KS. WŁADYSŁAW PIWOWARSKI
TERESA PODGÓRSKA

Studia Warmińskie
XXXV (1998)

KIERUNKI i ORIENTACJE TEORERYCZNO-METODOLOGICZNE W BADANIACH NAD RELIGIJNOŚCIĄ LUDOWĄ

T r e ś ć: Wstęp. — I. Prace zbierackie — materiały etnograficzne i pamiętnikarskie. — II. Kierunek kulturowy. — Szkoła analityczna. — Zusammenfassung.

WSTĘP

W czasach najnowszych nastąpiło w różnych krajach, poniekąd niezależnie od stopnia rozwoju cywilizacyjnego, odrodzenie religijności ludowej. Religijność ta niedawno jeszcze lekceważona i zaliczana do reliktów przeszłości, została jakby na nowo odkryta[1]. Na ziemiach polskich i w Polsce nie musi się mówić o jej „ponownym odkryciu", ponieważ badania nad nią począwszy od XIX w., trwają do dzisiaj. W opracowaniu tym obejmuje się czasokres od połowy XIX w. do II wojny światowej.

Zanim zostaną omówione występujące w tym okresie kierunki i orientacje badawcze, należałoby wcześniej zwrócić uwagę na samo pojęcie religijności ludowej. W literaturze przedmiotu nie jest ono dostatecznie doprecyzowane[2]. Wpłynęły na to różne interesy badaczy religijności ludowej, a nawet założenia ideologiczne, za którymi kryło się wartościowanie i mistyfikacja.

Być może, jedną z przyczyn istniejącego zamętu i braku zgodności co do definicji religijności ludowej, jest wielość terminów używanych często zamiennie na określenie badanego fenomenu, np. „religia ludu", „religijność ludowa", „pobożność ludowa", „ludowa kultura religijna", „chrześcijaństwo ludowe", „katolicyzm ludowy". Ta wielość terminologii wymaga uściślenia, mianowicie, że chodzi tutaj o religię subiektywną, czyli o religijność oraz o jej eksplikację na przykładzie katolicyzmu. Inaczej mówiąc, chodzi o religijność ludową katolików w Polsce. Na tym tle nie jest zrozumiałe, dlaczego J. Majka, dokonując ostrej krytyki religijności

---

[1] J. B a u m g a r t n e r, Vorwort, w: J. Baumgartner (Hg.), Wiederentdeckung der Volksreligiosität, Regensburg 1979, s. 7.

[2] Por. A.M. A l t e r m a t t, Volksreligion — neuer Mythos oder neues Konzept? Anmerkungen zu einer Sozialgeschichte des modernen Katholizismus, w: Wiederentdeckung, jw., s. 107; M.N. E b e r t z, F. S c h u l t h e i s, Einleitung. Populare Religiosität, w: E b e r t z/S c h u l t h e i s (Hg.), Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie popularer Religiosität aus 14 Ländern, München 1986, s. 11–42.

ludowej stwierdził, że *katolicyzm polski nie jest religijnością ludową*[3]. Autor utrzymuje, że religijność ludowa swoją genezą sięga menschingowskiego pojęcia «Volksglaube» i oznacza upierwotnioną formę religii uniwersalnej, a ściślej, *upierwotnione chrześcijaństwo* czy *upierwotniony katolicyzm*[4]. Podobnie pisze A.M. Altermatt: *Często «religia ludowa» jest utożsamiana z pogaństwem, zabobonem, magią, rutyną, egzaltacją, obłudą, synkretyzmem, formalizmem, pseudochrześcijaństwem itd.*[5] Jak się wydaje, obydwaj autorzy poniekąd deprecjonują pojęcie religijności ludowej.

W nowszych próbach zdefiniowania religijności ludowej istnieje tendencja, zwłaszcza pod wpływem socjologów francuskich[6], akcentowania specyfiki tego typu religijności, która kształtuje się rozmaicie w zależności od miejsca i czasu oraz wielorakich uwarunkowań. Tę właśnie specyfikę szczególnie uwzględnia się w różnych definicjach opisowych. Z tego punktu widzenia prześledził literaturę przedmiotu A.M. Altermatt i na podstawie zawartych w niej definicji wyróżnił następujące elementy religijności ludowej: 1) religijne wyobrażenia i poglądy ludu, 2) pobożność ludu, 3) moralność ludu[7]. Elementy te nakładają się na wąską koncepcję religijności G. Le Bras[8]. Trzeba jednak zauważyć, że wymienione elementy, zwłaszcza wierzenia i praktyki religijne, wyraźnie występują w pracach zbierackich O. Kolberga. W pamiętnikach i w pracach z zakresu kultury społecznej tych elementów jest więcej. Z pewnością szerzej omawiany jest element moralności, a ponadto zwraca się dużą uwagę na rolę parafii i duchowieństwa.

Jak wspomniano, badania nad religijnością ludową na ziemiach polskich i w Polsce były uprawiane w ramach różnych orientacji i kierunków. Jedne z nich rozwijano w pracach zbierackich, drugie, już bardziej metodycznie uporządkowane, w studiach nad kulturą społeczną, wreszcie inne, w dorobku szkoły analitycznej F. Znanieckiego. Zasygnalizowane badania trudno byłoby podzielić na wyraźne okresy, orientacje teoretyczno-metodologiczne czy kierunki. Niemniej w sposób zasadny można przyjąć następujący podział: I. Prace zbierackie — materiały etnograficzne i pamiętnikarskie; II. Kierunek kulturowy; III. Szkoła analityczna. W ramach omawiania ich zostaną wykorzystane m.in. rozprawy niepublikowane, przygotowane w Katedrze Socjologii Religii KUL[9].

---

[3] J. Majka, Historyczno-kulturowe uwarunkowania katolicyzmu polskiego, *Chrześcijanin w Świecie* 12:1980 nr 10, s. 40.

[4] Tamże, s. 40–41.

[5] A.M. Altermatt, Die aktuelle Debatte um die „Volksreligion" in Frankreich, w: Wiederentdeckung, jw., s. 188.

[6] Por. tamże, s. 185–209.

[7] Tamże, s. 187. Niektórzy autorzy, np. G. Gustafson (Popular Religion in Sweden, *Social Compass* 29 (1982), s. 4) zacieśniają się tylko do dwóch elementów, tj. do wierzeń i praktyk.

[8] G. Le Bras, Études de sociologie religieuse. T. II, Paris 1956. Na s. 615 autor pisze: „Przez życie religijne rozumiemy zaangażowanie umysłu, przyporządkowanie postępowania i hołd publiczny wobec boskiego Bytu. Dla katolika jest to: wiara w dogmaty, wypełnianie cnót, praktyka sakramentalna i kultowa. Wiara, obyczaje, praktyki są więc istotne: bez tej trylogii nie ma prawdziwego katolicyzmu".

