

Katarzyna E. Zabratańska, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Religijność ludowa w systemie wartości – między pogaństwem a chrześcijaństwem w filmie Jana Jakuba Kolskiego „Cudowne miejsce” (1995)

Folk Religiosity as a value – between paganism and Christianity in the film by Jan Jakub Kolski "Wonderful Place" (1995)

STRESZCZENIE:

CELEM ARTYKUŁU JEST UZYSKANIE ODPOWIEDZI NA PYTANIE O PRZEMIANY TRADYCYJNEJ SPOŁECZNOŚCI WIEJSKIEJ W DOBIE MODERNIZMU. POPRZEZ ANALIZĘ POSTAW BOHATERA, JEGO PERCEPCJI RZECZYWISTOŚCI, POSTARAMY SIĘ ZIDENTYFIKOWAĆ MOŻLIWOŚCI DZIAŁAŃ PROFILAKTYCZNYCH WOBEC DESTRUKCJI PRYMARNEJ TOŻSAMOŚCI LUDOWEJ. KLUCZOWYM POJĘCIEM DLA NASZYCH EKSPORACJI BĘDZIE ZJAWISKO, CZY TEŻ POJĘCIE „PRZEMIANY”, KTÓREMU PODDAJE SIĘ GŁÓWNY BOHATER JEDNOSTKOWY.

BADAJĄCY TRENDY PRZEMIAN W OBSZARZE RELIGII DOSTRZEGAJĄ JUŻ PEWNE SYMPTOMY ZMIAN, ZWRACAJĄC UWAGĘ NA KILKA ICH PRZYCZYŃ. PO PIERWSZE, NA INDYWIDUALIZM, W WYNIKU KTÓREGO WARTOŚCI, POSTAWY I ZACHOWANIA SĄ W CORAZ WIĘKSZYM STOPNIU UZALEŻNIONE OD INDYWIDUALNYCH WYBORÓW, A NIE NP. OD TRADYCJI. PO DRUGIE, NA PROCES RACJONALIZACJI,

ABSTRACT:

THE ARTICLE PRESENTS DEGRADATION OF TRADITIONAL RELIGION VALUES IN THE CONTEXT OF MODERNIZATION AND POST-MODERNIZATION PROCESSES. THE EXAMPLE THAT DESCRIBES OF RELATIVISM OF VALUES IS FILM OF JOHN JACOB KOLSKI “WONDERFUL PLACE” THAT EXPLORE CONFRONTATION OF RURAL COMMUNITY AND CONTEMPORARY REALITY. THE REVITALIZATION OF THE ROLE OF RELIGION IN CONTEMPORARY SOCIETY IS A CONSEQUENCE OF THAT IDENTITY VACUUM PRODUCED BY THE FAILURE OF MODERN THOUGHT, ESPECIALLY THE REDUCTION OF THE UNIVERSAL HORIZON THAT CAME TO DRAW SECULAR HUMANISM. THIS LOSS OF IDENTITY AND THE CONSEQUENT WEAKENING OF SOCIAL BONDS LINKED TO SHARING THAT VISION, SIMPLY EXPLAINS THE RISE OF RELIGION IN OUR TIME, AND THE PHENOMENON OF THE SO-CALLED RELIGIOUS CONVERSION. THE MORE THE SOCIAL MODEL OF VOTERS/CONSUMERS ADVANCE, AND THE MORE

KTÓRY POWODUJE, ŻE NORMY MORALNE BĘDĄ STOPNIOWO WYPIERANE PRZEZ ZASADY RACJONALNOŚCI. WRESZCIE, ŻE UZASADNIENIA RELIGIJNE WYPIERANE SĄ PRZEZ EKSPLIKACJE RACJONALNEJ KALKULACJI. TO MIĘDZY INNYMI ZMIENIA STOSUNEK DO SACRUM I DO KOŚCIOŁA INSTYTUCJONALNEGO. STĄD, RÓŻNE PROPOZYCJE, A WŚRÓD NICH ALTERNATYWA TRAKTOWANIA WIARY RELIGIJNEJ JAKO SWOISTEGO TOWARU (TZW. KONCEPCJA RYNKOWA) – „BIORĘ TO, CO MI Z RELIGII NAJBARDZIEJ ODPOWIADA”. MAMY WIĘC DO CZYNNIENIA Z RELATYWIZMEM POGLĄDÓW I ZACHOWAŃ. WRESZCIE SAMA RELIGIJNOŚĆ POD WPLYWEM PROCESÓW SEKULARYZACYJNYCH ZACZYNA ZMIENIAĆ SIĘ. MIMO, ŻE RELIGIA DLA WIELU JESZCZE LUDZI JEST „ZBIOREM KOMPENSATORÓW I OBIETNICĄ PRZYSZLEJ NAGRODY ORAZ CHRONI NP. PRZED PATOLOGIAMI”, TO JEJ ODDZIAŁYWANIE ZDAJE SIĘ BYĆ OGRANICZANE PRZEZ WSPOMNIANE ZASADY RACJONALNOŚCI. SZCZEGÓLNIIE WYRAŹNIE WIDAĆ TO NA PRZYKŁADZIE OPINII POLAKÓW NA TEMAT ZACHOWAŃ MORALNYCH.

SŁOWA KLUCZOWE:

RELIGIJNOŚĆ LUDOWA, MODERNIZM, FILM, RELATYWIZM AKSJONORMATYWNY, TRADYCJONALIZM

THE RELIGION OF THE MARKET ARE IMPLEMENTED, THE GREATER AND MORE RADICAL AND INTENSE IS THE RETURN TO RELIGIOUS OR THE SO-CALLED TRADITIONAL IDEOLOGICAL VALUES. THE SOCIETIES ARE SUFFERING IN SOME WAY THE PATHOLOGIES OF THEIR LEADERS. REGRESSIVE VISIONS PRODUCE REGRESSIVE SOCIETIES AND THE NOSTALGIA OF THE CONFESSIONAL STATE HAS PRODUCED A MORE INSECURE SOCIETY, UNABLE TO COPE WITH THE CONTEMPORARY LIFE, MORE FRIGHTENED ABOUT THE FUTURE. BUT NOSTALGIA WILL HAVE TO LEARN TO LIVE WITH THOSE WHO NOW LOOK FORWARD AND ARE CULTIVATING THEIR PRECISE IDENTITY, YEARNING TO LIVE IN A CONTEMPORARY AND EDUCATED SOCIETY.

KEYWORDS:

FOLK RELIGION, FILM, MODERNISM, CINEMATIC ART, RELATIVISM OF VALUES, TRADITIONALISM

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie transformacji w dziedzinie tradycyjnego modelu religijności. Zmiany, jakim ona podlega, są naturalnym znakiem czasu, który z jednej strony stanowi komunikat o realizacji idei postępu, z drugiej zaś zapoznaje nas z całym repertuarem konsekwencji zeń wynikających. Motywacja związana z wyborem tematu ma ścisły związek z indywidualnymi i subiektywnymi doświadczeniami w dziedzinie socjologii religii. Prowadzone dotychczas eksploracje w interesującej nas dziedzinie stały się głównym motorem do analizy i interpretacji zjawiska faktu społecznego jakim jest religia na kanwie innych dyscyplin naukowych. Dodatkowym impulsem było zainteresowanie twórczością Jana Jakuba Kolskiego – reżysera osobliwego, nietuzinkowego, ale też i poniekąd niszowego. Splot tych czynników zdecydował o wyborze zagadnienia religijności na pograniczu tradycji i modernizmu.

Problemem głównym artykułu jest konfrontacja modelu konwencjonalnych i pierwotnych przejawów duchowości z nowym kontekstem czasoprzestrzennym, jakim jest epoka nowoczesna o wysokim poziomie wariabilności. Analizowanym środowiskiem jest społeczność wiejska, nuklearna, konserwatywna, która staje przed obliczem absorpcji nowych jakości i trendów. Egzemplifikacją urzeczywistniających się transformacji jest bohater zbiorowy oraz indywidualny, których ambitus konformi-

zmu wobec doświadczanych procesów jest odmienny. Skutkuje to nierównomiernym zorientowaniem na priorytetowe wartości. Antidotum dla zdiagnozowanych perturbacji stanowi rewitalizacja chrześcijańskich ideałów społecznej koegzystencji oraz percepcji rzeczywistości.

Osiągnięcie takiego stanu rzeczy możliwe jest poprzez zastosowanie właściwego dla specyfiki pracy stanowiska badawczego. Wykorzystana metodologia ma charakter jakościowy i opiera się na fundamentalnym procesie analizy i interpretacji, w którym pod uwagę zostały wzięte: recenzje, muzyka, fotosy, plakat. Są to kluczowe procedury postępowania metodologicznego stosowane w pracy nad dziełem filmowym. W oparciu o odpowiednie zaplecze empiryczne oraz aparat naukowy umożliwiają one odkrycie istoty rzeczy.

Praca adresowana jest przede wszystkim do środowiska socjologów religii i reżysera. Wynika to z faktu, że analiza problematyki znajdującej się w orbicie zainteresowań socjologów, jest nie tylko obserwowalna w kontekście rzeczywistych interakcji społecznych, ale dokonuje się także w formach charakterystycznych dla innych dziedzin. Uświadomienie sobie tego faktu, prowadzi do zapożyczeń innowacyjnych rozwiązań metodologicznych i nadbudowywania dotychczasowego zaplecza teoretycznego. W kontekście osoby reżysera główna idea opiera się na przedstawieniu pedagogicznego wymiaru dzieła filmowego, które stymuluje proces wychowawczy i determinuje gusta odbiorców. Wizualizacja problemów religijności to intensywnie oddziałujący bodziec na sferę kognitywno-emocjonalną odbiorców. Koresponduje to ze społecznie zgłaszanymi potrzebami, wedle których współczesny człowiek poszukuje inspiracji oraz motywacji ze strony różnych transmitterów wartości. Wykorzystanie instrumentów filmowych umożliwiło reżyserowi sięgnięcie do podświadomych sfer refleksyjnej egzystencji człowieka. Wyeksponowane zostały też edukacyjne inklinacje sztuki filmowej.

Poprzez analizę postaw bohatera, jego percepcji rzeczywistości, postaram się zidentyfikować możliwości działań profilaktycznych wobec destrukcji prymarnej tożsamości ludowej. Kluczowym pojęciem dla niniejszych eksploracji będzie zjawisko, czy też pojęcie „przemiany”, któremu poddaje się główny bohater jednostkowy. Badający trendy przemian w obszarze religii dostrzegają już pewne symptomy zmian, zwracając uwagę na kilka ich przyczyn. Po pierwsze, na indywidualizm, w wyniku którego wartości, postawy i zachowania są w coraz większym stopniu uzależnione od indywidualnych wyborów, a nie np. od tradycji. Po drugie, na proces racjonalizacji, który powoduje, że normy moralne będą stopniowo wypierane przez zasady racjonalności. Wreszcie, że uzasadnienia religijne wypierane są przez eksplikacje racjonalnej kalkulacji¹. To między innymi zmienia stosunek do *sacrum* i do Kościoła instytucjonalnego. Stąd, różne propozycje, a wśród nich alternatywa traktowania wiary religijnej jako swoistego towaru (tzw. koncepcja rynkowa) – „biorę to, co mi z religii najbardziej odpowiada”. Mamy więc do czynienia z relatywizmem poglądów i zachowań. Wreszcie, sama religijność pod wpływem procesów sekularyzacyjnych zaczyna zmieniać się. Mimo, że religia dla wielu jeszcze lu-

¹ Por. T. Doktor, *Orientacje moralne*, w: *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Kraków 2001, s. 231.

dzi jest „zbiorem kompensatorów i obietnicą przyszłej nagrody oraz chroni np. przed patologiami”², to jej oddziaływanie zdaje się być ograniczane przez wspomniane zasady racjonalności. Szczególnie widać to na przykładzie opinii Polaków na temat zachowań moralnych.

Semantyczne aspekty religijności w kontekście sztuki filmowej

Zainteresowanie religią sięga swoimi początkami epoki antycznej. W wiekach średnich analizowano ją głównie w aspekcie ontologiczno-normatywnym. Rozwój naukowych zainteresowań i badań nad religią spotkał się z wyraźnym przełomem w wieku XIX. Wówczas znalazła się ona w orbicie zainteresowań takich nauk, jak: historia, antropologia, etnografia, psychologia, socjologia³. Religia – niezależnie od kultury i społeczeństwa – stanowi znaczące zjawisko społeczne. Dostarcza poczucia sensu, bezpieczeństwa, identyfikacji, co predestynuje ją do roli centralnego zjawiska kulturowo-społecznego⁴. Mimo faktu, iż horyzont badawczy nad religią jest bardzo szeroki, nie da się uniknąć problemów definicyjnych tego pojęcia.

