało możnego patrona. Niekiedy dziecko otrzymuje imię, "które sobie przyniosło", tj. imię świętego czczonego w dniu urodzin lub w dniu najbliższym. Ponadto imiona podlegają modzie⁴⁷.

Wyeksponowaną szatę zwyczajową posiadał rytuał chrztu na Warmii i Mazurach. A. Szyfer pisze, że kobieta w ciąży, później położnica i noworodek byli poddawani w tym rejonie wielu obrzędom mającym, m. in. funkcję społeczną, a nawet magiczną. Dobór chrzestnych, a także cała uroczystość na Warmii i Mazurach ma taki sam przebieg i charakter jak w innych regionach Polski. Można zaobserwować tylko fakt przywiązywania mniejszego znaczenia do chrztu przez ewangelic-

⁴⁵Z. Mysłakowski, Rodzina wiejska..., dz. cyt., s. 86.

⁴⁶S. Kurza, T. Pisarski, D. GrelleroŃna, Wychowanie w srodowisku małomiasteczkowym, Warszawa - Lwów 1934, s. 84 - 85.

⁴⁷W. Łęga, Ziemia Chełmińska, Wrocław 1961, s. 158.

kich Mazurów. Najważniejszym obrzędem kościelnym jest tu bowiem konfirmacja, czyli uroczyste przyjęcie do gminy kościelnej młodzieży w wieku 13 - 16 lat, poprzedzone zdaniem egzaminu i publicznym wyznaniem wiary.

Rodzice chrzestni na Warmii i Mazurach to patek lub patka, bądź rzadziej trzymacz lub trzymaczka. Pewne zakazy magiczne wiążą się z przywożeniem dziecka do chrztu. Na przykład ojciec dziecka kładzie na progu domu siekierę, aby wracając przez nią przejść. Chrzestni dają dziecku prezenty, przeważnie symboliczne: pióro dla chłopca i igłę dla dziewczynki. Miały one sprawić: "aby dziecko dobrze się uczyło i było gospodarne". Szczególnie rozbudowane funkcje i obrzędy magiczne dotyczyły matki i narodzonego dziecka. Wynikało to z przekonania, że duchy i czary działają silnie na te osoby. Z tego powodu kobieta i dziecko byli w pierwszym okresie po urodzeniu izolowani. Z tych dawnych zwyczajów i praktyk magicznych zachowały się tylko ich resztki⁴⁸.

Podobnego zdania jest także W. Piwowarski, który omawiając w latach sześćdziesiątych praktyki jednorazowe w diecezji warmińskiej stwierdza: "Na Warmii i Mazurach, gdzie zróżnicowanie ludzi ze względu na pochodzenie terytorialne jest bardzo duże, istnieją zwyczaje urządzania uroczystości z okazji spełnianych praktyk jednorazowych. Często nawet w jednej wiosce spotyka się mozaikę kulturową"⁴⁹. Zwyczaje te były ważnym elementem w tworzeniu się więzi społecznej między mieszkańcami. Grupa dominująca narzucała niekiedy pozostałym zwyczaj przeniesiony z rodzinnych stron.

A. Wojciechowska, która prowadziła badania we wsi koszalińskiej stwierdza, że akt chrztu odbywał się dawniej w tydzień po urodzinach, a dzisiaj termin ten został przesunięty o sześć tygodni dalej. Zauważa się też wyraźne zmiany w motywacji nadawania imion. Wybiera się tylko takie imiona, które się podobają, albo według wzorów miejskich, bądź nie przywiązuje się do nich żadnego znaczenia. Wiele uwagi przywiązywano i przywiązuje się do wyboru rodziców chrzestnych, którzy muszą odznaczać się wieloma przymiotami, gdyż w

⁴⁸A. Szyfer, Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków, Olsztyn 1975, s. 82 - 85.

⁴⁹W. Piwowarski, Praktyki religijne..., dz. cyt., s. 106.

przypadku śmierci rodziców im właśnie przypada w udziale opieka nad osieroconym chrześniakiem. Obowiązuje zasada, żeby nie odmawiać zaproszeniu. Matka chrzestna ofiaruje dziecku coś z ubioru, ojciec chrzestny wkłada do becika pieniądze. Podczas uczyty przygotowanej z okazji chrztu rodzice chrzestni powinni być weseli i zadowoleni, bo to przyniesie dziecku szczęście.