[9] W ramach pierwszego opracowano następujące Regiony: Śląski (1973, R. Urbanowski), Sandomierski (1974, Cz. Krzyżanowski), Kurpiowski (1976, Z. Laskowski), Lubelski (1977, M. Ślesiński), Poznański (1984, L. Kamińska), Krakowski (1986, J. Szota), Kielecki (1987, K. Kubejko), Kujawski (1989, K. Mierzwiński), Mazowiecki (1991, G. Eliasz), Chełmski (1998, W. Napiórkowski) oraz pamiętniki: W.I. Thomasa i F. Znanieckiego, Chłop

I. PRACE ZBIERACKIE — — MATERIAŁY ETNOGRAFICZNE I PAMIĘTNIKARSKIE

Pomijając wcześniejsze zbieranie materiałów etnograficznych[10], poniżej zwróci się uwagę na zagadnienia życia religijnego w pracach zbieraczkich O. Kolberga oraz w pamiętnikach W.I. Thomasa i F. Znanieckiego, a ponadto w pamiętnikach J. Chałasińskiego. Wszystkie te studia, związane z folklorem ludowym, odznaczały się trzema właściwościami: a) Skierowanie uwagi na badania „początków narodu", który — pomimo upadku państwa polskiego — stanowił pewną wspólnotę kulturową jednoczącą wszystkich Polaków. Przyczyniło się to do zapoczątkowania badań ludoznawczych; b) Rozwój idei braterstwa i związanie walki o wyzwolenie Polski z wolnością wszystkich ludów uciśnionych. Na tym tle nabiera znaczenia idea panslawizmu oraz budzi się zainteresowanie dla kultury Słowian; c) Położenie nacisku na wartości religijne, a ściślej, na swoistą wiarę w siły pozaziemskie kierujące losami narodu. U podstaw tych zainteresowań według F. Mirka znajdują się dyskusje nad rozbiorami Polski[11].

O. Kolberg zgromadził olbrzymi materiał źródłowy z różnych dziedzin życia i kultury, obejmujący 60 tomów[12]. Nie posiadał on przygotowania naukowego, niemniej jego prace zbieraczkie z dziedziny etnografii, folklorystyki i muzykologii mają pionierskie i światowe znaczenie. J. Karłowicz nazwał je *czystym złotem etnograficznym*[13]. Prace Kolberga stanowią kopalnię dla zbadania religijności ludowej w Polsce. Nie jest jednak łatwo wyłowić z jego dzieł, uporządkować i poklasyfikować problematykę dotyczącą życia religijnego w różnych regionach ziem polskich. Na podstawie prac wydanych drukiem pewne próby w tym zakresie poczyniła K. Zawistowicz-Adamska[14] i K. Judenko[15].

---

polski w Europie i Ameryce (1978, R. Jedeluki 1979, G. Dąbrowski); J. Chałasińskiego, Młode pokolenie chłopów (1975, R. Kaczmarek). Razem 13 prac dyplomowych (maszynopisy w Archiwum KUL). W ramach drugiego przygotowano następujące monografie: Jan Aleksander Karłowicz (1980, S. Jedeluk), Bronisław Malinowski (1981, A. Szafrański i 1993, P. Grygiel), Ludwik Krzywicki (1961, H. Kietliński), Stefan Zygmunt Czarnowski (1979, W. Maciejewski), Jan Stanisław Bystroń (1980, E. Wierzbicka), Kazimierz Dobrowolski (1978, J. Palej). Razem 7 prac dyplomowych (maszynopisy w Archiwum KUL). Wreszcie w ramach trzeciego na uwagę zasługuje praca nieopublikowana o Franciszku Mirku (1989, M. Podolec) oraz publikowane prace kilku autorów, m.in. E. Hałas. Ogółem w Archiwum KUL znajduje się 20 prac niepublikowanych, które dotyczą omawianych tutaj kierunków.

[10] Por. F. Mirek, Socjologia w Polsce, *Przegląd Powszechny*, 47(1930), t. 187, s. 157; J. Krzyżanowski, Folklorystyka polska, w: Słownik folkloru polskiego (red. J. Krzyżanowski), Warszawa 1965, s. 108.

[11] F. Mirek, jw., s. 156–161.

[12] Uchwałą Rady Państwa z dn. 13 lipca 1960 r. postanowione zostało wydanie „Dzieł wszystkich" Oskara Kolberga, obejmujące główną jego pracę (Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, muzyka i tańce) oraz pracę wydaną wcześniej, lecz później włączoną do „Ludu" (Pieśni ludu polskiego) i inne prace, przeważnie inedita.

[13] J. Karłowicz, Oskar Kolberg, *Wisła* 1889, t. III, s. 472.

[14] K. Zawistowicz-Adamska, „Lud" Kolberga jako źródło do badań nad obrzędowością ludu polskiego, *Lud*, T. XLII, 1956, s. 382 nn.

[15] K. Judenko, Problematyka religioznawcza w „Dziełach" Oskara Kolberga (1814–1890), *Euhemer* 9:1965 nr 1, s. 53–64.

Jak już zaznaczono, w dziełach Kolberga spośród wszystkich wymiarów religijności najbardziej wyczerpująco zostały przedstawione wierzenia i praktyki religijne, które czerpią swoją inspirację z religii, bądź pozostają w bliskim z nią powiązaniu. Przykładowo — w oparciu o analizę religijności przeprowadzoną przez L. Kamińską w regionie poznańskim — stwierdza się, że w zakresie wierzeń współistniały dwa nurty — chrześcijański i pogański. Obok wiary w Boga, duchy i świętych, trwała wiara w różnego rodzaju istoty demoniczne, czarownice i inne tajemne siły, na które można było wpływać jedynie drogą religijnych i magicznych praktyk. Lud nie był świadomy występującej sprzeczności w wierzeniach i wszystkie traktował jako składnik chrześcijaństwa. Niewątpliwie wpłynął na to nie tylko niski poziom wiedzy religijnej, ale także trwałość przekonań ludu, poniekąd niezależnie od oddziaływania Kościoła. Począwszy od połowy XIX w. były podejmowane w parafiach różne próby pogłębienia i oczyszczenia świadomości religijnej poprzez misje, rekolekcje, rozwój oświaty ludowej i zakładanie różnego rodzaju bractw, niemniej nie zmieniły one w sposób zauważalny sfery wierzeń, która niełatwo poddaje się zmianom kulturowym. Oddziaływanie tych instytucji stanowiło jednak punkt wyjścia dla procesu przemian w środowisku wiejskim.

Stwierdzane niejednokrotnie masowe uczestnictwo w praktykach religijnych zarówno obowiązkowych (jednorazowych i powtarzanych) jak i nadobowiązkowych, było niewątpliwie wyrazem łączności z parafią i Kościołem, ale nie wiązało się z pogłębioną religijnością jednostek ludzkich. Praktyki religijne były obwarowane obrzędami i zwyczajami ludowymi, które na przestrzeni wieków podtrzymywały ludowy folklor religijny. Lud wypełniał jedne i drugie jako nakaz obyczajowości lokalnej. Kamińska pisze: *Religijność ludu Wielopolski w zasadzie nie odbiegała od religijności warstwy chłopskiej innych regionów Polski*[16]. Ogólnie mówiąc, Kolberg akcentuje zewnętrzny, gromadny i obserwancki typ religijności ludowej, posługując się przy tym bogatą dokumentacją faktograficzną zgromadzoną w różnych regionach ziem polskich.

