

# Mariański, Janusz

---

## Religijność parafii podmiejskiej w płockim rejonie uprzemysłowionym

---

Studia Płockie 1, 263-303

---

1973

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych [mazowsze.hist.pl](http://mazowsze.hist.pl).

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Ks. Janusz Mariański*

## **RELIGIJNOŚĆ PARAFII PODMIEJSKIEJ W PŁOCKIM REJONIE UPRZEMYSŁAWIONYM**

**Wstęp. I. Teren badań, hipotezy i techniki badawcze. II. Krótka charakterystyka religijności parafii przed etapem intensywnej industrializacji. III. Religijność parafii w okresie uprzemysławiania rejonu płockiego. IV. Ważniejsze zróżnicowania strukturalne religijności. V. Niektóre uwarunkowania społeczne religijności. VI. Uwagi końcowe.**

### **WSTĘP**

Industrializacja, której istotę stanowi rozbudowa przemysłu, jest „zespołem procesów technicznych, ekonomicznych, którym towarzyszą procesy społeczne, polityczne, kulturowe”.<sup>1</sup> Całokształt procesów społeczno-ekonomicznych i kulturowych, jakie pod wpływem wielkiego zakładu przemysłowego powstają i rozwijają się, jest przedmiotem intensywnych badań socjologicznych. Właśnie rejon płocki, z chwilą powstania w 1960 roku Mazowieckich Zakładów Rafineryjnych i Petrochemicznych (w skrócie: MZRiP) i rozbudowy dotychczas istniejących zakładów przemysłowych, daje szansę systematycznej obserwacji naukowej dokonywujących się procesów społeczno-kulturowych pod wpływem uprzemysłowienia. Rozwijający się zakład przemysłowy wywołując szereg konkretnych zmian w strukturze agrarnej i społeczno-zawodowej wsi nie pozostaje zapewne bez wpływu na procesy społeczno-religijne w okolicznych parafiach wiejskich.

Znana jest teza, według której industrializacja sprzyja z reguły dechrystianizacji, powodując swoistą ewolucję religijną w tradycyjnych środowiskach wiejskich.<sup>2</sup> W naszych polskich warunkach stwierdzono również wpływ większych ośrodków przemysłowych na spadek ilościowy praktykujących.<sup>3</sup> Podkreślano osłabienie praktyk religijnych zwłaszcza w rodzinach robotniczych, zmniejszanie się roli religijnych wzorów postępowania, zmianę autorytetów społeczności lokalnej, wzrastającą liczbę rozwodów, zwłaszcza wśród ludności migrującej między miastem a wsią

oraz szerzący się indyferentyzm religijny, jako zjawiska społeczne ujawniające się z większą siłą w rejonach uprzemysławianych.<sup>4</sup>

Na tle przytoczonych ustaleń stwierdzających wpływ uprzemysłowienia na religijność mieszkańców wsi postawiliśmy pytanie, jak kształtuje się religijność parafian w ramach konkretnej grupy parafialnej na etapie uprzemysławiania rejonu. Opis religijności parafii jest w zasadzie opisem statycznym zmierzającym do uchwycenia jednego przekroju czasowego. Nie ograniczamy się jednak tylko do rejestrowania określonych zjawisk religijnych, ale gdziekolwiek jest to możliwe, analizujemy ich przebieg, przemiany, zróżnicowania i uwarunkowania, usiłując ustalić m. in. wpływy uprzemysłowienia. Wydzielenie skutków, które są rezultatem oddziaływania zakładu przemysłowego, nie jest rzeczą łatwą i nie da się na obecnym etapie badań precyzyjnie wymierzyć. Badana parafia pozostaje bowiem od dawna pod wpływem miasta, a proces urbanizacji wsi nie rozpoczął się z chwilą budowy kombinatu petrochemicznego. Niektóre procesy społeczno-religijne w grupie parafialnej mogą być niezależne w ogóle od procesów industrializacji, choć występują równoległe z nimi, bądź tylko wtórnie od nich zależą. Być może lokalizacja zakładu przemysłowego na terenie parafii wpływa tylko na intensyfikację procesów przemian, które faktycznie rozpoczęły się już wcześniej. Uchwycenie precyzyjne zmian religijności związanych z uprzemysłowieniem będzie możliwe w powtórnych badaniach. W niniejszym artykule zmierzamy jedynie do odtworzenia aktualnego stanu religijności na tle ogólniejszych przemian społeczno-kulturalnych w parafii.<sup>5</sup>