We wsiach o ludności o różnym pochodzeniu regionalnym, przejęciowo wzbogaciła się obrzędowość rodzinna i sąsiedzka w wyniku utrzymywania się obrzędowości tradycyjnej i przyjmowania nowych obrzędów od innych grup osadniczych. Przyczyną tego stanu rzeczy było potoczne przekonanie, że lepiej jest stosować wszystkie znane i praktykowane formy zabezpieczenia przed nieszczęściem, niż pominąć którąkolwiek z nich i narazić się na złe skutki niedopatrzania. Można więc spotkać się z występowaniem tych samych praktyk u wszystkich mieszkańców niezależnie od tego, czy były one znamienne dla danej grupy w przeszłości⁵⁰.

Z kolei J. Burszta pisze, że nastąpiły pewne zmiany w obyczajowości wiejskiej, zwłaszcza w obowiązkach rodziców chrzestnych, a mianowicie, dawniej poważnie traktowane, dzisiaj są raczej tylko demonstrowane. Demonstrowanie to występuje głównie w wartości podarunków ofiarowanych ochrzczoneму dziecku, mniej zaś w dbaniu i interesowaniu się nim w ciągu jego życia aż do dojrzałości. Kiedyś dziecko mogło zgłosić się do ojca chrzestnego z prośbą o określoną pomoc, dzisiaj raczej się o tym zapomina. Nastąpiła zmiana w zakresie wychowania przez przestawienie się z pozycji konformistycznej na wyróżnienie społeczne, a więc staranie się o ujawnienie tego wyróżnienia na przykład przez nadawanie dzieciom imion obcych w tradycyjnej kulturze⁵¹.

We wsiach należących do Ziemi Dobrzyńskiej starano się ochrzcić dziecko jak najprędzej, ponieważ wierzono, że do chwili chrztu było ono szczególnie narażone na działanie sił nieczystych, tj. przede wszystkim szatana, który mógł porwać duszę dziecka. By

⁵⁰ A. Wojciechowska, Obrzędowość rodzinna, w: Stare i nowe w kulturze wsi koszalińskiej, pod red. J. Burszty, Poznań 1964, s. 172 - 184.

⁵¹ J. Burszta, Elementy tradycji w rodzinie wiejskiej, "Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Pax" 1981, nr 2, s. 133.

się przed nim zabezpieczyć, wieszano na szyi dziecka krzyżyk lub medalik. Zwykle jednak chrzciny odbywały się nie wcześniej jak w miesiąc po urodzeniu. Jeżeli rodzice dziecka i chrzestni nie byli ze sobą bliżej spokrewnieni, mówili do siebie od chwili chrztu "kumotrze" i "kumoszko". Obecnie wśród młodych zwyczaj ten został zarzucony⁵².

W dawnych społecznościach wiejskich w kilka tygodni po urodzeniu dziecka kobieta szła do wyvodu (błogosławieństwa). Do tego czasu nie wychodziła poza obręb swego gospodarstwa. Wierzono, że nieprzestarzeganie tego zwyczaju mogłoby spowodować nieszczęście. Z chrztem nie zwlekano, najczęściej chrzczono w tydzień lub dwa po urodzeniu. Rodziców chrzestnych (kumotrów) wybierano bądź spośród sąsiadów i znajomych, bądź z rodziny. Wierzono, że dzieci przejmują cechy rodziców chrzestnych. Starano się więc o kumotrów, do których rodzice mieli zaufanie. Ojciec najczęściej wybierał imię synowi, zaś córce matka. Do chrztu kumotrom towarzyszyła "babka", która przyjmowała dziecko po porodzie. Rodzice pozostawali w domu. Po powrocie z kościoła matka lub ojciec chrzestny mówili: "wzięliśmy żydoka, przynieśliśmy chrześcijanina". Rodzice chrzestni wkładali dziecku w poduszkę jakiś dar, najczęściej pieniądze. Na ucztę chrzcinową zapraszano "babkę", kumotrów, krewnych i sąsiadów. Niektóre z tych dawnych obyczajów są jeszcze praktykowane na ziemi kujawskiej⁵³.