Zainteresowania badaczy folklorem ludowym rozwijały się w dalszym ciągu w XIX i XX w., jednakże prowadzono je bardziej metodycznie i w powiązaniu z różnymi kierunkami występującymi w etnologii i w socjologii[17]. Natomiast samo zbieranie materiałów o kulturze ludowej, m.in. o przejawach życia religijnego, wystąpiło w nowej postaci i na innych zasadach w XX w., mianowicie w formie organizowania i gromadzenia pamiętników[18]. Spośród nich na szczególną uwagę zasługują materiały biograficzne zebrane przez W.I. Thomasa i F. Znanieckiego[19]. Autorzy w oparciu o pewne założenia metodologiczne[20] zgromadzili olbrzymi

---

[16] L. Kamińska, Przejawy życia religijnego w regionie Poznańskim w pismach Oskara Kolberga, Lublin 1984 (mps, Archiwum KUL), s. 117–118 (cyt. s. 118).

[17] Do bardziej znanych monografii należą: M. Fedorowski, Lud okolic Żarek, Siewierza i Pilicy, Warszawa 1988; Z. Gloger, Obchody weselne, Kraków 1869; F. Bujak, Maszkienice, Kraków 1901; Tenże, Żmiąca, Kraków 1903.

[18] Por. J. Chałasiński, Trzydzieści lat socjologii polskiej (1918–1947), *Przegląd Socjologiczny* T. X, 1948/1949, s. 41.

[19] W.I. Thomas and F. Znaniecki, Polish Peasant in Europe and America, New York 1918–1920. Tłum. pol. Chłop polski w Europie i Ameryce, T. 5, Warszawa 1976.

[20] J. Chałasiński, jw., na s. 24–25 podkreśla, że gromadzenie pamiętników przez Znanieckiego i jego szkołę oparte było na następujących założeniach: z punktu widzenia teoretycznego — na

materiał źródłowy, na który składają się listy, wspomnienia, pamiętniki i wypowiedzi chłopów polskich oraz opinie o nich zamieszczane w prasie, protokoły z sądów amerykańskich i dokumenty parafialne.

Wspomniane materiały faktograficzne m.in. dotyczą religijności[21] oraz roli parafii[22]. Gdy chodzi najpierw o religijność, pamiętniki zajmują się nią we wszystkich podstawowych przejawach. Wśród nich wiele uwagi poświęcają wierzeniom, wizjom świata, postaciom świętych, wyobrażeniom i pojęciom magicznym; następnie praktykom religijnym, sakramentom świętym, liturgii, zwyczajom i obyczajom religijnym; dalej moralności naturalnej i kościelnej, postawom wobec bogactwa, przejawom różnych konfliktów, wreszcie parafii i jej konfliktom na tle narodowościowym i wyznaniowym oraz duchowieństwu z pewnymi elementami antyklerykalizmu. Szczególnie wartościowe jest ukazanie w omawianym dziele typologii religijności chłopów polskich udokumentowanej dodatkowymi materiałami źródłowymi[23]. Typologia ta jednak oparta została na różnych kryteriach, zresztą mało sprecyzowanych, m.in. na wizjach świata religijnego, które wyrażają raczej różne formy religii niż typy religijności.

Gdy chodzi z kolei o rolę parafii, pamiętniki zajmują się nią z punktu widzenia integracji polskiej grupy etnicznej przybyłej do Stanów Zjednoczonych z racji ekonomicznych. Analiza pamiętników w tym zakresie została oparta na koncepcji teoretycznej mówiącej, że każde przejście z jednej organizacji społecznej do innej powoduje nieuchronnie rozkład przenoszonych form życia społecznego. Thomas i Znaniecki ukazali różne stopnie i rodzaje rozkładu więzi społecznych związane z raptowym pozbawieniem się pierwszych i nie wytworzeniem nowych. Chodziło im o potwierdzenie przyjętej koncepcji teoretycznej, a co więcej, bardziej od strony negatywnej niż pozytywnej. Doszli oni do wniosku, że proces przechodzenia od społeczeństwa losu do społeczeństwa wyboru wywiera, jeśli nie negatywny, to z pewnością obojętny wpływ na postawy i zachowania chłopów polskich w USA. Na tym tle wytworzyła się wśród nich dążność do rekonstrukcji życia społeczno-kulturowego, jakie występowało w „starym kraju". Chodziło tu przede wszystkim o parafię polską, będącą ośrodkiem kultywowania różnych tradycji oraz form współżycia o charakterze religijnym, narodowym czy społecznym. Nad przestrzeganiem wiary, języka i zwyczajów ojców czuwał ksiądz katolicki, który często towarzyszył emigrantom. Ogólnie mówiąc, parafia przyczyniła się do pewnego izolacjonizmu, umożliwiając stworzenie i rozwój względnie samowystarczalnej wspólnoty etnicznej w ramach tzw. „drugiej Polski".

---

koncepcji grupy sąsiedzkiej jako wspólnoty podstawowej i pierwotnej; z punktu widzenia metodologicznego — na uwzględnieniu dwóch czynników: obiektywnej strony działania społecznego, czyli sytuacji społecznej i subiektywnej strony, czyli postaw społecznych.

[21] R. Jedeluk, Religijność chłopów polskich w świetle pamiętników W.I. Thomasa i F. Znanieckiego pt. Chłop polski w Europie i Ameryce, Lublin 1978 (mps, Archiwum KUL).

[22] G. Dąbrowski, Rola parafii w integracji społeczeństwa polsko-amerykańskiego. Na podstawie dzieła W.I. Thomasa i F. Znanieckiego: Chłop polski w Europie i Ameryce, Lublin 1979 (mps, archiwum KUL). Autor wykorzystał ponadto: Album pamiątkowy z okazji Złotego Jubileuszu Parafii Św. Stanisława Kostki, Chicago 1917.

[23] Oprócz własnych materiałów źródłowych, autorzy uwzględnili materiały etnograficzne zebrane przez O. Kolberga i Polską Akademię Umiejętności w Krakowie.

W pewnym sensie kontynuację badań Thomasa i Znanieckiego stanowi inne monumentalne dzieło oparte na materiałach biograficznych, mianowicie *Młode pokolenie chłopów* J. Chałasińskiego[24]. Autor podkreśla, że obydwie te prace wzajemnie uzupełniają się pod względem historycznym. Pierwsza dotyczy pokolenia rodziców, druga ich dzieci. Obydwie zajmują się społecznymi przeobrażeniami wsi, obejmującymi okres od uwłaszczenia chłopów do czasów współczesnych[25]. Druga z nich jednak nie dostarcza tak obfitych informacji z dziedziny życia religijnego jak pierwsza. Zawiera ona różne wypowiedzi na temat społeczno-moralnych aspektów życia na wsi oraz postaw młodego pokolenia chłopów wobec duchowieństwa. Szczególnie mocno akcentowany jest w niej problem antyklerykalizmu[26].

