

Pietro Scapin, Kazimierz Ryczan

Biuletyn socjologii religii

Collectanea Theologica 55/2, 129-148

1985

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII

Zawartość: I. CENTRUM STUDIÓW ANTONIAŃSKICH. 1. Pierwsze trzy kolokwia. — 2. Badania nad religijnością ludową. II. POSTAWY WOBEC SYMBOLI RELIGIJNYCH. 1. Symbol religijny. — 2. Sakramenty i błogosławieństwa. — 3. Nabożeństwa i zwyczaje religijne. — 4. Symbole osobowe i rzeczowe*.

I. CENTRUM STUDIÓW ANTONIAŃSKICH

Ponad 20 lat temu (1961) z inicjatywy o. Samuela Doimi (1916—1971) zaczął wychodzić przegląd antoniański pt. „Il Santo”, zawierający artykuły z dziedziny historii, doktryny i sztuki. Wraz z nim przy bazylice św. Antoniego w Padwie rozpoczęła działalność Centrum Studiów Antoniańskich (CSA) jako „instytut badań naukowych”. Głównym celem instytutu jest „przygotowywanie i koordynacja badań, studiów, spotkań naukowych dotyczących doktryny, historii, tradycji i hagiografii św. Antoniego w zakresie fenomenologii i teorii w ludowej pobożności chrześcijańskiej” (por. *Statut*, art. 2). Zarząd CSA złożony z 8 wykładowców uniwersytetu padewskiego i 8 franciszkanów z bazyliki, reprezentujących różne gałęzie wiedzy (historia, sztuka, antropologia, socjologia, psychologia itd.), wypracował stopniowo program całości. Poszczególne opracowania ukazują się bądź w czasopiśmie „Il Santo”, oficjalnym organie CSA, bądź też w serii zatytułowanej *Centro Studi Antoniani*. W kontekście ogólnego programu od ok. 10 lat CSA zwraca uwagę na konieczność poszerzenia swych badań naukowych w dwu kierunkach: metodologicznym i treściowym. Zjawisko tak złożone jak kult św. Antoniego musiało stać się przedmiotem nowych badań, nie tylko historii i sztuki, lecz jego specyficzną treść należało umieścić na szerokim tle religijności ludowej. Stąd decyzja zarządu CSA, aby organizować co pewien czas spotkania międzydyscyplinarne na tematy obejmujące jednocześnie fenomen antoniański i religijność ludową.

1. Pierwsze trzy kolokwia

Pierwsze kolokwium międzydyscyplinarne odbyło się w Padwie, w siedzibie CSA, w dniach 10—12 czerwca 1976 r., tuż przed uroczystością św. Antoniego i miało za temat ogólny *Fenomen antoniański*. Było to w pewnym sensie sympozjum podstawowe. Wzięło w nim udział 28 uczonych, a ich referaty — poza dwoma obszernymi opracowaniami wstępnymi — skupiały się wokół 4 sekcji: historycznej, psychologicznej, socjologicznej i teologicznej. Powstał z nich obszerny tom dokumentacji (*S. Antonio di Padova fra storia e pietà. Atti del I Colloquio interdisciplinare su „Il fenomeno antoniano”*, Ed. Messaggero, Padova 1977). Określono w nim, m. in., znaczenie wyrażenia „fenomen antoniański”. Odtąd oznacza on jednocześnie: 1) postać św. Antoniego; 2) zakonników św. Antoniego; 3) duszpasterzy odwołujących się do świętego; 4) czcicieli świętego; 5) dzieła charytatywno-służebne dedykowane świętemu; 6) stowarzyszenia i instytucje, które, pośrednio lub bezpośrednio, wiążą się ze św. Antonim (*tamże*, s. 66).

* Biuletyn socjologii religii przygotowuje Zakład Socjologii Religii KUL pod kierunkiem ks. Władysława Piwowarskiego. Redaktorem niniejszego numeru jest ks. Kazimierz Ryczan, Lublin.

Drugie kolokwium odbyło się w dniach 9—11 kwietnia 1979 r. Temat jego był jeszcze ściślej antoniański: *Obraz św. Antoniego*, przez co rozumiano „sposób, w jaki pojmuje się i przedstawia świętego w różnych typach słownictwa, np. w biografiami dawnych i współczesnych, w wyobrażeniach ikonograficznych, w przepowiadaniu, w prasie, w modlitwie liturgicznej i paraliturgicznej itd.” (*I volti antichi e attuali del Santo di Padova. Atti del secondo Colloquio interdisciplinare*, Ed. Messaggero, Padova 1980). Uczestniczyło w nim 36 uczonych, których referaty przedstawione były w 8 sekcjach, ujmujących obraz św. Antoniego: 1) na tle socjologicznym, 2) na tle psychologicznym, 3) w prasie popularnej, 4) w dawnych źródłach historycznych, 5) w tradycji liturgicznej, 6) w Magisterium i historii pobożności, 7) w społeczności padewskiej XIII w., 8) w ludowej sztuce i wotach.

Trzecie kolokwium CSA odbyło się w dniach 4—6 stycznia 1984 r., na temat: *Pamięć o sacrum i tradycja ustna*. Problematyka ta świadczy o poszerzeniu zakresu studiów CSA. Uczestniczyło w nim 28 wykładowców, zajmujących się tematem głównym w 8 sekcjach: 1) *sacrum* a tradycja, 2) pamięć a tradycja ustna, 3) przekaz ustny, 4) przekaz ustny, ryt i przedmioty, 5) ryt a pamięć święta, 6) język a pamięć, 7) kult a tradycje w chrześcijaństwie, 8) *sanctum* a *sacrum*.

2. Badania nad religijnością ludową

Czwarte kolokwium odbyło się w Padwie w dniach 24—25 maja 1984 r. Temat ogólny brzmiał: *Ramy pojęciowe badań religijności ludowej*. Problematykę tę podjęto z dwu powodów: zagadnienie to leży na linii badań CSA, a zarząd CSA uznał, że nadszedł już czas dokonania bilansu studiów nad religijnością ludową, prowadzonych po drugiej wojnie światowej zwłaszcza w Europie. Nie chodziło więc o stwierdzenie trwałości czy zmierzchu religijności ludowej. Cel Kolokwium był podwójny: podsumowanie dotychczasowych badań oraz wytyczenie kierunków dalszych poszukiwań. Konkretnie: jakich narzędzi (= pojęć) używano dotychczas w badaniach nad religijnością ludową? Które z nich okazały się najbardziej funkcjonalne? Co w tej dziedzinie przyniesie przyszłość?

Program kolokwium podzielono na 5 sekcji: 1) relacje podstawowe (geneza historyczno-kulturalna badań w kontekście europejskim, zwłaszcza włoskim); 2) ujęcia analityczne (religijność ludowa a nauki humanistyczne; ocena religijności ludowej przez Magisterium i teologię katolicką; stosunek teologii protestanckiej do religijności ludowej); 3) badania nad religijnością ludową w różnych aspektach (rytuał codzienny, religijność ludowa a ruchy religijne wewnątrz i poza Kościołem; religijność ludowa, świat robotniczy i sytuacja kobiety we Włoszech północno-wschodnich); 4) analiza przypadków charakterystycznych (Veneto, Polska, islam); 5) granice religijności ludowej w latach osiemdziesiątych. Do rozwinięcia tych tematów zaproszono 20 uczonych z różnych uniwersytetów. We wprowadzeniu dyrektor CSA zwrócił uwagę na pewne założenia natury psychologicznej i epistemologicznej (selektywność, interpretacja i przejawskawienia naszego pojmowania; reprezentatywność, aproksymatywność, historyczność i transcendencja w naszym poznawaniu). Pierwszy referat wygłosił socjolog J. Remy z Uniwersytetu Lovańskiego, który powiązał rozwój i przemiany religijności ludowej z tłem ekklezjalnym reformy liturgicznej, analizowanym za pomocą pojęć socjologii Webera. W społeczności podlegającej przemianom religia musi uświadamiać sobie procesy: rozumowania, które kwestionuje logikę uczuć i racjonalizacji, która preferuje logikę najmniejszego wysiłku i największego zysku; przejścia od prymatu kosmicznego do pierwszeństwa kultury i języka słownego; napięcia pomiędzy instytucjami stabilizującymi a ruchami profetyczno-nowatorskimi.