W rodzinach górniczych na Śląsku na rodziców chrzestnych zapraszano dawniej (obecnie jest podobnie) najbliższych krewnych, rzadziej znajomych. Są to najczęściej brat lub siostra, kuzyni lub szwagrowie. Rodzice chrzestni, zwani tu potkami, muszą jednak spełniać pewne warunki. W przeszłości dbano o to, aby byli to ludzie o odpowiednich cechach charakteru. Ceniono głównie dobroć, szlachetność, mądrość. Współcześnie wybór ten jest podyktowany również innymi względami. Najważniejszą rolę odgrywa dziś zasada rewanżu, polegająca na wzajemnym zapraszaniu się do pełnienia tej funkcji obrzędowej. Należy wyraźnie podkreślić, że kandydaci na chrzestnych - poza wszystkim - muszą spełniać jeden warunek podstawowy, a mianowicie

⁵²T. Karwicka, Kultura ludowa..., dz. cyt., s. 143.

⁵³I. Wronkowska, Zwyczaje urodzinowe, "Literatura Ludowa" (1963) nr 4, s. 29 - 32.

cie być praktykującymi katolikami. Wprawdzie, tak jednoznacznie warunek ten formułowano w przeszłości, co wynikało ze specyfiki ówczesnej religijności i obyczajowości, w której wszelkie odstępstwa od przyjętych wzorów były niemożliwe, to jednak z czasem zakaz ten ulegał zachwianiu. Nabrał on pozornie dawnego znaczenia wraz z zastrzeżeniem stanowiska Kościoła.

Istnieje wyraźnie do dziś przestrzegany zakaz odmówienia zaproszenia w kumy, bowiem jest to znieważenie niewinnego jeszcze dziecka ("nie miałyby w życiu szczęścia"). Samo uzasadnienie nie jest już współcześnie uświadamiane, ale tendencja ma charakter obowiązujący. Nie wolno także zapraszać na chrzestnych narzeczonych, bo istnieje przekonanie, że nie zawrą oni w przyszłości małżeństwa. Zakazu tego przestrzega się do dzisiaj. Znane i jeszcze aktualne jest wskazanie, by na rodziców chrzestnych wybierać ludzi młodych. Dziewczyńskie zaproszenie na chrzestną przepowiada szybkie zamążpójście.

Z zachowania się dziecka podczas ceremonii chrztu w kościele wróżono o jego przyszłości. Płacz był symptomem różnie interpretowanym. Jedni wiązali ten fakt z dobrym zdrowiem, inni z osiągnięciem dobrego stanowiska w pracy, jeszcze inni z łatwością nawiązywania kontaktów towarzyskich. Milczenie miało wskazywać nieporadność w życiu i niezbyt towarzyskie usposobienie. Ta sfera ludowego myślenia nie jest jednak współcześnie - nawet przez starszych informatorów - traktowana poważnie⁵⁴.

Na Dolnym Śląsku zwyczaje związane z chrztem dziecka mają coraz bardziej jednolity charakter. Przy wyborze rodziców chrzestnych nie zwraca się uwagi na ich pochodzenie regionalne, stan majątkowy i pozycję społeczną. Funkcję tę powierza się osobom młodym z najbliższego kręgu rodzinnego, rzadziej spośród grona przyjaciół. Dużą wagę przywiązuje się do cech charakteru chrzestnych w przekonaniu, że mogą one przejść na dziecko, "które wda się w chrzestnych". Zaproszenie w kumy jest powszechnie uważane za zaszczyt i wyróżnienie, a nieprzyjęcie tej propozycji jest oceniane negatywnie w kategoriach moralno-religijnych. Od chrzestnych wymaga się nie tyle pogłębionego traktowania obowiązków w aspekcie religijno-wychowaw-

⁵⁴H. Gerlich, Narodziny, zaślubiny, śmierć. Zwyczaje i obrzędy w katowickich rodzinach górniczych, Katowice 1984, s. 46 - 48.

czym, ile demonstrowania ich na zewnątrz w różnych okolicznościach.