Jeszcze mniej uwagi religijności ludowej na wsi polskiej poświęca się w pamiętnikach gromadzonych później i traktowanych jako kontynuacja młodego pokolenia chłopów[27]. Z tego punktu widzenia bardziej interesujące są inne serie pamiętników[28].

Prace, zwane tutaj „zbierackie", nie mają jednolitego charakteru. Jedne dotyczyły faktów z zakresu folkloru ludowego oraz były gromadzone raczej spontanicznie, bez jakiejś metody selekcji i porządkowania; drugie zaś dotyczyły przejawów świadomości społecznej ugruntowanych w materiałach autobiograficznych i były gromadzone już w sposób bardziej metodyczny i zaplanowany. Ogólnie biorąc, obydwa typy prac „zbierackich" stanowią cenny materiał faktograficzny, który — przy braku systematycznych badań nad religijnością ludową — może być podstawą do zrekonstruowania profilu dawnej religijności, przynajmniej w zakresie niektórych przejawów.

II. KIERUNEK KULTUROWY

F. Mirek zwraca uwagę na fakt, że po upadku powstania styczniowego w kręgach intelektualnych w Polsce nastąpiło pewne zachwianie wiary w ideały narodowo-religijne. Chociaż nie odrzucano ich całkowicie, to jednak traktowano je już z pewnym krytycyzmem. Postanowiono przede wszystkim zwrócić się ku „faktom" i ku „ludziom takim jacy są"[29]. Znalazło to odbicie w naukach społecz-

---

[24] J. Chałasiński, Młode pokolenie chłopów. Procesy i zagadnienia kształtowania się warstwy chłopskiej w Polsce, t. 4, Warszawa 1938.

[25] Por. J. Chałasiński, Trzydzieści lat socjologii polskiej, jw., s. 24.

[26] Por. szerzej: E. Kaczmarek, Ethos warstwy chłopskiej w świetle pamiętników „Młode pokolenie chłopów", Lublin 1975 (mps, w Archiwum KUL), s. 34–40.

[27] Młode pokolenie wsi Polski Ludowej. T. I, Awans pokolenia. Wstęp, J. Chałasiński, Warszawa 1964; T. II. Tu jest mój dom. Wstęp J. Chałasiński, Warszawa 1965; T. III. W poszukiwaniu drogi. Przedmowa, J. Chałasiński, wstęp, B. Gołębiowski, Warszawa 1966; T. IV. Od chłopa do rolnika. Przedmowa, J. Chałasiński, wstęp, E. Jagiełło-Łysiowa, Warszawa 1967; T. V. Gospodarstwo i rodzina. Przedmowa, J. Chałasiński, wstęp, D. Gałaj, F. Jakubczak, Warszawa 1968.

[28] Por. np. Moja wieś i ja. Opracowanie i wstęp J. Turowski, Warszawa 1964.

[29] F. Mirek, jw., s. 160.

nych, a między innymi w socjologii. W zakresie tej nauki sięgnięto po gotowe wzory wypracowane na Zachodzie, gdzie dominującym kierunkiem był wówczas naturalizm, manifestujący się w dwóch wielkich prądach umysłowych: ewolucjonizmie i pozytywizmie[30]. Pierwszy z nich miał dominujące znaczenie w naukach społecznych w drugiej połowie XIX w., drugi zaś — w pierwszej połowie XX w.

W Polsce rozwój nauk społecznych, ze względu na brak państwowości, dokonywał się poza ramami uniwersytetów. Toteż „nowa nauka" była w pewnym sensie dziełem amatorów[31]. Pierwsi badacze życia społecznego drugiej połowy XIX i na początku XX w. ulegając wpływom różnych nurtów, formułowali pewne założenia teoretyczne i metodologiczne, które znalazły reperkusje w podejmowanych przez nich pracach badawczych. W następstwie tego, kierunek kulturowy nie kształtował się jednolicie. Niemniej charakterystyczną cechą jego przedstawicieli było traktowanie religii jako przejawu względnie elementu kultury. Zajmowali się oni więc nie tyle religią i jej społecznymi uwarunkowaniami, ile raczej kulturą religijną, przy czym jedni z nich usiłowali wyjaśnić genezę i istotę religii, drudzy zaś zbadać jej historię, strukturę i funkcje w kulturze jako pewnej całości. Warto dodać, że nie było wówczas jasnego rozgraniczenia między socjologią, etnologią, antropologią i demografią społeczną.

Pierwszym kierunkiem, jaki wyraźnie uformował się w Polsce w drugiej połowie XIX w., był ewolucjonizm. Spośród autorów, którzy zasługują na uwagę w ramach tego nurtu ze względu na zajmowanie się religijnymi elementami folkoru, należy wymienić przede wszystkim Jana Aleksandra Karłowicza (1836–1903). Działalność naukowa tego uczonego miała szeroki zakres. W tym opracowaniu z konieczności trzeba będzie zacieśnić się do informacji o faktach religijnych. Zainteresowania te znalazły wyraz w różnych jego publikacjach, zamieszczanych często na łamach miesięcznika *Wisła*[32]. W opracowaniach etnosocjologii religii Karłowicza poświęcono jednak niewiele uwagi[33].

Karłowicz umiejętnie wiązał z sobą dwa postulaty: z jednej strony gromadzenia i klasyfikacji faktów odnoszących się do życia religijnego, z drugiej zaś ich interpretacji w oparciu o teorię ewolucjonistyczną, zwłaszcza w ujęciu Edwarda Tylora. Stanowisko to skłoniło autora do zajęcia się różnymi formami religii, szczególnie religii pierwotnych, w celu wykazania ich genezy, ewolucji i struktury. Poglądy jego w tym zakresie nie były pozbawione uproszczeń. W dziedzinie badań nad religijnością ludową, zasługą Karłowicza nie są jednak jego analizy teoretyczne, lecz przede wszystkim materiały faktograficzne z ziem polskich. Na podkreślenie zasługuje zwłaszcza podjęcie próby charakterystyki religijności szlachty

---

[30] Por. np. A. Gella, Ewolucjonizm a początki socjologii (L. Gumplowicz i L.F. Ward), Wrocław – Warszawa – Kraków 1966, s. 12.

[31] Por. A. Kloskowska, Socjologia w Polsce w drugiej połowie XIX w. Studia i Materiały z dziejów nauki polskiej. Seria A: Historia Nauk Społecznych. Zeszyt 9. Warszawa 1966, s. 202.

[32] Karłowicz publikował swój dorobek naukowy przeważnie w niewielkich objętościowo artykułach (por. Życie i prace Jana Karłowicza (1836–1903). Książka zbiorowa wydana staraniem i nakładem redakcji *Wisły*. Warszawa 1904; także: O. Gajkowa, Jan Karłowicz i Ludwik Krzywicki jako przedstawiciele dwu nurtów w etnologii polskiej, Wrocław 1959).

[33] M. Nowaczyk, Jan Aleksander Karłowicz (1836–1903) inicjator badań religioznawczych w Polsce, *Euhemer* 7:1963 nr 4, s. 23–36; S. Jedeluk, Jan Aleksander Karłowicz jako etnosocjolog religii, Lublin 1980 (mps, Archiwum KUL).

polskiej. Autor dostrzegł pewne przeobrażenia wśród niej, z *tępego konserwatyzmu religijnego* w postawę bardziej nowoczesną i tolerancyjną[34].