P. Nonis, dziekan wydziału pedagogicznego Uniwersytetu Padewskiego

wypuklił przemiany zachodzące w pojęciach „religii” i „ludu”, oraz przestrzegł przed niebezpieczeństwem pomieszania kategorii socjologicznej „ludu” z kategorią teologiczną „ludu Bożego”. W tym samym kierunku, ale z wyrażnym nastawieniem antropologiczno-kulturowym, E. Renzetti z Uniwersytetu Trydenckiego ukazała dwie płaszczyzny, na których dokonuje się wymiana religijna: elita myśląca i masa przyswajająca. Uczona ta wykazała jednak, że różnica pomiędzy obu płaszczyznami jest bardziej teoretyczna niż praktyczna, ponieważ w zachowaniu religijnym łączą się nie tylko wymiar poznawczy i uczuciowy, lecz także inne elementy, jak np.: pobożność, asceza, napięcie mistyczne. Prof. C. Prandi z Uniwersytetu Padewskiego i CSA przedstawił na bazie antropologicznej pojęcie czasu przeżywanego w religijności ludowej. W perspektywie ściśle socjologicznej G. Guizzardi i E. Pace, obaj z Uniwersytetu Padewskiego, ukazali kolejno względność pojęcia ludu i dialektykę wymiany nierównej w religijności ludowej, podkreślając, że dzisiaj taka religijność przejawia się w formach innych niż dawniej, np. jako religijność mas, poruszonych przez charyzmatyczną i symboliczną postać papieża w jego podróżach apostołskich transmitowanych w środkach przekazu, bądź też jako ruchy objawiające religijność tej dialektyki „centrum — peryferia”, która staje się coraz bardziej złożona w społeczności postindustrialnej. Szczególnie interesujące były referaty islamologa z Uniwersytetu Rzymskiego, B. M. Scarcia-Amoretti, oraz polskiego socjologa KUL W. Piwowarskiego. Pierwszy na bazie bogatej dokumentacji ukazał nieprzystawalność pojęć używanych w studium religijności ludowej na zachodzie do schematów analiz socjologii na wschodzie. Drugi według swojej koncepcji szeroko uzasadnił tezę, że w Polsce religijność ludowa funkcjonuje na dwu płaszczyznach: narodowej i codziennej. Pierwsza z nich jednoczy Polaków wokół dobra wspólnego narodu, druga wiąże się z życiem indywidualnym i społecznym, spełniając rolę systemu znaczeń. Piwowarski sformułował następującą hipotezę: religijność ludowa w Polsce utrzymuje się na wysokim poziomie i wykazuje nawet tendencje wzrostowe, lecz tylko w wymiarze tzw. postaw globalnych wobec religii, w wymiarze zaś konsekwencyjnym religijność ta ulega wielokierunkowym przemianom, zwłaszcza w kierunku selektywności.

Szczególny, z punktu widzenia metodologii, był wykład badaczy z Bolonii (G. Lanzi — D. Ferrari), którzy wykorzystują „trzecie oko”, tj. kinematografię do badania kultury ludowej. Dokumentują oni fotograficznie i studiują antropologicznie różne formy, w jakich wyraża się dzisiaj pobożność ludowa. Z pozycji teologa Luigi Sartori mógł zadokumentować rosnące zainteresowanie władzy kościelnej i teologów religijnością ludową, uznaną za „miejsce”, w którym gromadzą się echa i refleksy Boga w człowieku.

Jakie są perspektywy na przyszłość studiów nad religijnością ludową? P. Giuriati z CSA zapytuje, czy stadium obecnie osiągnięte nie stanowi bazy dla nowych hipotez i czy nie świadczy o pogłębieniu procesu rozpadu. W każdym razie treściowość wykładów i żywa dyskusja (z różnych racji) 5 relatorów wskazały na ważność problematyki i wysokie zainteresowanie, choć nie przyniosły większych nowości w dziedzinie perspektyw.

Pomimo to można było stwierdzić: 1) niewystarczalność klasycznego pojęcia religijności ludowej; 2) niemożność uogólniania schematów pojęciowych w stosunku do kultur odległych geograficznie i historycznie; 3) konieczność poszerzenia tła pojęciowego „religii” i „ludu” na inne kategorie analizy (emarginacja, widowisko, cud itd.). Jest to konieczne, jeśli chcemy postępu w studium nad religijnością ludową w jej różnorodnych przemianach na tle niekwestionowanej ciągłości.

*Pietro Scapin, Padwa
dyrektor CSA*

II. POSTAWY WOBEC SYMBOLI RELIGIJNYCH

Ważność tak sformułowanego problemu i jego ciągła aktualność wynika stąd, że symbole religijne stają się częścią życia wspólnoty religijnej, którymi posługuje się ona w teorii i praktyce, przy odprawianiu obrzędów i w przekazach pisanych¹. Symbole religijne przenikają życie wspólnoty religijnej nie tylko w czasie świętowania, lecz także w czasie pracy zarówno na roli, jak i w fabryce czy warsztacie. Są integralną częścią tradycji religijnej² przekazywanej z pokolenia na pokolenie. Symbole przekazywane są w konkretnych warunkach miejsca i czasu, stąd noszą na sobie znamiona uwarunkowań przestrzenno-czasowych i przemian się tam dokonujących. Interesujące zatem, nie tylko dla socjologa religii, ale i dla pastorałisty, jawi się pytanie: czy dwie generacje — młodsza i starsza — żyjące w jednej rodzinie mają podstawy podobne, czy też zarysowują się różnice międzygeneracyjne w postawach wobec symboli religijnych. Odpowiedź na tak sformułowany problem poprzedaż uwagi teoretyczne na temat symbolu.

1. Symbol religijny

Świat wartości jest wyrażany za pomocą symboli. Rozum staje się niewystarczający, „aby objąć głębię i rozległość form życia kulturalnego człowieka w całym ich bogactwie i różnorodności”. Wszystkie te formy należą do języka symboli, stąd Cassirer nazywa człowieka *animal symbolicum*³.

Język symboliczny jest językiem, którym wyrażamy wewnętrzne doświadczenie, aby było ono doświadczeniem zmysłowym, jakby było czymś, co czynimy, czy też czymś czym oddziałuje na nas świat rzeczy. Język symboliczny jest językiem, w którym świat zewnętrzny stanowi symbol świata wewnętrznego, symbol naszych dusz i naszych umysłów⁴.

Rozróżniamy symbole uniwersalne, akcydentalne i konwencjonalne.

Symbol uniwersalny jest jedynym, w obrębie którego zachodzi wewnętrzne podobieństwo między symbolem a tym, co on przedstawia. Wiele symboli uniwersalnych tkwi korzeniami w doświadczeniu każdej jednostki ludzkiej.

Symbol akcydentalny jest to indywidualne doświadczenie zespolone z sytuacją i czyniące z niej symbol jakiegoś nastroju. Symbol akcydentalny nie może się stać udziałem nikogo, kto nie ma takiego samego stosunku do wydarzeń powiązanych z symbolem.

Symbol konwencjonalny spotykany jest powszechnie w mowie. Powiązanie w tym przypadku między dźwiękiem a rzeczą jest wyuczone. Symbolami konwencjonalnymi mogą być także obrazy, np. flaga, krzyż. Krzyż może być tylko konwencjonalnym symbolem Kościoła chrześcijańskiego i pod tym względem nie różni się od flagi. Ale swoista treść pojęcia krzyża, która wiąże się ze śmiercią Jezusa, a poza tym z wzajemnym przenikaniem się strefy materialnej i duchowej wynosi związek między symbolem a tym, co symbolizuje, ponad płaszczyznę zwykłych symboli konwencjonalnych⁵. Przed-

¹ I. G. Barbour, *Mity. Modele. Paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, Kraków 1984, 23.

² Tradycja religijna to zespół wartości, wierzeń norm i wzorów zachowań oraz symboli, które mają swe uzasadnienie w czasie oraz są zorientowane na sacrum lub przedmioty charyzmatyczne. Por. K. Ryczan, *Ciągłość i zmiana tradycji religijnej*, Roczniki Nauk Społecznych KUL 9(1981)68.

³ *Essey o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1971, 69.

⁴ E. From, *Zapomniany język*, Warszawa 1972, 34.

⁵ *Tamże*, 34—35.

miot materialny, który urósł do roli symbolu, nazywany jest także terminem „symbol—ślad”. Za pomocą tego symbolu zostaje „powtórzone wydarzenie z przeszłości i na tej zasadzie zostaje uruchomiona w odbiorcy struktura egzystencjalna, którą żyli uczestnicy tamtej chwili”⁶. Taką naturę mają symbole religijne. Z socjologicznego punktu widzenia symbolami mogą się stać przywódcy narodów, bohaterowie, święci, postacie literackie, różne wydarzenia historyczne, epoki, kierunki kultury, a nawet konkretne sytuacje ludzkości i grup społecznych⁷.

O Bogu i religii można mówić posługując się pojęciami filozoficznymi, ale sama rzeczywistość religijna może wyrażać się tylko przez symbole⁸. Symbol religijny jest charakterystycznym językiem religii, jest nieodzownym elementem każdej religii. Symbole religijne ujawniają coś, co nie może być przetłumaczone, ponieważ to, co niewyraźne, odsłania się właśnie przez te symbole. Symbol nie tylko komunikuje w sposób monopolistyczny pewną rzeczywistość, do której jest odniesiony, ale także uchodzi za jej nosiciela, uczestnika czy realnego przedstawiciela, świeci niejako jego blaskiem i stanowi jedyny sposób przekazywania owego blasku wierzącym⁹. W życiu religijnym symbole odgrywają istotną rolę, gdyż dzięki nim świat staje się zdolny do „ukazania” transcendencji¹⁰.