## I. TEREN BADAŃ, HIPOTEZY I TECHNIKI BADAWCZE

Wybór konkretnej społeczności parafialnej dla realizacji badań z zakresu socjologii religii był uwarunkowany kilkoma względami. Biała Stara k. Płocka jest parafią podmiejską, tzn. jest położona w pobliskim sąsiedztwie miasta (od 5 do 10 km), choć poza jego granicami administracyjnymi. Znajduje się w strefie bezpośredniego ciężenia do miasta. Mieszkańcy tej strefy są związani z miastem siecią więzi ekonomicznych, społecznych, kulturalnych. Część parafii bialskiej została włączona do tzw. terenów przmiejskich, mieszczących się poza zasięgiem zainwestowania miejskiego, ale jeszcze w zasięgu granic administracyjnych miasta.

Parafia jest zlokalizowana w rejonie uprzemysławianym czyli na obszarze, na którym powstaje potężna inwestycja przemysłowa zajmująca się na szerszą skalę przetwarzaniem surowców i produkcją towarów przemysłowych. MZRiP zostały zlokalizowane w odległości kilku kilometrów od Płocka na terytorium parafii bialskiej. Budowa kombinatu petrochemicznego stała się przyczyną intensywnej aktywizacji zawodowej ludności z terenu parafii Biała (tylko 38,4% ogółu rodzin utrzymuje się wyłącznie z rolnictwa, 37,2% tylko z pracy pozarolniczej, 20,4% z oby-

dwu źródeł zarobkowania i 4,0% ze źródeł niezarobkowych). Włączenie części parafii w sieć miejskich usług komunikacyjnych, napływ przybyszów do parafii, to dalsze elementy zewnętrzne wprowadzające zmiany w wiejskich społecznościach lokalnych. Wprawdzie wsie należące do parafii nie miały już wcześniej charakteru tradycyjnych, zamkniętych społeczności lokalnych, choćby ze względu na bliskość przestrzenną miasta, ale obecny proces industrializacji przyspieszył jeszcze włączanie się społeczności lokalnych w orbitę wpływów ośrodków ponadlokalnych. Niezależnie od tego, czy w opracowywanych programach rozwoju przemysłu w rejonie płockim zwycięży koncepcja koncentrowania całego przemysłu rafineryjno-petrochemicznego w Płocku, czy też koncepcja uprzemysławiania innych miast rejonu, teren parafii Biała Stara pozostanie w centrum Płockiego Okręgu Przemysłowego.<sup>6</sup>

Dla zrealizowania podstawowego celu badań, którym była próba dostarczenia ogólnego obrazu religijności parafii podmiejskiej w trakcie uprzemysławiania rejonu, przyjęto kilka hipotez roboczych:

- religijność parafii nie przedstawia się jednolicie, a zróżnicowanie idzie po linii niektórych kategorii społeczno-demograficznych, jak: płeć, wiek, zawód wykonywany;
- charakter środowiska pracy (zakłady na terenie miasta Płocka, MZRiP, wieś) oddziałuje na religijność. Najmniej religijni powinni być dojeżdżający do pracy do Płocka, bardziej religijni — pracujący w MZRiP, najbardziej — zatrudnieni w instytucjach administracyjnych czy społeczno-gospodarczych w miejscu zamieszkania lub okolicznej wsi;
- istnieje korelacja między religijnością a stopniem urbanizacji ekonomicznej. Wsie położone bliżej MZRiP, przy szlakach komunikacyjnych, o wyższym odsetku pracujących pozarolniczo, odznaczają się niższą religijnością niż wsie typowo rolnicze.

Wszystkie wymienione hipotezy zostaną szerzej wyjaśnione w późniejszych partiach artykułu. Wskazany zostanie także skrótowy indeks ważniejszych czynników warunkujących aktualny stan religijności parafii. Znaczna powolność i opóźnienia przemian społeczno-religijnych w stosunku do przemian społeczno-gospodarczych upoważniają do przypuszczenia, że zmiany religijności parafii pod wpływem uprzemysłowienia nie zaszły zbyt daleko w ciągu ostatnich sześciu lat przed realizacją badań. Możemy więc traktować w pewnym sensie wyniki zrelacjonowanych poniżej badań socjologicznych jako swoistą „fotografię ze startu”, z prognozy uprzemysłowienia.