Religia według definicji R.N. Bellah’a rozumiana jest jako „zespół norm i aktów symbolicznych, które wiążą człowieka z ostatecznymi warunkami jego egzystencji”⁵. W ujęciu T. Luckmana jest to zdolność organizmu ludzkiego do transcendencji swej biologicznej natury, jest ona zjawiskiem społecznym i antropologicznym⁶. Zaprezentowanie tych dwu definicji uzmysławia, z jak skomplikowaną i złożoną materią mamy do czynienia. Przyjęta przeze mnie w tej pracy definicja religii jest wynikiem operacjonalizacji i analiz w aspekcie społeczno-kulturowym dokonanych przez Władysława Piwowarskiego. W związku z tym, religię można zdefiniować „(...) jako system wierzeń, wartości oraz związanych z nimi czynności, podzielanych i spełnianych przez grupę ludzi, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej oraz przyporządkowania, co do znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej rzeczywistości pozaempirycznej”⁷. Nadanie definicji W. Piwowarskiego znaczenia priorytetowego w niniejszym artykule wynika głównie z faktu, iż prezentuje ona przenikanie onirycznej i transcendentnej rzeczywistości w sferę fizycznej egzystencji człowieka. Ponadto, należy zwrócić uwagę na fakt, iż łączy w sobie sens praktyczny z transcendentnym.

W świecie preindustrialnym, w którym panował względnie koherentny system aksjonormatywny, wartości miały charakter niepodważalny i wyznaczały sposoby działania jednostek. Człowiek egzystując w arbitralnych konwencjach, nie dysponował

² Por. S.W. Wariacki, S. Rodneey, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska-badania-teorie*, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), Warszawa 2004 s. 395.

³ E. Ciupak, *Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim*, Warszawa 1965, s. 13.

⁴ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 2000, s. 5. Zob. A. Dworak, *Film a religia*, „Przegląd Katolicki” 1985 nr 39, s. 11-19.

⁵ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 33.

⁶ Tamże, s. 35.

⁷ Tamże, s. 43.

zbyt wieloma wariantami działania. Religia ogarniała całokształt życia społecznego, przenikała i normowała strukturę społeczną⁸. W tradycyjnym społeczeństwie religia stanowiła główny regulator stosunków społecznych i podstawę codziennej moralności. Moralność i religia były w ścisłej symbiozie, Bóg był najwyższym i absolutnym prawodawcą. Pierwotnym środowiskiem, w którym wartości religijne były internalizowane, była rodzina⁹. Jednostka zyskiwała dzięki temu poczucie egzystencjalnej pewności i zakorzenienia¹⁰. Tradycyjne wyobrażenia z kręgu wierzeń religijnych ukonstytuowane były w oparciu o wiarę w antynomię dobra i zła, objawiających się poprzez nieznaną siłę przyrody, istnienie życia pozagrobowego, gorliwość i pobożność praktyk religijnych, siłę grzechu i oczyszczającą funkcję pokuty¹¹. Fundamentalnymi funkcjami pełnionymi przez religie były: funkcja interpretacyjna (biologiczno-kosmologiczna), motywacyjna i światopoglądowa – wyjaśniające genezę i celowość świata; integracyjna; legalizacyjna; kontrolna¹². Sukcesywna destrukcja poczucia tożsamości z instytucją Kościoła zaczęła zataczać coraz szersze kręgi, tym bardziej, że świadomość, iż „Rzym” nie jest w stanie sprostać wszystkim potrzebom światłej i autonomicznej jednostki, eskalowała¹³. Modernizacja spowodowała zmianę tradycyjnego układu społecznego. Jednostka została postawiona przed koniecznością budowania indywidualno-biograficznej religijności. Zakwestionowana została przyczynowo-skutkowa relacja pomiędzy moralnością a religią. Odrzucenie Boga stało się przyczyną niemoralnego postępowania. Zapanowała w tej materii teoria względności, w której ostatnie słowo należy do indywidualnego jednostkowego sumienia, a nie religii. W obliczu degradacji absolutnych kryteriów dobra i zła pojawia się realne zagrożenie nihilizmem oraz istnienie subiektywistycznej i odizolowanej wolności etycznej¹⁴.

Według Z. Baumana, w ponowoczesności akcentowane jest to, co żywiołowe, chaotyczne, nieracjonalne i asystemowe. W miejsce triady: wolność, równość i braterstwo pojawia się zróżnicowanie równość i tolerancja. Żyjemy w układach heterogenicznych, w których nastąpiła regresja zasad o charakterze uniwersalnym¹⁵. Wyrazem postmodernistycznej kondycji jest fakt, iż wybory i opcje aksjologiczne są zakotwiczone w jednostkowych interesach i pragnieniach, nie zaś w Boskiej Transcendencji¹⁶. „Człowiek nowej epoki ucieka od ideologii, sformalizowanych instytucji i zbiurokratyzowanych organiza-

⁸ J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją a ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997, s. 50.

⁹ Zob. F. Adamski, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002.

¹⁰ J. Mariański, *Religia i Kościół...* dz. cyt., s. 52-53.

¹¹ E. Ciupak, *Katolicyzm ludowy w Polsce*, Warszawa 1973, s. 56-58.

¹² J. Styk, *Religia w chłopskim systemie wartości*, w: *Przemiany religijności społeczeństwa polskiego*, W. Piwowarski, J. Styk (red.), Warszawa 1993, s. 134-135.

¹³ L. Bovone, *Socjalizacja a życie złożone. Model pokoleniowy*, „Kultura i Społeczeństwo” 1988 nr 1, s. 118.

¹⁴ Tamże, s. 54-58.

¹⁵ Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995, s. 260-325.

¹⁶ T. Szkołut, *Spór o sens pluralizmu w kulturze i sztuce postmodernistycznej*, w: *Aksjologiczne dylematy epoki współczesnej*, T. Szkołut (red.), Lublin 1994, s. 110-111.



„człowiekowi epoki audiowizualnej bliższe są małe wspólnoty, tworzące klimat emocjonalnego ciepła, stwarzające większą szansę zdobycia duchowych doświadczeń we wspólnocie z innymi, np. wspólnoty typu charyzmatycznego neokatechumenalnego itp. Człowiekowi temu wielkie masowe organizacje polityczne, związkowe, itp. wydają się nazbyt logiczne i w tym sensie nieludzkie.

cji. Przekłada nad nie relacje bezpośrednie, osobiste, spontaniczne, co zapewnia ochronę osobistej autonomii. Dlatego człowiekowi epoki audiowizualnej bliższe są małe wspólnoty, tworzące klimat emocjonalnego ciepła, stwarzające większą szansę zdobycia duchowych doświadczeń we wspólnocie z innymi, np. wspólnoty typu charyzmatycznego neokatechumenalnego itp. Człowiekowi temu wielkie masowe organizacje polityczne, związkowe, itp. wydają się nazbyt logiczne i w tym sensie nieludzkie¹⁷.

Współczesny człowiek jest w stanie permanentnego zwątpienia wobec samego siebie i otaczającej go rzeczywistości. Nowoczesne społeczeństwo znajduje się w nieustannej fazie przekształceń, normy i granice nie są jasne, cele nie są ukierunkowane, dominuje fleksybilny samorozwój i samosterowność¹⁸. Tradycje kulturowe uległy kompletnej dekonstrukcji, zaś fundamentalne mity i idee nadające światu spójność uległy załamaniu¹⁹. Mnogość i dyferencjacja ról społecznych implikuje fragmentaryczną tożsamość. Dochodzi do bardziej zaawansowanego rozczłonkowania systemów osobowych i społecznych. Rodzi to poczucie wyalienowania i szereg innych zagrożeń²⁰. Przeżycia duchowe i wartości kulturowe wyższego rzędu zostają skonfrontowane z rynkiem popytu i podaży oraz ulegają degradacji do roli towarów podlegających wymianie handlowej²¹.

Należy jednak uświadomić sobie, iż rzeczona hermetyzacja i nuklearyzacja życia społecznego doprowadza do atrofii oraz negacji uniwersalnych i transcendentnych wartości. Ich sanacja zaprezentowana została w filmie J.J. Kolskiego, manifestując ideę mentalnej retrospekcji ku właściwym człowiekowi sensom. Epatowanie wariabilnością w zakresie tradycyjnego systemu aksjonormatywnego uzmysławia, jak w sposób permanent-

¹⁷ H. Cyrzan, W. Pałubicki, *New Age*, Gdańsk 1991, s. 3-4.

¹⁸ D. Bell, *Sprzeczności kulturowe kapitalizmu*, Warszawa 1994, s. 279.

¹⁹ T. Szkudlarek, *Post-socjalistyczna edukacja a wiedza postmodernizmu* „Kwartalnik Pedagogiczny” 1993 nr 1, s. 51.

²⁰ J. Mariański, *Religia i Kościół...*, dz. cyt., s. 65-66.

²¹ Tamże, s. 62.

ny i obcesowy dochodzi do dyskutowania fundamentalnych wartości. Alternatywne formy społecznej interakcji oraz moralności implikują dekompozycję na poziomie lokalnych, jak i globalnych kontaktów międzyludzkich. Reżyser poprzez wydobycie tych sensów apeluje o rewitalizację kultury tradycyjnej, pierwotnych więzi, prymarnych kodeksów postępowania, które stanowią istotną determinantę naszej tożsamości.

Narzędzie filmowe potęguje potrzebę i niezbędność elementarnych pierwiastków kulturowo-moralnych, stanowiących kościec naszej cywilizacji. Paralelnie, uderza przestroga przed apokaliptyczną siłą drzemiącą we współczesnej kulturze. Realizacja zasygnalizowanych w niniejszym fragmencie kwestii znajdzie się w części poświęconej analizie i interpretacji filmu. Będzie stanowić egzemplifikację naszkicowanych problemów. Możliwość transmitowania i komentowania współczesnych problemów społecznych, jaką daje nam film, jest oczywista. Sztuka ta, dzięki swej skończonej strukturze, która pozwala na oddziaływanie na niemalże wszystkie sfery sensoryczne, odpowiada na zgłaszane potrzeby i dociera ze względu na swą powszechność do szerokiego grona odbiorców. Podejmowanie kwestii społecznie istotnych odciąża tę formę estetyczną od zarzutu trywialnej i tendencyjnej ikonograficzności. Postulat kształcenia w kierunku odpowiedzialnego i świadomego internalizowania treści filmu jako sztuki jest niezbędny dla optymalnego rozwoju psychiczno-społecznego.

Ciągłość i zmiana społeczności tradycyjnych

W celu pełnego zinternalizowania świata przedstawionego w filmie J.J. Kolskiego, należy dokonać eksplikacji dwóch kluczowych pojęć: kultury tradycyjnej i procesu jej konfrontacji z ideą modernizmu. Przyjęcie takiej optyki analizy środowiska w filmie *Cudowne miejsce* jest zasadne, gdyż ilustruje w sposób optymalny jego kluczowe problemy. Kolski nawiązuje do wsi polskiej, małej społeczności lokalnej, która staje w obliczu deformacji, negując elementarne prawdy chrześcijańskie oraz związaną z nimi sferę aksjonormatywną. Jej zasięg odnosi się tak do obyczajowości bohaterów, jak i, czy też przede wszystkim, do destrukcji zasygnalizowanego uprzednio naturalnego porządku religijnego oraz moralnego.

Potoczna percepcja wsi tworzy swoiste *continuum*: niejednokrotnie postrzegamy ją jako pasywną, hermetyczną i zaściankową; na drugim krańcu jawi się jako sielankowa, błoga, pierwotna, arkadyjska. U podstaw takiej matrycy interpretacyjnej leży poczucie, że w tradycyjnej ludowej wizji świata istniało „nieprzeparate uczucie bezpośredniej jedności ze wszechświatem²²”, przekonanie, że cały kosmos jest silnie zintegrowanym, żywym organizmem, którego częścią są ludzie²³ oraz, że istnieje intymny związek z całym pozaludzkim światem²⁴. W społeczności tradycyjnej „jednorodnej, zamkniętej, ist-

²² K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, cz. II, z. 1, Kraków 1934, s. 4.

²³ R. Tomicki, *Religijność ludowa*, w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. II, M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.), Wrocław 1981, s. 31.