W religii pojmowanej jako zjawisko społeczne symbole religijne uwiadaczniają się szczególnie w działalności kultowej. Kult religijny jako całość jest zespołem znaków i czynności symbolicznych. Obrzędy są nie tylko prześcone symbolami, lecz same pełnią rolę symboli¹¹. Symbole zatem związane z kultem będą treścią dalszych analiz empirycznych¹². W szczególności uwaga zostanie skoncentrowana na rytach liturgicznych, na nabożeństwach i zwyczajach religijnych oraz na symbolach osobowych i rzeczowych. Nie będzie nas interesował stopień świadomości symbolu i wiedza o symbolu, gdyż symbol spełnia swoje zadanie, chociaż jednostka nie ma głębszej wiedzy o nim, a to z tego powodu, że symbol zwraca się do istoty ludzkiej w jej integralności, nie zaś tylko do samej inteligencji¹³.

2. Sakramenty i błogosławieństwa

Religijność wyraża się między innymi poprzez uczestnictwo w określonych rytach liturgicznych. Wśród rytów liturgicznych miejsca uprzywilejowane zajmują sakramenty święte jako szczególne znaki Chrystusa¹⁴, a obowiązek przyjmowania, przynajmniej niektórych sakramentów, wiąże w katolicyzmie

⁶ M. Maliński, *Po co sakramenty*, Poznań 1974, 89.

⁷ *Symbol and Society. Fourteenth Symposium of the Conference on Science Philosophy and Religion* (wyd. B. Lyman i inni), New York 1955.

⁸ J. Grzeškowiak, *Problem znaku w soborowej odnowie liturgii*, Lublin 1973, 9 (mps BKUL).

⁹ L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, 240—241; J. Prokopiuk, C. G. Jung czyli gnoza XX wieku, w: C. G. Jung, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, Warszawa 1974, 22.

¹⁰ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1974, 134.

¹¹ J. Keller, *Wstęp*, w: *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne*, Warszawa 1974, 5—6.

¹² Materiał empiryczny pochodzi z badań nad ciągłością i zmianą tradycji religijnej przeprowadzonych w rodzinach uczniów klas maturalnych w Rzeszowie — 315 wywiadów (105 ojców, 105 matek, i 105 maturzystów). Por. K. Ryczan, *Ciągłość i zmiana tradycji religijnej. Studium socjologiczne*, Lublin 1978 (mps BKUL).

¹³ M. Eliade, *dz. cyt.*, 133.

¹⁴ *Konstytucja o świętej Liturgii* nr 7.

Jakie znaczenie posiada zdaniem pana(i)	Znaczenie	Młodzież N = 105	Ojcowie N = 105	Matki N = 105
Chrzczzenie dzieci	bardzo duże	79,8	75,7	89,5
	duże	15,8	16,2	6,7
	małe	1,8	—	1,0
	bardzo małe	—	1,4	—
	nie ma znaczenia	2,6	4,0	1,0
Zawieranie ślubu kościelnego	bardzo duże	64,9	75,7	89,5
	duże	30,7	13,5	6,7
	małe	3,5	1,4	1,9
	bardzo małe	—	1,4	1,0
	nie ma znaczenia	0,9	4,0	—
Przyjmowanie ostatniego namaszczenia	bardzo duże	58,8	74,3	88,6
	duże	32,5	10,8	8,4
	małe	5,3	5,3	1,0
	bardzo małe	0,9	1,4	1,0
	nie ma znaczenia	2,5	4,1	—
Przystępowanie do spowiedzi	bardzo duże	57,0	71,6	80,0
	duże	36,8	12,2	15,1
	małe	3,5	5,4	2,9
	bardzo małe	0,9	1,4	—
	nie ma znaczenia	1,8	4,0	1,0
Uczęszczanie na mszę w niedzielę	bardzo duże	42,1	73,0	79,0
	duże	44,7	12,2	14,3
	małe	9,6	5,4	3,7
	bardzo małe	1,8	1,4	1,0
	nie ma znaczenia	1,8	4,0	1,0
Przystępowanie do Komunii	bardzo duże	55,3	73,0	77,1
	duże	35,0	13,5	17,1
	małe	4,4	4,1	2,9
	bardzo małe	4,4	1,4	—
	nie ma znaczenia	0,9	4,0	1,0
Przyjmowanie bierzmowania	bardzo duże	32,5	70,3	74,3
	duże	52,6	16,2	16,2
	małe	8,8	2,7	5,7
	bardzo małe	2,6	2,7	—
	nie ma znaczenia	2,6	4,0	1,9

W tabeli nie zaznaczono braku danych.

pod grzechem. Z tego też względu pytanie o postawy wobec symboli sakramentalnych postawić należy na pierwszym miejscu. Nie chodzi tu o ustalenie stanu praktyk i ich częstotliwości, ale o to, czy przyjmowanie sakramentów jest wartością dla katolików i czy przypisywane jest im znaczenie. Zakładamy, że przypisywanie znaczenia poszczególnym sakramentom jest wskaźnikiem trwałości postaw wobec symboli sakramentalnych.

Obydwie generacje bardzo poważnie oceniają uczestnictwo w obrzędach sakramentalnych. Ojcowie i matki częściej przypisują rytom sakramentalnym „bardzo duże” znaczenie. Nie zauważa się też, aby rodzice w sposób znaczny przypisywali jednemu sakramentom większe znaczenie, a innym mniejsze. Młodzież w sposób bardzo wyraźny preferuje jedne sakramenty przed drugimi. Największe znaczenie młodzież przywiązuje do chrztu dzieci (79,8%), a najrzadziej „duże znaczenie” przypisuje przyjmowaniu bierzmowania oraz uczęszczaniu na mszę niedzielą¹⁵. O podobieństwie postaw generacji rodziców i dzieci świadczy istotność współczynników korelacji rang ustalonych na podstawie wskaźników odpowiedzi „bardzo duże” znaczenie (ojcowie — młodzież $\rho = 0,875$ $p \leq 0,05$; matki — młodzież $\rho = 0,959$ $p \leq 0,01$).

Młodzież w ocenie znaczenia sakramentów jest bardziej umiarkowana od rodziców i częściej przypisuje sakramentom „duże” znaczenie. I w tym „umiarkowaniu” należy dopatrywać się wielkości różnic między pokoleniami, co obrazują współczynniki C Pearsona.

Różnice w opiniach młodzieży	i ojców		i matek	
	C	p	C	p
Chrzest dzieci	0,030	—	0,159	0,05
Zawieranie ślubu kościelnego	0,187	0,05	0,297	0,001
Przyjmowanie ostat- niego namaszczenia	0,233	0,01	0,344	0,001
Przystępowanie do spowiedzi	0,235	0,01	0,249	0,001
Uczęszczanie na mszę niedzielną	0,322	0,001	0,329	0,001
Przystępowanie do Komunii św.	0,228	0,01	0,236	0,01
Przyjmowanie bierzmowania	0,384	0,001	0,393	0,001

Młodzież w przypisywaniu znaczenia poszczególnym sakramentom jest bardziej podobna do ojców. Młodzież najbardziej w swych opiniach odbiega od matek w ocenie ostatniego namaszczenia, uczęszczania na mszę niedzielą i przyjmowania bierzmowania. Jakkolwiek nasilenie różnic nie jest znaczne, powyższe współczynniki i ich poziom istotności wskazują na zarysowujący

¹⁵ „Eucharystia nie stanowi czynnika wywierającego wpływ na postawę katolików w Polsce. Większość stanowią ludzie przeciętni, powierzchowni, niekiedy religijni, ale skłonni do zrutynizowania i do widzenia we mszy, komunii św. i w każdym innym zresztą sakramencie, zwłaszcza w sakramencie pokuty zamknięcie pewnego etapu pracy nad sobą”. Por. R. Rak, *Wychowanie eucharystyczne w diecezji katowickiej (1922—1972). Studium historyczno-pastoralne*, Lublin 1974, 340—341.

się proces przemiany w postawach młodzieży. Polega to głównie na przypisywaniu przez młodzież symbolom sakramentalnym nieco niższego znaczenia.

Mając na uwadze centralne miejsce symboli sakramentalnych w tradycji religijnej, dokonano typologii postaw wobec rytów sakramentalnych. Wyszczególniono typ akomodujący, do którego należą ci, co sakramentom nadają znaczenie „bardzo duże” i „duże”, typ selektywny — ci, którzy jednym sakramentem przypisali znaczenie „bardzo duże” i „duże” innym zaś „małe”, „bardzo małe”, lub „nie ma znaczenia”, oraz typ oddalający się — ci, którzy swe postawy wobec sakramentów określili przez znaczenie „małe”, „bardzo małe”, lub „nie ma znaczenia”.