Ewolucjonizm w polskiej etnologii i socjologii był szerzej reprezentowany, choć niekoniecznie w badaniach nad folklorem religijnym. Należy jednak odnotować fakt, że nurt ten w skrajnej postaci XIX w. schematu, nie utrzymał się długo. Przyczyną zarzucenia lub pewnej modyfikacji ewolucjonizmu była głównie metoda badań, charakteryzująca się m.in. takimi cechami, jak niedostateczna baza źródłowa przy tendencjach do przedstawienia rozwoju kultury i do pochopnych rekonstrukcji historycznych oraz mieszanie opisów zjawisk kulturowych z postulatami[35].

Stanowisko ewolucjonizmu ale już w zredukowanej postaci, reprezentował Kazimierz Moszyński (1887–1959). W podjętych badaniach nad folklorem ludowym posługiwał się on, oprócz metody ewolucjonizmu, także innymi metodami: historyczno-porównawczą, geograficzną i lingwistyczną. Biorąc to pod uwagę K. Judenko traktuje Moszyńskiego jako eklektyka na gruncie teorii ewolucjonizmu krytycznego[36].

Spośród licznych prac autora, na uwagę zasługuje rozprawa o kulturze ludowej Słowian[37], w której dużo miejsca zajmuje problematyka socjoreligijna. Moszyński zgromadził wiele materiałów źródłowych dotyczących wierzeń i kultów. Wprawdzie omawia on zasadniczo teren Słowiańszczyzny, niemniej część materiałów została zebrana na ziemiach polskich. W zakresie wierzeń Moszyński opisuje wątki pogańskie w religii chrześcijańskiej, mity, tabu i magię, wiarę w Boga, demony i świętych. W dziedzinie praktyk interesujący jest zwłaszcza jego podział na praktyki submagiczne i magiczne. Ogromny materiał źródłowy w zakresie wierzeń i praktyk zebrany przez Moszyńskiego posiada dużą wartość poznawczą dla badaczy religii pierwotnych i religijności ludowej.

Pewną reakcją na ewolucjonizm w etnosocjologii był tzw. kierunek kulturowo-historyczny, który został zapoczątkowany jeszcze w drugiej połowie XIX w., a skrystalizował się ostatecznie dopiero w pierwszych latach XX w. Charakterystyczną cechą tego kierunku było przyjęcie teorii „kręgów kulturowych", w których uformowały się kiedyś pewne „kultury zasadnicze" i rozpoczęły wędrówkę po globie. W konsekwencji rozwój kultury polega nie na ewolucji jednopiennej, lecz na dyfuzji, zapożyczeniach i asymilacji elementów kulturowych. Jednym z przedstawicieli tego kierunku był wybitny uczony, Polak działający poza granicami kraju, Bronisław Malinowski (1884–1942)[38]. Malinowskiego nie interesuje już

---

[34] Próby charakterystyki szlachty polskiej, w: Ognisko. Książka zbiorowa dla uczczenia 25-letniej działalności, T.T. Jeża, Warszawa 1882, s. 142–162.

[35] Por. M. Ossowska, Socjologia moralności. Zarys zagadnień. Wyd. 2, Warszawa 1969, s. 145–146.

[36] K. Judenko, Kazimierz Moszyński jako badacz wierzeń i magii, *Euhemer* 5:1961 nr 2, s. 52–56.

[37] Kultura ludowa Słowian. Cz. I: Kultura materialna. Kraków 1929; cz. II: Kultura duchowa, z. 1, Kraków 1932; z. 2, Kraków 1939; por. także: Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii, Wrocław 1958.

[38] Por. K. Judenko, Bronisław Malinowski, *Euhemer* 3:1959 nr 4, s. 393–404. Malinowski napisał ponad 80 prac naukowych. Niektóre z nich były tłumaczone z ang. na język polski.

geneza czy etapy rozwoju kultury, lecz współczesne funkcjonowanie jej integralnego systemu. W swoich badaniach autor ten wiele miejsca poświęcił problematyce wierzeń, magii, mitologii i życiu moralnemu ludów pierwotnych[39]. Problematyka ta nie dotyczy jednak ziem polskich.

Autorem, który zdecydowanie odrzucił ewolucjonizm, był inny przedstawiciel szkoły kulturowo-historycznej, Stanisław Poniatowski (1884–1945). W swoim dorobku naukowym obejmującym kilkadziesiąt pozycji[40], Poniatowski zajmował się m.in. problematyką wierzeń, obrzędów i moralnością ludu polskiego, koncentrując się zwłaszcza na ich genezie. Osiągnięcia jego w dziedzinie badań nad kulturą religijną nie są jeszcze dostatecznie spopularyzowane[41].

W pewnym stopniu ewolucjonizm zarzucił także Ludwik Krzywicki (1859–1941), który wyrósł w jego tradycjach. Niektórzy autorzy twierdzą, że Krzywicki zanegował lub zmodyfikował same założenia ewolucjonizmu klasycznego natomiast w zagadnieniach szczegółowych nie wykraczał, poza metody i twierdzenia ewolucjonistów[42]. Najbardziej charakterystyczną cechą postawy badawczej tego autora jest akceptacja materializmu historycznego, a ściślej, metody historyzmu w znaczeniu badania dynamiki rozwoju społecznego i prawidłowości tego rozwoju. To właśnie stanowisko skłoniło go do rewizji założeń i twierdzeń ewolucjonizmu.

Stosunek Krzywickiego do religii był jasno określony ze względu na przyjęcie stanowiska marksistowskiego. Trzeba jednak stwierdzić, że — mimo szerokich zainteresowań oraz olbrzymiego dorobku w dziedzinie kultury i nauk społecznych — problematyka religioznawcza znajdowała się raczej na marginesie jego twórczości naukowej. Niemniej, problematyka ta zajmuje ważną pozycję[43].

Religia według Krzywickiego jest zjawiskiem społecznym w tym sensie, że stanowi wytwór określonego układu stosunków społecznych. Badając jej genezę i funkcje społeczne, autor koncentruje się na religiach pierwotnych. Wiele miejsca poświęca zwłaszcza magii ze względu na konsekwencje przejęcia jej przez chrześcijaństwo, które traktuje jako kontynuację wierzeń i praktyk pierwotnych. Analiza tych wierzeń i praktyk na przykładzie różnych społeczeństw pierwotnych prowadzi Krzywickiego do wniosku, że religia już w swej genezie jest zjawiskiem przeżytkowym i wstecznym.

W twórczości religioznawczej Krzywickiego pewną wartość dla socjologii mają jego spostrzeżenia dotyczące religijności społeczeństwa polskiego z przełomu XIX i XX w. W szkicu *Do Jasnej Góry*, napisanym na marginesie pracy Władysława Reymonta (Pielgrzymka do Jasnej Góry), Krzywicki analizuje główne cechy

---

[39] Por. A. Szafrański, Społeczny i magiczno-religijny charakter instytucji ogrodnictwa u Trobriandczyków w świetle badań Bronisława Malinowskiego, Lublin 1981 (mps, Archiwum KUL); P. Grygiel, Teoria religii Bronisława Malinowskiego, Lublin 1993 (mps, Archiwum KUL).