²⁴ W. Pawluczuk, *Żywioł i forma*, Warszawa 1978, s. 85. Zasadnicze postawy, jakie w kulturze ludowej chłop wykazywał względem życia religijnego i magicznego to: wiara w ogólne ożywienie przedmiotów natury, ale bez duchów z odrębną egzystencją poza tymi przedmiotami, bez rozróżnienia między religią

niejącej przed procesami technizacji i urbanizacji, niemalą rolę odgrywała kontrola społeczna. Ten jakby naturalny nadzór całej grupy ułatwiał jej członkom motywację wiążącą dla ideałów postępowania. Autorytet, (...) prestiż (...) oficjalnych przedstawicieli uznawano niemal bezkonkurencyjnie²⁵. Współcześnie dokonujące się transformacje uwypuklają egzystencjalne tęsknoty za prymarną obyczajowością i tradycjonalizmem. Jednak obecne realia demaskują coraz częstszą okoliczność niemożności zrealizowania tego postulatu, który jest rezultatem interferencji nowoczesności w sferę tradycyjnej religijności i kultury. „Zmieniający się świat wymaga niemal ciągłego przewartościowywania oceny własnego miejsca w zmiennej rzeczywistości. Zbiorowości ludzkie i ich członkowie przechodzą od sytuacji tożsamości nadanej i ustabilizowanej do tożsamości wybranej, a raczej wybieranej i negocjowanej”²⁶.

Na pograniczu takiej zmiany znajduje się wieś ukazana przez reżysera, która stanowi manifestację absorpcji paranowoczesnych wzorców zachowania o pejoratywnym wydźwięku. Tak postawiony przez twórcę problem pozwala na obnażenie w sposób obiektywny zagrożeń, jakie niesie za sobą nowoczesność. Stanowisko J.J. Kolskiego nie jest bynajmniej demonizowaniem czy też radykalną krucjatą na osiągnięcia współczesności. Stanowi instrument pomocniczy w odpowiedzi na pytanie, jak nieracjonalna i nachalna adaptacja modernistycznych form egzystowania może doprowadzić do destrukcji wspólnoty. Posługuje się przy tym bardzo sugestywną egzemplifikacją, jaką jest dokonujący się w środowisku wiejskim postęp na płaszczyźnie religijności i moralności. Naturalnie, ma to charakter procesualny, bo immanentne cechy wsi, jak np. konserwatyzm, nie pozwalają na rewolucyjne transformacje. Jednak ten swoisty mechanizm obronny zdaje się być bezsilny i nie wyczerpuje repertuaru zgłaszanych potrzeb²⁷. Neu-

a magią; wiara w istnienie duchów częściowo użytecznych i szkodliwych, w typie tym wierzenia mają charakter religijny, zaś praktyka magiczna; całkowita dyferencjacja dobrych i złych duchów, związek z tymi pierwszymi ma charakter religijny i wyraża się w społecznych obrzędach, zaś stosunek ze złymi ma podłoże magiczne i zawiązuje się indywidualnie; wprowadzenie mistycyzmu, dążność do samodoskonalenia i zbawienia. W. I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. I, Warszawa 1976, s. 175. Wskazane typy wierzeń w pewnym sensie związane są ze stadiami rozwoju życia religijnego i mając swe źródła w pogańskim i wczesnochrześcijańskim podłożu, wytwarzają wielowarstwowy i skomplikowany świat. R. Tomicki, *Religijność ludowa...*, dz. cyt., s. 31.

²⁵ J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972, s. 405.

²⁶ Zob. M. Flis (red.), *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej*, Kraków 2004, s. 11.

²⁷ Dla pełnego zrozumienia tezy reżysera należałoby zatem odpowiedzieć na pytanie czym jest postęp? Geniza postępu zakorzeniona jest jeszcze w antyku. Protoplastą rozważań nad tym pojęciem był Ksenofanes, zaś twórcą pojęcia Lukrecjusz. Prawdziwy przełom w tym względzie nastąpił dopiero w czasach nowożytnych, konkretniej rzecz ujmując w XIX w. Właśnie to stulecie określone zostało mianem „wieku postępu”. Wówczas nastąpiła nieprawdopodobna eskalacja teorii z tego zakresu od Saint-Simona począwszy, poprzez Comte’a, Spencera, Morgana, kończąc na Heglu. Przedstawiciele *le moderne siècle* toczyli liczne dyskusje nad semantyką i istotą postępu czy też zmiany, tłumacząc je na liczne sposoby, m. in. jako swoisty paradoks między stanem faktycznym a pożądanym. W sensie pragmatycznym mam na myśli silne dążenie ludzkich aspiracji do diametralnej poprawy prywatnej egzystencji, samorealizacji, bezkolizyjnego rozstrzygnięcia dylematów codziennego życia. Innym wytłumaczeniem jest predestynowanie owej idei do roli wyciągania określonych społeczeństw z przepaści zacofania cywilizacyjnego. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2003, s. 444-445.

tralne i uniwersalne rozumienie postępu nie budzi kontrowersji. Akcent reżysera zostaje jednak położony na uzurpowanie sobie przez jednostki prawa kreowania modelu konceptualnego tradycjonalizmu, moralność i sferę sacrum. J.J. Kolski odchodzi od eufemistycznej i jednostronnej definicji postępu, ilustrując niekontrolowane mankamenty. Stawiając się w pozycji epigona ludowszczyzny wskazuje, jak ukazana przez niego anonimowa wieś, która ze względu na swoją geograficzną niedookreśloność ma ponadczasowy wymiar, ulega powolnej destrukcji. Społeczność lokalna zarzuca dotychczasowe priorytety na rzecz alternatywnych form ekspresji i interakcji. Zatapianie się w pogańskich kultach, odrzucenie wartości chrześcijańskich i misji kapłańskiej demaskują fasadowość religijności, jak również dewaluację prymarnej moralności.

Środowisko z filmu *Cudowne miejsce* nie zaprzecza tezie, że szeroko rozumiana kultura każdej zbiorowości ulega przeobrażeniom, fluktuacjom pod wpływem wielu czynników w czasie historycznym. Co oczywiste, społeczności wiejskie nie stanowią tu wyjątku. Jednakowoż, poprzez pryzmat zmiany reżyser ukazuje, jak na płaszczyźnie normatywnej można zaobserwować przede wszystkim zdecydowane rozluźnienie obyczajów. Maleje siła oddziaływania opinii społeczności lokalnej, która znacznie zwiększyła ze swojej strony permissywność wobec zachowań niezgodnych z kodeksem obyczajowym. „Kolszczenie” nie stosują już negatywnych sankcji wobec takich form zachowania, bądź też stosują je w stopniu znacznie słabszym. Rozwiążność seksualna, zanik kontroli społecznej decydują o zaniku konstytutywnych cech społeczności wiejskiej. Reżyser ilustruje, jak dotychczas apoteozowany solidaryzm i integracja w środowisku wiejskim, zostają wykorzystane jako instrument zwalczania fundamentalnych założeń doktryny chrześcijańskiej. Kolski zwraca uwagę na marginalizację norm obyczajowych, które winny pełnić funkcję regulatora międzyludzkich stosunków w zakresie wzajemnego obcowania w różnych sytuacjach; oraz wypełniać zadania socjalizacyjne, kształtując wewnętrzne życie człowieka. Jest to uwypuklone poprzez wprowadzenie ks. Jakuba, który wkracza w nowe środowisko, dzięki czemu budowany jest swoisty kontrast. Kolski świadomie wprowadza postać kapłana, tak Jakuba, jak i Andrzeja, gdyż ich wysiłek sprzyja kontynuacji i pielęgnacji otoczki obyczajowo-zwyczajowej. Dzięki temu treści tradycji i zwyczajów religijnych nie są drastycznie relatywizowane i nie muszą ulegać ekspansji nowoczesności. Bohaterowie Kolskiego zapewniają tym samym przetrwanie religijnej kultury ludowej, a także jej twórczy rozwój i kontynuację transmitowanych przez nią jakości, przyczyniając się do rekonstrukcji więzi społecznych i lokalnej wspólnoty.

Poszerzony zakres tolerancji dla zachowań odstępujących od uświęconych i niezmiennych niegdyś norm i reguł obyczajowych, jest elementem szerszego procesu zderzenia „cofających się i zanikających w przyśpieszonym tempie przejawów tradycyjnej kultury, a napierającymi coraz silniej elementami nowego, urbanistycznego wzoru kultury”²⁸. Aprobata dla rozwiążności seksualnej czy związków kazirodczych, której świadkiem jest ks. Jakub świadczy o destrukcyjnym działaniu niekontrolowanej liberalizacji różnych sfer życia. Prowadzi to do konstatacji, że tożsamość kulturową mieszkańców współczesnej wsi

²⁸ J. Burszta, *Kultura ludowa-kultura narodowa: szkice i rozprawy*, Warszawa 1974, s. 88.



Mieszkańcy i mieszkanki wsi wydają się bezpowrotnie tracić wartościową, ustanowioną wiekową tradycyjną kulturę ludową, zrzekając się jej na rzecz młodej i niewiele wartościowej masowej, popularnej kultury miejskiej, wdrażanej do ich świadomości poprzez procesy urbanizacyjne i rozwój mass-mediów.

polskiej zaklasyfikować można do trzeciego stadium tworzenia tożsamości, które H. Bausinger nazywa tożsamością bezsensowną. Pojawia się ona właśnie w sytuacji przyśpieszonych zmian społecznych i kulturowych, malejącego wpływu systemów normatywnych, konfrontacji odmiennych wzorów życia i upowszechniania mas mediów²⁹. Widoczny jest tu brak stałych wzorów i układów odniesień oraz uzależnienie od zmiennej koniunktury. Stan taki jest prostą konsekwencją zaniku „metaspolečnych gwarantów porządku, takich jak Bóg, historia, postęp czy ojczyzna”³⁰. Mieszkańców i mieszkanki wsi można by więc winić za zatracenie owych tradycyjnych elementów, stanowiących niegdyś podstawę ich tożsamości. Mieszkańcy i mieszkanki wsi wydają się bezpowrotnie tracić wartościową, ustanowioną wiekową tradycyjną kulturę ludową, zrzekając się jej na rzecz młodej i niewiele wartościowej masowej, popularnej kultury miejskiej, wdrażanej do ich świadomości poprzez procesy urbanizacyjne i rozwój mass-mediów.

Wypada jednak wierzyć, że zwiększająca się otwartość światopoglądu mieszkańców wsi, doprowadzi ich do konstatacji faktu, że nie należy bezkrytycznie przyjmować wzorów miejskich, że istnieje potrzeba dostrzeżenia wartościowych elementów w rdzennej kulturze ludowej, w której mają swe korzenie, i wydobycia ich autentycznych walorów ponad powierzchnię masowej kultury, w której, póki co, funkcjonują, o czym była już wyżej mowa, wyrwane ze swego oryginalnego kontekstu, „scepelizowane” elementy ludowości. Jeśli dziś „sprawą najważniejszą staje się (...) rekonstrukcja, odsłonięcie autentycznej tożsamości kulturowej wsi polskiej”³¹, czas najwyższy, aby taką się stała.

Problematyka detradycjonalizacji i laicyzacji w ujęciu J.J. Kolskiego

Problematyka filmu zorientowana jest na dyskusowanie kondycji ładu akcjonormatywnego współczesnych pokoleń. Szczególną uwagę zwraca zdewaluowanie elementarnych wartości, jakimi są platońskie dobro, piękno i prawda. Modernistyczne zagrożenia cywilizacyjne, schizofrenia wartości i postaw, przedstawione na kanwie ezoterycznej rzeczy-

²⁹ Cyt. za: I. Bukraba-Rylska, *Tożsamość kulturowa wsi polskiej*, w: *Kultura ludowa - wieś - mieszkańcy wsi*, I. Bukraba-Rylska (red.), Warszawa 2002, s. 135.

³⁰ Tamże, s. 147.

³¹ Tamże.

wistości kolszczyzny, są wciąż aktualnymi i żywotnymi problemami. Reżyser odwołuje się do pierwotnej i elementarnej definicji religijności. Ukazuje zachwianie tradycyjnej siatki odniesień typowej dla społeczności preindustrialnej, a osadzenie akcji w realiach wiejskich wyupukla istotę zagadnienia.

Pojęcie czytelnego kodu etycznego, brak poczucia zagrożenia, ugruntowanego obrazu świata, zostaje zdegradowane przez ludzkie instynkty³². Można to rozpatrywać na kilku płaszczyznach. Pierwszym planem analizy staje się rozterka i kryzys powołania księdza Jakuba. Niepewny swych duchowych kwalifikatorów, utożsamia swoisty regres duchowy wielu pokoleń. Nie jest to problem typowy dla przedstawicieli stanu duchownego, nie mają oni bowiem monopolu na powątpiewanie we własną religijność. Zagadnienie to dotyczy znacznej grupy społeczeństwa, która stawia wartości doczesne i ludyczne ponad transcendentne dobra. W dobie New Age pojawiają się alternatywne formy duchowości, które nawiązują do praktyk okultystycznych czy satanistycznych. „Rozumowaliśmy zbyt długo – to element filozofii New Age – teraz nadszedł czas uczucia, miłości i działania”³³. I dalej: „To, co się dzieje w naszej świadomości, nie jest zasadniczo różne od tego, co się dzieje w przyrodzie. Porządek myśli i porządek materii są do siebie bardzo podobne. Przyroda jest więc w pewnym sensie żywa aż do głębi i inteligentna”³⁴. Przywołane słowa są credo wielu alternatywnych ruchów religijnych. Nie należy popadać w paranoję i przyjmować pozy ławy oskarżonych z Campo di Fiori, nie mniej postępująca laicyzacja i orientalizacja w sferze religii, jest zauważalnym zjawiskiem społecznym. Motyw ten został niejako skomentowany przez Kolskiego na zasadzie analogii z rekapitulacją pogańskich praktyk ukazanych w filmie³⁵.

