

Zbigniew T. Wierzbicki

Obrzędy i praktyki religijne ludności wiejskiej i ich regulacyjne funkcje : na przykładzie wsi Zacisze

Przegląd Socjologiczny / Sociological Review 32/1, 131-156

1980

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.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ZBIGNIEW T. WIERZBICKI

OBRZĘDY I PRAKTYKI RELIGIJNE LUDNOŚCI WIEJSKIEJ I ICH REGULACYJNE FUNKCJE

NA PRZYKŁADZIE WSI ZACISZE *

Wieś Zacisze, leżąca w Beskidzie Wyspowym, jest wsią górską rolniczo-hodowlaną i sadowniczą, która liczyła w okresie badań przemian społeczno-religijnych ok. 650 mieszkańców, 125 rodzin i tyle samo gospodarstw.

Ze względu na swe położenie ekologiczne (z dala od miast, przy małej dostępności komunikacyjnej) wieś jest w swej strukturze społeczno-gospodarczej, a co za tym idzie i w postawach mieszkańców, wsią zachowawczą, w pełni peryferyjną¹, odpowiadającą niewątpliwie społeczności wiejskiej typu *Gemeinschaft*.

Warto w związku z tym zwrócić uwagę, że rodzin, z których ktoś zarobkuje poza gospodarstwem, jest tu zaledwie 23,2%, gdy wg ankiety Instytutu Ekonomiki Rolnej (IER) z 1972 r. analogiczne dane dla regionu krakowsko-podhalańskiego wynoszą 76,7%². Również struktura rolna tej

* Rozdział większej pracy o przemianach społeczno-religijnych wsi, dla której przyjęto nazwę Zacisze, pisanej wspólnie z doc. drem hab. Z. Chlewińskim, autorem drugiego artykułu o tej wsi w nin. numerze „Przeгляdu Socjologicznego”. O wsi tej opublikowano dwie książki: F. Bujak, *Zmięca, wieś powiatu limanowskiego*, Kraków 1903, ss. 152, oraz Z. T. Wierzbicki, *Zmięca w pół wieku później*, Wrocław 1963, ss. 484. Pierwszą książkę określa się w przypisach tego artykułu skrótem I ks. Z, drugą analogicznie II ks. Z.

¹ B. Gałęski, *Socjologia wsi. Pojęcia podstawowe*, Warszawa 1966, s. 107--108; W. Winclawski, *Przemiany środowiska wychowawczego wsi peryferyjnej. Studium wioski Ciche Górne powiatu nowotarskiego*, Wrocław 1971, s. 21--24. Według autora około 29% wsi w kraju ma „położenie peryferyjne”, to znaczy nie są wsiami centralnymi, ani podmiejskimi, ani położonymi w rejonach uprzemysłowionych bądź uprzemysławianych.

² Wedle obliczeń A. Wyderki, *Sytuacja społeczno-ekonomiczna Zacisza (w świetle badań ankietowych)*, maszynopis przygotowany do druku.

wsi, w przeciwieństwie do wyżej wymienionego regionu, ulega powolnej w ostatnim 10-leciu poprawie, przeciętny bowiem obszar jednego gospodarstwa wzrósł z 6,04 do 6,24 ha. Przeciętna rodzina liczy 5,2 osób (w gospodarstwach najmniejszych mniej, bo 3,9, a w największych nieco więcej, bo 5,8 osób), potwierdzając znaną prawidłowość, iż w miarę wzrostu obszaru zwiększa się przeciętna wielkość rodziny. Struktura zaś wieku osób gospodarujących świadczy o względnej młodości rolników tej wsi, znów w stosunku do regionu krakowsko-podhalańskiego, przy czym w niższych grupach obszarowych w Zaciszu jest więcej osób starych niż w wyższych grupach. Natomiast poziom ogólnego wykształcenia osób gospodarujących jest raczej niski (przeciętnie szkoła podstawowa, przy czym część nie ma pełnej szkoły, a tylko 8,8% wykształcenie ponadpodstawowe)³. Najlepiej sytuacja pod tym względem przedstawia się w najwyższej grupie obszarowej (na 28 osób 17 ma pełne podstawowe lub ponadpodstawowe wykształcenie). Wykształcenie koreluje negatywnie z wiekiem (im młodszy tym wyższe stosunkowo wykształcenie i vice versa). Przygotowanie fachowe rolnicze jest natomiast wyraźnie lepsze niż w 119 wsiach badanych przez IER (z przygotowaniem rolniczym poza praktyką jest w Zaciszu 64,8% rolników w stosunku do 29% w tamtych wsiach).

Wspomnijmy wreszcie, iż w naszej wsi zniknęło zupełnie zjawisko stałego donajmu siły roboczej; pozostało tylko dorywcze donajmowanie oraz pomoc sąsiedzka w okresie najpilniejszych robót (tylko 17,6% gospodarstw korzysta z obcej siły roboczej, podczas gdy w rejonie krakowsko-podhalańskim — 32,2%). Natomiast pomyślnie rozwija się wzajemna pomoc sąsiedzka, jak również znaczna jest pomoc rodziny, która wyemigrowała już do miast (korzysta z niej co trzecie gospodarstwo ze wskaźnikiem 48 dni pracy w roku, zwykle w okresie natężenia prac rolnych)⁴.

Światło elektryczne jest w każdym domu i prawie w każdym radio i pralka (76%), zaś liczba telewizorów wykazuje tendencję stale rosnącą. W sześciu domach założono łazienkę (przed samą II wojną były tylko w dwóch domach), a w sześciu są lodówki, zaś woda bieżąca jest w co piątym domu. Rosną również wyraźnie wyniki produkcyjne, chociaż jednocześnie biurokratyzacja życia gospodarczego powoduje znaczne straty w czasie: przeciętnie na jednego rolnika przypada 17 dni w roku straconych na załatwianie różnych spraw w urzędach, a w największych gospodarstwach aż 25 dni!

³ *Ibidem*, s. 10.

⁴ *Ibidem*, s. 15—17.

* * *

Obraz religijności wiejskiej przedstawia się często na kontrastowym tle miasta. Gdy miasto „sprzyja sceptycyzmowi, a jego mieszkańcy nie troszczą się o kaprysy przyrody [...] zabezpieczeni przeciwko niespodziewanym kataklizmom [...] co w konsekwencji prowadzi do zapominania o wszystkim, co nie jest natychmiastowym użyciem lub z nim nie wiąże się pośrednio”⁵, to przeciwnie jest, zdaniem wielu autorów, na wsi: tu występuje poczucie niemocy i bezsilności wobec niespodziewanych zjawisk przyrody, poczucie zależności, a niekiedy i podziw dla niej.

Przypisując tak znaczną rolę w powstawaniu uczuć przyrodniczemu środowisku, a tym samym warunkom pracy i trybowi życia, można by wnosić, iż zmiany w technologii rolnictwa i organizacji gospodarstwa (chłop przedsiębiorcą!) oraz ubezpieczenia społeczne powinny przyczynić się do zaniku lub zmian w dotychczasowej religijności wsi. Pogląd taki reprezentują np. L. Krzywicki i W. Orkan.

Lecz z drugiej strony istnieją inne, głębsze jeszcze społeczne źródła owej swoistej emocjonalnej wiejsko-ludowej religijności, na co zwraca uwagę Krzywicki: siła zbiorowego oddziaływania, gromadna ekstaza⁶; towarzyszą im przyczyny metafizyczne, na określonym społecznym podłożu, jak chęć ucieczki i odpoczynku w innym, lepszym i szlachetniejszym świecie, może w świecie niepewności i ułudy, lecz za to dającym wewnętrzne ukojenie i swoisty błogostan psychiczny, a niekiedy i fizyczny (w przypadku ludzi pracujących ciężko fizycznie)⁷.

Mimo wątpliwości wobec wielu poglądów dotychczasowych badaczy zjawiska tradycyjnej religijności wiejskiej słuszną wydaje się nam uwaga Czarnowskiego, iż kolektywne uwarunkowanie religijności polskiego ludu nie oznacza, bynajmniej, wyłącznego wpływu materialnych warunków bytowania, lecz jest przede wszystkim „sprawą życia zbiorowego, a dopiero wtórnie indywidualnego”⁸.

Sprawa regulacyjnych funkcji i wzajemnego przekazywania uczuć religijnych poprzez współuczestnictwo w społeczności lokalnej tego typu co Zacisze musi budzić szczególne zainteresowanie ze względu na sto-

⁵ L. Krzywicki, *Do Jasnej Góry (z powodu W. Reymonta: Pielgrzymka do Jasnej Góry)*, 1895, [w:] *Studia socjologiczne*, 1923, s. 160 i n.

⁶ „Tworzenie się jaźni zbiorowej, w czym dogmat staje się rzeczą najpodrzedniejszą”, Krzywicki, *Do Jasnej Góry...*, s. 158 i n., również S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] *Dzieła*, t. 1, s. 98 oraz 94 i 97.

⁷ Krzywicki, *op. cit.*, s. 158, 162—163.

⁸ S. Czarnowski, *ibidem*, s. 90, a nieco dalej pisze: „Włościanin polski nagina podświadomie swój katolicyzm do wyobrażeń i wzruszeń właściwych mu jako rolnikowi, bezpośrednio z ziemią związanemu”.

sunkowo znaczną społeczną jego bliskość ze wsiami obserwowanymi w niedalekiej przeszłości przez Czarnowskiego, Krzywickiego i Orkana.

Regulacja napięć oraz przekazywanie uczuć są oczywiście społecznymi procesami. Przy pomocy pierwszej kształtujemy różnorodne elementy społecznego systemu tak, by uczucia nie tylko nie hamowały i nie deformowały działalności skierowanej na pewne cele, lecz by były przydatne dla istniejącego systemu, w jego dążeniach do realizacji swych celów.

Natomiast proces przekazywania uczuć, również na podłożu religijnym, służy wzajemnemu inspirowaniu i pobudzaniu do działania członków społeczności oraz do przestrzegania norm systemu. Proces ten dokonuje się przy pomocy różnych symboli, przy czym słowo mówione i pisane jest tu czynnikiem najważniejszym (dialog, modlitwa, książka religijna itp.), lecz nie jedynym; formami ekspresji symbolicznej są np. ceremonie religijne, gesty, mimika.