Wykształcił się wspólny zwyczaj obdarowywania dziecka z okazji chrztu przez wszystkich zaproszonych gości, przy czym chrzestni, oprócz odpowiedniej sumy pieniędzy czy pamiątkowej biżuterii, są zobowiązani do złożenia specjalnych prezentów - chrzestny do kupienia świecy, chrzestna zaś - do sprawienia wyprawki do chrztu, w której skład wchodzi kawałek białego płótna (tzw. krzyżmo). Upowszechniły się charakterystyczne dla przesiedleńców z terenów wschodnich formy zachowań zwyczajowych, jak na przykład głośna modlitwa chrzestnych przed udaniem się z dzieckiem do kościoła, żegnanie się wodą święconą, wypowiadanie tradycyjnej formuły: "bierzemy pogani-
na, przyniesiemy chrześcijanina"⁵⁵.

W byłym powiecie radomszczańskim chrzest w opinii ludności wiejskiej jest "doprowadzeniem dziecka do wiary". Odbyna się on przeważnie w niedzielę w terminie od 3 dni do 3 tygodni od urodzenia dziecka. Przeważnie chrzczono w przeciągu 8 dni. Chrzest w późniejszym terminie był poczytywany rodzicom za grzech. Chrzestnych bierze się z przyjaźni, przeważnie kogoś z rodziny lub sąsiadów. Bardziej zwraca się uwagę na usposobienie i charakter chrzestnych niż na ich pozycję społeczną i majątek. Upowszechniło się przekonanie, że dziecko może "wrodzić się" w chrzestnych. Prosi się więc ludzi młodych, religijnych, o dobrym charakterze, żeby dziecko w "dobrych się wrodziło". Zarówno dawniej, jak i teraz nie prosi się na chrzestną kobiety ciężarnej, gdyż jedno z dzieci może umrzeć. Cały cykl narodzinowy, począwszy od poczęcia, a skończywszy na wywodzie, był nacechowany mnóstwem wierzeń i praktyk zmierzających do spowodowania pomyślności dla dziecka i matki. Dzisiaj stopień świadomego ich stosowania jest różny⁵⁶.

Z. Staszczak badając obrzędy rodzinne w Wielkopolsce potwierdza istnienie różnych zwyczajów i przesądów związanych z urodzeniem i chrztem dziecka. Imię dla dziecka wybierają zwykle rodzice, konsultując się z krewnymi i przyjaciółmi. Dawne zasady nie są przes-

⁵⁵H. Wesołowska, Współczesna obrzędowość rodzinna w procesie kształtowania się nowego społeczeństwa na Dolnym Śląsku, w: Etnologia i folklorystyka..., dz. cyt., s. 84 - 85.

⁵⁶S. Matczakowa, Dziecko w rodzinie wiejskiej (Materiały z powiatu radomszczańskiego), "Łódzkie Studia Etnograficzne" 5(1963), s. 139 - 143.

trzegane (imię świętego, przodków, postaci historycznych czy imię związane z dniem narodzin). Do wyboru chrzestnych rodzice przywiązują dużą wagę ze względu na przekonanie, że dziecko dziedziczy po nich wiele cech. Często decydują tu więzy rodzinne i młody wiek kandydatów. Autorka podkreśla, że rodziny chłopskie przywiązują wagę do utrwalonej w tradycyjnej kulturze wiejskiej roli chrzestnych, zobowiązującej ich do wzajemnej pomocy, solidarności oraz do zajęcia się losem dziecka w razie śmierci rodziców. Mówi się po powrocie z kościoła do domu formułkę "wzięliśmy poganina - przynosimy chrześcijanina", po czym następuje wystawne przyjęcie (tzw. bol). Served się dania tradycyjne, podawane na wsi wielkopolskiej w czasie wystawnych obiadów. Goście ofiarują dziecku prezenty, zwykle pieniądze, które rodzice wpłacają na książeczkę PKO⁵⁷.

Według B. Walendowskiej sam chrzest w praktyce jest bardziej uroczystością rodzinną aniżeli religijną. Zaangażowanie religijne rodziny, zwłaszcza rodziców naturalnych, jest na ogół słabe, natomiast zaangażowanie rodziców chrzestnych ogranicza się jedynie do spełnienia podstawowych w tym zakresie wymogów kościelnych. Główny akcent obrzędu religijnego przeniesiony jest na grunt rodzinny, na uroczystość domową, połączoną z przyjęciem towarzyskim⁵⁸.