W badaniach nad religijnością parafii podmiejskiej posłużono się kilkoma technikami badawczymi, a mianowicie: wywiadem, ankietą i obserwacją. Zgromadzony materiał obejmuje:

a. Dwie prace z ekonomiki rolnictwa dotyczące gromady Biała Stara, szereg artykułów i rozpraw naukowych obejmujących szeroki wach-



larz problemów społeczno-ekonomicznych rejonów przyspieszonej industrializacji oraz dostępne statystyki państwowe.

b. Materiały zastane w Archiwum Diecezjalnym Płockim i w Archiwum Parafialnym oraz Kronika Parafialna pisana w latach 1916—1939.

c. Wyniki dwukrotnych obliczeń frekwencji na niedzielnej Mszy św. Pierwsze badanie zrealizowano w pierwszą niedzielę maja 1967 r. metodą liczenia szacunkowego. Liczenie w pierwszą niedzielę października 1967 r. zrealizowano metodą tzw. konsultacji niedzielnej. Mała ankieta zawierała oprócz danych personalnych pytania dotyczące dwóch podstawowych praktyk religijnych: mszy niedzielnej i Komunii św. Parafianie wypełniali ankietę przez naddzieranie kartki w odpowiednim miejscu. Kilka ankiet nie wypełniono w ogóle, około 7% ankiet było wypełnionych niedokładnie.

d. Dalszą techniką badawczą były wywiady przeprowadzone z przedstawicielami poszczególnych wiosek, tzw. wywiady swobodne z ogólnym planem zagadnień ustalającym kierunek i temat rozmowy z badanym. Zaprotokółowano 10 wywiadów środowiskowych.

e. Podstawowy materiał dotyczący postaw i opinii oraz opisów i rejestracji deklarowanych zachowań religijnych uzyskano w trakcie badań terenowych przeprowadzonych na przełomie miesiąca czerwca i lipca 1967 roku w oparciu o kwestionariusz wywiadu, zawierający 71 pytań, przeważnie skategoryzowanych. Kwestionariusz obejmował następujący inwentarz kolejnych zagadnień: akceptacja wybranych prawd wiary, znajomość niektórych treści wiary, zaopatrzenie i czytelnictwo czasopism i książek religijnych, praktyki religijne, katechizacja, normy moralne i ich akceptacja, więź z parafią i z proboszczem, opinie na temat wpływu przemysłowienia na religijność parafian, kontakty z miastem i dokładnie opracowaną metrykę respondenta. Zaplanowano objąć wywiadem kwestionariuszowym 320 osób w wieku od 15 lat wzwyż. Dobór próby do badań oparto o populację określoną granicami terytorialnymi parafii oraz parametrem wieku (liczba osób od 15 lat wzwyż wynosiła 1790). Schemat doboru był warstwowy, a podstawą stratyfikacji była jedna zmienna, a mianowicie pochodzenia terytorialne badanych. W ramach poszczególnych warstw (wsie) wylosowano określoną liczbę jednostek, proporcjonalnie do liczebności warstw (tzw. dobór proporcjonalny). Operatem do losowania była Księga Stanu Dusz (Liber Status Animarum). Tak skonstruowana próba była reprezentatywna z prawdopodobieństwem określonym według współczynnika ufności, który wynosił 0,95 i z półprzedziałem dopuszczalnego błędu 5%.<sup>7</sup> Dokładność próby pogorszył błąd systematyczny wynikający z występowania tzw. jednostek niedostępnych. Z zaplanowanej do badań liczby jednostek przeankietowano 300 osób czyli 93,8% z dobranej próby. 15 osób tj. 4,7% odmówiło udzielenia wywiadu i 5 osób tj. 1,5% zostało pominiętych z powodu nieobecności. Mimo odchyleń spowodowanych błędem systematycznym i losowym uzyskana zbior-

rowość próbna umożliwia w pewnym przybliżeniu sformułowanie wniosków dotyczących religijności całej populacji dorosłych parafian białskich.