Dyskontowanie i dewaluacja wartości duchowych zaprezentowane zostały również na przykładzie Grażynki. Obdarzona Chrystusowymi stygmatami faworyta wielu mężczyzn, uosabia hedonistyczne potrzeby ludzkie. Jest ona swoistą ikoną seksualności, pożądania fizycznego, chęci zaspokojenia potrzeb prokreacji i cielesności. Wartości te stanowią zatem przeciwwagę czy też konkurencję dla wartości wyższych³⁶.

Podniesienie tematu dylematów pomiędzy miarami niematerialnymi a doczesnymi jest współcześnie bardzo aktualne i żywe. Popularne zarzucanie wiary na rzecz ateizmu jest podyktowane wieloma względami. Niekiedy wynika to z pobudek politycznych, częściej jednak z subiektywnych doświadczeń. Taki schemat rozumowania został przedstawiony na przykładzie ojca Grażyny. Dotkliwie doświadczony przez los mężczyzna, który przeżył wojenną traumę i stracił żonę, gardzi kościelnymi dogmatami i za nic ma jakiegokolwiek świętości. Jego introwertyczny styl życia prowadzi do izolacji społecznej, która nie jest akceptowana przez gromadę. Kolski na przykładzie tej sytuacji demonstrowuje manipu-

³² Tematowi wartości w szerokich i ogólnoludzkich kontekstach poświęcony jest cały 23 numer „Ethosu” z 1993 roku.

³³ G. Danneels, *New Age. Nowy ład, nowa ludzkość, nowa wiara*, Kraków 1992, s. 24.

³⁴ R. Weber, *Poszukiwanie jedności. Nauka i mistyka*, Warszawa 1990, s. 80.

³⁵ Zob. J. Bartmiński, *Słownik symboli chrześcijańskich*, Warszawa 1990.

³⁶ Zob. „Kino” 2006 nr 4.

lację, szantaż oraz szafowanie porządkiem religijnym, który nosi w sobie stygmat świętości. Jego bohaterowie usiłują oswoić lub zawłaszczyć niewytłumaczalne atrybuty, które bynajmniej nie przynależą do człowieka. Poprzez fraternizowanie się z magicznymi rytami, dążą do uzurpowania sobie paranormalnej i ponadludzkiej władzy³⁷.

Permanentne licytowanie i profanowanie tego ładu jest asumptem do dalszej dyskusji. Współcześnie wielokrotnie odczuwamy, jak fragmentaryczne oraz indywidualistyczne postrzeganie religii doprowadza do jej dekonstrukcji. Sugerując się subiektywnymi motywacjami decydujemy się na wybór tych komponentów, które w danym momencie są nam przydatne i usprawiedliwiają, bądź uwierzytelniają nasze postępowanie. W sytuacji, gdy brak nam kwalifikatorów by dokonać tego rodzaju selekcji, często spotykanym typem zachowania jest totalna negacja religii, demonizowanie oraz fetyszyzacja pełnionych przez nią funkcji.

Religijność tradycyjna miała zazwyczaj swój instytucjonalny wyraz w szacunku dla norm, wzorów zachowań i symboli stosowanych przez poszczególne Kościoły. Zachowanie mieszkańców „magicznej” wioski w filmie Kolskiego ilustruje deformację pierwotnego sensu zaangażowania i emocjonalnego odniesienia wobec sacrum. Kolski, dzięki zarysowanym sylwetkom bohaterów, wyłuskuje specyficzne cechy modernistycznej i postmodernistycznej religijności. Wskazuje na jej pozakościelny charakter, co implikuje jej kształtowanie się poza obrębem tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich, a nawet wbrew inspiracjom tych Kościołów. Wielka część społeczeństw opowiada się za tym właśnie modelem. Znajduje on wyraz w bardzo licznych nowych ruchach i wspólnotach religijnych, zwanych tradycyjnie sektami. Pojawia się również w formach niezorganizowanych, nie tylko pozakościelnych, ale i pozasekciarskich. Taka niezorganizowana religijność nazywana jest przez różnych autorów w odmienny sposób – „bezdomna”, „bezojczyzniana”, „peregrynująca”, „anonimowa”, „alternatywna” i właśnie „postmodernistyczna”. Całość problematyki jest skomplikowana i trudna, złożone i niejednorodne jest bowiem środowisko społeczne, w którym pojawia się ta religijność³⁸. Przed wyzwaniem zdefiniowania tych zawiloci staje Kolski. Podejmując temat konstytutywnych wartości prowokuje do zadania sobie pytania o istotne sensy egzystencji naszego społeczeństwa. Ma to wymiar ponadczasowy i uniwersalny. Geneza religii jest tak samo odległa, jak powstanie cywilizacji i pod wieloma względami można ją uznać za immanentną cechę społeczeństwa. Jednak tak zmiany cywilizacyjne, jak i mentalne, czynią z niej instrument komercji i „manipulacji”. Sfera profanum zaczyna wypierać aspekt sakralny i z powodzeniem wieść prym hegemonia.

Parafia ulega współcześnie procesowi laicyzacji. Zmiany te następują w sferze postaw religijnych, postrzegania praktyk religijnych, uznania norm moralno-obyczajowych usankcjonowanych religijnie i struktury więzi z parafią jako grupą wyznaniową³⁹.

³⁷ Na temat koegzystencji człowieka z siłami nadprzyrodzonymi pisał M. Węglarz, *Oswajanie śmierci w filmach Jana Jakuba Kolskiego*, w: *Kino polskie wczoraj i dziś. Kino polskie wobec umierania i śmierci*, P. Zwierchowski, D. Mazur (red.), Bydgoszcz 2005, s. 234-243.

³⁸ J. Mariański, *Religijność pomiędzy nowoczesnością i ponowoczesnością*, „Przegląd Religioznawczy” 1995 nr 2, s. 55-72.

³⁹ E. Ciupak, *Przemiany katolicyzmu w środowisku wsi polskiej*, „Dzieje Najnowsze” 1974 nr 2, s. 101.

Te fundamentalne zmiany zostały zarejestrowane przez twórcę „Cudownego miejsca”. Diagnoza współczesnych realiów ewidentnie wskazuje na modyfikację percepcji roli przypisywanej wspólnotie parafialnej, co wpływa na obszar funkcji pełnionych zarówno przez parafię, jak i kapłana⁴⁰, oraz na osłabienie więzi we wspólnotie wyznaniowej⁴¹.

Socjologowie⁴² podkreślają, iż sukcesywnie wzrasta grupa katolików traktujących parafię jak „religijną firmę”. Instrumentalne i roszczeniowe podejście tych katolików „upoważnia” ich do wybierania rytów i symboli, które wkomponowują się w ich koncepcję życia. Wyeksponowanie przez Kolskiego pejoratywnych aspektów transformacji religijnej służy wyostrzeniu potencjalnych zagrożeń.

Parafia w okresie preindustrialnym nakładła się na społeczność lokalną. Nie była więc strukturą ściśle religijną, stanowiącą integralną część tej wspólnoty. Sytuacja ta ulega radykalnej zmianie pod wpływem procesu urbanizacji. Specjalizacja w zakresie pełnionych funkcji przez różne struktury społeczne, sekularyzacja, pluralizm społeczny i kulturowy, przemiany w strukturze społeczno-zawodowej prowadzą do dezintegracji społeczności lokalnej, a tym samym do atomizacji środowiska parafialnego⁴³. Wraz z rozbudową miast granice parafii okazały się nieprzystosowane do nowych warunków. Wieś stała się zderzeniem kultury zurbanizowanej i tradycyjnej, czego pozytywnym aspektem jest ewolucja od fanatyzmu religijnego do postawy tolerancji i oświecenia⁴⁴, akceptacji wobec odmienności i laickości⁴⁵.

Deprecjacja środowiska parafialnego implikuje dewaluację roli kapłana i przypisanych mu atrybutów. Autorytet księdza uzależniony jest od aspektu kulturowo-społecznego środowiska i wszelkich zachodzących w nim zmian. W społeczności tradycyjnej „(...) jednorodnej, zamkniętej, istniejącej przed procesami technizacji i urbanizacji, niemalą rolę odgrywała kontrola społeczna. Ten jakby naturalny nadzór całej grupy ułatwiał jej członkom motywację wiążącą dla ideałów postępowania. Autorytet, (...) prestiż (...) oficjalnych przedstawicieli uznawano niemal bezkonkurencyjnie”⁴⁶. Kwestia redefinicji roli kapłana nie ulega wątpliwości, a jego dotychczasowa interferencja w życie szeroko rozumianej społeczności lokalnej ulega minimalizacji. Nie generuje on religijnych i świeckich instrumentów oddziaływania ze względu na rosnące poczucie indywidualizacji, samodzielności i samowystarczalności. Doprowadza to zatem do wyizolowania kapłana z życia rodzinnego i ewolucji pojmowania go w kategoriach „obcy”, „inny”. Posta-

⁴⁰ Tamże, s. 102-103.

⁴¹ E. Firlit, *Więź z parafią*, w: *Religijność Polaków 1991*, L. Adamczuk, W. Zdaniewicz (red.), Warszawa 1993, s. 98.

⁴² W grupie tej znajdują się m. in. przedstawiciele lubelskiej szkoły socjologicznej zajmujący się zagadnieniami religii w różnych perspektywach np. W. Piwowarski, W. Zdaniewicz, J. Mariański, L. Dyczewski.

⁴³ W. Piwowarski, *Problemy duszpasterskie w strefie urbanizacji*, „Przegląd Powszechny” 1982 nr 3, s. 26-27.

⁴⁴ E. Ciupak, *Przemiany katolicyzmu...*, dz. cyt., s. 112.

⁴⁵ D. Markowska, *Religijność i laickość w modelach i wzorach rodziny wiejskiej na Podlasiu*, „Roczniki Socjologii Wsi” 1968 nr 8, s. 135.

⁴⁶ J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972, s. 405.

wy względem aprobaty i entuzjazmu dla aktywności duchownych są motywowane nie przypisywaniem kapłanom atrybutów reprezentowania instytucji Kościoła, lecz postrzegania ich z perspektywy *humanum*. Zawężenie funkcji kapłana wyklucza go z pełnienia roli doradcy, konsultanta czy pośrednika z transcendentnymi jakościami.

Kolski poprzez odwołanie do dziewiczej wsi rysuje ten kontrast wyraźnie. Wypaczenie idei wspólnotowości, solidarności, grupowego poczucia więzi jest tematem żywo interesującym reżysera. Podjęcie problemu detradycjonalizacji pokazuje, że skutkami ubocznymi odejścia od tradycji są: poczucie zagubienia, brak zakorzenienia, chaos i zanik wartości w życiu ludzi. Erozja tradycji oznacza również kryzys identyfikacji człowieka oraz zbiorowości, krytykę społecznej hierarchii i porządku. Stąd, brak stałych, pewnych i powszechnie akceptowanych punktów odniesienia w życiu. Powoduje to nieuchronny proces indywidualizacji oraz relatywizacji. Kolski przez pryzmat bohatera indywidualnego – ksiądz Jakub, Grażynka i jej ojciec, Indorek – czy też grupowego pokazuje wszystkie subtelności i niuanse tego złożonego zjawiska. Przesądają one często o istocie rzeczy i stanowią rodzaj biogramu do współczesnych nam czasów.

Refleksja reżysera nad degrengoladą społeczną i dyskontowaniem porządków sakralnych bez wątpienia plasuje artystę i jego dzieło na wysokiej pozycji. Uniwersalność tych problemów przesądza o wartości filmu i zasadności dalszej pracy analitycznej.