Przekazywane przejawy i zachowania religijne mają oczywiście charakter osobisty, lecz zdaniem Czarnowskiego przeważnie w tej tylko mierze, w jakiej przetwarza on „na swój użytek zbiorowo ustalone przez to środowisko podane jej wartości”⁹. Wieśniak jest więc zawsze, zwłaszcza w naszej kulturze, członkiem swojej społeczności lokalnej, biorąc w takim charakterze udział w lokalnym kulcie religijnym, którego organizacja, kalendarzowa i przestrzenna, stanowi jednocześnie podstawę organizacyjną społeczności. Jej ośrodkiem w sferze przekazywania, regulacji i rozwijania uczuć religijnych jest oczywiście kościół parafialny i plebania. Lecz choć czynnik przestrzenno-kolektywny, jakim jest parafia z przybytkami kultu i innymi poświęconymi miejscami, wpływa w sposób istotny na kształtowanie się religijności wiejskiej, nie jest on jednak genetycznym czynnikiem uczuć religijnych.

Uczucia religijne Zaciszian podobnie, zapewne, jak i całego ludu wiejskiego powstają przede wszystkim na podłożu metafizycznych tęsknot człowieka oraz obaw i trosk związanych ze słabszym, bardziej chwiejnym niż w kulturze miasta poczuciem bezpieczeństwa; lecz wynikają one również z potrzeby filozofii na codzienny użytek oraz, w równej mierze, ze stałych kontaktów z przyrodą w pracy na własnym gospodarstwie rolnym. Natomiast silnie zarysowany w świadomości Zaciszian podział na „sakralne” i „świeckie” (profanum), a w konsekwencji i postawy szacunku wobec „rzeczy świętych” są zapewne *conditio sine qua non* wielu przeżyć i uczuć¹⁰, a jeśli nie stają się one, pośrednio, źródłem pewnych przeżyć religijnych, to na pewno je wzmacniają i ukierunko-

⁹ *Ibidem*, s. 90.

¹⁰ Zdaniem np. Ch. Loomisa, *A Typological Analysis of Social Systems*, „Sociometry”, August, 1948, s. 168.

wują. Warto jeszcze zwrócić uwagę na fakt, że niektóre przedmioty lub miejsca w Zaciszu mają charakter „półświęty”, nabywając sakralizacji w sposób pośredni i „nieoficjalny” na skutek styczności z *sacrum* lub z osobą pozostającą w stałym z nią kontakcie, a więc przede wszystkim księdzem, otaczanym tu w przeszłości swoistym kultem; charakteru *sacrum* nabierają również pewne produkty pracy rolnika, przede wszystkim chleb¹¹.

Podziały obrzędów i praktyk będących wyrazem uczuć i emocji mogą być różne. I tak np. kryterium podziału może przebiegać wedle tego, kto jest głównym aktorem, podmiotem obrzędu: jednostka czy też pewna zbiorowość jako grupa celowa, której jednostka jest tylko członkiem, a więc częścią zbiorowego podmiotu. Pierwsze określimy jako praktyki indywidualne (np. modlitwy osobiste, spowiedź, komunia św., bierzmowanie, ślub, ostatnie namaszczenie itp.), choćby odbywały się w gromadzie, grupie czy zespole; drugie jako kolektywne, o wspólnym celu dla wszystkich z określonym formalnie udziałem jednostki, choć bez określenia stopnia intensywności jej udziału w tym obrzędzie (np. pielgrzymki, nabożeństwa, procesje, pogrzeby, modlitwy ogólnej intencji itp.). Oczywiście praktyki indywidualne i kolektywne przeplatają się, czasem pokrywają się, lecz mogą mieć i często mają samodzielny charakter i właściwe im funkcje. Np. msza św., w której uczestnicy wykonują odpowiednie praktyki (wspólny śpiew, klękanie, wstawanie), jest w tym zakresie obrzędem kolektywnym, lecz cicha modlitwa jej uczestnika — w określonej intencji — indywidualnym. Chrzt i pogrzeb zaliczyliśmy do zbiorowych, gdyż są one obrzędem jakiejś celowej grupy, lecz bierzmowanie, komunia, małżeństwo itp. są obrzędami indywidualnymi, mimo licznego nieraz udziału w nim osób towarzyszących.

Mimo trudności rozróżnienia obu rodzajów praktyk (obrzędów) ich podział wydaje się celowy dla analizy badanych zjawisk.

Z innego punktu widzenia obrzędy i praktyki można podzielić na zinstytucjonalizowane i nieformalne. Pierwsze stanowią określoną przez Kościół (lub tradycję) instytucję (np. nabożeństwa, misje, pielgrzymki, pogrzeby it.); drugie są natomiast spontanicznymi, nieregulowanymi odgórnie, osobistymi praktykami (własne ciche modlitwy, ofiary, ślubowania itp.).

¹¹ Przypadek sprzed I wojny (w tradycji ustnej): gdy w „białej izbie” w domu kmiecia zwanego „Krzemkiem” stół, na którym ksiądz stawiał Przenajświętszy Sakrament, spróchniał, został przez sąsiadów rozebrany na kawałki jako swego rodzaju relikwia; okadzono nią bydło przeciwko chorobom. Ziarno poświęcone na siew jest nie tylko dobrem ekonomicznym, a resztki poświęconego jedzenia, nawet skorupki od jaja, nie godzi się wyrzucić byle gdzie. O kulcie księży pisze Bujak: „ksiądz, osoba przez nich prawie bałwochwalczą wciąż otaczana” (I ks. Ż, s. 114).

Innego rodzaju podziałem jest podział na obrzędy religijne i praktyki *sensu stricto* (np. msza, chrzest) oraz obrzędy i ceremonie quasi-religijne, o charakterze obyczajowo-społecznym (np. odpust, jasełka, prymicje).

Najważniejszym jednak podziałem w literaturze jest rozróżnienie na tak zwane obrzędy przejścia (*rites de passage*), intensyfikacji (*rites d'intensification*)¹² oraz obrzędy błagalno-dziękczynne (*rites de supplication et de gratitude*).

Ryty przejścia są ważnymi rytuałami w życiu człowieka, u których podłoża leżą zróżnicowane motywy: z jednej strony potrzeba uświetniającego kultu w ważnych momentach życia (komunia św., ślub, prymicje) zarówno ze względów prestiżowych, jak i konieczności poinformowania społeczności o ważnym dla jednostki wydarzeniu i uzyskania od niej choćby *ex post* akceptacji nowego statusu, oczekiwanie ze strony tej społeczności od jednostki aktu quasi-hołdowniczego jako potwierdzenia jej związku i identyfikacji z grupą; lecz z drugiej strony są i inne rytmy przejścia (np. związane ze śmiercią, klęską żywiołową itp.), których psychologicznym motorem jest potrzeba złagodzenia osobistego cierpienia poprzez nadanie mu bardziej publicznego charakteru, a więc dopuszczenia do udziału w smutku i rozpaczcy również innych członków społeczności. I choć w obu tu wyróżnionych sytuacjach rytmy przejścia służą utrzymaniu jakiegoś, zwykle bliżej nieokreślonego, stanu równowagi społecznej, to różnią się one tym, że pierwsze mają charakter bardziej zewnętrzno-społeczny, drugie bardziej osobisty, psychologiczny, bliższy więc istocie religii.

Ryty przejścia są stosowane w Zaciszu powszechnie. Dzieci chrzcą się wkrótce po urodzeniu, „wywód” następuje w przepisany czasie (dawniej do miesiąca, obecnie wobec wobec późniejszego chrzczenia dzieci i to w obecności matki, bezpośrednio po chrzcie niemowlęcia); do komunii św. przystępują wszystkie dzieci (w latach pięćdziesiątych już od 6 roku życia, obecnie, ponownie, począwszy od 8—9 lat); analogicznie jest w przypadku bierzmowania; ślub kościelny jest uważany za sakrament legalizujący pożycie małżeńskie¹³.

Ryty intensyfikacji służą do przywrócenia zachwianej równowagi w stosunkach (interakcjach) w grupie, po kryzysach lub klęskach indywidualnych bądź kolektywnych (np. klęska suszy, powodzi, wojny, ma-

¹² Ch. P. Loomis, J. A. Beegle, *Rural Sociology. The Strategy of Change*, Englewood Cliffs, 1967, s. 205 i 207. Przez rytuał rozumiemy tu obrzęd (praktykę), poprzez który człowiek zaczyna „obcować” duchowo z bytami nadprzyrodzonymi.

¹³ Sam ślub cywilny jest traktowany jako pożycie „na wiarę”, określane we wsi jako „siedzenie ze sobą na wiarę” lub „na kocią łapę”.

sowego pijaństwa, dawniej i zarazy)¹⁴. Przypada im więc szczególna rola w procesie regulacji napięć i uczuć. Jest ich więcej niż rytów przejścia, gdyż nawet zwykła modlitwa rodzinna bądź zbiorowa pieśń może pełnić funkcję przywrócenia równowagi we wzajemnych stosunkach w grupie rodzinnej¹⁵. Ryty te mogą mieć charakter cykliczny bądź jednorazowy. Do obrzędów „jednorazowych” można zaliczyć misje, które choć obecnie odgrywają, na skutek pewnych specyficznych okoliczności, mniejszą niż dawniej rolę, nie są i dzisiaj pozbawione swej „regulacyjnej” funkcji. W przeszłości była ona znacznie większa. Oto wypowiedzi dwóch starszych ludzi wyrażające często spotykaną opinię: „po misjach pijaństwo przygasało, podrzucano rzeczy zabrane, przed śmiercią godzono się, prosząc tego, z którym się kłócono, o przyjście do chorego”; a „po austriackiej wojnie (1914—1918) księża robili misje, nauczali i uspokoili się ludzie: zmniejszyły się rabunki, morderstwa, złodziejstwo”¹⁶. Oczywiście wyważenie, co należy w dokonanych zmianach przypisać misjom, innym rytom intensyfikacji, a co czynnikom społeczno-państwowym, leżącym poza gestią Kościoła, jest niemożliwe. Należy jednak odnotować *communis opinio* w tej sprawie oraz koincydencję czy następstwo w czasie tych zjawisk.