[40] Wykaz prac Stanisława Poniatowskiego podaje *Euhemer* 3:1959 nr 6, s. 653–654.

[41] Por. J. Krajewska, Stanisław Poniatowski jako religioznawca, *Euhemer* 3:1959 nr 6, s. 642–652.

[42] Por. M. Nowaczyk, Problematyka religioznawcza w pracach Ludwika Krzywickiego, *Euhemer* 6:1962 nr 4, s. 33–48; nr 5, s. 24–37; por. także Bibliografię prac Krzywickiego, *Euhemer* 6:1962 nr 5, s. 38–41.

[43] Por. H. Kietliński, Poglądy socjologiczno-religijne Ludwika Krzywickiego, Lublin 1961 (mps, Archiwum KUL).

religijności wiejskiej w odróżnieniu od religijności miejskiej. Cechy te, to związek z przyrodą, poczucie zależności od sił niezrozumiałych dla wieśniaka, solidarność wierzącego z członkami wspólnoty, gromadny charakter praktyk religijnych. Religijność miejska natomiast odznacza się sceptycyzmem, nasileniem praktyk bez wewnętrznej treści i siłą tradycji[44]. W innych pismach Krzywicki zajmuje się pewnymi tendencjami tkwiącymi w ówczesnym katolicyzmie. Dwie z nich zasługują na uwagę, mianowicie proces rozpadu tradycyjnej doktryny, znajdujący wyraz m.in. w postulatach reformy Kościoła oraz proces indywidualizacji religii[45]. Obydwie tendencje zgodnie ze stanowiskiem marksistowskim autora mają wskazywać na zanikanie religii w miarę rozwoju nauki i postępów cywilizacji.

Największy dorobek naukowy w zakresie socjologii religii w ramach omawianego kierunku kulturowego posiada Stefan Zygmunt Czarnowski (1879–1931). Był uczniem znakomitych socjologów i religioznawców francuskich, E. Durkheima i P. Saintyvesa. Stanowisko metodologiczne Czarnowskiego jest dość trudne do sprecyzowania. W pierwszej fazie swojej twórczości naukowej tkwił niewątpliwie w kręgu metodologii i problematyki szkoły durkheimowskiej. Później stanowisko to częściowo zredukował przez przyjęcie pewnych elementów z metodologii marksistowskiej. Ogólnie można powiedzieć, że teoretyczne i metodologiczne stanowisko Czarnowskiego było kombinacją socjologizmu i marksizmu[46].

W badaniach nad religijnością ludową Czarnowski wyszedł z założenia, że fakt religijny, mimo swej odrębności, jest kategorią kulturową, przy czym przez kulturę rozumiał on *całokształt zobiektywizowanych elementów dorobku społecznego, wspólnych szeregowi grup i z racji swej obiektywności ustalonych i zdolnych rozszerzać się przestrzennie*[47]. W konsekwencji zjawisko religijne jest faktem grupowym, czy międzygrupowym, społecznym, gdyż ujawnia się w nim *nie tylko wpływ, ale i czynne współdziałanie całej grupy społecznej*[48]. Nie zależy ono zatem od doświadczeń jednostki; przeciwnie, jest jednostce narzucone z zewnątrz jako przedmiotowe i w swej treści z góry określone. Toteż należy je badań w ten sposób, jak bada się wszystkie zjawiska społeczne, tzn. przez ustalenie ich przyczynowych, strukturalnych i funkcjonalnych związków.

Z punktu widzenia religijności ludowej na szczególną uwagę zasługują zwłaszcza dwie prace[49]. W pierwszej z nich Czarnowski zajmuje się ruchem kontrrewolucyjnym w Polsce, jego hasłami ideowymi i społecznymi uwarunkowaniami. Z tego zakresu interesujący jest obraz kultury religijnej szlachty polskiej oraz funkcje instytucji Kościoła katolickiego wobec „szlachetczyzny". Zdaniem tego

---

[44] L. Krzywicka, Do Jasnej Góry, w: Studia socjologiczne, Warszawa 1923, s. 147–164.

[45] Dzieła. Ruch chrześcijańsko-społeczny w Anglii, T. II, Warszawa 1958, s. 262–282; Indywidualizm w sferze religii, T. IV, Warszawa 1960, s. 31–34.

[46] S. Czarnowski, Dzieła, oprac. N. Assorodobraj i S. Ossowski, T. 1–5, Warszawa 1956. W szczególności: por. Posłowie N. Assorodobraj, Życie i dzieło Stefana Czarnowskiego, T. V, jw., s. 151 i n. oraz A. Osiadacz-Molska, Stefan Czarnowski i jego dzieła, *Euhemer* 2:1958 nr 5, s. 48–50.

[47] S. Czarnowski, Kultura, w: Dzieła, T. I, jw., s. 20.

[48] Tenże, Socjologiczne określenie faktu religijnego, w: Dzieła, T. II, jw., s. 238; por. W. Maciejewski, Religia jako fakt społeczny w ujęciu Stefana Czarnowskiego, Lublin 1979 (mps, Archiwum KUL).

[49] S. Czarnowski, Dzieła, T. II, jw., s. 147–166; T. I, s. 88–107.

autora, kult pełni funkcję jednoczącą wobec szlachty polskiej rozproszonej i niepowiązanej żadnymi wewnętrznymi więzami organicznymi. W kulcie szlachta wzajemnie się odnajduje i podziwia. Stąd duży akcent położony na splendor i teatralność uroczystości religijnych. Kościół katolicki w Polsce stał się wyrazem dążeń szlachty i jej klasowej suwerenności. W drugiej z kolei Czarnowski charakteryzuje religijność chłopów polskich. Religijność ta ukształtowała się w wyniku długofalowego wzajemnego oddziaływania katolicyzmu na środowisko wiejskie i odwrotnie, środowiska wiejskiego na katolicyzm. Autor koncentruje się na społecznych aspektach religijności wiejskiej, traktując ją jako *ludową kulturę religijną*[50]. Wymienia on i analizuje podstawowe cechy tego typu religijności: nacjonalizm wyznaniowy, społeczno-narodowy charakter kultu religijnego, związek między religią i życiem codziennym, naiwny sensualizm pomieszany z magicznym rytualizmem, potrzeba statusu społecznego zaspokajana przez religię, tradycjonalizm i rytualizm, pozytywne i negatywne postawy wobec duchowieństwa. Wymienione cechy świadczą o dużym rozeznaniu Czarnowskiego w katolicyzmie polskim.