L. Kocik zauważa, że najczęściej obecnie prosi się na chrzestnych krewnych z miasta, by przez fakt ten związać ich z rodziną i zdopingować do ewentualnej pomocy⁵⁹. Natomiast A. Siciński zauważa fakt, że uroczystość urodzin obchodzi się dzisiaj huczniej niż da-

⁵⁷Z. Staszczak, Obrzęd a obyczaj w rodzinach wiejskich Wielkopolski, Warszawa - Poznań 1985, s. 31 i 75.

⁵⁸B. Walendowska, Przemiany religijności rodzin w środowisku wiejskim, "Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Pax" 1981, nr 2, s. 148. W jednej ze wsi w b. pow. Janów Lubelski zaobserwowano, że po chrzcie wręczano dziecku chleb i kawałek płótna, co było wyrazem życzenia dostatku w życiu i zachowania do śmierci szaty łaski Bożej. T. Witkowski, Znaczenie niektórych form dawnej religijności wiejskiej dla wychowania religijnego, "Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL" 1971, nr 20, s. 167 - 170. Zwyczaje i obyczaje związane z wyborem rodziców chrzestnych, chrztem, ucztą chrzcinową i wywodem we wsiach Beskidu Śląskiego i na Orawie omawia M. Szubertowa, Obrzędy i zwyczaje związane z narodzinami dziecka, "Prace i Materiały Etnograficzne" 8 - 9(1950 - 51), s. 597 - 616.

⁵⁹L. Kocik, Przeobrażenia funkcji współczesnej rodziny wiejskiej, Wrocław - Warszawa - Kraków - Gdańsk 1976, s. 110 - 11.

wniej⁶⁰. A. Szyfer twierdzi z kolei, że zanikł szacunek dla "babki" spowodowany pojawieniem się w badanym terenie kwalifikowanych położnych⁶¹. Jeżeli nawet zanika oprawa magiczna niektórych praktyk, to społeczny sens obrzędu - mimo że nie zawsze uświadamiany - nadal jest widoczny. Uroczyscie obchodzone wesle to przede wszystkim okazja do towarzyskiego zbliżenia, nawiązania nici serdecznej z rodziną i z sąsiadami, podobnie jak z uroczyscie obchodzonymi chrzcinami i przyjęciami z okazji pierwszej komunii dziecka. Straciło moc przekonanie, że tylko w określone dni tygodnia można ochrzcić dziecko⁶².

Także w środowiskach starych dzielnic miejskich Górnego Śląska są zachowywane dawne zwyczaje związane z ważnymi wydarzeniami w życiu jednostkowym i zbiorowym. Mają one jednak przede wszystkim charakter rodzinny, tzn. utrzymują się w sferze uroczystości rodzinnych i świątecznych (uroczyste obchodzenie świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy, chrzest, pierwsza komunia, wesele, pogrzeb), a w pozostałych dziedzinach życia społecznego raczej zanikają. W sferze życia zbiorowego można wskazać na utrzymanie się zwyczajów uroczystego obchodzenia patronackich świąt zawodowych, zwłaszcza górniczych i hutniczych. Zanikają natomiast tradycje ludowe związane z pozarodziną sferą życia społecznego, jeżeli zaś utrzymują się jeszcze, to w powiązaniu z uroczystościami ściśle kościelnymi (np. z racji odpustu parafialnego). Kontynuacja dawnych wzorów życia kulturalnego kłóci się - w przekonaniu wielu - z wymogami nowoczesności⁶³.

W środowiskach miejskich obrzędowość religijna - obok form zachowań kulturowych w grupie rodzinnej - przetrwała najdłużej

⁶⁰A. Siciński, Elementy stylu życia ludności wiejskiej, w: Tradycja i nowoczesność w kulturze wsi, pod red. J. Damrosza, Warszawa 1979, s. 53 - 65.

⁶¹A. Szyfer, Zwyczaje, obrzędy... dz. cyt., s. 83.

⁶²M. Wieruszewska-Adamczyk, Przemiany społeczności wiejskiej. Zaborów po 35 latach, Warszawa 1978, s. 89 - 90.