Podobną, regulacyjną rolę pełnią pielgrzymki, a do pewnego stopnia również i odpusty, będące rytuałami quasi-religijnymi. Pierwsze są — wedle Czarnowskiego, swoistym odnowieniem przymierza ze świętym miejscem i zespolenie się w jedność¹⁷, lecz obecnie nie odgrywają tej roli co dawniej (przed I i II wojną) na skutek przyczyn niezależnych od Kościoła (m.in. znacznej ruchliwości horyzontalnej ludności oraz

¹⁴ Przywrócenie równowagi dokonuje się przede wszystkim poprzez dostosowanie tempa, charakteru i częstotliwości interakcji do nowej sytuacji, przy jednoczesnej lub warunkującej ją zmianie nastawienia psychicznego ludzi bezpośrednio dotkniętych losem oraz ich otoczenia.

¹⁵ Np. modlitwa przed jedzeniem w stosunku do biesiadników (rodziny i znajomych), Loomis, Beegle, *Rural...*, s. 207.

¹⁶ Pierwsza wypowiedź T. Kołodzieja, nauczyciela gimnazjalnego pochodzącego z sąsiedniej wsi S. Znaczny spadek liczby dzieci nieślubnych nastąpił po misjach, przed I wojną, zob. II ks. Z., s. 40; druga wypowiedź J.F., wyrobnika, zam. „przy gościńcu” w Z., społecznie radykalnego, osobiście konfliktowego.

¹⁷ Czarnowski, *Kultura religijna...*, s. 92. Miejsca święte są ośrodkami zbiorowego kultu, służącymi periodycznemu zbliżeniu się i zespoleniu jednostek wielu sąsiednich społeczności. Ożyły natomiast pielgrzymki indywidualne do Nowej Huty (dawna Mogiła, w której istnieje klasztor), gdyż pracuje w niej wielu krewnych i znajomych z Zacisza. Potwierdza to wielofunkcyjny charakter pielgrzymek. Koszt pielgrzymki do Kalwarii w latach sześćdziesiątych wynosił około 200 zł na osobę (kolej 60 zł, autobus 12 zł, nocleg 40 zł, żywność i ofiara 90 zł), wg obliczenia J.S., rzemieślnika, zam. „przy gościńcu”.

większych niż dawniej ograniczeń natury administracyjnej). Drugie służą ożywieniu poczucia wspólnoty poprzez wzmoczenie rytmu interakcji¹⁸, wobec czego możemy je zaliczyć również do rytuałów intensyfikacji, choć ich funkcja religijna jest nieznaczna, o ile odpustu nie łączy się z jakąś szczególną intencją. Mieszkańcy Zacisza biorą udział co najmniej w czterech odpustach w ciągu roku: parafialnym w U. (28 IX), własnej wsi (niedziela po oktawie Bożego Ciała), posiadającej kaplicę pod wezwaniem Najświętszego Serca Jezusa, oraz w sąsiednich wsiach (z kościołami): w parafialnej J. (6 VIII), do której to parafii należy 28 gospodarstw zachodnich przysiółków Zacisza, oraz w S. (w ostatnią niedzielę sierpnia).

Formami o charakterze wyraźnie intensyfikacyjnym są różnego rodzaju praktyki „kultu maryjnego”, co ostatnio znalazło swój krańcowy wyraz w uroczystościach z okazji Millenium ku czci „wędrującej” po parafiach całej Polski kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. Obraz ten zawitał i do Zacisza. Dla jego społecznej recepcji nie były obojętne pogłoski o trudnościach, jakie wędrownica ta natrafiała w niektórych rejonach kraju. Zaś „wędrownica obrazu” w Zaciszu polegała na kolejnym jego umieszczaniu na 24 godziny w poszczególnych domach osiedli¹⁹, przy czym przenoszenie obrazu z jednego domu do drugiego odbywało się w procesji o rodzinnym charakterze: ojciec z danego domu niósł obraz, a dzieci trzymały jego szarfy, w otoczeniu innych członków rodziny oraz sąsiadów. Adoracja obrazu umieszczonego w „białej izbie” polegała na nieustannych modłach (z 10-minutową przerwą co 2 godziny) pod kierunkiem dwóch wybranych przewodników, którzy ustalali ich porządek i nieraz nadawali obrzędowi indywidualny charakter, uzupełniając go własnymi modlitewnymi wstawkami lub religijną pieśnią²⁰.

Samorządny, w pewnej mierze, kult obrazu spełniał dwie regulacyjne funkcje: po pierwsze, społeczno-integracyjną, polegającą na nieuniknionym godzeniu skłóconych ze sobą w sąsiedztwie rodzin (dwa znane auto-

¹⁸ Czarnowski, *op. cit.*, s. 91.

¹⁹ Poszczególne rodziny zgłaszały się z prośbą o zgodę na zawieszenie u siebie kopii obrazu do proboszcza, który ustalał kolejność „wędrowniki” obrazu. Rodziny przystępowały *in corpore* do spowiedzi i komunii. „Goszczenie” obrazu, połączone z niebłahymi kosztami (malowanie, bielenie domu i izby, drobne remonty i porządki w obejściu, zakupy firanek, kilimów itp.), było uważane za społeczne wyróżnienie.

²⁰ Ponadto uczestnicy adoracji pocierali posiadany obrazek Matki Boskiej o „wędrujący” obraz, którym dotknięto w uroczystości religijnej oryginalny obraz M. B. Częstochowskiej w klasztorze paulinów.

rowi przypadki), które nie mogły przecież wyłączyć się z podobnej religijnej uroczystości na ich osiedlu; po drugie, psychoterapeutyczną, regulującą nurtujące jednostkę uczucia, stanowiąc ponadto dzięki możliwości swobodnego wypowiedzenia się swoisty „wentyl bezpieczeństwa”. Oto przykład ostatniej funkcji, zaobserwowany na osiedlu zwanym Bursztynówka: małorolny L.K., stary kawaler, abnegat i miłośnik historycznych powieści, który „pocieranie” dużego obrazu małym obrazkiem nazywa zabobonem bądź „schizmą maryjną”, jako przewodnik adoracji kopii obrazu inicjuje charakterystyczną modlitwę za Wietnam i wewnętrzny pokój — *treuga Dei*²¹. Otoczenie odebrało jego modlitwy jako wyraz pewnej aprobaty dla istniejącego w Polsce makrosystemu, lecz modlitwa ta jest również pośrednim dowodem sympatii pewnych odłamów tej społeczności dla radykalnego nurtu katolicyzmu ludowego.

Ryty intensyfikacji można z kolei podzielić na praktyki obowiązkowe i nadobowiązkowe. O ile pierwsze są, jak dotąd, masowo uczęszczane, o tyle drugie (np. nieszpory) nie cieszą się popularnością, zwłaszcza wśród młodych. Lecz sytuacja zmienia się, gdy rytuał nabiera specjalnego charakteru poprzez połączenie go bądź z inną, okazjonalną czy okresową uroczystością, bądź gdy przypisze się mu jakąś konkretną intencję w skali wspólnoty (np. o szczęśliwe zakończenie roku kalendarzowego lub szkolnego)! Wówczas przybywa do kościoła niemal cała parafia.

Wyżej wymienione oba rodzaje rytów należy uzupełnić rytami błagalno-dziękczynnymi. Ze względu na ich funkcje są one odrębnym rodzajem rytów. Typowo błagalny charakter mają np. tzw. krzyżowe dni, w których tradycyjne nabożeństwa w intencji dobrych urodzajów (od godziny 6 rano) są bardzo licznie uczęszczane przez gospodarzy i gospodynie²². Najwięcej jest jednak mszy w intencjach rodzinnych, np. za zmarłych, z okazji rocznicy ślubu lub w tzw. mszach łączonych, będą-

²¹ Treść modlitwy w skrócie brzmiała następująco: „żeby gasić pożar tam, gdzie się pali, a nie gdzie ściany zimne, żeby się skończyła wojna w Wietnamie [...]. żeby duszy narodowi nie zabierać, bo naród skołowaciały, żeby dusze ludzkie w Dolinie Józefatowej były warte choć II lub III klasy [nawiązanie do klasyfikacji gleb lub dostaw żywca — Z. T. W.]

Materializm się szerzy: Kościół winny, bo tyle wymysłów, ciągle nabożeństwa i nie ma czasu na inne rzeczy: rząd też winny, bo każdy na swoją stronę ciągnie”.

²² Niekiedy są to indywidualne modlitwy, jak np. gospodyni M.L.: „idąc na jarmark do U. wstąpiłam do kaplicy na pacierz, by P. Jezus pomógł, by zebrać zniwa i szybko omłócić. Udało się, choć sama byłam (mąż w Nowej Hucie — Z.T.W.); ten dał wołów, tamten motor”. Krzyżowe dni — kolejne trzy dni w maju przed Wniebowstąpieniem (w czwartek).

cych podziękowaniem za jakąś łaskę i prośbę o inną łaskę, np. na intencję dziecka przystępującego do I komunii²³.

Natomiast typowymi praktykami o charakterze dziękczynnym są nabożeństwa „za dobry urodzaj” (w polu, w sadzie). Nie trafiają się jednak, co warto zaznaczyć, msze dziękczynne za wygrane sprawy sądowe, być może z powodu charakterystycznej, od dawna istniejącej niechęci ludności Zacisza do procesowania się²⁴.

Oczywiście, różne rodzaje rytów zachodzą na siebie, intencje się splatają z dziękczynieniem, a niekiedy ryty przejścia, zależnie od okoliczności bądź polityki Kościoła, nabierają charakteru intensyfikującego przeżycie i wiarę, a ryty intensyfikacji stają się rytami przejścia²⁵.

* * *

Najłatwiej skwantyfikować konwencjonalne, cykliczne praktyki, a więc uczestnictwo w mszy św. oraz komunikowanie się. O ile drugie, wykazujące w statystyce parafialnej stałą tendencję wzrostową, niewiele jeszcze nam mówią o religijności Zaciszan, o czym będzie mowa niżej, o tyle pierwsze są znaczącym jej wskaźnikiem. A uczestnictwo w nabożeństwach sięga w tej wsi 100% tych, którzy mogą przybyć do kościoła o własnych siłach, co nietrudno sprawdzić w drodze zwykłej obserwacji. Tabele 1 i 2, zawierające liczby uczestników nabożeństw w różnych okresach roku liturgicznego, są pod tym względem wystarczająco wymowne.