Odmienne stanowisko, odległe zarówno od ewolucjonizmu jak i od pozytywizmu w ramach kierunku kulturowego zajął Jan Stanisław Bystroń (1892–1964), folklorysta, etnolog, socjolog i historyk kultury[51]. Mimo braku wyraźnych deklaracji metodologicznych, zalicza się go do reprezentantów poglądu, że jak niepodzielna jest kultura, tak i integralne musi być jej badanie, czyli do reprezentantów koncepcji humanistyki integralnej[52]. Bystroń w swoich badaniach zwracał szczególną uwagę na zjawisko religijne jako na czynnik, bez którego nie można zrozumieć rozwoju kultury. Pisze bowiem, że *nie można pomyśleć o historii rozwoju ludzkości i dziejów kultury bez dziejów religii*[53]. Bystroń zajmuje się religijnością ludową w dwóch aspektach — historycznym i współczesnym. Odnośnie do pierwszego z nich, autor badał wpływ Kościoła na formowanie się kultury ludowej. Wpływ ten był bardzo silny i wielostronny. Pomimo to, w praktykach i obrzędach religijnych zachowały się elementy pogańskie i magiczne. Odnośnie do drugiego, Bystroń opisuje religijność ludową, wskazując na niektóre jej cechy. Jest to religijność zewnętrzna, obserwancka, powierzchowna, emocjonalna. Brak jej pogłębienia intelektualnego i interioryzacji zasad etycznych[54].

Kierunek kulturowy, jak widać, jest zróżnicowany pod względem stanowisk teoretycznych i metodologicznych. Listę badaczy tego kierunku otwiera Karłowicz — zwolennik skrajnego ewolucjonizmu, a kończy Bystroń — reprezentant koncep-

---

[50] Tamże, T. I, s. 88.

[51] Por. E. Wierzbicka, Jan Stanisław Bystroń jako etnosocjolog religii, Lublin 1980 (mps, Archiwum KUL).

[52] Por. K. Judenko, Jan Stanisław Bystroń jako religioznawca, *Euhemer* 6:1962 nr 2, s. 23–25.

[23] S. Bystroń, Rozwój badań historyczno-religijnych, *Przegląd Współczesny* 24(1924), s. 357.

[54] Podobnie jak Bystroń, również Kazimierz Dobrowolski, który w 1935 r. objął Katedrę Socjologii i Etnologii na Wydziale Filozoficznym UJ po Bystroniu, stoi na stanowisku ujmowania zjawisk kultury ludowej w ich kontekście społecznym i historycznym (por. E. Pietraszek, Problematyka społeczna w publikacjach etnograficznych minionego ćwierćwiecza (1945–1969), *Studia Socjologiczne* 1(1970), s. 66). Dobrowolski zajmował się religijnością ludową raczej po II wojnie światowej, dlatego pomija się tutaj jego dorobek naukowy. Dorobek ten prezentuje J. Palej, Religia jako element kultury ludowej w ujęciu Kazimierza Dobrowolskiego, Lublin 1978 (mps, Archiwum KUL).

cji humanistyki integralnej. Pośrodku znaleźli się przedstawiciele zreformowanego ewolucjonizmu i socjologizmu o zabarwieniu marksistowskim. Z socjologicznego punktu widzenia pewnym nieporozumieniem było badanie genezy i istoty religii. Stanowiska ich nie znalazły jednak szerszego odbicia w interpretacji zjawisk religijności ludowej, ponieważ zajmowali się nimi ubocznie na marginesie badań nad kulturą ludową.

III. SZKOŁA ANALITYCZNA

Osobną pozycję w badaniach nad religijnością ludową zajmuje szkoła analityczna Floriana Znanieckiego i jego uczniów. Założenia teoretyczne i metodologiczne tej szkoły zostały częściowo sformułowane w omówionej już pracy *Chłop polski w Europie i Ameryce*. Dokładniej sprecyzował je Znaniecki w swoich rozprawach[55]. F. Mirek, uczeń Znanieckiego, sprowadził je do następujących twierdzeń: a) socjologia jest nauką humanistyczną formułującą swe prawa na wzór nauk ścisłych, b) świat kultury zawiera w sobie zjawiska heterogeniczne, co oznacza, że społeczeństwo nie może być traktowane jako „całość", c) badanie zjawisk społecznych musi uwzględnić nie tylko stanowisko zewnętrznego obserwatora, ale także samych podmiotów działających (jednostek i grup społecznych), d) badanie socjologiczne może dotyczyć tylko ściśle określonych układów (styczności, czynności, stosunki, instytucje i grupy społeczne), e) badania praw przyczynowych jest możliwe tylko w ramach tych *zamkniętych układów*[56].

W oparciu o wymienione założenia uczniowie Znanieckiego rozwinęli działalność naukową, obejmującą — oprócz szerszych zainteresowań socjologicznych — również badanie wewnętrznej struktury zjawisk religijnych i ich wpływu na życie społeczne. Trzeba podkreślić, że zainteresowanie religijnością ludową było raczej słabe. Najwięcej uwagi poświęcono jej w ramach dwóch nurtów: pierwszy dotyczył elementów grupy religijnej, drugi zaś wpływu instytucji i grup religijnych na kształtowanie się więzi lokalnej i narodowej.

Wśród przedstawicieli pierwszego nurtu należy wymienić przede wszystkim Franciszka Mirka, autora pionierskiej pracy w skali światowej, na temat socjologicznej koncepcji parafii[57]. Na podstawie materiału faktograficznego z kilku wybranych parafii w różnych krajach i środowiskach społecznych, autor przeprowadza analizę opisową i porównawczą, wydobywając te elementy, które uważa za istotne dla grupy parafialnej. Wnioskiem z tych analiz było ustalenie czterech podstawowych elementów parafii rzymskokatolickiej jako grupy społecznej, a mianowicie: *1. Kapłan posłany przez właściwą władzę wyższą, pozostającą w łączności*

---

[55] F. Znaniecki, Wstęp do socjologii, Poznań 1922 oraz The Method of Sociology, New York 1934; por. także: J. Szczepański, Koncepcje metodologiczne socjologii F. Znanieckiego, *Przegląd Socjologiczny* 14 (1960), s. 57 i n.

[56] F. Mirek, Socjologia w Polsce, jw., s. 168.

[57] Tenże, Elementy społeczne parafii rzymsko-katolickiej, Poznań 1928; tenże, Parish Research in Poland, w: C.J. Neusse and Th.J. Harte, The Sociology of the Parish, Milwaukee 1951, s. 341–346; por. także: M. Podolec, Księdza Franciszka Mirka koncepcja socjologii parafii, Lublin 1989 (mps, Archiwum KUL).

z biskupem Rzymu. 2. Nawiązanie przez tegoż kapłana stosunku społecznego z określoną — np. przez terytorium — grupą ludzi, za pomocą różnych tzw. narzędzi styczności społecznej. 3. Przyjęcie przez poszczególne jednostki i naturalizacja głoszonej przez kapłana ideologii. 4. Instytucjonalizacja funkcji kapłana i wiernych[58]. Wymienione elementy stanowią przedmiot dalszych szczegółowych analiz prowadzonych w tej pracy. I tak: autor precyzuje dokładniej społeczną rolę kapłana w parafii; następnie, analizuje znaczenie styczności i ich narzędzi oraz czynności i stosunków społecznych dla życia parafialnego; dalej, spośród czynności omawia bardziej szczegółowo naturalizację ideologii, asymilację i akomodację społeczną; wreszcie osobną uwagę poświęca problemowi instytucjonalizacji czynności kapłana i wiernych wskazując na związane z nią korzyści i niebezpieczeństwa. Podjęta przez Mirka próba wypracowania socjologicznej koncepcji parafii wymagała dalszych badań w celu doprecyzowania i zweryfikowania zasygnalizowanych rozwiązań, które — mimo dużego wkładu autora — należało traktować hipotetycznie. Najważniejsze było powiązanie dorobku ks. Mirka z parafią jako wspólnotą lokalną, która w Polsce stanowiła dominującą rzeczywistość parafialną[59].