Konflikt roli kapłańskiej

W niniejszym paragrafie moją uwagę zwrócę na postać⁴⁷ ks. Jakuba – głównego bohatera. Dla pełnego zrozumienia paradoksu tej postaci należy odwołać się teoretycznych aspektów roli kapłana⁴⁸ i związanych z nią powinności. Kapłaństwo w ujęciu socjologicznym dotyczy jego sensu empirycznego, wplecionego w życie społeczno-religijne i pełnionych przez nie funkcji⁴⁹. Przykładem definiowania roli księdza jest podział na rolę dyfuzyjną i specyficzną. Rola dyfuzyjna związana jest z religijnością pozainstytucjonalną, indywidualną, selektywną, stąd ma charakter innowacyjny. Rola specyficzna jest związana z religijnością instytucjonalną i ma charakter totalny, czyli obejmuje wiele segmentów ról pełnionych przez kapłana w społeczności religijnej i świeckiej⁵⁰.

Spółeczna pozycja powoduje przypisanie kapłanowi przez wiernych określonego repertuaru cech. W ten sposób wspólnota parafialna określa pożądany wzór osobowy ka-

⁴⁷ Zob. K. Kwaśniewski, *Spółeczne rodowody bohaterów*, Warszawa 1977; A. Kisielewska (red.), *Bohater, idol, osobowość medialna*, Białystok 2004; T. Klak (red.), *Bohater w kulturze współczesnej*, Katowice 1990.

⁴⁸ Na temat reprezentacji postaci duchownych w polskiej kinematografii warto sięgnąć do: D. Mazur, *Prymat doświadczenia religijnego nad instytucjonalnością. Obraz duchowieństwa w Filmach „Faustyna” Jerzego Łukaszewicza i „Prymas. Trzy lata z tysiąclecia” Teresy Kotlarczyk*, w: *Kino polskie wczoraj i dziś. Kino polskie po 1989*, P. Zwierzchowski, D. Mazur (red.), Bydgoszcz 2007, s. ????

⁴⁹ W. Piwowarski, *Postawy katolików wobec duchowieństwa na południu Warmii*, „Studia Theologica Varaviensia” 1969 nr 1, s. 159.

⁵⁰ J. Baniak, *Ksiądz w oczach młodzieży. Obraz kapłana w świadomości młodzieży licealnej i akademickiej (na przykładzie Kalisza)*. Studium socjologiczne, Poznań 1993, s. 107-108.

plana. Posiada on zespół norm, którym musi się podporządkować, gdyż są one egzekwowane przez wiernych⁵¹. Autorytet księdza zależy od aspektu kulturowo-społecznego środowiska i zachodzących w nim zmian. W środowisku wiejskim autorytet księdza jawił się jako naturalny i oczywisty. Miał on jednak wymiar „formalny”, oparty na władzy i posłuszeństwie oraz na wymaganiach jurydycznych. Kapłan jest stróżem moralności, wychowawcą swych parafian. Jest on nie tylko nauczycielem, ale przede wszystkim wychowawcą gromady, której przewodniczy. Postawienie granicy pomiędzy oddziaływaniem „osobistym” a „oficjalnym” jest w tej subtelnej dziedzinie niemożliwe. Duchowny działa w tym względzie na podstawie osobistego przykładu oraz oficjalnego charyzmatu. Występuje urzędowo, z ramienia Kościoła, dlatego może autorytatywnie rozstrzygać wątpliwości sumienia i udzielać stosownych napomnień⁵².

Kapłan jako nauczyciel i wychowawca ma w swoim ręku środki, którymi dysponuje na podstawie sprawowanego urzędu (*charisma of office*). Jest on więc szafarzem, gdyż rozdaje łaski wysłużone i przekazane Kościołowi przez Chrystusa⁵³. Kapłan powinien być człowiekiem misji i dialogu⁵⁴. Winien nadto „w swej misji pośredników, podejmować odważne ryzyko pełnienia roli pomostu między różnymi tendencjami⁵⁵. Ma być czynnikiem zgody, jest zobowiązany w obliczu trudnych sytuacji szukać słusznych rozwiązań⁵⁶. Konsekwencją tak sformułowanych priorytetów jest ofiarne działanie na rzecz lokalnej wspólnoty. Fakt, iż proboszcz jest reprezentantem powszechności Kościoła umożliwia mu spełnianie nowej funkcji w stosunku do parafian i parafianek – funkcji arbitra w sporach o różnym nasileniu i konotacji. Obliguje to kapłana do zachowania stosunku obiektywizmu oraz unikania stronniczej gratyfikacji kogokolwiek⁵⁷. Kapłan nie powinien zapominać, że pełni rolę pośrednika i jednocześnie orędownika ludzkości przed Bogiem. Ta podwójna reprezentacja implikuje konieczność kierowania się „zmysłem wiary” (*sensus fidei*), który jest dziełem łaski Bożej, a nie zmysłem wiernych (*sensus fidelium*), nawet wtedy, gdy wydaje się on niemal powszechny⁵⁸.

Pojawienie się księdza Jakuba w społeczności o zdeformowanej strukturze moralnej implikuje kryzys wiary, co z kolei prowadzi do epatowania dewaluacją autorytetu duchownego. Kontekst sytuacyjny, w którym funkcjonuje kapłan, prowadzi do przededefiniowania jego kanonicznej roli mówiącej, iż kapłaństwo „jest rodzajem »urzędu« (*ministerium*), który jednostka ustanowiona księdzem »spełnia« wśród wiernych, aby dopomóc im w zaspokojeniu podstawowych potrzeb religijnych i czuwać nad rozwojem ich

⁵¹ W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji: studium socjologiczne*, Kraków 1971, s. 273.

⁵² J. Majka, *Socjologia parafii*, Lublin 1971, s. 179.

⁵³ Tamże, s. 181.

⁵⁴ J. Moskwa, *Jan Paweł II. Autorytet*, Warszawa 2005, s. 254.

⁵⁵ J. Majka, *Socjologia parafii*, dz. cyt., s. 179.

⁵⁶ J. Moskwa, *Jan Paweł II. Autorytet*, dz. cyt., s. 209.

⁵⁷ J. Majka, *Socjologia parafii*, dz. cyt., s. 182.

⁵⁸ Zob. T. Borutka, *Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II*, Kraków 1994, s. 14.

religijności i moralności”⁵⁹. Podważone zostaje również socjologiczne znaczenie kapłaństwa definiowane jako postawa i czynności kształtowane oraz wykonywane pod wpływem konfrontacji potrzeb, a także aspiracji jednostki z potrzebami i aspiracjami jej grupy odniesienia⁶⁰. Do zaakceptowania jest zatem stwierdzenie, iż kapłaństwo można zdefiniować jako widoczną predyspozycję do określonego stylu życia, akceptację realizowania właściwych wartości i posług religijnych, utożsamianie się z określoną grupą społeczną, tzn. ze stanem kapłańskim⁶¹.

Społeczne oczekiwania wobec kapłana w zależności od kontekstu, różnorodnie akcentują jego atrybuty, które definiuje się w dwóch perspektywach: kapłańskiego *sacrum i humanum*. Pierwsza z nich rozumiana jest zwykle jako gorliwość o chwałę Bożą i sprawy gospodarcze parafii, umiejętność organizowania kultu religijnego i nauczania prawd wiary, a także wykazywanie troski o sprawy parafii. Drugim poziomem portretu osobowościowego kapłana jest *humanum*, tzn. człowieczeństwo, dobroć, otwartość i poszanowanie innych ludzi⁶². Próby wkomponowania postaci wykreowanej przez Adama Kamienia w tak skonstruowany model roli zdają się nastroczać licznych komplikacji.

Ksiądz Jakub jawi się jako postać obezwładniona przez doktrynalno-społeczne konwenanse. Jako młody i niedoświadczony pasterz jest biegły i kompetentny w wykładni Pisma, ale nie posiadał umiejętności operacjonalizacji prawd i wartości, których jest reprezentantem. Wypowiadane przez niego słowa: „Pochylę się, pochylę się przed każdym. Zegnę kolana przed każdym”⁶³ są komunikatem mówiącym o jego zwątpieniu, zagubieniu i uwięzieniu w gorsecie odpowiedzialności, której nie jest w stanie podolać. Słabości i dylematy, przed jakimi staje, są potęgowane przez fakt wprowadzenia postaci księdza Andrzeja. Bezkompromisowy, o wysokim morale kapłan z sąsiedniej wioski, jest rodzajem opozycji dla ks. Jakuba. Działa w niekonwencjonalny sposób „jak jest powód, to trzeba łać po pysku”⁶⁴ – mówi ks. Andrzej. Poprzez swoją skromność i pokorę, którą wyraził w słowach: „W tamtej wiosce lepsi ludzie, lepszy ksiądz. U mnie w parafii tylko ciemny ludek”⁶⁵, jest bliżej społeczności oraz jej problemów i trosk. Kieruje się uniwersalnymi zasadami sumienia, wierząc w zasadę providencjonalizmu oraz w to, że regulatorem zachowania są wybrane przez jednostkę zasady etyczne: równość praw jednostki oraz szacunek dla jej godności. Żywi głębokie przekonanie, że gdy obowiązujące prawo zagraża tym zasadom, istnieje uzasadniony imperatyw postępowania zgodnie z ogólnoludzkimi zasadami. Nie obawia się wystąpić wobec gromady, gdy ta profanuje chrześci-

⁵⁹ J. Baniak, *Obraz kapłana w świadomości katolików świeckich*, Poznań 1994, s. 15.

⁶⁰ Tamże, s. 13-14.

⁶¹ P. Taras, *Społeczne uwarunkowania i motywy wstąpienia do zakonnego seminarium duchownego*, Poznań 1972, s. 14.

⁶² W. Piwowarski, *Przemiany autorytetu księdza*, w: *Religijność ludowa-ciągłość i zmiana*, W. Piwowarski (red.), Warszawa 1983, s. 129-130, 138-139.

⁶³ Ścieżka dźwiękowa z filmu.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże.

jańskie symbole; nie szczędzi razów, które wymierza jednemu z parafian za to, że dopuścił się kazirodczego związku z własną córką, bezlitośnie wykorzystując ją seksualnie.

Wskazana opozycja jest w pewnym stopniu przewrotna, gdyż ks. Jakub i Andrzej w scenie poznania – poprzez swoje zewnętrzne atrybuty – symbolizują odmienne cechy, niż w rzeczywistości. Ksiądz Jakub ma niewinną, subtelną fizjonomię, zaś ksiądz Andrzej wyraziste, ostre rysy, które mogłyby hipotetycznie sugerować skłonność do perversji. Jednak to niepozorny Jakub bardziej narażony jest na pokusy, łamanie kanonu i ślubów, do których przestrzegania jest zobligowany jako kapłan. To on ulega pysze i żądzy rozgłosu, by móc chełpić się cudami i uzurpować honory. Nowo desygnowany proboszcz Jakub bezapelacyjnie zakłada, że należy mu się *ad hoc* społeczne uznanie i aprobata. Przekonanie to wynika z faktu, że urząd (funkcja) kapłana jest wyprowadzany od instytucji Kościoła i jest formą prezentacji oraz sposobem realizowania życia kościelnego⁶⁶. Paradoksalnie, takie ujęcie powoduje odmienny od spodziewanego rezultat. Ksiądz Jakub zostaje potraktowany jako narzucony wspólnocie parafialnej, a co więcej stanowi realne zagrożenie dla neopogańskiej sieci stosunków społecznych, panującej w wiosce. Jego oczy odkrywają wszystko – wewnętrzny niepokój, niepewność siebie, schizofrenię roli. Ten stan jest potęgowany poprzez brak akceptacji ze strony gromady, która sugerując się instynktem walki o utrzymanie pogańsko-magicznej ideologii osacza kapłana. Jest on stygmatyzowany nie tylko jako inny, obcy, ale przede wszystkim stanowi potencjalne zagrożenie ze względu na wartości i aksjomaty, których jest dysponentem.

Ksiądz Jakub zobligowany jest do podjęcia wtórnej ewangelizacji i chrystianizacji. Podległe mu środowisko parafialne odeszło od wiary w jednego Boga, wkraczając w „politeizm”, tyle że nie zrytualizowany, poniekąd nieuświadomiony. Na tej podstawie usiłuje on uprawomocnić tezę, że chrześcijaństwo się wyczerpało, a narastanie tendencji pogańsko-sekularystycznych jest nieuchronne; że materializm wchłonie duchowość, a misja Kościoła znalazła się w stadium kryzysu nie do przezwyciężenia. Zilustrowany typ zachowania budzi w głównym bohaterze przekonanie o sukcesywnej dekonstrukcji jego misji. Ma on świadomość tego, że w wymiarze społecznym kapłaństwo ma charakter wspólnotowy przez wzgląd na związek z grupą społeczno-religijną. Realizacja jego idei musi być legitymowana umową społeczną, gdyż wymaga jednocześnie świadczenia usług dla wiernych oraz społecznego mandatu⁶⁷. Ksiądz Jakub takiej aprobaty nie zyskuje, jest permanentnie odrzucany, a jego autorytet ulega degradacji. Nie może zatem zrealizować się w religijno-społecznym i sakralno-instytucjonalnym wymiarze kapłaństwa. Tożsamość kapłana w filmie Kolskiego ma status *perigrines*, czego konsekwencją jest wyostrzone poczucie inności, wyalienowania, świadomość granic porozumienia się i niemożność nawiązania prawdziwego kontaktu. Księdzu brak wewnętrznego teocentrycznego skupienia i bezinteresowności, stąd nie może dokonać rewitalizacji swej tożsamości kapłańskiej. Uwięziony w konfesjonalizmie, nie potrafi urzeczywistnić eschatologicznych celów, dokonać dezintegracji celów przypadkowych od trwałych.