## II. KRÓTKA CHARAKTERYSTYKA RELIGIJNOŚCI PARAFII PRZED ETAPEM INTENSYWNEJ INDUSTRIALIZACJI

Stan religijno-moralny parafii zależy w dużym stopniu od poziomu pracy duchowieństwa. Na przełomie XIX i XX wieku na naszym terenie działalność duchowieństwa ograniczała się przeważnie do odprawiania nabożeństw i głoszenia kazań. Stąd wiernym brakowało większej znajomości prawd wiary. Lud wyrażał swoje przywiązanie do Kościoła poprzez liczny udział w nabożeństwach, szczególnie w barwnych uroczystościach odpustowych.<sup>8</sup> W każdą niedzielę i święta zbierali się parafianie gromadnie w kościele, a w miesiącu maju i październiku na nabożeństwa dodatkowe. Wszyscy odbywali praktykę spowiedzi i Komunii wielkanocnej, w wielu wypadkach przystępowali częściej do Komunii św. niż raz do roku. Dzieci przynoszono do chrztu zaraz po urodzeniu, a ostatnich sakramentów udzielano z reguły wszystkim parafianom. Jedynie bliskość karczmy stwarzała warunki powstawania plagi pijaństwa (wg księgi wizytacyjnej z 1891 r.). Sprawozdania biskupie pierwszego okresu XX wieku mówią z uznaniem o ludzie wiejskim Mazowsza, że jest „nabożny, przywiązany do Kościoła i duszpasterzy”.<sup>9</sup>

W okresie międzywojennym zadania kleru znacznie się rozrosły. Nie tylko dlatego, że wzrosła ilość wiernych (np. w parafii Biała w 1900 r. było 1827 parafian, a w 1939 r. — 2336), ale również dlatego, iż rozszerzał się wachlarz wymaganych czynności duszpasterskich. Obejmowały one stale rosnące zadania katechetyczne, nowe nabożeństwa paraliturgiczne, pracę z rozwijającymi się organizacjami religijnymi oraz zakresloną na szeroką skalę akcją misji i rekolekcji parafialnych. W parafii Biała niedzielna frekwencja w kościele była niemal powszechna: tak z wiosek chłopskich jak i z majątków. Służba folwarczna przynaglana przez właścicieli majątków tłumnie uczęszczała na nabożeństwa. Zwiększała się systematycznie ilość rozdzielanych Komunii św.: z 2200 w 1916 roku, do 5500 w latach 1937—1939. Porównanie księgi chorych i księgi zmarłych wykazuje stałą nadwyżkę zaopatrzonych ostatnimi sakramentami. 60% dzieci przynoszono do chrztu w okresie do dwóch tygodni od urodzenia, 30% w okresie miesiąca i 10% powyżej jednego miesiąca.

Innym rysem charakterystycznym religijności okresu międzywojennego były pielgrzymki oraz praca w różnego typu organizacjach religijnych. Kościół wpływał wszechstronnie na życie parafian. Obok funkcji religijnej pielgrzymki miały prawdopodobnie znaczenie kulturalne i społeczne. Kościół organizował ubocznie czas wolny ludzi, zaspokajał ich potrzeby typu krajoznawczego oraz przyczyniał się do tworzenia i umacniania wielo-

rakich więzi wioskowych, parafialnych, religijnych, a może i narodowych. Pielgrzymki w parafii bialskiej odbywały się co roku do Częstochowy lub do diecezjalnego sanktuarium w Skępem. Dla przykładu podajemy za Kroniką Parafialną liczebność pielgrzymek w niektórych latach: 1928 r. — Skępe — 400 osób; 1930 r. — Częstochowa — 123; 1931 r. — Skępe — 305; 1934 r. — Częstochowa — 118; 1934 — Skępe — 500 osób.

Od 1929 r. pod wpływem inspiracji diecezjalnej zaczynają powstawać w parafii pierwsze bractwa i organizacje o charakterze religijnym. Bractwo M. B. Różańcowej, założone w 1929 r., rozpoczyna okres szybkiego rozwoju organizacji religijnych. Według księgi wizytacji biskupiej z 1937 roku w parafii Biała istnieją: Bractwo Różańcowe liczące 495 osób, Unia Żywego Różańca — 150 kobiet, Bractwo Najśw. Sakramentu — 39 kobiet, Krucjata Eucharystyczna Dzieci — 98 osób, Bractwo Nauczania Chrześcijańskiego — 18 osób, Dzieło Rozkrzewiania Wiary — 248 osób, Caritas — 53 osoby. Działalność stowarzyszeń i bractw szczególnie ożywiła się w perspektywie zbliżającej się każdorazowej wizytacji biskupiej. Odbywały się dodatkowo tzw. konferencje czyli nauka katechizmu dla dorosłej młodzieży. Aktywizowała się cała parafia, „żeby najgorzej nie wypaść, żeby nie zawstydzić parafii” (wg Kroniki Parafialnej).