Typy postaw	Młodzież	Ojcowie	Matki
Akomodujący	74,6	78,4	85,7
Oddalający się	0,9	5,4	1,9
Selektywny	24,5	12,2	11,4
Brak danych	—	4,0	1,0

Młodzież — ojcowie $C = 0,077$
Młodzież — matki $C = 0,148$ $p \leq 0,05$

Badana populacja przyjmuje wobec rytów sakramentalnych najczęściej postawy akomodujące. Matki są do tradycji najbardziej przywiązane, mniej ojcowie, a najmniej młodzież. Wynikiem różnic jest to, że jedna czwarta młodzieży posiada wobec rytów sakramentalnych postawy selektywne. Współczynniki C Pearsona są mało znaczące i świadczą o braku poważnych różnic międzygeneracyjnych, czyli o siągłości tradycji religijnej w dziedzinie symboli sakramentalnych. Tworzenie się postaw selektywnych w szeregach młodzieży wskazuje na zarysowującą się tendencję zmiany postaw wyrażającą się na tym etapie głównie w przypisywaniu sakramentom mniejszego znaczenia.

Korelacja typologii postaw wobec symboli sakramentalnych z autodeklaracją wiary, pochodzeniem i wykształceniem ukazuje istotną zależność

Typologia postaw wobec symboli sakramentalnych		Młodzież	Ojcowie	Matki
a autodeklaracja wiary	C p <	0,395 0,001	0,452 0,001	0,478 0,001
a pochodzenie	C p <	0,107 0,05	0,214 0,05	0,016 —
a wykształcenie	C p <	× ×	0,207 0,05	0,223 0,02

typów postaw wobec sakramentów od autodeklaracji wiary i oznacza, że im częściej deklarowane były postawy wiary, tym częściej przyjmowane były postawy akomodujące. Istotność współczynników korelacji pochodzenia i wy-

kształcenia wskazuje na tendencję, że postawy akomodujące są częściej spotykane u osób pochodzących z wiosek i posiadających niższe wykształcenie. Siła związku ceca nie jest duża, a w przypadku matek pochodzenie nie różnicuje postaw.

Po II wojnie światowej wprowadzony został świecki ryt zawierania ślubu w urzędzie stanu cywilnego¹⁶. Ryt ten w ostatnich latach został dowartościowany i rozbudowany. W związku z tym, że każdy obywatel zawierający małżeństwo zobowiązany jest administracyjnie, niezależnie od wyznania, do dopełnienia aktu umowy małżeńskiej według przepisów rytuału świeckiego przed przedstawicielem władzy państwowej, postawiono pytanie, czy w tym względzie nastąpiła zmiana postaw.

Młode pokolenie, które wyrasta w atmosferze podwójnego ślubu — cywilnego i kościelnego, akceptuje tę rzeczywistość w najwyższym procencie. Część pokolenia ojców (16,2%) i matek (12,4%) nie zaakceptowała potrzeby ślubu cywilnego. W populacji ojców i młodzieży uwidoczniły się postawy, dla których ślub kościelny nie ma znaczenia. Bardzo nieliczni tylko uważa-

Czy do tego, by można było powiedzieć, że dwoje ludzi jest małżeństwem, konieczny jest	Młodzież	Ojcowie	Matki
Ślub kościelny i cywilny	85,1	75,7	82,9
Tylko ślub kościelny	6,1	16,2	12,4
Tylko ślub cywilny	6,1	8,1	1,9
Nie potrzeba żadnego ślubu	2,7	—	2,8
Młodzież — ojcowie	C = 0,192 p ≤ 0,05		
Młodzież — matki	C = 0,145 p ≤ 0,05		

ją, że nie potrzeba żadnego ślubu, gdyż „wystarczy odpowiedzialność, ale niestety życie i opinia publiczna, z nią się musimy liczyć” (mt), „wystarczy dobranie charakterów i zgodne dążenie do wychowania młodego pokolenia” (mt), „wystarczy miłość i wzajemne zawierzenie sobie” (chł). Powyższe dane ukazują, że laickie formy zawierania małżeństw nie spowodowały zmiany postaw oraz przerwania trwałości tradycji religijnej, według której do tego, aby być małżeństwem, potrzebny jest ślub kościelny. Ślub cywilny został przez większość zaakomodowany jako niesprzeczny z dotychczasową tradycją religijną. Ślub cywilny jest jedyną formą zawarcia małżeństwa dla osób posiadających przeszkody konieczne do zawarcia ślubu kościelnego lub dla osób o przekonaniach niereligijnych. Różnice między młodszym i starszym pokoleniem są mało znaczące, sygnalizują jednak zmianę postaw u młodej

¹⁶ Po wojnie ośrodki propagandy laickiej w sposób szczególny zwróciły uwagę na rodziny. Już w 1945 r. pojawił się dekret o aktach stanu cywilnego (dekret z dnia 25 września 1945 r., Dz. Ustaw nr 48, poz. 271, nabrał mocy obowiązującej z dniem 1 stycznia 1946 r.). Pozbawiały one duchownych poszczególnych wyznań funkcji urzędników stanu cywilnego i ustalały świecką formę zawarcia małżeństwa, jednakową dla wszystkich obszarów kraju. Laicki charakter małżeństwa został dodatkowo zaakcentowany przez nowelę z 1958 r. do dekretu o aktach stanu cywilnego, zgodnie z którą udzielenie ślubu kościelnego może nastąpić wyłącznie po uprzednim zawarciu małżeństwa cywilnego (Dz. Ust. nr 72, poz. 358 z 1958 r.). Por. D. Markowska, *Rodzina współczesności wiejskiej — ciągłość i zmiana*, Warszawa 1976, 162—163.

generacji. Większe nasilenie różnic między ojcami i młodzieżą wynika z bardziej zachowawczych poglądów ojców na wyłączność ślubu kościelnego.

Rytem zajmującym bardzo poważne miejsce w życiu nie tylko wierzących jest obrzęd pogrzebu¹⁷. Dingeman i Remy przyznają obrzędowi pogrzebu chrześcijańskiego znaczenie wskaźnika religijności, zaliczając go do praktyk „okresowych”¹⁸. Ośrodki laicyzacyjne w sposób szczególny preferują świecki obrzęd pogrzebowy, dlatego postawiono pytanie mające na celu ustalenie trwałości tradycji rytu pogrzebu religijnego.

Jakie znaczenie posiada urządzenie pogrzebu religijnego	Młodzież	Ojcowie	Matki
bardzo duże	52,6	68,9	88,6
duże	40,4	14,9	6,5
małe	1,8	6,4	1,0
bardzo małe	1,0	1,8	1,0
nie ma znaczenia	4,2	4,0	1,0
brak danych	—	4,0	1,9

Młodzież — ojcowie	C = 0,356	p ≤ 0,01
Młodzież — matki	C = 0,384	p ≤ 0,001

Uzyskane wyniki wskazują na trwałość postaw w młodym pokoleniu przyznających religijnemu obrzędowi pogrzebowemu duże znaczenie. Religijny ryt pogrzebowy nie ma znaczenia dla nielicznego tylko odsetka (4%) młodzieży i ojców, co wskazywałoby na zmianę u tych osób tradycyjnych postaw. Młodzież w porównaniu z rodzicami przyznaje niższy stopień znaczenia temu rytowi i częściej aniżeli rodzice wybiera kategorię „duże” znaczenie. Różnice w opiniach obrazują współczynniki C Pearsona, a nasilenie różnic jest głównie wynikiem sygnalizowanego zjawiska.

Szereg rytów liturgicznych obejmują poświęcenia i błogosławieństwa, czyli tzw. sakramentalia przewidziane przez rytuał na określone okoliczności życiowe, święta liturgiczne lub pory roku. W sondażu na temat tych rytów zwrócono się do rodziców, aby wskazali, czy w swoim domu rodzinnym spotykali się z przedstawionymi poświęceniami, a następnie czy sami kontynuują te tradycje poświęceń. Młodzież stwierdziła obecny stan uczestnictwa oraz określiła, który z rytów będzie kontynuować w przyszłości. Pokolenie najstarsze (dziadkowie) najczęściej praktykowało tradycyjne rytury poświęceń, pokolenie rodziców praktykuje je rzadziej, najrzadziej zachowywane będą poświęcenia w przyszłości przez młode pokolenie. Okazuje się, że im częściej praktykowali poszczególne poświęcenia dziadkowie, tym proporcjonalnie częściej praktykują je obecni rodzice młodzieży, tym proporcjonalnie częściej będą praktykowane przez młode pokolenie w przyszłości. Różnice procentowe wskazują na zanikanie wielu tradycyjnych poświęceń. Przyjmujemy za-

¹⁷ Ignar Zangerle stwierdził w 1952 r., że 75% Austriaków większą wartość przykłada do kościelnego pogrzebu niż do chrześcijańskiego życia. Por. W. Zauner, *Chancen und Gefahren österreichischer Religiosität*, w: *Dauer im Wandel. Aspekte österreichischer Kulturentwicklung* (red. W. Stolz, O. Schatz), Wien-Freiburg-Basel 1975, 183.