⁶⁶ J. Baniak, *Obraz kapłana w świadomości*, Poznań 1994, s. 15-16.

⁶⁷ Tenże, *Ksiądz w oczach młodzieży licealnej i akademickiej (na przykładzie Kalisza)*, Poznań 1993, s. 14.



Tożsamość chrześcijańska jest konkretem urzeczywistniającym się w życiu poszczególnego człowieka. Nie można jej ustalić za pomocą schematów pojęciowych, zestawienia skończonej liczby cech koniecznych. Wymyka się ona abstrakcyjnym i apriorycznym modelom myślenia. O tożsamości chrześcijańskiej w ostatecznym rozrachunku decyduje spirytualna relacja pomiędzy człowiekiem a Bogiem.

Misja religijna kapłana i hierarchiczne kompetencje, które ks. Jakub usiłuje realizować we wspólnocie parafialnej, jak również zadanie duchowego jednoczenia i solidaryzowania wspólnoty wiernych i dążenia do harmonii, staje się fantasmagorią, odrealnieniem⁶⁸. Kapłan w kontaktach z wiernymi jest pozbawiony przestrzeni do pełnienia roli pośrednika między transcendentnym i ziemskim światem⁶⁹. Instytucja „pośrednictwa” w aktywności ks. Jakuba rozpatrywana w dwóch aspektach: jako nabożeństwo i jako działalność formacyjna⁷⁰, jest pozbawiona jakichkolwiek ontologicznych podstaw i dyskredytuje postać graną przez A. Kamienia. Komunikacja między pasterzem i wiernymi jest zakłócona, gdyż młody kapłan nie potrafi słuchać. Wykazuje się szczególną ignorancją i egocentryzmem, diagnozując przypadek stygmatyczki-kurtyzany. Nie potrafi uaktywnić w sobie potencjału omawianego poprzednio *humanum*, gdyż honory i laury, jakie mogą mu przyspaść w udziale dzięki cudowi, który wydarzył się w jego parafii, przesłaniają mu ludzkie dramaty. Grażyna usiłuje dokonać osobistego *katharsis*. Uzewnętrznia swoje słabości, psychiczne okaleczenie, ale nie słyszy słów otuchy, gdyż ks. Jakub nadto skoncentrowany jest na weryfikacji i uwierzytelnieniu posiadanych przez nią stygmatów. Wskazana sytuacja demaskuje brak prospołecznego i empatycznego podejścia ks. Jakuba. Uwidacznia to również brak jego dojrzałej formacji duchowej i umiejętności selekcji, czy właściwej hierarchizacji wartości. Brak mu świadomości, że wiara jest aktem, w którym uczestniczy cała osoba ludzka: rozum, wola i uczucie.

Ks. Jakub zostaje poddany próbie. Jest to kolejna faza dyskutowania jego autorytetu, ale również droga ku odnalezieniu przez kapłana indywidualnych życiowych sensów. Imputowanie ks. Jakubowi potencjalnych prowokacji seksualnych „I co z tego, że ksiądz?

⁶⁸ W. Goddijn, *Rola kapłana w Kościele*, Warszawa 1987, s. 207.

⁶⁹ E. Ciupak, *Działalność ideologiczna proboszcza*, „Euhemer” 1961 nr 3, s. 59-60.

⁷⁰ Tenże, *Proboszcz wiejski a grupa parafialna*, „Euhemer” 1961 nr 2, s. 72-73.

Już mu tam Pan Bóg wyrzucił, co potrzeba między nogami”⁷¹ – ma ambiwalentną semantykę. Z jednej strony rzeczywiście obnaża jego słabość, z drugiej zaś jest swoistą komponentą mającej dokonać się w nim przemiany. Trud doświadczeń, których ks. Jakub jest świadkiem i podmiotem sprawia, iż kapłan uświadamia sobie istotę pełnionego posłannictwa. Zrozumiał, że wiara wymaga szukania nowych dróg, permanentnego dążenia do Boga na miarę całego potencjału posiadanego przez człowieka, a także fakt, że wiara jest łaską, z którą należy współpracować, by jej nie stracić. Stanowi to asumpt i niekwestionowany bodziec do zmiany usposobienia głównego bohatera. W pełni ukształtowana postać, po dokonanej eksploracji rzeczywistych sensów własnej posługi, koncentruje się na wartościach, które są istotne nie tylko z punktu widzenia *charisma of office*, ale przede wszystkim przez wzgląd na aspekt eschatologiczny i transcendentny.

Tożsamość chrześcijańska jako świadectwo wiary

Pojęcie tożsamości jest jednym z wielu, które współcześnie podlega intensywnej eksploatacji. Podłożem takiego stanu rzeczy są transformacje wynikające z przemian w kierunku laicyzacji. Pojawia się w związku z tym niezwykle nurtujące i istotne pytanie, mianowicie, co należy rozumieć przez pojęcie tożsamości, czy takowe w ogóle istnieje, czy może mamy do czynienia z jakimś kosmopolitycznym konglomeratem zawieszonych w próżni jednostek.

Pojęcie tożsamości indywidualnej w socjologicznej perspektywie badawczej oznaczać będzie, konfiguracje swoistych właściwości ciała i umysłu przysługujących tylko i wyłącznie danej jednostce, która tym sposobem staje się bytem *sui generis*. Zakwalifikujemy tu takie cechy jak: wygląd, uroda, dziedziczny i unikalny kod genetyczny, osobowość będąca rejestracją niepowtarzalnych doświadczeń życiowych, posiadana wiedza, nasze poglądy, przekonania, wyznawane wartości, etc.⁷² Z kolei, o tożsamości zbiorowej będziemy mówić wówczas, gdy świadomość nabiera wymiaru powszechnego, rozwiniętego wśród członków zbiorowości oraz skierowana jest zarówno do wewnątrz, jak i na zewnątrz.⁷³ Ma ono ścisłą konotację z tradycją interakcjonistyczną, pełniło tam funkcję jednej z elementarnych koncepcji stosowanych do deskrypcji różnorodnych aspektów uwikłań indywidualnego aktora społecznego.⁷⁴ Z kolei Anthony Giddens definiuje tożsamość jako: „aktualnie posiadane przez jednostkę poczucie tego, czym jest, uwarunkowane jej bieżącymi interakcjami z innymi. Tożsamością jest to jak jednostka siebie pojmuje, klasyfikuje, nazywa”⁷⁵.

Tożsamość chrześcijańska jest konkretem urzeczywistniającym się w życiu poszczególnego człowieka. Nie można jej ustalić za pomocą schematów pojęciowych, zestawienia skończonej liczby cech koniecznych. Wymyka się ona abstrakcyjnym i apriorycznym mo-

⁷¹ Ścieżka dźwiękowa z filmu.

⁷² P. Sztompka, *Socjologia...*, dz. cyt., s. 181.

⁷³ Tamże, s. 185.

⁷⁴ Reprezentanci tego stanowiska badawczego często podkreślają, iż kategoria tożsamości znaczy tyle, co ułożone, zgodnie z subiektywnym kryterium, w hierarchicznym porządku koncepcje siebie. Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2005, s. 57.

⁷⁵ G. Mathews, *Supermarket kultury: kultura globalna a tożsamość jednostki*, Warszawa 2005, s. 36.

delom myślenia. O tożsamości chrześcijańskiej w ostatecznym rozrachunku decyduje spirytualna relacja pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Zagadnienie tożsamości trzeba naświetlić przede wszystkim w ścisłym związku z chrześcijańską wizją Boga. Tożsamość chrześcijańska jest rzeczywistością podstawową. Chrystologiczny rdzeń tożsamości chrześcijańskiej wyznacza wewnętrzną logikę jej stawania się na płaszczyźnie egzystencjalnej⁷⁶. Tożsamość chrześcijańska ma w sobie coś głęboko paschalnego: nie urzeczywistnia się przez koncentrację uwagi na sobie samym, lecz przez otwarcie ku drugim, wyjście z siebie (*exodus*), przez „przejście” (*pascha*), oddanie i służbę (*diakonia*). To właśnie paschalne prawo egzystencji nadaje jej charakter dynamiczny i otwarty, który chroni ją przed zamknięciem w sobie i samowystarczalnością. Tożsamość chrześcijańska respektuje prawo innych do inności i zróżnicowania. Wymaga skromności, pokory i wyrozumiałości dla ludzkich słabości⁷⁷. Wszyscy pozostajemy niepojętymi „uczniami Boga”⁷⁸.

Ksiądz Jakub odnalazł swoją tożsamość chrześcijańską poprzez uświadomienie sobie osobowego obrazu Boga i specyficznego misterium, przez które się on wyraża. Dzięki temu mógł sięgnąć do najgłębszych podstaw egzystencji. Uświadomił sobie, że troska o zachowanie własnej samoidentyfikacji jest wpisana w naturę ludzką, jednak z racji swej kapłańskiej posługi nie może on wykazywać się zbyt zachłanną troską o siebie, gdyż prowadzi to do zatracenia. „Bo kto chce zachować swe życie, straci je; a kto straci swe życie z powodu mnie i Ewangelii, ten je zachowa”⁷⁹. Słowa te zostały silnie zaadoptowane przez ks. Jakuba, który dzięki temu dostrzegł inny wymiar kapłaństwa.

Równie silny, jak kwestia zidentyfikowania swej tożsamości chrześcijańskiej, był problem spełnienia, które stało się odbiciem tęsknoty za definitywnym przemianiem. J.J. Kolski pokazał, że związane przez jego bohatera nadzieje na spełnienie, odkrycie swojego kapłańskiego „ja” i zakorzenienie w określonym stylu życia danej wspólnoty pozwala na wejście w szerszy świat, odnalezienie go i zadomowienie się w nim. Granica pomiędzy tymi wymiarami może istnieć w człowieku. Paralelnie reżyser zademonstrował, że w strukturze chrześcijańskiej tożsamości los wędrowca i poczucie zadomowienia muszą się wzajemnie uzupełniać. Tylko dzięki temu możliwe jest zachowanie eschatologicznego dynamizmu. Nie pozwala na to, aby zadomowienie, na przykładzie postaci granej przez A. Kamienia, zamieniło się w wygodny establishment, duchowe lenistwo i konformizm. Z drugiej strony, ta komplementarność nie pozwala rezygnować z procesu poszukiwania.

W postaci księdza Jakuba dokonała się swoista synteza, która pozwoliła mu być autentycznym. Wymagało to od niego przełamania wielu barier i otworzenia się na wartości chrześcijańskie. Osiąganie wzmiankowanej autentyczności na rzecz tożsamości chrześcijańskiej nie odbywało się prawem zwyczajnego dodawania świadomości, tym bardziej

⁷⁶ W. Hryniewicz, S.J. Koza (red.), *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowe. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, Lublin 1989, s. 25.

⁷⁷ W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 66 n.

⁷⁸ J 6,45.

⁷⁹ Mk 8,35.

prawem odejmowania, redukcji, szukania najmniejszego wspólnego mianownika. Synteza ks. Jakuba dokonała się na zasadzie komplementarności i prawdziwej wymiany charyzmatów. Dzięki postawie otwartości na zmianę bohater przezwyciężył instynkt samozadawania się i samozadowolenia. J.J. Kolski zaprezentował postać, która zachowała otwarty umysł i dostrzegła konsekwencje urzeczywistnienia samej siebie.