Tabela 1 wymaga pewnych wyjaśnień. Przede wszystkim liczbę uczestników wszystkich mszy św. w dzień Wszystkich Świętych, która wynosi mniej więcej tyle samo, co w następne kolejne dwie niedziele (880—899—801), należy pomnożyć przez trzy, gdyż w nabożeństwie o godz. 14 uczestniczył nieprzeliczalny tłum, przede wszystkim ze

²³ Urząd parafialny nie prowadzi rejestru zamawianych mszy. Opieramy się więc na ustnych informacjach proboszcza, weryfikując je własnymi obserwacjami oraz wypowiedziami Zaciszan. Charakterystycznym dla Zaciszan zwyczajem jest dawanie raz w roku na mszę na intencję „zmarłych na tym gruncie”, a więc poprzedników obecnych właścicieli, niekoniecznie związanych pokrewieństwem. Nabożeństwa (i modlitwy) wstawiennicze i dziękczynne kierowane są głównie do M.B., następnie Serca Jezusa oraz często do św. Antoniego.

²⁴ Zob. również I ks. Ż., s. 127. Jedyny w parafii przypadek nabożeństwa dziękczynnego w związku ze sprawą sądową był wyrazem wdzięczności za powrót zgody do rodziny (polubowne załatwienie sprawy).

²⁵ Przykładem rytu o charakterze mieszanym może być komunია św., przy czym w pierwszej komunii dziecięcej przeważa moment przejścia, w innych np. z powodu klęsk dotyczących społeczność (susza, pierwszy dzień wojny 1939 r. itp.) moment intensyfikacji i błagania. Podobnie jest z adoracją Najświętszego Sakramentu w wilię pierwszego piątku miesiąca (w grupach wedle płci i wieku), z akcją komunii wynagradzającej (w 30-osobowych grupach, z codziennym przystępowaniem innej osoby do komunii) itp.

względu na charakter święta, lecz również dlatego, iż w tym dniu nie odprawiano nabożeństw w trzech kościołach parafialnych (w K., S. i Z.). Dokonano więc przestrzennej koncentracji obrzędu mszalnego, by ułatwić wszystkim wiernym, nawet mieszkającym obecnie poza parafią, połączenie uczestnictwa w nabożeństwie z odwiedzeniem grobów bliskich na cmentarzu parafialnym w U. Liczba uczestników pozostałych nabożeństw tego dnia w U., których można było obliczyć, była nawet nieco mniejsza niż ogólna (i obliczalna) liczba przystępujących do komunii.

W niedzielę zaś (5 i 12 listopada) uczestniczyło w nabożeństwach w 3 kaplicach parafii co najmniej tylu ludzi, ilu w parafialnym kościele w U.; wyjątkowo wysoka była również liczba osób przystępujących do komunii, bo wynosząca ponad 50% (między 55 a 58) przybyłych na nabożeństwo. W dzień powszedni (poniedziałek 6 XI) frekwencja na samej mszy jest już minimalna, przy bardzo wysokim jednak procencie komunikujących się.

Porównanie uczestników wedle płci wykazuje lekką przewagę kobiet, wyjąwszy dzień Wszystkich Świętych, co świadczyłoby, uwzględniając nawet małą przewagę kobiet w parafii, bądź o tym, że część mężczyzn mniej regularnie uczęszcza na nabożeństwa, bądź, że część z nich, pracujących tymczasowo „w świecie”, nie zawsze przyjeżdża na niedzielę do domu. Druga interpretacja wydaje się bardziej prawdopodobna. Natomiast przewaga kobiet wśród przystępujących do komunii jest bardzo wyraźna, wynosząca dla tych trzech dni świątecznych odpowiednio, pomijając dzieci do lat 17, od 2,5 do 3,5 raza więcej.

Obserwacja w latach wcześniejszych potwierdza bardzo wysokie uczestnictwo Zaciszan w tych obowiązkowych, cyklicznych praktykach. Mówi o tym tabela 2. Pozwala ona stwierdzić kilka faktów.

1° Ranne nabożeństwo w dniu powszednie, nawet okazyjne (odprawiane przez przyjezdnego księdza i niezapowiadane), skupia zawsze pewną grupę wiernych (od 25 do 60 osób), w której wyraźnie przeważają kobiety (od 3 do 5 razy więcej), przeważnie te, które są mniej obciążone obowiązkami domowymi.

2° Uczestnictwo w mszy w dniu świątecznym jest wysokie, jeśli ponadto zważy się, że ludzie chodzą na nabożeństwa do trzech innych kościołów (parafialnego w U. i sąsiednich w J. i S.)²⁶, że tego samego dnia

²⁶ Przykład preferencji dla kościoła parafialnego o anegdotycznym nieco charakterze: starsza kobieta ze wsi K., bardziej oddalonej od U. niż Zacisze, chodzi do kościoła parafialnego, a nie do kaplicy w swej wsi, „bo Pan Jezus bogatszy w U. niż w K.” (wedle relacji prof. T. Kołdzieja). Z górnego Zacisza jedna z kobiet oświadcza nam, iż nie chodzi do kaplicy w Z., lecz do nieco bardziej odległego kościoła w J., gdyż jest w nim „cudowny obraz Serca Jana Jezusa”. Indywidualne preferencje o charakterze psychologicznym krzyżują się ze względami natury administracyjno-ekologicznej.

Tabela 1. Uczestnictwo w nabożeństwach w kościele parafialnym w U. w dniach 1, 5, 6 i 12 listopada 1972 r.*

Dzień	Godzina i rodzaj nabożeństw	Obecność na mszy świętej			Przystąpienie do komunii św.				
		m	k	dzieci do lat 17	razem	m	k	dzieci do lat 17	razem
1 XI — Wszystkich Świątłych	godz. 7, prymaria	140	112	57	309	47	126	34	207
	godz. 9, wotywa	80	63	58	201	24	45	31	100
	godz. 11, suma	150	160	60	370	42	87	46	175
	godz. 14, msza przed procesją na cmentarz		nie liczono, były tłumy			70	215	118	403
	razem	370	335	175	880	183	473	229	885
5 XI — niedziela	godz. 7, prymaria	110	203	76	389	54	144	61	259
	godz. 10 ³⁰ , suma	104	103	87	294	28	73	58	159
	godz. 12, msza dla dzieci	65	63	88	216	7	28	40	75
	razem	279	369	251	899	89	245	159	493
12 XI — niedziela	godz. 7, prymaria	106	144	53	303	42	135	47	224
	godz. 10 ³⁰ , suma	107	81	87	275	22	60	33	115
	godz. 12, msza dla dzieci	62	103	58	223	13	74	42	129
	razem	275	328	198	801	77	269	122	468
6 XI — ponie- dzialek	godz. 6 ³⁰ , dzień powszedni	3	21	9	33	2	14	7	23

* Obliczenia przeprowadzila przy pomocy ministrantów z największą starannością p. Maria Śniadek z U., za co autor składa Jej słowa podzięk.

Tabela 2. Uczestnictwo w nabożeństwach w kościołku w Zaciszu w różnych dniach w latach 1961, 1962, 1963 i 1968

Rok	Dzień i miesiąc	Charakter dnia i godziny	Obecni			Przystąpienie do komunii św.			ogółem
			ogółem	m	k	ogółem	m	k	
1961	20 VII	powsz. 6 ³⁰	30	.	.	5	20	2	27
	21 VII	powsz. 6 ^{30a}	31	.	.	5	22	.	27
	23 VII	św. 7 ⁰⁰	100	.	.	7	21	3	31
	24 VII	powsz. 7 ⁰⁰	35	.	.	1	18	7	26
	30 VII	św. 7 ⁰⁰	265	125	140	5	43	2	50
		św. 11 ⁰⁰	310	160	150	1	20	2	23
	31 VII	powsz. 7 ⁰⁰	25	4	21	1	7	2	10
	1 VIII	powsz. 7 ⁰⁰	34	4	30	2	20	4	26
	2 VIII	powsz. 7 ⁰⁰	37	5	32	2	22	5	29
	3 VIII	powsz. 7 ⁰⁰	60	15	45	9	28	18	55
	4 VIII	I piąt. 7 ⁰⁰	290	110	180	50	85	115	250
		I piąt. 18 ⁰⁰	120	20	100	13	42	20	75
	7 VIII	powsz. 6 ³⁰	28	.	.	4	18	.	22
	8 VIII	powsz. 6 ³⁰	36	.	.	6	20	2	28
	9 VIII	powsz. 6 ³⁰	37	28
15 VIII	św. 7 ⁰⁰	ok. 150 ^b	52	
1962	7 I	św. 11 ⁰⁰	ok. 200	.	.	6	16	2	24 ^c
	1 IX	powsz. 11 ⁰⁰	thumb. udz.	200 ^d
1963	3 XI	św. 11 ⁰⁰	thumb. udz.	.	.	60	82	25	167
1968	2 XI	D.Z. 16 ⁰⁰	ok. 200	.	.	49	98	25	172

a — brak dokładnych danych; 6³⁰, 7⁰⁰ — cicha ranna msza; 11⁰⁰ — suma; 16⁰⁰ — popołudniowa lub wieczorna msza; thumb. udz. — tak tłumny udział w nabożeństwie, iż niemożliwe było policzenie uczestników; powsz. — dzień powszedni; św. — święto; I piąt. — pierwszy piątek miesiąca; D.Z. — Dzień Zaduszny

a — taka sama cicha msza w kościele parafialnym w U. skupiła 19 uczestników (9 miejscowych kobiet, w tym 1 młoda, 8 sióstr zakonnych, 1 młody chłopak i 1 młoda letniczka), a do komunii przystąpiły 4 osoby;

b — wtorek, Wniebowzięcie N.M.P., co tłumaczy przybycie większej liczby osób; w poprzednich dniach (od 7 VIII) nabożeństwa odprawiał przyjezdny ksiądz, o czym stopniowo dowiadywała się wieś;

c — mała liczba komunikujących tłumaczy się tym, że była to niedzielną sumą po pierwszym piątku, w którym bardzo dużo osób przyjęło komunię;

d — msza św. połączona z modlitwami za papieża oraz odpustem za dusze w czyśćcu dla przystępujących do Sakramentu; tego samego dnia na rannej mszy szkolnej w kościele parafialnym było obecnych ponad 300 osób, do komunii przystąpiło 93, w tym 60 młodzieży.

są zwykle dwie msze przed południem. I tak mając dokładną liczbę przybyłych do kościoła w Zaciszu w niedzielę 30 lipca 1961 r. (ogółem 575 osób) i pomnożywszy ją przez stosowany w tych przypadkach współczynnik 1,25, otrzymujemy liczbę ponad 700 osób, co oznacza praktycznie całą ludność wsi łącznie z dziećmi, wyjąwszy niemowlęta. Przy uroczystych okazjach, nawet w dzień powszedni, kościół w Zaciszu jest „nabity” ludźmi, tak iż utrudnione jest skupienie się na indywidualnej modlitwie.