⁶³W. Świątkiewicz, Kultura miejskiej społeczności lokalnej, w: Społeczności lokalne regionu Górnego Śląska, pod red. J. Sztumskiego i J. Wodza, Wrocław - Warszawa - Kraków - Gdańsk 1987, s. 62.

wśród ludności wiejskiej przenoszącej się do wielkich ośrodków miejskich. Inne treści tradycyjnej kultury chłopskiej ulegały szybciej procesom modyfikacji lub odrzuceniu⁶⁴. Rytuały obyczajowe wywodzące się ze wsi zachowują niejednokrotnie trwałość także w środowiskach miejskich. Natomiast mimo dokonujących się zmian w kulturze obyczajowej wieś polska jest do dziś - jak zauważa E. Ciupak - "labiryntem różnorodnych obyczajów"⁶⁵.

4. Wnioski ogólne

W całości "systemów znaczących" kultury religijnej ważne miejsce przypada w dalszym ciągu rytuałowi chrztu. Odnosi się on do fundamentalnej egzystencji religijnej i społecznej człowieka, a poprzez nią do podstaw istnienia wspólnoty Kościoła. Obok pierwszej komunii dziecka, ślubu kościelnego i pogrzebu chrześcijańskiego, chrzest należy do najbardziej popularnych praktyk religijno-kościelnych w Polsce.

Chrzest jako tzw. rytuał cyklu życia ma bogatą "oprawę" kulturową, nie zawsze ściśle powiązaną z przeżyciem religijnym. Posiada warstwę religijną urzeczywistniającą się w kościele i warstwę społeczną - poza kościołem, najczęściej w rodzinie. Etnografowie badający rytuał chrztu zwracają uwagę przede wszystkim na jego bogatą "oprawę" folklorystyczną i regionalną, sięgając w poszukiwaniu genezy przekonań i działań związanych z rytuałem chrztu w przeszłość liczącą od 50 do 100 lat. Ulubionym terem badań etnograficznych jest tradycja społeczności wiejskiej i rodziny chłopskiej. Bardzo rzadko przedmiotem penetracji empirycznej są środowiska miejskie. Badania na temat przeobrażeń w dziedzinie rytuałów religijnych nie wychodzą poza ujęcia fragmentaryczne.

Omówione skrótowo wyniki badań etnograficznych i częściowo socjologicznych wskazują na pewne przemiany obyczajowe związane z chrztem dzieci, a zwłaszcza na zanik elementów obyczajowości chłop-

⁶⁴B. Kopczyńska-Jaworska, Badanie kultury robotniczej dużego miasta, "Etnografia Polska" 29(1985) nr 1, s. 73.

⁶⁵E. Ciupak, Parafianie? Wiejska parafia katolicka, Warszawa 1961, s. 129.

skiej na rzecz nowych wzorów obyczajowości wiejskiej. Można by E. Ciupakowi przyznać rację, że w dotychczasowych badaniach empirycznych posługiwano się dwoma niezbyt precyzyjnie określonymi wskaźnikami czy kryteriami przemian obyczajowości w społeczeństwie polskim. Pierwszym jest stopień emancypacji obyczajowości spod wpływów religijnych (proces kształtowania się obyczajowości świeckiej), a drugim stopień zanikania tradycyjnie chłopskiej obyczajowości i przejmowanie nowego modelu obyczajowości typowo miejskiej przez dawniej izolowane lokalne społeczności wiejskie⁶⁶.

Akcentuje się szczególnie redukcję zabiegów magicznych, które w założeniu miały zagwarantować pomyślność matce i dziecku oraz kształtowanie się nurtu obrzędowości świeckiej, akcentującej te same wydarzenia jednostkowe i rodzinne, co i konkurencyjne rytuały religijne. Zaznacza się przejście od magicznego pojmowania rytuału religijnego do postawy, którą można by określić jako "rytualny racjonalizm". W kulturze ludowej istniało wiele zakazów magicznych związanych z chrztem. Dotyczyły one m.in. rodziców chrzestnych, ich wyboru (dziecko dziedziczy zalety i wady chrzestnych), zachowania się dzieci podczas chrztu, a nawet ubioru dziecka⁶⁷. Wiele z nich straciło swoją aktualność i uległo zapomnieniu. Eliminowanie niektórych elementów tradycyjnych, głównie wierzeniowo-magicznych, z rytuału chrztu nie jest procesem w pełni zakończonym, a dokonujące się przemiany nie są bynajmniej równomierne i jednokierunkowe.