Zaprezentowanie przez Kolskiego ekstensji tożsamości chrześcijańskiej można zinterpretować jako swoistego rodzaju prowokację. Wynika to przede wszystkim z faktu, iż szeroko rozumiane wartości o jakiegokolwiek konotacji religijnej są stygmatyzowane jako konserwatywne, dewocyjne, proklerykalne. Ujęcie reżysera nie daje powodów do takiego wniosku, gdyż twórca wychodzi od ogólnej tezy jaką jest pytanie o personalne, indywidualne „ja”, a eksplikację prezentuje na przykładzie kapłana. Abstrahując od wykonywanej przez ks. Jakuba profesji, przynależy on do gatunku *homo sapiens*, co pretenduje go do zadawania pytań o stan własnej osobowości i identyfikacji. J.J. Kolski nie dąży do absolutyzacji w klasyfikowaniu wariantów tożsamości. Można przyjąć całkiem prawdopodobne założenie, że osadzenie problemu w kręgu wartości religijnych jest próbą zakomunikowania istnienia prawd ogólnoludzkich. Ambitus możliwości jest bardzo rozbudowany i człowiek jako posiadający wolną wolę może dokonywać dywersyfikacji. Ze strony reżysera taki zabieg stanowi również asumpt do dyskusji nad realizacją deklaracji konfesyjnej. Polskie społeczeństwo stanowi adekwatne podłoże do dokonania pewnych porównań i weryfikacji dotyczących rzeczywistego wypełniania aksjomatów chrześcijańskich. Reżyserowi nie chodziło bynajmniej o dokonywanie rozliczeń, czy też wysuwanie oskarżeń, poprzez wykorzystanie krajobrazu polskiej wsi. Dzięki podjętemu zabiegowi udało się wyostrzyć istotę i zmotywować do refleksyjnej percepcji.

Transformacja tożsamości nie powinna być etykietowana negatywnymi epitetami. Jest to jak najbardziej naturalny stan rzeczy, gdyż nasze psychiczne struktury nie są bynajmniej zastane, prowadzą do progresu osobowości, a to zdaje się jest stan pożądany. Tożsamość społeczną i jej pewien wariant, czyli chrześcijańskie „ja”, należy rozumieć w moim odczuciu jako kolejną fazę w rozwoju cywilizacyjnym. Nie idzie za tym dezintegracja czy degradacja dotychczasowego systemu wartości. Na miejsce funkcjonujących do tej pory aksjomatów dołączane są nowe, lub też modernizowane „stare”. Temat tożsamości, który jest na gruncie ogólnospołecznego dyskursu bardzo żywotny, można potraktować jako drogowskaz, punkt odniesienia do osobistych rozważań, w związku, z czym jest on niezwykle wartościowy. Taka konkluzja mieści się w reżyserskim zamierze i realizuje konwencję, w ramach której kreowany jest obraz dekonstrukcji tradycyjnej wsi, a wraz z nią – określonego repertuaru jakości ponadmaterialnych.

Wychowanie religijne w społeczeństwie pluralistycznym

W rozważaniach nad znaczeniem religijności, tożsamości chrześcijańskiej i wartości uniwersalnych istotnym zagadnieniem staje się potrzeba wychowania religijnego. M. Scheler⁸⁰

⁸⁰ Cyt. za. J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy: wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992, s. 575.

wyróżnił trzy grupy wartości: estetyczne, prawne oraz poznawcze. Wartościami najwyższymi są wartości religijne, które będąc trwale włączone w ludzką naturę, są nieporównywalne z żadnymi innymi wartościami. Filozof uwypuklił drogę wartości ku Bogu, zwrócił uwagę na to, że wśród istniejących wartości stanowią one wartości najwyższe⁸¹. W kanonie tych aksjomatów mieści się pojęcie reedukacji chrześcijańskiej czy też religijnej. Obliguje to do zaakcentowania historycznych i kulturowych korzeni społeczeństw, które same w sobie mają heterogeniczny charakter. Koncepcje edukacji religijnej, które ignorują ten fakt są wyidealizowane i nie przystają do rzeczywistości⁸².

„Nowoczesność zwykle przeciwstawia się przeszłości i tradycji, choć wiadomo, że nie można zbudować postępowego społeczeństwa przez negację przeszłości i tradycji. W każdym społeczeństwie bowiem występują stare i nowe mechanizmy oraz elementy trwania i rozwoju. Niemniej można powiedzieć, że nowoczesność jest tym, co w naszych czasach dominuje”⁸³. W kontekście religijności pogłębiania jest socjalizacja religijna poprzez uczestnictwo w praktykach religijnych. Permanentna socjalizacja religijna związana z nowymi statusami i rolami społecznymi, jakie przyjmuje na siebie człowiek dorosły, implikuje adoptowanie pożądanych postaw i wzorców społecznych. Od tej chwili ma miejsce przechodzenie od ogólnych norm i wartości religijnych do umiejętności ich wykorzystania w konfrontacji z życiem społeczno-religijnym⁸⁴. Kontynuacją etapu socjalizacji w środowisku rodzinnym jest wychowanie, któremu jesteśmy poddawani poprzez bardziej formalne i zinstytucjonalizowane formy. W tej wtórnej fazie oddziałujące bodźce wywierają równie silne konsekwencje i modelują zarówno sferę emocjonalną, duchową, jak i społeczną naszej osobowości.

Wychowanie jest dziedziną nieznoszącą pozorów i improwizacji, z czego wszyscy odpowiedzialni bezpośrednio za jakość wychowania młodego pokolenia, a zwłaszcza rodzina i szkoła, muszą sobie jasno zdawać sprawę. Wychowanie stanowi więc istotny wymiar głównych zadań ogólnych reformy edukacyjnej. Jest ono niezbywalne i konieczne, gdyż stwarza sprzyjające warunki do wszechstronnego rozwoju człowieka. Jan Paweł II stwierdził, że: „w wychowaniu chodzi właściwie o to, ażeby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem, o to, ażeby bardziej był, a nie tylko więcej miał, aby więc poprzez wszystko, co ma, co posiada, umiał bardziej i pełniej być człowiekiem, to znaczy, ażeby również umiał bardziej być nie tylko z drugimi, ale i dla drugich”⁸⁵. Zatem, za podstawę wychowania powinno przyjąć się chrześcijański system wartości, którego punktem odniesienia jest Ewangelia. Jednocześnie, nauczanie musi otworzyć się na dialog z innymi ideologiami i ruchami obecnymi w społeczeństwie. Istnieją pewne funkcjonalne dyrektywy, które determinują przyjęcie postawy dialogu i otwartości na zmiany. Wychowanie

⁸¹ Tamże, s. 575.

⁸² H.-G. Ziebertz, *Religijność i wychowanie w świecie pluralistycznym*, Kraków 2001, s. 130.

⁸³ Zob. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 174.

⁸⁴ Por. S.H. Zaręba, *Socjalizacja religijna*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska-badania-teorie*, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), Warszawa 2004, s. 370-371.

⁸⁵ J. Moskwa, *Jan Paweł II...*, dz. cyt., s. 296

religijne powinno przyjąć postawę polilogu, następnie przyjąć pozycję dialogu z młodymi pokoleniami i dążyć do podwyższenia poziomu ich własnej akceptacji⁸⁶. Istotną rolę odgrywa uświadomienie sobie, że chrześcijaństwo nie jest przeżyciem uczuciowym, intelektualnym przekonaniem, czy też stosowaniem się do określonych reguł moralnych. Jego zakres semantyczny wykracza poza te sposoby definiowania i oznacza dialog oraz transcendentną relację z Bogiem. Wychowanie chrześcijańskie przeniesione do praktyki pedagogicznej prowadzi do ukształtowania człowieka wierzącego. Człowiek uformowany w duchu tych wartości to taki człowiek, który swe życie koncentruje wokół ideału człowieka nowego, żyjącego żywą wiarą, zakorzenioną w rzeczywistości, opartą na obecności i wspólności, na słuchaniu i uległości łasce⁸⁷. Koniecznym staje się również stawianie oporu wobec konsumpcjonizmu, który stwarza iluzję samowystarczalności i szczęścia. Wskazana jest rewitalizacja moralnej orientacji i duchowej pomocy w kształtowaniu życia codziennego.

Reżyser *Cudownego miejsca* stara się udowodnić tezę, że człowiek ze swej natury jest religijny, a dopiero poprzez łaskę wiary staje się wierzący. „Innymi słowy, religia ma swoje źródło w podmiocie podobnie jak symbol, myśl, praca, zabawa; natomiast łaska wiary ma swoje źródło w Chrystusie. (...) Jeżeli przez osobowość będziemy rozumieli integrację wszystkich faktów psychiczno-fizycznych, które determinują nasz sposób zachowania, wówczas osoba, która weszła do Ciała Mistycznego Chrystusa, otrzymuje sakramentalny model bycia i stawania się. Osobowość sakramentalna jest określona, można by rzec, zdeterminowana integracją w Chrystusie. Kościół powszechny nie zna innej pedagogiki jak tylko tę, która kształtuje nowego człowieka. Realizuje się to dzięki temu, że nie jest to formacja w określonym systemie, ani nawet tylko w relacji do hierarchii wartości, lecz jest to relacja osoby ludzkiej do Osoby Chrystusa”⁸⁸. Do tej istoty starał się dotrzeć reżyser – uwypuklić rolę chrześcijańskich instytucji religijnych w kształtowaniu kolektywnych sensów, ontologicznych podstaw tradycyjnych wartości oraz pojęcia wspólnoty. Misja jednoczenia się wokół prawd wiary, a nie komercjalizacja i konsumpcjonizm, stanowią akt rzeczywistej solidarności oraz poczucia przynależności. Konstytuują one indywidualną i grupową tożsamość, stanowiąc opokę i wsparcie dla realizowania się jednostki

Dzięki wyłanianiu się nowych form religijność kościelna zyskuje na spójności, a wspólnota Kościoła może lepiej integrować i ochraniać związanych z nim katolików przed rzeczywistością młodego kapitalizmu. Nie jest jasne, czy Kościół przyjmie postawę defensywną i ograniczy się do chronienia chrześcijan, czy też będzie zabiegał o wpływ na świadomość osób reprezentujących chrześcijaństwo popularne. Należy jednak oczekiwać, że będzie starał się włączać elementy kultury popularnej, opierając się jednocześnie konsumenckiemu podejściu reprezentowanemu przez tę grupę. Nazbyt

⁸⁶ H.-G. Ziebertz, *Religijność i wychowanie...*, dz. cyt., s. 131.

⁸⁷ H. Łuczak, *Od religii do wiary*, Lublin 1985, s. 148.

⁸⁸ A.J. Nowak, *Rozwój „nowego człowieka”*, w: *Człowiek – wartości – sens*, *Studia z psychologii egzystencji*, Lublin 1996, s. 430-432.

swobodny wybór elementów prawd wiary nie jest do zaakceptowania przez Kościół. Również traktowanie Kościoła jako instytucji usługowej, wykorzystywanej do uświęcania małżeństw i pogrzebów, nie zaspokoi jego ambicji⁸⁹. Istotnym jest dążenie do ochrony dobra społecznego, które znalazło się w sytuacji zagrożenia ze strony komercji. Poprzez rekapitulacje dotyczące m.in.: miłości, jedności, prawdy, godności jednostki, przedstawiciele świata religijnego usiłują uwolnić reprezentowaną przez nich instytucję od pragmatycznego i *stricte* ekonomicznego pojmowania jej.

Podstawą staje się zatem nauczanie społeczne, które stanowi asumpt do dalszych dyskusji i prognoz. Nauczanie społeczne Kościoła nie powinno być skierowane przeciwko jednostkom odmiennie myślącym, przeciw systemom ideologicznym i politycznym wrogim chrześcijaństwu, lecz winno być ukierunkowane na rozwijanie dla dobra człowieka w różnych jego wymiarach. Dzięki takiemu podejściu możliwe jest budowanie społeczeństwa godnego człowieka. Człowiek w takim ujęciu staje się praprzyczyną zaangażowania w religijność.

Naturalnym staje się, że religijność ta będzie zmieniać się i ewoluować w kierunku religijności z wyboru ze wszystkimi tego konsekwencjami. Sprzyjać temu będą, m.in. postępujące jak nigdy dynamiczne zmiany obyczajowe i kształtowanie się różnych – nie raz sprzecznych – systemów wartości. W tych warunkach stan religijności zależeć będzie głównie od socjalizacji religijnej w domu rodzinnym, we wspólnotach religijnych, od prowadzonej katechezy i zaangażowania pastoralnego Kościoła. Czas pokaże, na ile aktualne programy wychowania religijnego poprawią stan religijności zwłaszcza w tych diecezjach, na terenie, których udowodniono występowanie symptomów niekorzystnych zmian. Polska katechetyka stoi przed wielkim wyzwaniem, a socjologia religii, jako dyscyplina służebna, może i ma obowiązek ukazywać przeobrażenia i aktualny stan polskiej religijności.

Kolski stara się uświadomić widzom, że religijność katolików, choć nie pogłębiona świadomym uczestnictwem w praktykach religijnych i pozbawiona powiązań religijności z moralnością, może być podstawą do przeorientowania postaw życiowych⁹⁰. Religia i jej przejawy z pewnością są trwałym i głęboko wnikającym zjawiskiem towarzyszącym człowiekowi, dlatego też uzasadnionym wydaje się twierdzenie, że poprzez przejawy religijności można wspomagać egzystowanie jednostki w dobie transformacji.