3° Zwraca uwagę wysoki wskaźnik przystępujących do komunii, (w stosunku do liczby przybyłych do kościoła), oczywiście najwyższy w dzień powszedni oraz w pierwsze piątki, kiedy sięga nawet 90% (najniższy wskaźnik — 40%); w święta wskaźnik ten podlega większym wahaniom (od 13 do ok. 80% w Dzień Zaduszny w 1968 r.). W całej zaś parafii, wedle informacji proboszcza, liczba przystępujących do komunii jest bardzo wysoka, bo sięga od 400 do 800 osób, co stanowiłoby ponad 20% ogólnej liczby parafian.

4° W przyjmowaniu komunii przeważają kobiety, choć liczba mężczyzn nie jest bynajmniej mała, przekraczając niekiedy 50% komunikujących się kobiet. Częstotliwość zaś przystępowania do sakramentu spowiedzi i komunii w badanych 56 gospodarstwach (w I fazie badań w 1968 r.) była bardzo wysoka: głowy rodziny we wszystkich gospodarstwach przystępowały do tego sakramentu wielokrotnie w ciągu roku wyjąwszy jednego, bardzo dobrego zresztą gospodarza (absolwent przedwojennej rocznej szkoły rolniczej w Łasosinie G.), który przystępował przeciętnie dwa razy w roku; wszyscy pozostali od 3 do 6 razy, zaś znaczna część kobiet (ok. 20% odpowiadających), przeważnie starszych, co miesiąc. Ponadto opierając się na tej samej grupie gospodarstw można postawić hipotezę, iż ludność żyjąca w gospodarstwach mniejszych (poniżej 5 ha) komunikuje się nieco częściej niż osoby odpowiedniej płci w gospodarstwach powyżej 5 ha (wyjąwszy ponadprzeciętnie pobożne rodziny), co wytłumaczyć można zapewne różnymi obciążeniami pracą w tych grupach gospodarstw (większym w dużych niż w małych).

* * *

Po II wojnie światowej w parafii U. obserwuje się ogólną tendencję wzrostu liczby komunikujących się. Oto dane liczbowe: 1931 r. (łącznie ze wsią J.) 38 650 osób, 1939 r. (już bez J., gdzie utworzono parafię w 1937 r.) — 46 200, 1943 r. — 50 000, 1946 r. — 50 300, 1948 r. — 66 100, 1952 r. (rok eucharystyczny) — 72 350, 1956 r. (rok Królowej Polski) — 77 100, 1957 r. (misje paraf.) — 80 900, 1960 r. — 75 000, 1965 r. (misje parafialne i rekolekcje różańcowe) 90 800, 1966 r. (rok milenijny) — 88 200, 1969 r. — 77 600. Tak więc mimo pewnego zmniejszenia się liczby

mieszkańców w parafii liczba wydanych komunikantów znacznie wzrosła. Jeśli w latach trzydziestych wynosiła ona średnio na głowę 15, w połowie lat sześćdziesiątych średnio 26 na głowę.

Jest to jednak, jak już wspomniano, niepewny wskaźnik indywidualnej pobożności, jeśli uwzględni się powojenną akcję Kościoła, zmierzającą do zwiększenia częstotliwości komunikowania się (m.in. poprzez przejściowe obniżenie granicy wieku dla dzieci przystępujących do I Komunii św., skrócenie czasu obowiązującego postu). Wskaźnik ten może więc bardziej świadczyć o duszpasterskiej aktywności Kościoła oraz o poczuciu identyfikacji z nim wiernych niż o wzroście motywacji religijnej, a tym samym i pobożności.

Nie zmienia to jednak w niczym roli tej praktyki religijnej w regulacji uczuć i postaw. Jest ona niewątpliwie istotna podobnie jak indywidualne modlitwy, tzw. pacierze mówione okazjnie lub regularnie: w domu, kościele, przy kapliczkach i figurach przydrożnych, w polu²⁷.

Aczkolwiek trudno stwierdzić, czy wszyscy mieszkańcy wsi mówią codziennie rano i wieczorem modlitwy, to opierając się na opinii ekspertów oraz wyrwykowych sondażach można zaryzykować twierdzenie, iż olbrzymia większość Zaciszan odmawia „paciorki” rano i wieczorem (o tej porze często cała rodzina wspólnie, wykraczając znacznie poza minimum wymagane przez Kościół)²⁸. Przedstawiają to tabele 3 i 4.

W tabeli 3 mimo znacznej amplitudy czasu poświęcanego przez jednostki pacierzom występuje niewątpliwie jedna prawidłowość: pozytywna korelacja przeciętnego czasu pacierza z wiekiem, z wyjątkiem najmłodszej kategorii wieku mężczyzn, w której jeden przypadek (wyjaśniony w objaśnieniu do tabeli) zakłócił tę prawidłowość. Drugą prawidłowością, choć również niebezwzględową (znowu w kategorii mężczyzn najmłodszych wiekiem, zapewne z tej samej przyczyny) są przeciętnie dłuższe pacierze kobiet niż mężczyzn. Lecz różnice są nieznaczne.

²⁷ Analogiczną do pacierzy rolę spełniało dawniej śpiewanie „godzinek” w domu, przy pracy w polu lub przy oporządzaniu bydła w stajni, co zdarza się i dzisiaj, choć coraz rzadziej (starsi ludzie w czasie zajęć przy bydło, przy szyciu na maszynie dla spółdzielni chałupniczej itp.). „Godzinki” o N.M.P. zostały wprowadzone w Polsce w 1596 r. (wg „Przewodnika Katolickiego”, 1971, nr 13, s. 1). Częściej praktykowana jest obecnie tzw. zmiana róż, będąca rytuałem intensyfikacji: do każdej „róży”, składającej się z 15 osób, przypisanych jest 15 tajemnic, przy czym każda tajemnica związana jest z modlitwą o określonej intencji na dany miesiąc.

²⁸ Oto typowy „zestaw paciorków” Zaciszan: modlitwa ranna — „Ojcze Nasz”, „Zdrowaś Mario”, „Wierzę w Boga Ojca”, „Aniele Stróżu”; wieczorem to samo, a ponadto zależnie od pory roku, aktualnej sytuacji w rodzinie i stopnia jej religijności odmawia się jeszcze: 10 przykazań, 6 prawd wiary, 5 przykazań kościelnych, jedną dziesiątkę różańca, „Chwała Ojcu”.

Tabela 3. Przeciętny czas (w minutach) przeznaczany w 1970 r. na „paciorki” ranne i wieczorne w domu wg płci i wieku (N=60*)

Grupa wieku (rok urodzenia)	Badani				Pacierz							
	m	k	ogółem	ranne			wieczorne			razem		
				m	k	razem	m	k	razem	m	k	
1908—1914	11	12	23	9,8	16,0	13,9	28,2	29,2	28,5	38,0	45,2	41,7
1915—1940	10	16	26	7,0	9,4	8,5	19,8	23,2	21,9	26,8	32,6	30,4
1941—1956	4**	7	11	7,2	6,0	6,5	31,3**	18,7	23,9	38,5	24,7	29,7
Razem												
Średnio	25	35	60	8,3	11,0	9,9	25,3	24,4	24,7	33,6	35,3	34,6

* Dwóch mężczyzn odmówiło odpowiedzi, uzasadniając to osobistym charakterem sprawy (nauczyciel, właściciel małego gospodarstwa oraz młody członek ORMO z 8 ha gospodarstwa).

** W tym siedemnastoletni chłopiec z górnej wsi, odmawiający wspólnie z rodzicami wieczorny pacierz, którego czas określono, zapewne przesadnie, na 60 minut; na ogół jednak zanizano raczej czas paciery domowych.

Tabela 4. Przeciętny czas (w minutach) przeznaczony w 1970 r. na „paciorki” ranne i wieczorne w domu wg pici i wielkości gospodarstwa (N=60)*

Gospodar- stwa w ha	Badani				Pacierze								
	m		k		ranne			wieczorne			razem		
	m	k	m	k	m	k	ogółem	m	k	ogółem	m	k	ogółem
0,5—2,99	7	8	7,8	8,8	23,3	18,3	8,3	23,3	18,3	20,7	31,1	27,0	28,9
3,0—4,99	8	13	6,8	13,7	21,9	28,1	11,0	21,9	28,1	25,7	28,6	41,8	36,8
5,0—9,99	6	10	11,7	9,6	34,2	25,2	10,4	34,2	25,2	28,6	45,8	34,8	38,9
>10	4	4	7,0	10,0	24,8	22,5	8,5	24,8	22,5	22,5	29,5	32,5	31,0
Razem	25	35	8,3	11,0	25,3	24,4	9,9	25,3	24,4	24,7	33,6	35,3	34,6

* Zob. objaśnienie do tabeli 3.

W każdym razie nie zawsze można je tłumaczyć różnym stopniem pobożności, gdyż interweniuje tu parę innych jeszcze czynników, jak np. ilość wolnego od pracy czasu i przyjęty w rodzinie sposób jego spędzania, ilość obowiązków i obciążeń.