Wysoka ocena rytuału chrztu nie oznacza, że jego rozumienie jest adekwatnie religijne, wolne od motywacji społeczno-kulturowych lub magicznych. Niektórzy etnografowie podkreślają w sposób nadmierny podłoże magiczne realizowanych obrzędów i zwyczajów religijnych, zwłaszcza w odniesieniu do tradycyjnych społeczności wiejskich⁶⁸. Symbolika związana z obrzędowością rodzinną ma - zgodnie z tradycją - wartość znaku informacyjnego, zanika zaś znaczenie

⁶⁶E. Ciupak, *Kultura obyczajowa...*, dz. cyt., s. 51.

⁶⁷W. Drozdowska, *Magiczne normy postępowania w życiu codziennym* Załęcza Wielkiego, pow. Wieluń, "Łódzkie Studia Etnograficzne" 5 (1963), s. 119.

⁶⁸"... w religijności rolnika sam kult odgrywa dużą rolę, w innych środowiskach religijnych praktyki magiczne rzadko grają równie ważną rolę, jak w życiu tych ludzi, których istnienie jest ostatecznie zależne od dobrodziejstw natury. Czynniki magii pozostaje integralną częścią obrzędów wiejskich nawet w bardziej rozwiniętych

magiczne⁶⁹.

Socjologowie z kolei nadmiernie akcentują w realizowanych rytuałach chrztu przesunięcie akcentu z przeżycia i zachowania religijnego na przeżycia drugorzędne, nie zawsze świadczące o poczuciu sacrum. "Interesujące byłoby - pisze W. Piwowarski - zbadanie motywacji chrztu dziecka w rodzinach katolich. Jak się wydaje, na podstawie licznych obserwacji, częstym motywem chrztu jest po prostu przywiązanie do tradycji. Faktem jest, że wielu katolików traktuje chrzest jako pewną formalność, nie związaną z religijnym przeżyciem. Z okazji chrztu rodzice, rodzeństwo i rodzina przeważnie nie przystępują do komunii św., niekiedy spóźniają się do kościoła, a nawet w tym dniu opuszczają mszę św. Byłoby to dowodem, że główny akcent tzw. chrzcina kładzie się na uroczystości domowe, a nie kościelne"⁷⁰. Świadczyłoby to także o pewnej zmianie jakościowej związanej z rytuałem chrztu.

Zmianie ulega także rola rodziców chrzestnych, którzy są zobowiązani do różnorodnych świadczeń materialnych na rzecz chrześniaka, od momentu jego chrztu aż do wstąpienia w związek małżeński. Mniej akcentuje się duchowo-moralne obowiązki rodziców chrzestnych. Zanikają pewne zwyczaje związane z instytucją rodziców chrzestnych. Jedynie we wsiach tradycyjnych utrzymuje się wiele zwyczajów i obrzędów związanych z rytuałami religijnymi. Wśród badanej młodzieży wiejskiej na Kurpiach 17,3% odpowiedziało, że w ich środowisku "chodzenie dzieci do rodziców chrzestnych na tzw. wykup" zachodzi często, 14,4% - rzadko, 40,4% - bardzo rzadko i 27,9% - nie znało w ogóle tego zwyczaju⁷¹.

Według W. Piwowarskiego w okresie powojennym osłabły lub zniknęły rytuały mające fundament w religijności ludowej, pojmowanej utylitarystycznie i instrumentalnie. Zyskują natomiast na znaczeniu

formach religijnych". J. Maitre, Religia a przemiany społeczne, w: Socjologia religii, oprac. i wyboru dokonał F. Houtart, Kraków 1962, s. 46.

⁶⁹I. Bukowska-Floreńska, Społeczno-kulturowe funkcje tradycji w społecznościach industrialnych Górnego Śląska, Katowice 1987, s. 122 - 123.

⁷⁰W. Piwowarski, Praktyki religijne..., dz. cyt., s. 111.

⁷¹S. Pajka, Młodzież o swoim regionie, "Kultura i Społeczeństwo" 26(1982) nr 3 - 4, s. 211.

religijność instytucjonalna i lansowane przez nią rytuały, zarówno tradycyjne związane z rokiem kościelnym, sakramentami (np. rytuał chrztu) i sakramentaliami, jak i nowe związane z akcjami Kościoła w skali całego narodu. W Polsce występuje zjawisko "unarodowienia" rytuału religijnego w takim znaczeniu, że staje się on własnością wszystkich Polaków, na niekorzyść rytuałów ludowo-religijnych⁷². Poprzez ogólnopolskie programy duszpasterskie dąży się do religijnego pogłębienia rytuałów, czyli do ich powiązania z sacrum i osobistego zaangażowania uczestników.