Podobne względy prestiżowe, ale na szczeblu rodziny, występowały w związku z wizytą duszpasterską zwaną kołędą. Ingerencja proboszcza w sprawy prywatne i rodzinne dotyczyła nie tylko spraw religijnych, ale także moralno-obyczajowych np. godzenia waśni rodzinnych i sąsiedzkich, sfery zachowań towarzyskich zwłaszcza w stosunku do młodzieży, a nawet spraw dotyczących codziennego życia, np. porządku w domu. Wszelkie odchylenia od norm przyjętych i propagowanych w wiejskim środowisku mogły być likwidowane przez działający system kontroli społecznej i środki nacisku opinii publicznej w postaci nagany, upomnienia, zakazu itp., przy czym proboszcz mógł działać bezpośrednio lub za pośrednictwem innych osób względnie organizacji społecznych.

Parafia na czele z proboszczem stawała się kontrolerem, inicjatorem i organizatorem życia towarzyskiego i kulturalnego. Dom Ludowy, wybudowany w latach 1926—1930 przy wydatnej pomocy parafii i stąd posiadającej prawo współużytkowania na prawach współrzędnych z gminą, był ogniskiem życia kulturalnego parafii i poszczególnych społeczności lokalnych. Działał przy nim zespół artystyczny i chór. W lokalu Domu Ludowego odbywały się „parafialne zabawy”. Ówczesna sytuacja społeczno-religijna prowadziła do wytworzenia się określonego typu księdza parafialnego, oddanego pracy duszpasterskiej i społecznej, spełniającego swoją rolę społeczną, związaną z jego miejscem w społeczeństwie.<sup>10</sup> Pozycja najwyższej instancji, najwyższego autorytetu związanego ze stanowiskiem, jakie zajmował proboszcz w parafii, nie była podważana w sposób zdecydowany przez ruchy ludowe. Choć proboszcz był związany z czterema dworami istniejącymi na terenie parafii, jednakże antyklery-



kalizm był o wiele słabszy niż w innych częściach diecezji. Właściciele majątków wspierali materialnie kościół. Wśród długiej listy ofiarodawców i dobroczyńców kościoła z lat 1916—1939 ich nazwiska pojawiają się najczęściej, zwłaszcza gdy dar dla kościoła jest znaczniejszy i bardziej kosztowny. Oni stanowili tzw. elitę parafialną (wg Kroniki Parafialnej).

Nie dysponujemy pełnym materiałem upoważniającym do wysuwania generalizujących wniosków dotyczących życia religijnego parafii w okresie międzywojennym. Utrzymujący się wysoki poziom podstawowych praktyk religijnych był nie tylko wynikiem gorliwości religijnej. Parafia wiejska była terenem kontroli społecznej i nacisku opinii publicznej egzekwującej oficjalny standard praktyk religijnych. Tendencje totalitarne parafii jako jedynego reprezentanta i wyraziciela duchowych i społecznych potrzeb wiernych znajdowały wyraz w rozbudowanym aparacie organizacji społecznych i bractw religijnych oraz w sposobach zaspokajania powyższych potrzeb pod egidą parafii. Nie wiemy, w jakim stopniu religia praktyk wywierała wpływ na życie codzienne parafian, choć niektóre wzmianki w księgach parafialnych wskazują na usamodzielniające się i wyłamujące się z narzuconych modeli i wzorów postępowanie niektórych jednostek. Wystarczy wymienić powtarzającą się często walkę z zabawami i pijaństwem oraz zbytnią swobodą młodzieży. W latach 1928—1939 wskaźnik urodzeń nieślubnych wynosił 3,7% ogółu urodzeń w parafii.

Wojna i czasy okupacji nie pozostały bez wpływu na religię i stosunek do Kościoła. Przeżycia wojenne musiały rzutować na charakter i intensywność życia religijnego. Być może przyczyniły się do utrwalenia religijności o charakterze tradycyjnym, niepogłębionym, opartym na uczuciu i przywiązaniu.