Natomiast w tabeli 4 zarysowała się jedna tylko regularność i to niewolna od wyjątków, jeśli rozpatrywać ją w poszczególnych grupach gospodarstw z uwzględnieniem podziału wg płci; zanika ona wówczas, być może ze względu na zbyt małą próbkę badawczą. Otóż traktując łącznie obie płci, najkrócej modlą się w najmniejszych gospodarstwach (poniżej 3 ha), niewiele dłużej w największych, najdłużej zaś w obu średnich grupach gospodarstw. Można by to zjawisko tłumaczyć tym, iż w najmniejszych gospodarstwach, w których żyje ludność bardziej społecznie radykalna niż w większych gospodarstwach, przywiązuje się przeciętnie nieco mniejszą wagę do praktyk religijnych (w tym i pacierzy domowych) niż w innych grupach ludności; w największych zaś gospodarstwach (pow. 10 ha) duże obciążenie pracą produkcyjną i domową (przeciętnie więcej dzieci) z konieczności zmniejszają czas przeznaczony na pacierz.

Nie potwierdzały w pełni tej interpretacji brak w tabeli 4 wyraźnej zależności czasu pacierzy od podziału według płci, choć można było zasadnie oczekiwać, iż w największych gospodarstwach czas modlitw kobiet będzie krótszy niż mężczyzn²⁹, co jednak wystąpiło w tej grupie gospodarstw tylko w wieczornej modlitwie (mężczyźni 24,8, a kobiety 22,5 min.) oraz, co warto podkreślić, również w grupie 5 — 9,9 ha, w której zarówno rano, jak i wieczorem kobiety modlą się krócej niż mężczyźni zapewne właśnie ze względu na większe obciążenia obowiązkami. Natomiast prawidłowością nie nasuwającą żadnych wątpliwości w świetle danych obu tabel jest znacznie dłuższy czas modlitw wieczornych niż rannych.

Ogólnie można powiedzieć, że mimo znacznych oczywistych różnic

²⁹ Wiele mówiącym faktem jest krótsze przeciętnie życie kobiet gospodyń na skutek przeciążenia pracą w większych gospodarstwach niż w małych, co przekonująco wykazał W. Styś (*Współzależność rozwoju rodziny chłopskiej i jej gospodarstwa*, Wrocław 1959, s. 136), a przed nim, po raz pierwszy zapewne w Polsce, dr J. Rykała na przykładzie tutejszej parafii U., w okresie II Rzeczypospolitej, w pracy doktorskiej pt. „Zagadnienie współzależności ustroju rolnego i zaludnienia. Studium monograficzne z zakresu stanu i rozwoju gospodarczego wsi polskiej”, maszynopis w Archiwum UJ w Krakowie. Zdaniem Rykały dłużej niż kobiety z małych gospodarstw żyły jedynie „zdecydowane bogaczki” posiadające gospodarstwa pow. 20 ha, co pozwalało im zatrudniać służbę domową, zob. II ks. Z., s. 50; również Styś, *op. cit.*, s. 397, który omawia m. in. i wyniki badań Rykały.

indywidualnych i rodzinnych³⁰, zależnych od stanu zdrowia i liczby dzieci oraz pory roku i związanych z nią zajęć, istnieją pewne prawidłowości w wypełnianiu tej obowiązkowej cyklicznej praktyki o charakterze błagalno-dziękczynnym bądź intensyfikacyjnym zależne od wieku, płci i obszaru gospodarstw, a zapewne również i wykształcenia, co jednak w przypadku Zacisza wobec jego znacznej homogeniczności nie było badane.

Warto jeszcze dodać, że Zaciszanie mieszkający w rodzinnej wsi znacznie więcej czasu poświęcają na modlitwy niż Zaciszanie, którzy wyemigrowali do miasta. Stwierdzają to wyraźnie sami mieszkańcy. I tak np. na trzy zapytywane osoby, które wróciły do wsi po dłuższym pobycie w mieście, dwie wyraźnie stwierdziły, a trzecia pośrednio potwierdziła, iż czas trwania ich modlitw domowych we wsi jest w przypadku rannej modlitwy dwukrotnie, a w przypadku wieczornej co najmniej trzykrotnie dłuższy niż czas ich modlitw w mieście.

Przypuszczenie, iż z chwilą opuszczenia wsi i przeniesienia się do miasta (na studia lub do pracy) czas przeznaczony na domowe pacierze ulega znacznemu skróceniu, a nawet całkowitemu wyeliminowaniu z życia (jedyne zresztą znany autorowi przypadek dziewczyny z karłowatego gospodarstwa, mieszkającej w okresie badań w hotelu robotniczym), znalazło pełne potwierdzenie w przeprowadzonym we Wrocławiu sondażu na wrywkowej próbie 12 kobiet w wieku 21 do 43 lat, oraz 9 mężczyzn w wieku 13 do 56 lat³¹. Wykazał on, iż w przypadku kobiet czas porannej modlitwy nie przekraczał 5 minut (przeciętna 2,1 min.), a u mężczyzn 3 minuty (przeciętna prawie 2 min.); natomiast czas trwania wieczornej modlitwy w pierwszym przypadku nie przekraczał u ni-

³⁰ Tytułem przykładu: w grupie gospodarstw od 5 do 10 ha Ludwika B. (ur. 1899, nigdzie nie wyjeżdżająca) modli się rano około 30 minut, wieczorem około 50 minut, co czyni tygodniowo 560 minut (poza nabożeństwami); Mila K. (ur. 1912, lecz pochodząca ze wsi „na równi”) odpowiednio 5 i 20 minut, a więc tygodniowo 175 minut; natomiast młoda Krystyna G. (ur. 1950 r. w Zaciszu, lecz dojeżdżająca do pracy) modli się rano najmniej 3 minuty, zaś wieczorem około 8 minut, co czyni w tygodniu 77 minut. Dla mężczyzn dane są nieco niższe: oto Jacenty T. (ur. 1899 r., w Zaciszu, nigdzie nie wyjeżdżający, gospodarstwo 7,5 ha) odpowiednio 20 i 30 minut, a więc tygodniowo 350 minut; zaś W.P. (ur. 1904 r. w Zaciszu, nigdzie nie wyjeżdżający, gospodarstwo 10 ha w górnej wsi, oraz jego syn (ur. 1947 r.) odmawiają modlitwę wspólnie: 10 minut rano i 60 minut wieczorem, co czyni 490 minut tygodniowo! Lecz J.Z. (ur. 1935 r. w Zaciszu, nie wyjeżdżający, gospodarstwo powyżej 10 ha w dolnej wsi) już tylko odpowiednio 5 i 15 min., a więc tygodniowo 140 minut (ponadto na nabożeństwa poświęca tygodniowo 70 minut).

³¹ Przy pomocy p. J. Augustynówny, pochodzącej z Zacisza, za co Jej autor składa słowa podziękii

kogo 15 minut (przeciętna 6,5 min.), a w drugim 10 minut (przeciętnie 4 min.). Temu wyraźnemu spadkowi praktykowania pacierzy domowych z chwilą zmiany trybu życia z wiejskiego rodzinno-sąsiedzkiego typu *Gemeinschaft* na robotniczo-miejski, anonimowy, typu *Gesellschaft*, nie towarzyszy jednak spadek w uczęszczaniu na nabożeństwa co najmniej w zakresie praktyk obowiązkowych.

* * *

Omawiana tu funkcja wielu religijnych praktyk (rytów) występuje wyraźnie w wielu wypowiedziach i dokumentach osobistych mieszkańców Zacisza. Warto, tytułem przykładu, przytoczyć niektóre z nich. „Robi się źlej, jak się westchnie do krzyża i spojrzy nań. Nieraz się przekonałam” (K. B., małe gospodarstwo w dolnej wsi). „Jak umarło mi trzyletnie dziecko, rozpaczałam strasznie, jak wracałam z pogrzebu, pomodliłam się przed figurą J. Chrystusa i jak sobie pomyślałam, że Matka Boska miała jedynego syna i go straciła, a musiała to przeżyć, a ja mam jeszcze dwóch, to mi się źlej zrobiło” (J. K., duże gospodarstwo); „Każdy ma swego Anioła Stróża. Doznałam jego opieki w więzieniu” (A. O., małorolna z górnej wsi, skazana na więzienie za pomoc „partyzantom” po wojnie). Zaś gospodyni Z. R. z małego gospodarstwa w górnej wsi wspomina: „Gdy mąż umierał, rozpaczałam i płakałam, że nie przyjeżdżał ksiądz. Pytał się, dlaczego płaczę. Bo nie sprowadziliśmy księdza wcześniej, mówię. Nie bój się, powiada, bo Serce Jezusa do tego nie dopuści, tak mu silnie ufam. I doczekał się księdza, sąsiad sprowadził, a ksiądz nawet pięciu groszy nie wziął”. Ta sama kobieta nie pamięta, by mąż w ciągu 17 lat wspólnego życia choć raz opuścił modlitwę ranną czy wieczorną. Nieraz wracał z roboty tak zmęczony, że mu zdejmowała buty i marynarkę, lecz do modlitwy zawsze klękał.

Nieraz funkcja regulacyjna okazuje się zbyt słaba, by złagodzić rodzinne napięcia czy nieporozumienia (np. małżeństwo odmawia wspólnie pacierze domowe, a matka męża oddzielnie — małe gospodarstwo, w lesie).

Natomiast chodzenie do kościoła może, poza funkcją regulacyjną, pełnić również dla wielu mieszkańców wsi funkcję ludyczną, bo „człowiek nie tylko się pomodli, ale i pogada, pośmieje. Biłbym się z tym, kto by nie pozwolił iść do kościoła (właściciel średniego gospodarstwa z górnej wsi, funkcjonariusz niskiego szczebla, organizacyjnie upolityczniony). Funkcja zresztą ta ma również, choć pośrednio, pewne regulacyjne znaczenie.