Słabo zaznacza się w społeczeństwie polskim tendencja obserwowana w wysoko rozwiniętych społeczeństwach Europy Zachodniej przekształcania się treści religijnych poszczególnych rytuałów w treści rodzinne (redefinicja treści religijnych w kontekście rodzinnym). Przy rozszerzonym pojęciu sacrum określa się tę tendencję jako zmianę miejsca rytuału - od Kościoła do rodziny⁷³. Lata osiemdziesiąte w Polsce oznaczają także zmniejszenie się dychotomii, według której w życiu publicznym występuje obyczajowość świecka, w życiu prywatnym przejawia się obyczajowość religijna⁷⁴, a także zahamowanie procesu indywidualizowania się obyczajowości religijnej.

Warto odnotować jeszcze jedną zarysowującą się zmianę. O ile dawniej religia asymilowała w sobie różne elementy kultury ludowej, czy szerzej kultury pozareligijnej, to obecnie zauważa się tendencję jakby odwrotną - wchodzenie religii do kultury autonomicznej i świeckiej oraz jakby "uświęcanie" jej od wewnątrz. Przykładem tego jest rozbudowywana w latach osiemdziesiątych publiczna obrzędowość religijno-kościelna wkraczająca w te obszary życia społecznego, które wydawały się być wyłączone z oddziaływań Kościoła (np. zwyczaj poświęcania obiektów budowlanych, sztandarów organizacji pozakościelnych), a także ożywienie kultu świętych patronów z dowartości-

⁷²W. Piwowarski, Przemiany rytuału religijnego, "Roczniki Teologiczne-Kanoniczne" 30(1983) nr 6, s. 198 - 199.

⁷³G. Luschen, Z. Staikof, V. Stolte Heiskanen, C. Ward, Family, Ritual and Secularization. A Cross-National Study Conducted in Bulgaria, Finland, Germany and Ireland, "Social Compass" 19(1972) nr 4, s. 519 - 536.

⁷⁴Por. E. Ciupak, Kultura obyczajowa..., dz. cyt., s. 59.

waniem jego funkcji społecznych w świadomości zbiorowej⁷⁵.

Szerokie respektowanie i dopełnianie rytuału chrztu w społeczeństwie polskim nie da się wytłumaczyć jedynie przywiązaniem do tradycji i zrutynizowaniem religii, lecz wskazuje na głębsze potrzeby szukania poprzez rytuały religijne systemów wyjasniania i interpretacji życia. Rytuały religijne z ich symboliką dostarczają "ostatecznych interpretacji" codziennego doświadczenia jednostek i wspólnot religijnych oraz odpowiedzi na bieżące problemy egzystencjalne⁷⁶.

Przemiany rytuału chrztu, o których mówią etnografowie, dotyczą przede wszystkim "oprawy" społeczno-kulturowej i ludowo-wierzeniowej. Głębsze treści religijne sakramentu chrztu, pojawiające się w doświadczeniach jednostek, rodzin i wspólnot parafialnych wymagają bardziej złożonych metod i technik badania różnych przejawów życia religijnego zarówno z punktu widzenia psychologicznego, jak i socjologicznego.

⁷⁵W. Świątkiewicz, Społeczna funkcja symbolu religijnego. Na przykładzie znaczenia kultu świętej Barbary w środowisku górniczym, "Chrześcijańskim w Świecie" 19(1987) nr 1 - 2, s. 98 - 116. L. J. Pełka, Kultura obyczajowo-obrzędowa a edukacja światopoglądowa, w: Świadomość socjalistyczna, światopogląd naukowy a religia, pod red. M. Muszyńskiej i B. Witkowskiej, Warszawa 1986, s. 258 - 278.

⁷⁶W. Piwowski, Funkcje rytuału religijnego, w: Rytuał religijny w rodzinie, pod red. W. Piwowskiego i W. Zdaniewicza, Warszawa - Poznań 1988, s. 82.