Powojenne przemiany społeczne spowodowały, że „wieś wyszła lub co najmniej wychodzi z ekskluzywizmu swej zagrody, gromady, parafii”.<sup>11</sup> Społeczności wiejskie zaczęły tracić charakter zamkniętych społeczności lokalnych. Zmiany w strukturze klasowej, likwidacja służby folwarcznej, zanik stopniowy wyrobników, którzy otrzymali ziemię na skutek parcelacji, spowodowały powstanie nowego układu sił społecznych na wsi. Dalszy postęp w dziedzinie oświaty i kultury przełamywał izolację wsi podpłockiej od większych skupisk ludzkich i prowadził do wytwarzania się więzi ponadlokalnych wiążących wieś z miastem. Nieliczne zapisy parafialne z lat powojennych informują o malejącej frekwencji na nabożeństwach dodatkowych. Liczbę obecnych na mszy niedzielnej określa się jako „pokaźną”, później „dostateczną”. Według kwestionariusza wizytacyjnego z 1960 roku na mszach niedzielnych było obecnych przeciętnie 700 osób, co stanowi, po odliczeniu 25% na tzw. usprawiedliwionych, 40% ogólnej liczby parafian zobowiązanych do uczestnictwa we Mszy św. niedzielnej. Osłabienie częstotliwości spełniania praktyk religijnych można przypisać z jednej strony zmniejszającej się sile oddziaływania



systemu kontroli społecznej parafii, ograniczeniu bądź całkowitemu znikowi niektórych funkcji społecznych parafii, z drugiej strony organizacji duszpasterstwa w parafii w okresie powojennym. Zanedbano zwłaszcza nauczanie katechetyczne. Początkowo uczyła religii katechetka i miejscowe nauczycielstwo, potem ograniczono się głównie do przygotowywania dzieci do Pierwszej Komunii św. i Komunii Generalnej. Stan praktyk religijnych u progu uprzemysłowienia rejonu miał swoje uwarunkowania historyczne związane z poziomem i regularnością pracy duszpasterskiej.

Materiał posiadany nie upoważnia do wysuwania zbyt daleko idących wniosków. Jedno jest pewne — parafia przestała być jedynym organizatorem życia kulturalnego mieszkańców wsi. Następowala wymiana funkcji społecznych między parafią a innymi organizacjami pretendującymi do reprezentowania interesów i potrzeb kulturalnych miejscowej ludności. Uwydatniły się w ten sposób funkcje ściśle religijne parafii. Religia pozostawała zjawiskiem masowym w zakresie wierzeń, w znacznie mniejszym stopniu w zakresie praktyk religijnych. Nie wydaje się, aby okres powojenny stanowił punkt zwrotny w religijności terenu, a wyrażający się w tym, że „ewolucja może pójść bądź w kierunku zastąpienia tradycjonalizmu bardziej świadomym i pogłębionym niż dotąd stosunkiem do religii, bądź też w kierunku rozluźniania więzów tradycji łączących ją z religią i Kościołem”.<sup>12</sup>

### III. RELIGIJNOŚĆ PARAFII W OKRESIE UPZEMYSŁAWIANIA REJONU PŁOCKIEGO

Religijność parafii jako temat zainteresowań badawczych oznacza po prostu religijność parafian jako członków grupy społeczno-religijnej. Dla analizy skierowanej na badanie religijności określonej grupy parafialnej wybraliśmy stanowisko sprowadzające religijność do czterech składników, a mianowicie: „wspólne dziedzictwo nadprzyrodzonych prawd wiary, kult stanowiący odpowiedź na wiarę objawioną, normy moralne wynikające z wiary oraz organizacja zewnętrzna regulująca wewnętrzne życie wspólnoty religijnej”.<sup>13</sup> Inaczej mówiąc, religijność parafii na etapie przyspieszonej industrializacji rozważymy w trzech wymiarach: ideologii religijnej, praktyk religijnych, moralności umotywowanej religijnie. Organizacja zewnętrzna grupy parafialnej wyrażająca się w więziach z instytucją parafii i z proboszczem zostanie omówiona w osobnym artykule.