¹⁸ L. Dingemans, J. Remy, *Kryteria żywotności katolicyzmu*, w: *Ludzie — wiara — Kościół. Analizy socjologiczne*, Warszawa 1966, s. 124.

Który z wyszczególnionych obrzędów kontynuowano lub kontynuuje się w domu rodzinnym	Młodzież o domu		Ojcowie o domu		Matki o domu	
	obecny	w przyszłości	dawnym	obecny	dawnym	obecny
	%	%	%	%	%	%
1. Świecone wielkanocne	95,6	93,8	97,3	89,1	98,1	95,2
2. święcenie wianków	37,7	23,6	74,5	47,2	86,6	52,3
3. święcenie ziela	41,3	22,8	90,5	52,7	88,5	55,2
4. święcenie owsa	17,5	7,0	68,9	33,7	62,8	28,5
5. święcenie wina	9,6	11,4	41,8	21,6	39,0	14,2
6. święcenie soli	24,5	12,2	62,1	37,8	60,0	40,0
7. święcenie lilii	33,3	21,0	70,2	47,3	79,0	60,0
8. święcenie gromnicy	65,7	38,6	94,5	71,6	95,2	73,3
9. święcenie palmy	58,7	29,8	93,2	54,4	90,4	52,3
10. święcenie samochodu i motocykli	14,0	15,7	25,6	24,3	15,2	14,2
11. święcenie medalika i krzyżyka	68,4	62,2	90,5	66,2	91,4	73,3
12. święcenie wody	64,0	43,8	91,8	63,5	89,5	59,0
13. święcenie ognia	21,0	14,9	70,2	41,8	65,7	29,5
14. święcenie nowego mieszkania	54,3	52,6	74,3	56,7	82,8	67,6
15. święcenie inne	—	1,7	4,0	1,3	3,8	—
16. brak odpowiedzi	1,7	2,6	2,0	6,7	1,0	2,0

tem, że wskaźnik wynoszący ponad 50% świadczy o wyższych proporcjach trwałości, zaś poniżej tej wielkości o wyższych proporcjach zmiany. W domu dziadków wszystkie niemal poświęcenia praktykowane były w wysokim stopniu. Rzadziej jedynie praktykowane było poświęcenie wina i pojazdów mechanicznych, co jest uwarunkowane lokalnie i czasowo. We współczesnych domach zmniejszyła się częstotliwość poświęceń owsa, wina, soli i ognia. Młode zaś pokolenie w przyszłości kontynuować będzie głównie święcone wielkanocne, poświęcenie medalika i krzyżyka oraz poświęcenie nowego mieszkania. W przypadku pozostałych poświęceń stwierdzono zanik tych tradycji polegający na braku ich kontynuacji. Charakterystyczne jest istnienie trwałości święcenia gromnicy w pokoleniu rodziców i brak trwałości w pokoleniu młodzieży. Dane dotyczące kontynuacji tradycji poświęceń są pośrednio sprawdzianem uczestnictwa trzech pokoleń w liturgicznych nabożeństwach sprawowanych w określonych porach roku. Pokolenie dziadków powszechnie uczestniczyło w obrzędach Wielkiej Soboty, kiedy święcono ogień i wodę, w procesji Niedzieli Palmowej, w uroczystości Matki Bożej Gromnicznej (2 luty), we mszy Wniebowzięcia NMP i poświęceniu ziela, w poświęceniu wianków w ostatni dzień oktawy Bożego Ciała. Pokolenie średnie i młodsze uczestniczy w tych obrzędach o wiele rzadziej. Składają się na to wielorakie przyczyny. Zmiana miejsca zamieszkania i stylu życia spowodowała zanik tradycji związanych z życiem rolnika, stąd rytzy z tym stylem życia związane kontynuowane są jedynie przez zamieszkujących na wioskach lub peryferiach miasta. Z drugiej strony duszpasterstwo miejskie nie kładzie dużego nacisku na obrzędy poświęceń, które nie mają specjalnego związku z codziennym życiem w mieście.

3. Nabożeństwa i zwyczaje religijne

Funkcję symbolu pełni zarówno obrzęd, jak i zwyczaj religijny. Pomiedzy obrzędem i zwyczajem religijnym nie można przeprowadzić ścisłej granicy. Zwyczaje religijne są ustaloną w tradycji zasadą postępowania grupy wyznaniowej na skutek systematycznego powtarzania pewnych obrzędów religijnych¹⁹. Obrzęd składa się z szeregu rytów, powiązanych wspólnym sensem, tworzących całość komunikatu o skomplikowanej treści²⁰. Szczególnym rodzajem obrzędów są nabożeństwa religijne, w których wyraża się pobożność wierzących. Szereg nabożeństw otrzymało aprobatę oficjalnych władz kościelnych, a ich rytzy zostały znormalizowane w lokalnych rubryce-lach liturgicznych. Nabożeństwa będące wyrazem pobożności wiernych i zwyczaje religijne związane ze świętami i zdarzeniami codziennego życia będą teścią dalszych analiz.

Czy następujące nabożeństwa należy kontynuować	opinia	Młodzież	Ojcowie	Matki
nabożeństwa majowe	tak nie brak danych	95,3 2,6 1,8	91,9 5,4 2,7	97,1 1,9 1,0
nabożeństwa październikowe	tak nie brak danych	82,5 13,2 4,3	86,5 6,3 6,7	95,2 1,9 2,9
gorzkie żale	tak nie brak danych	88,6 7,9 3,5	89,2 6,3 4,0	91,4 4,8 3,8
droga krzyżowa	tak nie brak danych	90,4 6,1 3,5	87,3 6,3 5,4	93,3 4,8 1,9
posypywanie głowy popiołem	tak nie brak danych	76,3 17,5 6,2	82,4 13,5 4,1	85,7 10,5 3,8
procesja Bożego Ciała	tak nie brak danych	93,0 2,6 4,4	91,9 5,4 2,7	97,1 1,9 1,0
pielgrzymki	tak nie brak danych	80,7 14,9 4,4	79,7 13,5 6,8	77,1 16,2 6,7

¹⁹ J. Keller, *art. cyt.*, 10.

²⁰ T. Ciołek, J. Olędzki, A. Zadroznyńska, *Wyrzeczyisko. O świętowaniu w Polsce*, Białystok 1976, 11.

Postawiono hipotezę, że postawy aprobaty określonych nabożeństw są wskaźnikiem trwałości postaw wobec tych symboli. Aprobata lub dezaprobatą określonego nabożeństwa nie jest obarczona żadnym zobowiązaniem moralnym i na negatywnym do nich stosunku nie ciąży niebezpieczeństwo nieortodoksji wobec wyznawanej wiary. Zdecydowana większość w obu generacjach uznaje, że powyższe nabożeństwa i obrzędy należy kontynuować. Jakkolwiek wskaźniki procentowe aprobaty poszczególnych nabożeństw są wysokie, jednak zaznaczają się nieznaczne różnice między pokoleniami. Najliczniej chęć kontynuowania nabożeństw wyrażają matki. Ojcowie częściej są przekonani od młodzieży o potrzebie kontynuacji nabożeństw październikowych, gorzkich żali i posypywania głowy popiołem. Młodzież zaś liczniej niż ojcowie aprobuje nabożeństwa majowe, drogę krzyżową, procesję Bożego Ciała i pielgrzymki. Jedyną formą pobożności, najrzadziej aprobowaną przez matki, są pielgrzymki. Postawy dezaprobaty a zarazem braku trwałości tradycji w obu generacjach najczęściej ujawniły się w przypadku pielgrzymek i posypywania głowy popiołem, u młodzieży nadto w przypadku nabożeństwa październikowego.

Zarówno rodzice, jak i młodzież na pierwszym miejscu stawiają nabożeństwa majowe do Matki Bożej i procesję Bożego Ciała. Młodzież i ojcowie na drugim miejscu stawiają nabożeństwa związane z męką i śmiercią Chrystusa, dla matek zaś bliższe jest nabożeństwo październikowe do Matki Bożej. Analizy te wskazują na bardziej maryjną pobożność matek aniżeli ojców i młodego pokolenia. Współczynniki korelacji rangowej Spearmana (rangi ustalono na podstawie odpowiedzi „tak”) wskazują, że im częściej rodzice mają postawy aprobaty wobec nabożeństw, tym częściej postawy podobne posiada młode pokolenie (młodzież — ojcowie $\rho = 0,920$ $p \leq 0,01$; młodzież — matki $\rho = 0,883$ $p \leq 0,05$; matki — ojcowie $\rho = 0,821$ $p \leq 0,05$). Postawy ojców i młodzieży są najbardziej zbieżne, rozbieżności zaś najczęściej zachodzą między postawami ojców i matek.

Dalszym naświetleniem postawy wobec nabożeństw jest motywacja aprobaty lub dezaprobaty. Motywy kontynuowania nabożeństw ujęto w cztery kategorie pozytywne, w jednej zaś gromadzono motywacje dezaprobaty nabożeństw.