Zakończenie

Badacze zajmujący się różnymi aspektami religii zorientowani empirycznie są przekonani, że prowadzone przez nich badania mają doniosłe znaczenie dla zrozumienia siły i charakteru zmian zachodzących w polskiej rzeczywistości, nawet jeżeli nie dają ostatecznych odpowiedzi na wszystkie wyłaniające się pytania i wątpliwości. Okazuje się, że w świetle przeprowadzonych eksploracji nad kondycją religijności, w wyselekcjonowa-

⁸⁹ M. Grabowska, *Religijność i Kościół w procesie transformacji w Polsce*, Warszawa 2001, s. 154.

⁹⁰ Zob. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 251-261.

nym dziele filmowym, możliwe jest zdefiniowanie realnych problemów. Wierni poszukują coraz bardziej heterogenicznych form kontaktu z kapłanem, opierając się tym samym postępującej laicyzacji społeczeństwa. Skala tych interakcji ogarnia formy o charakterze prywatnym oraz publicznym. Widoczne są w tym względzie cechy partykularyzmu i subiektywizacji oraz relatywizacji na różnych poziomach. Postawiona diagnoza prowadzi do stwierdzenia, że w czasach naznaczonych silnym indywidualizmem religia często uważana jest za wymaginowany abstrakt, w którym zanikają ryty, kult, symbole. Charakterystyczne dla nowoczesnego myślenia stało się przechodzenie wyłącznie do sfery wnętrza. Jednostka staje się wyalienowana wobec religii, epatując niezdolnością do przeżywania jej aktów czy też przyjmując postawę całkowitego ich ignorowania. Wskutek przemian zaistniałych w *modern society* naturalna zdolność człowieka do czynnego przeżywania doświadczeń sakralnych, została poważnie nadwyreżona. Wielka wspólnota ducha i form uzewnętrzniania uległa rozpadowi na podsystemy, postrzegane przez siebie jako całości opozycyjne względem pozostałych, a poszczególny człowiek zatracił poczucie więzi, odpowiedzialności oraz zdolność swobodnego łączenia się we wspólnocie – wyższej jedności. Pozbawienie życia pierwiastka sakralnego oznacza rezygnację z religijnego przepojenia czasu i przestrzeni, konkretnych rzeczy i czynności oraz rozwijanie się postawy radykalnego eskapizmu duchowego. Skutkiem tego jest wytworzenie się amorficznej *quasi*-czystej religijności, która pozostaje w izolacji od rzeczy świata. Konsekwencją takiego stanu rzeczy może być nadmierne koncentrowanie się na materialnych aspektach egzystencji, a nawet ateistyczne odrzucenie.

Idealistyczne, racjonalistyczne i partykularne myślenie stanowi zagrożenie dla eklezyjalnej świadomości człowieka. Inklinacje tego procesu prowadzą do postrzegania Kościoła jako komercyjnej instytucji użyteczności publicznej. Nie dostrzega się zatem jego metafizycznego i mistycznego wymiaru oraz faktu, że łączy on w sobie liczne funkcje zorientowane na zaspokojenie wielopłaszczyznowych potrzeb wiernych. Abstrahując od tych sceptycznych prognoz można wydobyć również pozytywny aspekt w interesującym nas dyskursie. Wyłania się bowiem obraz średniowiecznej idei propagowany przez św. Augustyna⁹¹, który stwierdził, że człowiek jest istotą na wskroś ukierunkowaną na Boga i nie mógłby istnieć oraz być zrozumiany bez odniesienia do Niego. Nie jest to żadne umoralniające czy też nadmiernie entuzjastyczne stwierdzenie, lecz wyraz istoty człowieka. Człowiek nie jest zatem bytem zamkniętym, totalnie autoreferencyjnym, lecz posiadającym zdolność swoistej transgresji ku Bogu, innym ludziom, ideom i rzeczom. Nie jest hermetyczną egzystencjonalną formą, gdyż wchodzi we wzajemne relacje z innymi oraz w kontakty metafizyczne. Przez fakt interferowania w tę dualistyczną siatkę relacji uwierzytelnia swoje jestestwo i autonomię.

Rekomendacją dla problemów, które zasygnalizował J.J. Kolski w swoim filmie, jest umiarkowana akceptacja zmian oraz systemowe i ewolucyjne wdrażanie programu naprawczego. Podyktowane jest to faktem, iż samo zjawisko transformacji jest nieuniknione stąd należy zaniechać demonizowania oraz hiperbolizowania doświadczanych

⁹¹ Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1992, s. 354-430.

przemian. Paralelnie koniecznym staje się nobilitowanie i rewitalizacja tradycyjnych form religijności oraz próba stworzenia optymalnych warunków symbiozy dla postmodernistycznej czasoprzestrzeni i zachodzących w niej zjawisk religijnych. Demokratyzacja życia oraz kierowanie wspólnotą parafialną powodują, że niezależnie od czynników społeczno-demograficznych, ciągle żywotna jest potrzeba konsultacji i spotkania z duchownymi. Środowiska parafialne są jednymi z pierwotnych przestrzeni socjalizacji, wyrażają poczucie integracji, manifestują internalizowane aksjomaty, dają poczucie bezpieczeństwa. W nuklearnych społecznościach wiejskich poczucie przynależności jest szczególnie pożądane. Potwierdza to przykład społeczności ukazanej w analizowanym filmie. Międzygeneracyjne zmiany pozostają wtórne wobec tradycyjnych fenomenów, jednakowoż nie da się ich wyeliminować.

Perspektywą dla pogłębienia analiz w interesującym mnie temacie jest kontynuowanie interdyscyplinarnego dyskursu w dziedzinie religijności. Ponadto, wartościowym byłoby stworzenie matrycy badań jakościowych i ilościowych, które mają charakter kompatybilny i realizowane są z perspektywy ekumenicznej. Swoboda wypowiedzi na temat zmiany mentalności oraz płaszczyzn interpretacyjnych dotyczących sfery *sacrum* może prowadzić do stworzenia konstruktywnych rozwiązań. Ponadto, tematyka ta powinna znajdować szersze zastosowanie w sztuce filmowej, która niekiedy bywa zdominowana przez komercyjne kino obniżające gusta odbiorców. Czas pokaże, jaka będzie skala potencjalnych symptomów niekorzystnych zmian. Dziedziny zajmujące się obliczami religii, jako dyscypliny służebne, mogą i mają obowiązek ukazywać przeobrażenia i aktualny stan percepcji religijności. ■

BIBLIOGRAFIA:

- Adamski F., *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002.
- Baniak J., *Ksiądz w oczach młodzieży. Obraz kapłana w świadomości młodzieży licealnej i akademickiej (na przykładzie Kalisza). Studium socjologiczne*, Poznań 1993.
- Baniak J., *Obraz kapłana w świadomości katolików świeckich*, Poznań 1994.
- Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995.
- Bell D., *Sprzeczności kulturowe kapitalizmu*, Warszawa 1994.
- Bokszański Z., *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2005.
- Borutka T., *Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II*, Kraków 1994.
- Bovone L., *Socjalizacja a życie złożone. Model pokoleniowy*, „Kultura i Społeczeństwo” 1988 nr 1, s. 117-127.
- Bukraba-Rylska I., *Tożsamość kulturowa wsi polskiej*, w: *Kultura ludowa - wieś - mieszkańcy wsi*, Bukraba-Rylska I. (red.), Warszawa 2002, s. 212-219.
- Burszta J., *Kultura ludowa-kultura narodowa: szkice i rozprawy*, Warszawa 1974.

- Ciupak E., *Działalność ideologiczna proboszcza*, „Euhemer” 1961 nr 3, s. 28-37.
- Ciupak E., *Katolicyzm ludowy w Polsce*, Warszawa 1973.
- Ciupak E., *Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim*, Warszawa 1965.
- Ciupak E., *Proboszcz wiejski a grupa parafialna*, „Euhemer” 1961 nr 2, s. 69-75.
- Cyrzan H., Pałubicki W., *New Age*, Gdańsk 1991.
- Doktór T., *Orientacje moralne*, w: *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Kraków 2001.
- Dworak A., *Film a religia*, „Przegląd Katolicki” 1985 nr 39, s. 3.
- Flis M. (red.), *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej*, Kraków 2004.
- Galarowicz J., *Na ścieżkach prawdy: wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992.
- Goddijn W., *Rola kapłana w Kościele*, Warszawa 1987.
- Grabowska M., *Religijność i Kościół w procesie transformacji w Polsce*, Warszawa 2001.
- Hryniewicz W., Koza S. J. (red.), *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowe. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, Lublin 1989.
- Hryniewicz W., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991.
- Kisielewska A. (red.), *Bohater, idol, osobowość medialna*, Białystok 2004.
- Kłak T. (red.), *Bohater w kulturze współczesnej*, Katowice 1990.
- Krucina J., *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972.
- Kwaśniewski K., *Spoleczne rodowody bohaterów*, Warszawa 1977.
- Majka J., *Socjologia parafii*, Lublin 1971.
- Mariański J., *Religia i Kościół między tradycją a ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997.
- Mathews G., *Supermarket kultury: kultura globalna a tożsamość jednostki*, Warszawa 2005.
- Moskwa J., *Jan Paweł II. Autorytet*, Warszawa 2005.
- Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, cz. II, z. 1, Kraków 1934.
- Nowak A.J., *Rozwój „nowego człowieka”*, w: *Człowiek - wartości - sens. Studia z psychologii egzystencji*, Lublin 1996, s. 429-453.
- Obraz duchowieństwa w Filmach Faustyna Jerzego Łukaszewicza i Prymas. Trzy lata z tysiąclecia Teresy Kotlarczyk*, w: *Kino polskie wczoraj i dziś. Kino polskie po 1989*, P. Zwierzchowski, D. Mazur (red.), Bydgoszcz 2007, s. 11-19.
- Pawluczuk W., *Żywioł i forma*, Warszawa 1978.
- Piowowski W., *Postawy katolików wobec duchowieństwa na południu Warmii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1969 nr 1, s. 163-220.
- Piowowski W., *Przemiany autorytetu księdza*, w: *Religijność ludowa-ciągłość i zmiana*, W. Piowowski (red.), Warszawa 1983, 7-29.
- Piowowski W., *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji: studium socjologiczne*, Kraków 1971.

- Piwowarski W., *Socjologia religii*, Lublin 1996.
- Piwowarski W., *Socjologia religii*, Lublin 2000.
- Styk J., *Religia w chłopskim systemie wartości*, w: *Przemiany religijności społeczeństwa polskiego*, W. Piwowarski, J. Styk (red.), Warszawa 1993, s. 119-125.
- Szkołut T., *Spór o sens pluralizmu w kulturze i sztuce postmodernistycznej*, w: *Aksjologiczne dylematy epoki współczesnej*, T. Szkołut (red.), Lublin 1994, s. 260-325.
- Szkudlarek T., *Post-socjalistyczna edukacja a wiedza postmodernizmu* „Kwartalnik Pedagogiczny” 1993 nr 1, s. 17-49.
- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2003.
- Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1992.
- Taras P., *Spoleczne uwarunkowania i motywy wstąpienia do zakonnego seminarium duchownego*, Poznań 1972.
- Thomas W.I., Znaniecki F., *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. I, Warszawa 1976.
- Tomicki R., *Religijność ludowa*, w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. II, Warszawa 1998, s. 49-118.
- Wariacki S., Rodneey. W.S. (red.), *Religijność dorosłych Polaków na początku XXI wieku*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska - badania - teorie*, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), Warszawa 2004, s. 395-401.
- Zaręba S.H., *Socjalizacja religijna*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska - badania - teorie*, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), Warszawa 2004, s. 243-245.
- Ziebertz H.G., *Religijność i wychowanie w świecie pluralistycznym*, Kraków 2001.

O AUTORCE:

mgr Katarzyna E. Zabratańska – absolwentka UMCS w Lublinie na kierunkach historia, socjologia, animacja kultury i kulturoznawstwo. Ukończyła również studia podyplomowe w zakresie studiów wschodnich oraz konfliktów etnicznych i migracji międzynarodowych. Obecnie doktorantka na Wydziale Politologii, wschodnioznawczyni. Naukowo i zawodowo zajmuje się tematyką równości płci, zwłaszcza w kontekście Ukrainy; współpracą rozwojową w krajach Partnerstwa Wschodniego; zagadnieniem społeczeństwa obywatelskiego; pamięcią o Holokauście oraz kulturą i historią żydowską. Działaczka III sektora, autorka licznych publikacji i uczestniczka/prelegentka konferencji z zakresu gender, polityki rozwojowej, ekonomii społecznej, roli NGO w kontekście procesów pro obywatelskich.