a) Przez ideologię religijną rozumie się „określony system poglądów, wartości i przekonań religijnych uzasadniających cele i dążenia członków społeczności kościelnej”.<sup>14</sup> Ten całokształt poglądów, wartości i przekonań religijnych może przybierać pod względem zawartości treściowej różne odcienie zależnie od tego, czy będziemy go ograniczać do systemu dogmatów, używając terminologii J. Wachy — do teoretycznego wyrazu doświadczenia religijnego,<sup>15</sup> czy też odnosić będziemy również do komplek-

su przepisów regulujących ilość, jakość i sposób odbywania praktyk religijnych, czyli wymagań stawianych członkom grupy religijnej w zakresie kultu, a prowadzących do ukonstytuowania się wzoru tzw. dobrego parafianina w wypadku grupy parafialnej i wreszcie, czy w obrębie ideologii religijnej umieszczać będziemy zasady i normy moralne regulujące zachowania moralne ludzi. Takie szerokie rozumienie ideologii religijnej zawierające w sobie wierzenia religijne sensu stricto (dogmaty), przepisy kultowe oraz normy moralne, obejmuje całokształt treści przyjętych i propagowanych przez Kościół oraz treści uznawanych przez członków społeczności kościelnych. Przy badaniu ideologii religijnej w konkretnej grupie parafialnej odpowiemy na pytanie, czy i na ile parafianie znają podstawowe prawdy dogmatyczne, czyli zapytamy o stan wiedzy religijnej oraz ustalimy wskaźniki prawowierności — o ile znają określone treści wiary w sposób pełny, przybliżony, czy wręcz błędny? Na ile poznane prawdy akceptują i uznają za swoje? Akceptację zasad moralnych omówimy nieco później. Tu poruszymy problemy dotyczące niektórych prawd dogmatycznych, zawartych w oficjalnym Credo religii katolickiej, wskazując na istniejące rozbieżności między oficjalnym Credo religii a credo ludowym oraz przekonania wyrażające stopień ich akceptacji.

Znajomość prawd wiary przez parafian nie przedstawia się jednolicie. Zdecydowana większość badanych (91,4%) wymieniła poprawnie wszystkie trzy Osoby Trójcy Św. Tylko niewielki odsetek badanych nie potrafił wymienić żadnej z Osób, bądź wymieniał je błędnie. Gorzej przedstawia się znajomość innych prawd wiary. Mniej niż połowa respondentów (45,3%) zdołała prawidłowo określić, kim jest Pan Jezus. Inni udzielili odpowiedzi niepełnych. (26,7%) podkreślając tylko przymioty boskie Chrystusa: „że był Bogiem”, „Zbawicielem świata”, bądź tylko przymioty ludzkie: „był człowiekiem”, „nauczał ludzi”. Dość pokaźna grupa osób (27,3%) podawała określenia dogmatyczne błędne: „Pan Jezus to Syn Boży stworzony na obraz i podobieństwo Boże”, „Duch Św. nieśmiertelny, Trójca Przenajświętsza”, „Głowa widzialna Kościoła, jedna święta osoba, która jest najważniejsza ze wszystkich świętych”. Znajomość jednej z zasadniczych prawd wiary, jest zaskakująco niska.

Jeszcze większych trudności doświadczali respondenci przy pytaniu dotyczącym piekła. Zaledwie trzecia część badanych (31,6%) potrafiła dać wyczerpującą odpowiedź podkreślając moment kary i jej trwanie bez końca. Prawie tyle samo (28,0%) dało odpowiedź błędną lub przyznało się do niewiedzy. Zacytujmy dla przykładu kilka wypowiedzi błędnych: „jest to miejsce dla ludzi niewierzących”, „o piekle mówi się w przenośni”, „miejsce dla dusz, które mają się poprawić”. Około 40% stanowią wypowiedzi niepełne, często bardzo ogólnikowe i mgliste. Niekiedy (u ok. 15% badanych) można było zarejestrować istniejące w mniej lub więcej wyraźnej formie realistyczne wyobrażenia piekła z ogniem i gorącą smołą oraz całym zastępem diabłów wyposażonych w kompleks

narzędzi do zadawania tortur. Realistyczne wyobrażenia będące częściowo reliktem dawnego nauczania rekolekcyjno-misyjnego występują głównie u osób starszych, o niższym poziomie wykształcenia i są przejawem ujmowania pojęć religijnych w sposób konkretny, uprzedmiotowiony i zrozumiały dla wyobraźni chłopskiej.