Motywacje	Młodzież	Ojcowie	Matki
Kult Boga, podtrzymywanie wiary, pogłębianie wiary	39,5	43,2	32,4
Uczuciowie przywiązanie, przeżycie	1,8	8,1	13,3
Podtrzymywanie tradycji	21,1	12,2	17,1
Pomagają w życiu	2,5	8,1	13,3
Nie należy kontynuować	1,0	9,5	10,5
Brak danych	34,2	18,9	13,3
Młodzież — ojcowie	$C = 0,315$ $p \leq 0,001$		
Młodzież — matki	$C = 0,385$ $p \leq 0,001$		

Nabożeństwa powinny być kontynuowane zdaniem respondentów z tego powodu, że są formą kultu Boga i przez nie człowiek pogłębia swoją wiarę. Nabożeństwa te „pogłębiają religijność i utrwalają wiarę” (mt); „ułatwiają modlitwę, są zewnętrznym wyznaniem wiary, ułatwiają duchową łączność z Bogiem” (O); „obrzędy te łączą się z moimi przekonaniami religijnymi” (mt). Przez niektórych rodziców nabożeństwa te traktowane są jako obowiązkowe praktyki: „obowiązkiem każdego katolika jest uczęszczanie na te na-

bożeństwa" (mt), „są to jedne z form wypełniania przykazań Bożych" (mt); „jest obowiązkiem każdego człowieka dobrej woli dla własnego zbawienia, a przynajmniej zbliżenia się do Boga" (O).

Motywacje młodzieży są bardziej wyważone i wykazują więcej świadomości w tych sprawach: „im więcej form czci Boga, tym bardziej utwierdza się wiarę" (dz); „rozmyślanie i modlitwy pozwalają lepiej zrozumieć pewne prawdy" (chł); „nabożeństwa pogłębiają naszą świadomość przynależności do Chrystusa" (chł); „powodują zwiększenie pobożności i zawiązywanie się wspólnoty parafialnej" (dz).

Motywem głównie przez starszą generację przytaczanym jest zaspokojenie emocjonalnej strony religijności oraz wspomnienia z lat dziecińczych: „z nabożeństwami tymi jesteśmy związani od lat, to już nam weszło w krew, w ten sposób oddajemy Bogu i Matce Największej naszą miłość i przywiązanie" (mt); „człowiek podniesiony na duchu wraca pogodniejszy do codziennych obowiązków" (mt); „bardzo lubię te nabożeństwa, od dziecka zawsze brałem udział, chciałbym, by moje dzieci też zawsze chodziły" (mt); „są piękne (majówki), dostojne (gorzkie żale), pełne rozważań nad tym, co było, co będzie (posypywanie głowy popiołem), są częścią naszej polskiej tradycji" (O); „dają wyzycie się religijne dla wierzących" (O).

Motywem często przytaczanym przez młodzież jest chęć podtrzymania tradycji. Nabożeństwa te „pomagają w podtrzymaniu tradycji religijnej" (chł); „należy je kontynuować, ponieważ to już stało się tradycją" (chł); „wszystkie te nabożeństwa weszły w nawyk narodu i związane są z jego historią; nabożeństwa i obrzędy są polskim kalendarzem i weszły do literatury pięknej" (O); „nabożeństwo majowe, październikowe oraz gorzkie żale, a przede wszystkim droga krzyżowa to wszystko jest bardzo piękne i głębokie, człowiek wtedy jest bardzo blisko Boga i powinien te tradycje kontynuować i uczyć je swoje dzieci" (mt).

Nabożeństwa szczególnie dla matek stają się pomocą w życiu, w trudnościach życia: „praktyki te pomagają znosić trudności życiowe, są to nabożeństwa, które wprowadzają człowieka w nastrój skłaniający do myślenia o innym życiu" (mt); „nabożeństwa te umacniają więzi pomiędzy wierzącymi" (mt); „zaspokajają potrzeby psychiczne w ciężkich chwilach życia" (O).

Wypowiedzi motywujące zbyteczność wyszczególnionych form nabożeństw przytaczane były głównie przez rodziców. Ustosunkowywali się oni przeważnie do obrzędu posypywania głowy popiołem i do pielgrzymek. W posypywaniu głowy popiołem „nie widzę żadnej ważności chwili" (mt); „posypywanie głowy popiołem uważam za niepotrzebne" (mt); „nie uważam tego za przeżycie" (o); „to niehigieniczne" (dz), „to jest symbolem naiwnym" (chł).

Pielgrzymki natomiast „są mniej istotną formą wyznania wiary" (mt); „pielgrzymki nie, bo wszędzie jest Bóg" (mt); „często utożsamiane są z wycieczką" (o); „uważam, że w dzisiejszym życiu pielgrzymki nie przynoszą już takiego skutku, jaki przynosiły 100, 200 lat temu, są po prostu nie bardzo przystosowane do współczesnych warunków" (mt).

Ci natomiast, którzy wyrazili negatywne postawy wobec większości lub wobec wszystkich nabożeństw, stwierdzają, że „najważniejsza jest Msza św., reszta mszów, (sic!), jak gorzkie żale lub droga krzyżowa nie musi być uczęszczana" (mt); „nie doskonałą człowieka" (o); „nie wierzę w to" (o); „nie, bo jest mała frekwencja wiernych" (o).

Proporcje przytaczanych motywów nie są jednakowe. Młodzież najliczniej przytacza motyw wynikające czy związane z wiarą lub powołuje się na trwanie i tradycję. Charakterystyczny jest natomiast wysoki odsetek (34,1%/o) braków motywacji. Wysoka częstotliwość aprobaty nabożeństw i równoczesny brak motywacji swoich opinii u sporej ilości młodzieży wydaje się wskazywać, że na postawy aprobujące wpłynęła sama szacowność nabożeństw

związanych z obrzędem wystawienia Najświętszego Sakramentu lub z męką Jezusa Chrystusa. Jest to wyraz trwania w tradycji, ale bez uzasadnienia i przekonania. Wielkość zaistniałych różnic w motywacjach dwu pokoleń obrazują istotne statystycznie współczynniki C Pearsona i wskazują na zarysowujące się zmiany w motywacji tradycyjnych nabożeństw. Dla młodzieży nie mają niemal znaczenia motyw przeżyciowe i uczuciowe oraz motywacje pomocy w życiu. Brak zaś motywacji jest wskaźnikiem prognostycznym zmiany postaw wobec tych symboli oznaczającym powolne ich zarzucanie.

Specyfiką religijności zakorzenioną głęboko w tradycji narodowej jest jej maryjność. Ogólnopolskie programy duszpasterstwa od wielu lat skoncentrowane były wokół kultu Maryi (Wielka nowenna, wędrownka kopii obrazu M. B. Częstochowskiej, ponawiane śluby narodu itd.), a pobożność kształtowała i obecnie kształtują miejsca odpustowe słynące łaskami, dokąd zmierzają pielgrzymki²¹. Zakładając, że taki model religijności funkcjonuje w badanym środowisku, postawiono pytanie, czy dotychczasowe formy kultu Matki Bożej należy propagować i czy należy rozwijać inne formy.

Wyniki potwierdzają założenie, gdyż niemal cała populacja uważa, że dotychczasowe formy kultu maryjnego należy propagować wśród młodzieży. Dowodziłoby to, że model odziedziczony od poprzednich pokoleń będzie przekazywany następnym pokoleniom. Połowa badanej populacji uważa, że maryjne formy pobożności nie powinny być jedynymi formami i należy propagować młodzieży także inne, nowe formy pobożności. Obydwie generacje stanęły przed trudnością określenia, co to mają być za formy. Twierdzące odpowiedzi świadczą o zapotrzebowaniu na inne, być może głębsze formy nabożeństw np. „dyskusyjne spotkania na tematy biblijne” (dz); „czytanie

Czy należy propagować wśród młodzieży	ocena	Młodzież	Ojcowie	Matki
dotychczasowe formy kultu Matki Bożej	tak	94,6	91,9	95,2
	nie	2,6	2,7	1,9
	brak danych	2,7	5,4	2,9
Młodzież — ojcowie C = 0,007 Młodzież — matki C = 0,025				
rozwijać również inne formy pobożności	tak	49,1	51,4	67,6
	nie	14,0	13,5	11,4
	brak danych	36,9	35,1	21,0
Młodzież — ojcowie C = 0,021 Młodzież — matki C = 0,190 p 0,02				

Pisma Świętego” (chł). Wysoki odsetek braku danych w drugiej części pytania jest być może wynikiem napięcia między świadomością potrzeby innych form kultu i niemożliwością ich określenia, lub jest też wynikiem braku refleksji nad tą sprawą.

²¹ Na 332 miejsc odpustowych 249 (75,0%) ma charakter maryjny, 55 (16,5%) nosi tytuł patrona różnych świętych, zaledwie 28 (8,5%) posiada patronat Jezusa. Por. E. Ciupak, *Katolicyzm tradycyjny w Polsce*, Warszawa 1933, 17.