Ciekawym dokumentem o funkcji pielgrzymki jest list młodej, mieszkającej już w dużym mieście dziewczyny z małego gospodarstwa w dolnej wsi, opisujący rodzinie wrażenia z wycieczki do Częstochowy. Nie

jest to ze względu na średnie wykształcenie autorki listu dokument w pełni reprezentatywny dla wsi, niemniej jednak rzucający interesujące światło na badany problem: „Najdrożsi moi. Chcę Wam opisać moją wielką w przeżycia pielgrzymkę do Częstochowy, których wrażeń nigdy nie zapomnę [...] Pielgrzymka nasza liczyła ponad 180 osób. Zajechałyśmy rano wczesno. Z dała już podziwiałam przepiękny i potężny klasztor Jasno-górskiej Pani. Akurat weszliśmy do kaplicy przed samym odsłonięciem cudownego obrazu [...] Jakaż przepiękna, 100-melodyjne akordy organ poprzedziły odsłonięcie obrazu i jak człowiek przeżywa tę chwilę odsłonięcia obrazu Matuchny Najświętszej, trudno opisać. Płakałam jak dziecko z radości i tęsknoty witając z najwyższą czcią i hołdem tę cudowną twarz, smutną, lecz jakże troskliwą i wymowną”. Później autorka zwiedza sama klasztor. „Podziwiałam z zachwytem wszystko. O trzeciej po południu wyszła msza św. z kazaniem przepięknym, które wygłosił jeden z ojców paulinów o Bożej Opatrzności, a tak do serca mówił i tak się zasłuchałam, że się nie spostrzegłam, że godzina odjazdu pociągu z naszą pielgrzymką mija i mój wspólny bilet powrotny. Za godzinę szedł następny pociąg [...] ale ja nie miałam pieniędzy na bilet. Zaledwie kupiłam peronówkę i przeżegnawszy się westchnęłam do Matki Bożej i do Bożej Opatrzności i na gapę przyjechałam szczęśliwie do domu bez niczego. Matuchna Boża i Opatrzność Boska czuwali nade mną”, a w zakończeniu listu autorka mówi, iż modliła się za mamę, siostrę i za wszystkich, „by Matuchna Boża pobłogosławiła Waszym troskom i znojnej pracy”³².

Również świeckie uroczystości powiązane z wydarzeniami religijnymi (np. prymicje księży-rodaków zaciszańskich) mają pewną funkcję regulacyjną, integrującą społeczność lokalną poprzez przekazywanie uczuć: „A 16 maja — czytamy w liście młodej nauczycielki pochodzącej i mieszkającej w Zaciszu — odbyła się wielka uroczystość, a mianowicie prymicje czterech księży z tej parafii [...] Oczywiście byliśmy z mateczką, zresztą dużo ludzi ze wsi [...] księży dużo — był taki nastrój religijno-rodzinny. Ćwiczyliśmy też chór na jego (księdza pochodzącego z Zacisza — Z.T.W.) pierwszą mszę św. w naszej kapliczce”³³.

³² List z 12 września 1958 r., w archiwum autora pod numerem 410.

³³ List nauczycielki społecznie radykalnej, pochodzącej z Zacisza i tu pracującej, w archiwum autora pod numerem 274. Wymieniona miała powiedzieć prywatnie w okresie „kultu jednostki” do innej nauczycielki, że „Stalin był jak drugi Chrystus...”! Zaś w innej rozmowie z gospodynią małego gospodarstwa przy Gościńcu, powoływanej przez autora książki w pewnych sprawach w charakterze „eksperta”, że „łatwo proboszczowi mówić o moralności, jak 50 m zboża omłóci”. Pierwszych słów rychło zaczęła się wstydzić, z drugich się spowiadała.

* * *

Szczególnym jednak rodzajem rytu przejścia o regulacyjnej funkcji są obrzędy związane ze śmiercią. Każda kultura nadaje określony kształt zjawisku śmierci, bowiem sposób, w jaki ludzie reagują na śmierć, jak się do niej przygotowują, jak oplakują swoich zmarłych i jak ich grzebią, jest określony poprzez normy religijno-kulturowe. W zachowaniach i postawach ludzi przejawia się zarówno stopień interioryzacji tych norm, jak i ich regulacyjna funkcja.

Zagadnienie śmierci jest, jak dotąd, problemem niedocenionym w socjologii i socjografii zarówno miasta, jak i wsi. Tymczasem sama faktografia z tej dziedziny życia może rzucić istotne światło na interesujący nas problem, przy czym są tu ważne zarówno niezwykle przypadki śmierci, gdyż ich „niezwykłość” jest w znacznej mierze uwarunkowana swoją atmosferą i kulturową tradycją tej społeczności, jak również i przeciętne, zwykłe postaci umierania mieszkańców Zacisza. W nich najwyraźniej występują, jak się wydaje, wspomniane wyżej regulacyjne funkcje praktyk i obrzędów religijnych.

Zaciszanie przywiązują olbrzymie znaczenie do zaopatrzenia religijnego na przypadek śmierci. Zejście z tego świata bez pojednania się z Bogiem stanowi w przekonaniu mieszkańców nieszczęście większe niż nie tak dawno jeszcze śmierć „bez rozporzontku”³⁴.

W Zaciszu traktuje się powszechnie, co najmniej w słownych wypowiedziach, życie doczesne jako coś przejściowego, wstępnego do życia wiecznego. A o zjawisku śmierci myśli się i mówi dość często w sposób naturalny³⁵. Ludzie współczuli lub boleli nie tyle z powodu śmierci, lecz przede wszystkim z powodu nieszczęścia nagłego zgonu bez zaopatrzenia religijnego. Dlatego jedną z zasadniczych modlitw Zaciszian jest modlitwa o „szczęśliwą śmierć”, to znaczy o śmierć z zaopatrzeniem przez księdza. Dlatego posyłano przede wszystkim po księdza, a nie le-

³⁴ To znaczy bez testamentu. Miner słusznie zwraca uwagę, że „śmierć bez ostatniego sakramentu i bez absencji oznaczałaby, że ofiary doczesnego życia (których przecież nie brak w bytowaniu wieśniaka — Z.T.W.) nie przyniosłyby ostatecznej nagrody, zob. H. Miner, *S. Denis. A French-Canadian Parish*, wyd. Chicago 1939, tu wyd. 1967, s. 101 i 219. Autor w okresie badań we wsi i w czasie późniejszych wielokrotnych w niej pobytów nie spotkał się z ani jedną wypowiedzią, która wskazywałaby na areligijny stosunek do zjawiska śmierci, lecz wśród respondentów było stosunkowo niewiele młodych (poniżej 25 lat).

³⁵ Można czasem usłyszeć współczujące twierdzenie w rozmowie towarzyskiej, o co się nikt nie obraża: „marnie wyglądasz, lepszych do trumny kładą”. Lecz odezwanie się syna do matki (wypowiedziane nie w złości): „pora wam umierać” (przypadek notowany w okresie powojennym), spotkało się z dezaprobatą, co najmniej u inteligentów wsi.

karza³⁶. Toteż można było jeszcze w latach pięćdziesiątych spotkać się z wypowiedziami mieszkańców wsi przypominającymi jako żywo słowa Bujaka w pierwszej książce o tej wsi, „iż ludność często myśli i mówi jak zakonnicy”³⁷. Gdy matce ze średniego gospodarstwa wyrażam w 1954 roku wyrazy współczucia z powodu śmierci dziecka wkrótce po jego urodzeniu (i chrzcie), otrzymuję odpowiedź: „Dla matki to radość, że jej dziecko powiększyło grono aniołków”. W przypadku poważniejszej i dłuższej trwającej choroby ludzie w sposób naturalny mówią lub przepowiadają rychłą śmierć, nie bardzo wierząc, nawet dzisiaj, w moc medycyny. Zaś „zalecić chorego księdzu” oznacza prośbę, by zachęcił ludzi do modlitwy o bezbolesny zgon cierpiącego.

Niewątpliwie, najwięcej mówią nam zachowania i postawy samego umierającego oraz jego najbliższego otoczenia, rodziny i sąsiadów. Oto moment śmierci (1930 r., gruźlica) młodej i ofiarnej przewodniczącej wiejskiego koła KSMZ Kasi O.³⁸: Kasia: „Dochtory, wy cyganiliście mnie, a ja już umrę”; siostra: „Nie wiadomo jeszcze, a nawet jeśli umrzesz, to przecie nie masz co tu żałować na tym świecie, bo nie ma co ciekawego”; Kasia: „Miałabym ochotę, by ksiądz do mnie przyjechał”; siostra: „Ady był parę razy”; Kasia prosi, by się za nią modlić i by zaświecić gromnice, „bo teraz to już będzie koniec”. Cała rodzina i kilku sąsiadów modli się głośno, ojciec zbliża się do umierającej, ona uśmiecha się do niego, chwyta jego rękę i całuje.

W tej samej rodzinie umiera w 1953 r. brat Stanisław (na raka). Na dwa tygodnie przed śmiercią prosi żonę, by dała na mszę o szczęśliwą śmierć. Żona: „Jakżebyś dawała na mszę o śmierć?”. Stanisław: „Aleś głupia, przecie zawsze trzeba prosić o szczęśliwą śmierć”; siostra: „Ady załatw mu, a jak nie, to ja załatwię”. Chory bardzo się ucieszył, gdy dowiedział się, że dano na mszę.

Ponieważ jednak bardzo cierpiał, najbliżsi próbowali go pocieszać. Oto jedna z zanotowanych rozmów — siostra: „Nie boisz się chyba śmierci”; Stanisław: „Pewno, że nie, bo dawno na to wyziram i cierpię bardzo”; siostra: „Masz takiego ważnego patrona (św. Stanisław Kostka — Z.T.W.), który jest przy tobie, i pomyśl o Zbawicielu, jak strasznie cierpiał”; Stanisław: „No pewnie, gdybym o tym nie myślał, to bym nie wytrzymał”. Umierał wieczorem. Kazał swym małym dzieciom wyjść przed dom pobawić się, następnie poprosił o położenie różańca na piersi,

³⁶ Z drugiej strony o pomoc lekarską nie było łatwo, pomijając, że była kosztowna, wyjąwszy okres okupacji niemieckiej, gdy w Zaciszu i sąsiednich wsiach osiedlili się wysiedleni z Wielkopolski lekarze.

³⁷ I ks. Ż., s. 140.

³⁸ Wedle relacji jej siostry L.Z. w 30 lat później.

bo ręce miał skostniałe, zaś wszyscy dorośli członkowie rodziny (6 osób) głośno się modlili; umierający powtarzał: Jezus Maria.