W ramach drugiego nurtu zajmowano się lokalnym i ponadlokalnym oddziaływaniem parafii, próbując dociec z jednej strony, jak kształtuje się poczucie więzi z macierzystą parafią emigrantów, z drugiej zaś, w jakiej mierze przenoszone są wzory z parafii macierzystych do nowych parafii w Ameryce. Z pewnością na zainteresowanie wymienioną problematyką miały wpływ omówione powyżej pamiętniki zgromadzone przez Thomasa i Znanieckiego. Przedstawicielami tego nurtu są: J. Chałasiński[60], T. Makarewicz[61] i K. Duda-Dziewierz[62]. W okresie późniejszym wspomnianą problematyką zajmowali się S. Nowakowski[63] i E. Ciupak[64].

Omówiony dorobek naukowy szkoły analitycznej świadczy, że uczniowie Znanieckiego mieli szansę — ze względu na charakter tej szkoły oraz jej założenia teoretyczne i metodologiczne — wypracowania zrębów socjologii religii jako subdyscypliny socjologicznej, a w jej ramach, rozwinąć i pogłębić badania nad religijnością ludową. Niestety, szansa ta nie została dostatecznie wykorzystana, choć wielu autorów miało świadomość tego typu badań[65].

---

[58] F. Mirek, Elementy społeczne parafii, jw., s. 90.

[59] W. Piwowarski, Przemiany w strukturze parafii wiejskiej. Stare i nowe struktury społeczne w Polsce, red. I. Machaj i J. Styk, T. II, Wieś, Lublin 1995, s. 147–159.

[60] J. Chałasiński, Parafia i szkoła parafialna wśród emigracji polskiej w Ameryce, *Przegląd Socjologiczny* 3 (1935), s. 633–711; tenże, Związek z parafią a świadomość narodowa emigranta, jw., 4(1936), s. 547–549.

[61] T. Makarewicz, Emigracja amerykańska a macierzysta grupa parafialna, *Przegląd Socjologiczny* 4(1936), s. 521–546.

[62] K. Duda-Dziewierz, Wieś małopolska a emigracja amerykańska, Warszawa 1938.

[63] S. Nowakowski, Polonia chicagowska, *Kultura i Społeczeństwo* 3:1959 nr 1, s. 63–97.

[64] E. Ciupak, Kultura religijna wsi, Warszawa 1961, s. 157–164.

[65] Por. np. Postulaty w tym zakresie: L. Halban, O potrzebie badań etnosocjologicznych nad religijnością, Lublin 1946, s. 22–23; S. Nowakowski, Religia jako przedmiot badań socjologicznych, *Kultura i Społeczeństwo* 1(1957), s. 229–233; W. Makarewicz, Socjologia polska (1919–1969), *Studia Socjologiczne* 1(1970), s. 20.

THEORETISCH-METODOLOGISCHE RICHTUNGEN UND ORIENTIERUNGEN IN DEN UNTERSUCHUNGEN ZUR VOLKSRELIGIOSITÄT

ZUSAMMENFASSUNG

Zunächst befassen sich die Autoren mit dem Begriff der Volksreligiosität, denn dieser kommt öfter in der Sachliteratur vor und ist ungenügend präzisiert. Abgesehen von mehr oder minder adäquaten Definitionen werden hier für A.M. (Altermattem) Elemente dieses Begriffes, die am öftesten von verschiedenen Autoren genannt werden, angenommen. Dazu gehören: a) religiöse Vorstellungen und Anschauungen des Volkes, b) Frömmigkeit des Volkes, c) Sittlichkeit des Volkes. Diese Elemente wurden bei den Forschungen der Volksreligiosität in polnischen Regionen und überhaupt in Polen in Rahmen verschiedener theoretisch-metodologischer Richtungen und Orientierungen zu Rate gezogen. Einige davon wurden in Sammelarbeiten entwickelt, andere, methodisch geordneter in Studien zur Gesellschaftskultur, und noch andere im Werk der analytischen Schule.

I. Sammelarbeiten — ethnographische Materialien und memoiren

Im Rahmen dieser Richtung hat man sich auf Anzeichen der religiös-nationalen Folklore konzentriert und auf Memoiren, insbesondere auf Memoiren der polnischen Bauern. Unter den vielen Autoren sollte vor allem O. Kolberg hervorgehoben werden, der ein riesiges Quellenmaterial zusammengetragen hatte, das 60 Bände über verschiedene Regionen von Polen umfaßt. In nachfolgenden Forschungen wird er zur Rekonstruktion verschiedener Erscheinungen der Volksreligiosität im 19. Jh. genutzt. Später, schon im Zusammenhang mit verschiedenen Richtungen in der Ethnologie und Soziologie befaßte man sich mit dem Aufspüren und Sammeln von Memoiren. Darunter müssen vor allem jene biographischen Materialien erwähnt werden, die W.I. Thomas und F. Znaniecki (5 Bände) sowie J. Chałasiński (4 Bände) gesammelt haben. Beide Memoiren ergänzen sich gegenseitig im Bereich der gesellschaftlich-kulturellen Umwälzung auf dem Lande im Bewußtsein zweier Generationen.

II. Kulturelle Richtung

Im Rahmen dieser Richtung wird die Religion als Erscheinung oder Element der Kultur gewertet. Die Richtung ist uneinheitlich. Dazu gehören Forscher, die verschiedene Orientierungen vertreten. Einige von ihnen versuchten, Genese und Wesen der Religion zu erläutern (J.A. Karłowicz, K. Moszyński), andere wiederum beschäftigten sich mit Geschichte, Struktur und Funktion der Religion in der Kultur als Ganzes (B. Malinowski, S. Poniatowski, L. Krzywicki, S. Czarnowski, J.S. Bystroń).

III. Analytische Schule

Eine besondere Stellung in den Forschungen zur Volksreligiosität nimmt F. Znaniecki und seine Schule ein. Trotz großen Verdienstes für die humanistische genannt Soziologie, war das Interesse dieser Schule an der Volksreligiosität eher gering. Das größte Interesse widmete man der Religiosität im Rahmen zweier Strömungen: davon befaßte sich die erste mit Elementen einer römisch-katholischen Gemeinde (Pfarrer F. Mirek), und die zweite befaßte sich mit der lokalen und überlokalen Einwirkung einer Gemeinde (J. Chałasiński, T. Makarewicz, K. Duda-Dziewierz).