Współczynniki C Pearsona wskazują istnienie ciągłości postaw wobec tradycyjnego modelu pobożności maryjnej, można też przypuszczać, że przyszłość religijności polskiej będzie też maryjna. Postawy młodzieży są bardzo podobne do postaw rodziców w ocenie konieczności nowych form pobożności. Pokolenie starsze przekazuje młodszemu pokoleniu przekonanie o potrzebie nowych form pobożności oraz własną bezradność w określeniu swoich potrzeb.

Obrzędy i rytury religijne związane z zajęciami i pracą codzienną oraz po-

Kontynuacja zwyczajów religijnych	Młodzież o domu		Ojcowie o domu		Matki o domu	
	obe- cnym	o przy- szłości	rodzi- ców	wła- snym	rodzi- ców	wła- snym
	%	%	%	%	%	%
1. Poświęcenie pól	5,2	7,0	55,4	25,6	54,2	18,1
2. Robienie znaku krzyża przed rozkrojeniem chleba	27,1	21,9	74,3	51,3	76,1	43,8
3. Pozdrowienie chrześcijańskie	42,9	28,9	86,4	70,2	85,7	60,9
4. Śpiewanie pieśni przed krzyżem lub kapliczką przydrożną	13,1	18,4	78,3	43,2	71,4	25,7
5. Wigilijna wieczerza — łamanie się opłatkiem	96,4	91,2	97,3	85,1	99,0	97,1
6. Święcone — spożywanie święconych darów na Wielkanoc	90,3	85,9	93,2	87,8	97,1	92,3
7. Śpiewanie kołęd w rodzinie	81,5	73,6	93,2	85,1	99,0	90,4
8. Świecenie gromnicy w czasie burzy	25,4	15,7	72,9	44,5	80,9	51,4
9. Błogosławieństwo ojca i matki przed ślubem	54,3	57,8	81,0	70,2	94,2	60,9
10. Przyjmowanie księdza z wizytą duszpasterską	86,8	78,0	87,8	81,0	96,1	88,5
11. Śpiewanie kołęd pod oknami	14,0	9,6	59,4	28,3	44,7	20,9
12. Uchylanie czapki przed kaplicą, kościołem, krzyżem itp.	78,5	57,0	91,8	72,9	96,1	72,3
13. Inne	1,0	—	2,0	2,7	—	—
14. Brak odpowiedzi	1,0	1,0	2,0	6,7	—	2,0

łączenie pierwiastka artystycznego z religijnym stało się źródłem zwyczajów religijnych, którymi przepełniona jest lokalna kultura. Symbole te są częścią życia społeczno-kulturowego a wartości religijne stanowią część integralną kultury i mimo przemian w opiniach lub indywidualnych przekonaniach wartości te w dalszym ciągu są żywotne w zbiorowości i każdy nawet nieświadomie odnosi się do nich zawsze, ilekroć identyfikuje się z kulturą środowiska²². Te właśnie symbole religijne będą treścią dalszych analiz. Zapytano zatem rodziców o określenie stosunku dziadków do tych symboli oraz młodzież o wyrażenie opinii o chęci kontynuacji tych symboli w przyszłym samodzielnym życiu.

W pokoleniu dziadków najrzadziej praktykowaną tradycją było święcenie pól i śpiewanie kołęd pod oknami. Pozostałe zwyczaje zachowane były

²² Por. E. Ciupak, *Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim*, Warszawa 1965, 33.

niemal we wszystkich domach rodzinnych, najczęściej zaś wigilijna wieszka i spożywanie święconych pokarmów na Wielkanoc.

Pokolenie rodziców powszechnie kontynuuje zwyczaj wigilijnej wieszki, święcone wielkanocne, śpiewanie kolęd w rodzinie, przyjmowanie księdza z wizytą duszpasterską, uchylanie czapki przed krzyżem lub kaplicą, pozdrowienie chrześcijańskie oraz błogosławieństwo rodziców przed ślubem. Pozostałe zwyczaje częściej są zarzucane w rodzinach niż kontynuowane.

Młode pokolenie wyraża chęć zachowywania w przyszłości zwyczajów związanych ze Świętami Bożego Narodzenia i Wielkanocy: wigilijna wieszka, śpiewanie kolęd w rodzinie, przyjmowanie księdza z wizytą duszpasterską oraz święcone wielkanocne.

Okazuje się, że im częściej dziadkowie kontynuowali jakieś zwyczaje, tym częściej w podobnych proporcjach zwyczaje te zachowują rodzice oraz w podobnych proporcjach zachowywać je będące w przyszłości młodzież. Zachowanie proporcji kontynuowania zwyczajów nie ukazuje kierunku przemian. Porównanie wskaźników procentowych ukazuje proces zaniku niektórych zwyczajów. Zakładając wielkość 50% jako wskaźnik kontynuacji zwyczaju, stwierdzono u rodziców więcej elementów zmiany niż kontynuacji. W przypadku święcenia pól, śpiewania pieśni pod krzyżem i śpiewania kolęd pod oknami. U młodzieży wyższy stopień zaniku niż trwałości mają tradycje: robowienie znaku krzyża przed rozkrojeniem chleba, pozdrowienie chrześcijańskie, śpiewanie pieśni pod krzyżem, świecenie gromnicy w czasie burzy i śpiewanie kolęd pod oknami. Zwyczaje te związane są z życiem codziennym, a podstawą trwania niektórych jest życie na wsi. Więcej elementów trwałości niż zmiany stwierdzono, przy zwyczajach związanych z życiem rodzinnym: spotkania rodzinne przy stole wigilijnym i na Wielkanoc, odwiedzanie rodziny przez księdza, rodzinne uroczystości ślubne oraz w okazywaniu czci dla miejsc kultu religijnego. Stwierdzenie trwałości tych tradycji nie świadczy o ich zupełnej odporności na zmiany, lecz o mniej zaawansowanym procesie zmian.

4. Symbole osobowe i rzeczowe

Osoby, które dzięki cechom osobistym ujawniającym się w zdolnościach, szlachetności, umiejętności poświęceń, bohaterstwie, nieraz nonszalancji i przewrotności odegrały dużą rolę w życiu społeczno-kulturowym, urastają do rangi wzoru i symbolu (np. Judasz, Kolbe, Reytan). Wartości, czy antywartości reprezentowane przez te osoby weszły do dziedzictwa kulturowego, a nośnikami tych wartości stały się symbole zwane symbolami osobowymi. Obok symboli osobowych spotykamy znaki święte stanowiące *sacrum* w danej kulturze²³. Znaki te z reguły tworzą podstawowy element kultur religijnych, mają swą genezę, nieraz bardzo starożytną, są utrwalone i powtarzane w formie przedmiotu, symbolu graficznego lub odpowiedniego gestu. Noszenie odpowiedniego znaku np. krzyża, gwiazdy, swastyki jest widocznym dowodem przynależności człowieka do danej grupy, manifestacją stanowiska, poglądu, wyznania. Znaki te są też ściśle związane z mechanizmami wartościowania dóbr, określają w sposób widoczny i konwencjonalny miejsce tych dóbr w hierarchii²⁴. Niektóre symbole osobowe i rzeczowe będą treścią dalszych analiz.

Symbolem chrześcijańskiej doskonałości jest święty. Święci odegrali w historii Kościoła bardzo dużą rolę. Ożywienie życia religijnego, inspirowanie

²³ Por. H. Carrier, *Psychosociologie de l'appartenance religieuse*, Rome 1960, 254. Por. H. Barnett, *Christnas in American Culture*, Psychiatry 9(1946)51—65.

²⁴ K. Żygulski, *Wstęp do zagadnień kultury*, Warszawa 1972, s. 50.

odpowiedniej świadomości religijnej wiązało się niemal zawsze z pojawieniem się i działalnością świętych. Kult świętych w Polsce wyraził się najsilniej w dziedzinie obrzędowo-religijnej i obyczajowej. Z kultem tym związane były zwyczaje odpustowe, nadawanie imion, posty, wigilie, twórczość artystyczna itp.²⁵ Interesującym jest stosunek badanych generacji do kultu świętych.

Czy święci zdaniem Pana(i) zasługują na specjalną cześć	Młodzież	Ojcowie	Matki
zdecydowanie tak	35,1	66,2	61,9
raczej tak	54,4	17,6	27,6
raczej nie	2,6	2,7	—
zdecydowanie nie	0,9	2,7	—
trudno powiedzieć	7,0	6,8	10,5
brak danych	—	4,0	—

Młodzież — ojcowie $C = 0,293$ $p \leq 0,001$
 Młodzież — matki $C = 0,307$ $p \leq 0,001$

Utrzymuje się przekonanie, że świętym należy się specjalna cześć. Różnica między pokoleniami polega na sile przekonania o należności czci świętym, a mianowicie większość młodzieży określa, że cześć świętym się „raczej” należy. Postawy negatywne i brak zdania na ten temat spotyka się w obu generacjach w jednakowej proporcji. Wysokość współczynników C Pearsona obrazuje natężenie różnic między pokoleniami, które wynikają ze zmiany stopnia przekonania o konieczności i potrzebie czci świętych.