Natomiast zgoła niezwykły charakter miał przypadek śmierci Marii R., w starszym wieku, która z Zacisza (osiedle na Sikorniku) wyemigrowała po wojnie do Dąbrowy Namysłowskiej, na Ziemię Zachodnie. Spodziewając się śmierci przygotowała testament, wyprała i wyprasowała swe osobiste rzeczy, a następnie rozdała je rodzinie, zapowiadając, że za parę dni umrze, i prosząc, by się za nią modlili. W dniu swej śmierci poszła do kościoła wyspowiadać się mówiąc księdzu, że dzisiaj po południu umrze. Po powrocie do domu sama sobie zniosła deskę ze strychu, na której kładzie się umarłych, przygotowała gromnicę i po południu położyła się ze świecą w rękę na łóżku. Wkrótce rzeczywiście umarła.

By uniknąć jednak zarzutu, że opisywane okoliczności śmierci należą do wyjątkowych, a więc nie mogą być ilustracją omawianej tu funkcji przekazująco-regulującej uczucia religijne, zbadano wszystkie przypadki śmierci Zaciszan w roku 1962, spisując ich przebieg na podstawie relacji najbliższych krewnych (żony, męża, dzieci). Przedstawiamy je w kolejności chronologicznej.

1. Gospodyni H.O. (ur. 1895), z dużego gospodarstwa z górnej wsi, złożona już poważną niemocą, na łożu śmierci udziela wszystkim zebranych w izbie (rodzina i sąsiedzi) błogosławieństwa: „Niech się wam darzy i dobrze się wszystkie zgadzajcie, pamiętajcie o mnie i módlcie się za mnie”. Obecni płaczą, sąsiadka zwana Kicionką zbliża się do leżącej i pyta: „Bardzo jesteś chora?” „Bardzo, boli mnie w piersiach. Zostań z Bogiem”, „A co, może to już odchodzisz?”, „Taka wola Boża” — były to ostatnie słowa umierającej.

2. Gospodarz A.Z. (ur. 1904); gdy po powrocie ze szpitala okazało się, że stan zdrowia jest beznadziejny (rak), wydał leżąc już w łóżku zarządzenia co do gospodarstwa najstarszemu synowi zostającemu na ziemi, polecił, by się ożenił, wykończył dom i nie skrzywdził młodszego rodzeństwa. Wieczorem, gdy poczuł się źle, poprosił o gromnicę, wziął ją do ręki i razem z rodziną i kilkoma osobami z sąsiedztwa odmawiał cicho modlitwę; zapadł w sen, a około 3 nad razem przebudził się, spojrzął na obecnych w izbie dość przytomnie, pochwycił jeszcze raz gromnicę i po chwili skonał. Całą ostatnią noc czuwali przy umierającym członkowie rodziny i sąsiedzi.

3. J.U. (ur. 1905); z małego gospodarstwa po operacji w szpitalu; lekarz poinformował żonę, że pożyje najwyżej 3 miesiące, o czym mu żona oczywiście nie mówiła. Po dwóch miesiącach nagle zasłabł, żona położyła go na łóżku i pobiegła po gromnicę i sąsiadów. Gdy zobaczył ją z zapaloną gromnicą, zawołał: „Co ty, babo z gromnicą, ja przecie nie będę umirał”, i dmuchnął na świecę. Odłożyła gromnicę na bok, ale

mąż słabł w oczach; pogładził żonę po twarzy i powiedział: „O, babo, koniec już ze mną”, chwycił zapaloną gromnicę i skonał. Wszystko trwało do pół godziny. Sąsiedzi i krewni ogółem 15 osób klęczeli cały czas i mówili litanie do Wszystkich Świętych i „Anioł Pański”³⁹.

4. W.P. (ur. 1905), rzemieślnik, posiadający małe gospodarstwo w przysiółku, w sobotę przed Bożym Narodzeniem poczuł się gorzej, więc przywieziono do niego księdza; po jego odjeździe zeszli się tego dnia chłopci, głównie sąsiedzi, by chorego nawiedzić. Następnie chorował do św. Szczepana (II dzień Świąt Bożego Narodzenia) W dniu tym zeszło się u chorego około 15 osób (sąsiedzi — chłopci i baby), zapalono gromnicę i wszyscy głośno się modlili. Chory zasnął, a w nocy zmarł.

5. J.K. (ur. 1893), właściciel dużego pokmiecego gospodarstwa, upadł na beton, a na skutek niesystematycznego leczenia wywiązały się komplikacje, lecz zdaniem córki do ostatnich chwil nie myślał o śmierci, chciał żyć i nie chciał wzywać księdza. W ostatnich dwóch dniach życia niepokoił się o gospodarstwo, mówił o połączeniu pól, które uprzednio podzielił między dwoje dzieci, chciał coś równać i pokazywał na pola, lecz nie mógł się już dobrze wysłowić. Po wizycie księdza uspokoił się, a w nocy przywołał córkę i dwoje wnuków, których pogłaskał po główkach, a starsza siedmioletnia dziewczynka obiecała, że będzie mówić za dziadzia paciorki. Umierający uśmiechnął się, zęgnął się z obecnymi ręką, bo mówił z trudem, lecz robił wrażenie pogodnego [...] Gdy zaczął charczeć, zapalono gromnicę i zaczęto mówić modlitwę. Poza rodziną było paru sąsiadów. Mimo dość skomplikowanej sytuacji majątkowej, nie mówiono o sprawach spadkowych, gdyż w „takiej chwili — jak oświadczyła córka — nie wypadało mówić o interesach”.

6. Śmierć M.Z. (ur. 1908), żony bogatego gospodarza, przyszła nagle (atak serca), zdążyła tylko powiedzieć słowa „słabo mi, słabo”.

Na podstawie opisów śmierci można wyciągnąć pewne ogólniejsze wnioski lub postawić hipotezy celem weryfikacji w dalszych badaniach.

Przede wszystkim śmierć nie jest sprawą wyłącznie rodzinną, lecz co najmniej sprawą rodzinną i sąsiedzką, jeśli abstrahuje się od udziału instytucjonalnego czynnika, jakim jest Kościół. Umiera się nie tylko w obecności najbliższych i dalszych członków rodziny, lecz również sąsiadów i znajomych, przy czym zainteresowanie umierającym i zmarłym jest powszechne, oczywiście w ramach społeczności rodzinno-sąsiedzkiej, a następnie wioskowej, intensyfikując się lub słabnąc zależnie od dystansu geograficznego czy społecznego (stopień bliskości i wzajemnej aprobaty). Zainteresowanie to jest pozbawione elementu sensacyjnego, który

³⁹ Wśród modlących się była sąsiadka, z którą umierający nie rozmawiał przez lata, gdyż za jej jakoby przyczyną spędził w obozie pracy (w okresie „kultu jedynostki”) parę miesięcy za ubój świni bez zezwolenia.

przewija się wyraźnie w sferze zjawisk seksualnych, odznaczając się natomiast pewnym refleksyjnym współczuciem.

Po drugie, przypisuje się istotną rolę w społecznym procesie umierania modlitwie własnej, bliskich, sąsiadów i wszystkich członków parafii, nie sięgając dalej myślą. Jest ona niewątpliwie zalecana przez Kościół, lecz do tego zalecenia ludność ustosunkowuje się wyjątkowo poważnie. W omawianej tu klasyfikacji modlitwy te byłyby praktyką jednorazową, nadobowiązkową, wykonywaną kolektywnie (przy umierającym lub w kondukcje pogrzebowym)⁴⁰, będąc ostatnim już rytmem przejścia w życie człowieka. Uczestnictwo i modlitwy za umierających (zmarłych) uważa się w Zaciszu powszechnie za ostatnią posługę oddaną człowiekowi swej społeczności, odchodzącemu z tego świata, który w przekonaniu modlących się za niego odplaci się wstawienniczą za nich modlitwą na tamtym świecie. Działa więc i w tym przypadku zasada swoistej wzajemności: *do ut des*⁴¹.

Po trzecie, szczególnie wyraźnie we wszystkich niemal przypadkach ujawniła się regulująca, psychoterapeutyczna funkcja obrzędów śmierci, na które składają się msze św. o zdrowie lub szczęśliwą śmierć, spowiedź w trakcie choroby, wspólne modlitwy (chorego i zebranych), ba, nawet i gromnica! U umierających z reguły następowało psychiczne odprężenie, uspokojenie, a nawet ulga, a w konsekwencji łatwiejsze pogodzenie się z tym, co nieuniknione.

Wreszcie społeczno-religijne formy zjawiska śmierci nie pozostają również bez wpływu na więź i poczucie identyfikacji z grupą u pozostałych przy życiu jej członków, biorących udział, choćby w charakterze widzów, w misterium śmierci.

⁴⁰ Ludzie w kondukcje pogrzebowym nie rozmawiają, lecz śpiewają lub modlą się po cichu. Szczegółem wartym tu wspomnienia jest, że łatwo znaleźć w przypadku pogrzebu chętnych do niesienia krzyża i chorągwi, gdy trudno o to w czasie innych uroczystości religijnych, tak iż ksiądz nieraz musi imiennie wyznaczać osoby do pełnienia tej funkcji; zbyteczne jest to właśnie w przypadku pogrzebu. Podobnie chętnie biorą udział ludzie w obrzędach w domu zmarłego, takich samych zresztą jak w czasach Bujaka (przewodnik, wspólne modlitwy rodzinny, sąsiadów i znajomych przy zwłokach; okrycie trumny białym obrusem przy jej wynoszeniu z domu, trzykrotne uderzenie nią o próg domu i trzykrotne powtórzenie „wieczne odpoczywanie”).

⁴¹ W rozmowie prowadzonej w mojej obecności żona tłumaczyła mężowi, wierzącemu, lecz dość obojętnemu religijnie („abym ta miał ten kawałek kiełbasy, to co mi ta innsze sprawy”), wyrobnikowi, pochodzącemu zresztą z pokmiecego gospodarstwa w Ogrodach, który dorobił się 1 ha gospodarstwa i ładnego domku, że powinien brać udział w pogrzebie innych, gdyż „jak ty nie bedziesz mówil pacyorków za nich, to inni za ciebie tyż mówic nie będą”. Stanowisko to jest powszechne na wsi. Np. umierająca babka prosi swe dzieci, szczególnie najstarszego, funkcjonariusza UB na Śląsku, by się za nią modlił, bo „ja się za was zawsze modliłam”.