Motywację czci świętych ujęto w cztery kategorie pozytywne oceniające zasadność kultu świętych oraz w jedną kategorię zawierającą oceny negatywne.

Motywacja czci świętych	Młodzież	Ojcowie	Matki
Zasłużyli na to, poświęcili się dla sprawy	21,9	36,5	39,0
Są bohaterami przekraczającymi normalny stan			
Są wzorem do naśladowania	8,8	6,7	7,7
Są u Boga i modlą się za nami	34,2	25,7	21,9
Motywy negatywne	1,7	12,2	12,4
Brak danych	1,8	6,7	—
	31,6	12,2	19,0

Młodzież — ojcowie $C = 0,321$ $p 0,001$
 Młodzież — matki $C = 0,305$ $p 0,001$

Starsze pokolenie najczęściej gotowe jest oddawać cześć świętym ze względu na to, że mają zasługę i poświęcili się dla sprawy: „są to ludzie, którzy żyli według przykazań Bożych i swoim postępowaniem zasłużyli na szacunek” (mt); „zasłużyli na to nadzwyczajnym umiłowaniem Boga” (mt); „poświęcili życie dla innych” (mt); „dlatego, że poświęcają najwyższą wartość, nawet życie” (o); „są to ludzie, na których Bóg liczył i my musimy być nimi” (o). W podobny sposób motywuje młodzież tylko nieco rzadziej: „są to ludzie

²⁵ E. Ciupak, *Katolicyzm tradycyjny w Polsce*, dz. cyt., 17.

ambitni, niesłuchanie wytrwali, twardzi" (chł); „byli to ludzie, którzy umocnili i rozszerzyli wiarę chrześcijańską swoją postawą" (chł); „większość z nich poświęciła swoje życie dla dobra ludzkości" (chł).

Nieliczna część populacji uważa, że cześć świętym należy się dlatego, że z powodu swej nieprzeciętności stali się bohaterami: „są to ludzie bardzo mądrzy" (mt); „swoim życiem ziemskim dali wyraz silnej woli opierania się pokusom" (mt); „są to ludzie szczególnie, bardzo dobrzy, posiadający ogromną wolę, szczególnie czymś się wyróżniający" (o); „są filarami wiary i dumy narodowej" (o). Zdaniem młodzieży należy im się cześć „za trzymanie się nieraz za cenę życia własnych przekonań" (chł); „ludzie ci potrafili znaleźć cel w życiu, zrozumieć sens życia" (chł); „żyli dla Boga i ludzi zapominając o sobie" (dz); „są to ideały, którym szary człowiek nie dorównuje" (dz).

Obydwie generacje a szczególnie młodzież uważa świętych za wzór do naśladowania: „święci są dla mnie pięknym drogowskazem" (mt); „są przykładem głębokiej wiary, pokory, miłości Boga i bliźniego" (mt); „każdy człowiek powinien mieć swego świętego jako przykład życiowy" (o); „oni poszli ciężką drogą, po której i my musimy przejść" (chł).

Starsze pokolenie doświadczyło wiele pomocy od świętych i tymi doświadczeniami motywuje ich cześć: „przez prośby i modlitwę świętego otrzymujemy łaski" (mt); „oni byli i są teraz w niebie obłubieńcami Pana Boga i Matki Najświętszej" (mt); „to jest pośrednictwo w modlitwach" (mt); „pomagają nam się zbawić" (o); „ich cześć pomaga w przywołaniu (mistycznym) na pomoc, np. św. Antoniego, jak się coś zgubi. Doświadczyłem to wielokrotnie. Pomaga!" (o).

Nieliczna grupa ojców podała motywy, dlaczego nie widzi potrzeby czci świętych. Motywy te sprowadzają się do braku wiary w świętych: „nie wierzę w świętych" (o); „nie ma świętych na tym świecie" (o); „oni też byli ludźmi, a z ludźmi to różnie bywa" (o); do braku wiadomości o nich: „nie znam ich bliżej" (o); „człowiek nie widział ich i nie wie jak postępowali" (o); oraz do braku ich aktualności: „żyli w różnych okresach, kiedy były różne ideały życiowe, np. średniowiecze" (o); „szczególny kult mam dla Matki Najświętszej i Pana Jezusa, inni święci są dla mnie mniej ważni".

Starsze pokolenie motywy swe wyprowadza raczej z wiary — zasłużyli na to, są u Boga i modlą się za nami. Młodzież zaś swą motywację opiera głównie na tym, że są wzorem do naśladowania a zrazem są bohaterami. Bardzo symptomatycznym zjawiskiem jest wysoki procent braku motywacji u młodzieży. Wysoki procent uznający zasadność czci świętych przy jednoczesnym zjawisku braku motywacji u młodzieży (co trzecia osoba) może być objawem trwania przy kulcie świętych na zasadzie przyzwyczajenia i deklaracji, a nadto dowodzi braku pogłębionych uzasadnień wiary.

Różnice w motywacjach obu pokoleń są istotne i wynikają nie tylko z różnorodności motywów, lecz także z nieumiejętności umotywowania czci przez młodzież, co wskazywałoby na dokonujący się proces zmiany tradycji dotyczących kultu świętych.

W tradycji religijnej funkcjonuje cały szereg symboli konwencjonalnych, rzeczowych, którym powszechnie przypisywano dużą wartość, z tego też względu eksponowane były na pierwsze miejsca w domach i mieszkaniach rodzinnych. Zmiana stylu życia oraz proces laicyzacji dotknął także dziedzinę symboli religijnych. Stąd pytanie o stosunek do symboli rzeczowych w życiu codziennym.

W obydwu pokoleniach proces laicyzacji w bardzo niewielkim stopniu dotknął dziedzinę symboli religijnych rzeczowych, gdyż niemal cała populacja uważa, że w domach powinny być obok ozdób świeckich także obrazy o treści religijnej. Starsze pokolenie najczęściej wymienia krzyż i obrazy religijne. Pokolenie młodzieży preferuje noszenie na szyi medalika i krzyżyka, zaś rzadziej od rodziców uważa, że należy w samochodach umieszczać emblematy religijne i na ścianach obrazy. Jedynie niewielkie jednostki pre-

Czy zdaniem Pana(i) należy	Młodzież	Ojcowie	Matki
	%	%	%
wieszać na ścianie obrazy religijne	63,1	74,3	87,6
wieszać na ścianie krzyż	71,0	85,1	82,8
nosić na szyi medalik lub krzyżyk	73,6	66,2	71,4
umieszczać w samochodzie emblematy religijne	33,3	59,4	58,1
wieszać na ścianie tylko świeckie ozdoby	3,5	8,1	2,8
brak danych	—	2,7	—

ferują świeckie ozdoby mieszkań. W postawach wobec tych symboli zauważa się małe natężenie zmian.

Wyniki analiz ukazują trwałość oraz proces zmian postaw wobec symboli religijnych o kierunku od większej wierności tradycjom w pokoleniu starszym do mniejszej wierności w pokoleniu młodzieży. Nasilenie zmian w poszczególnych dziedzinach symboli nie jest jednakowe.

Największą odporność na zmiany zachowała dziedzina symboli sakramentalnych, nabożeństw paraliturgicznych wynikających szczególnie z maryjnego profilu religijności polskiej i czci świętych oraz symboli rzeczowych. Największe nasilenie zmian ujawniło się w postawach wobec błogosławieństw mających związek z rokiem liturgicznym i kulturą rolniczą, a nie mających bezpośredniego związku z życiem rodzinnym lub osobistym, wobec zwyczajów religijnych związanych jedynie z folklorem.

Zarysowujący się proces zmian ma różne natężenie i różne formy:

- w postawach wobec symboli sakramentalnych zmiana ujawniła się w formie postaw selektywnych (1/4 populacji);
- tradycyjne nabożeństwa młodzież motywuje częściej wiarą i trwaniem w tradycji nie zaś przeżyciem i uczuciowością; duży procent młodzieży wydaje się trwać przy tych tradycjach mniej świadomie, gdyż brak im uzasadnienia;
- w motywach czci należnej świętym młodzież częściej akcentuje ich wzór do naśladowania i bohaterstwo, rzadziej zaś chęć znalezienia u nich pomocy czy motywy wiary.

Trwałość analizowanych symboli ma związek z życiem rodzinnym, co oznacza, że im bardziej jakiś symbol tradycji religijnej ma bezpośredni związek z życiem wspólnoty rodzinnej i osobistym zaangażowaniem, tym odznacza się większą trwałością. Wydaje się, że proces zaniku innych symboli w przyszłych pokoleniach będzie wprost proporcjonalny do zmiany kultury środowiska i zaniku folkloru.

ks. Kazimierz Ryczan, Lublin