Dla uchwycenia dalszych elementów tradycyjno-ludowych w wierzeniach mieszkańców parafii Biała postawiono pytanie dotyczące rozumienia Opatrzności Boskiej. Przynajmniej czwarta część badanych nie rozumiała prawdy o Opatrzności Boskiej (25,3<sup>0</sup>/o) i tyleż samo nie miało zbyt jasno sprecyzowanego jej pojęcia (32,6<sup>0</sup>/o). W wypadku Opatrzności Boskiej mniej trudności w sformułowaniu odpowiedzi doświadczali ludzie starsi, którzy powoływali się na fakty ze swojego życia bądź z obserwacji przyrody i życia innych ludzi. Znamienny jest fakt przesunięcia się rozumienia Opatrzności ze spraw „kosmicznych” na sprawy osobiste i społeczne człowieka. Częściej dostrzega się działanie Boga w różnych faktach przykrych czy pomyślnych życia ludzkiego niż w różnego typu nieszczęściach w przyrodzie, które dotyczą człowieka. Poczucie zagrożenia ze strony przyrody, związane nierozłącznie z zawodem rolnika, poczucie własnej bezsilności i niewystarczalności, pozostawienie na łaskę i niełaskę sił niekontrolowanych, zawsze kierowało uwagę na zależność od sił wyższych, umacniało religijną solidarność grupową i utrzymywało w społeczności religijnej typu kosmologicznego.<sup>16</sup> W badanym terenie ludzie odczuwają w mniejszym stopniu przykrą zależność od kaprysów przyrody. Zresztą na wsi podmiejskiej płockiej jest coraz mniej rodzin utrzymujących się tylko z rolnictwa, a i ci, którzy pracują w gospodarstwie, zdają sobie sprawę, że los ich rodziny zależy nie tylko od wysokości plonów z gospodarstwa, lecz i od zarobków pozarolniczych głowy rodziny bądź któregoś z członków rodziny. Stąd po części jest rzeczą zrozumiałą przesuwanie ingerencji Boga z kosmosu w życie człowieka. Pozostają bowiem wydarzenia w życiu osobistym i rodzinnym, które trudno wytłumaczyć, różne nieszczęścia, szczęśliwe „trafy”, „cuda”, które w przekonaniu ludzi inaczej nie można wytłumaczyć jak tylko konkretną i bezpośrednią ingerencją Boga. Nie mamy możliwości dokładnie stwierdzić, na ile bezpośrednio, odczuwalne niemalże „wkroczenie” Boga w troski codziennego życia przejawia się wśród ludzi, u ilu i w jakim stopniu? Na ile wiara w Opatrzność łączy się ze skłonnością do kultuwowania zabobonów? Zresztą przeprowadzenie ścisłej linii demarkacyjnej między wiarą w Opatrzność a zabobonem nie jest rzeczą łatwą.<sup>17</sup> Przynajmniej o czwartej części dorosłych parafian można powiedzieć, że nie tylko wiążą pewne wydarzenia ściśle skonkretyzowane ze swojego życia z Bożą Opatrznością, ale chcą i potrafią wskazać na nie jako na znaki interwencji Bożej.

W pojmowaniu Opatrzności kurczy się „strefa kosmiczna” działania Bożego, a pozostaje „strefa ludzka” tak w zakresie zsyłanych przez Boga nieszczęść jak i niespodziewanych środków zaradczych. Zmiana niepo-

myślnych losów może się dokonywać nie przez zabiegi magiczne lecz przez modlitwę kierowaną do wszechpotężnego Boga. „Strefa kosmiczna” pozostaje nadal w polu widzenia rolników, ale religijna solidarność grupowa nie jest już tak powszechna i bez zastrzeżeń jak w tradycyjnej społeczności wiejskiej. Dezintegracja solidarności grupowej może się łączyć z faktem, że „coraz więcej zjawisk uzyskuje wyjaśnienie przez bezpośrednie przyczyny przyrodnicze: o Bogu, jako o pierwszej przyczynie wszystkiego, powoli się zapomina. Wtedy łatwo o zasadnicze nieporozumienie: przejście od desakralizacji... do dechrystianizacji. Przejście to odbywa się niepostrzeżenie... po prostu następuje odzwyczajanie się od religijnego patrzenia na świat”.<sup>18</sup> Proces desakralizacji łączy się z kurczeniem się podłoża naturalno-społecznego dla formowania się wyobrażeń i pojęć religijnych. Jeżeli do tego dołączyć nieumiejętność rozróżniania działania przyczyn pierwszych i wtórnych oraz stwierdzane od dawna ubóstwo doktrynalne religii chłopskiej,<sup>19</sup> co zresztą zostało potwierdzone w badanej parafii, gdzie zestaw pojęć religijnych przeciętnego parafianina okazał się niesłychanie szczupły, ograniczony do niewielkiego kręgu półzapamiętanych prawd religijnych zdobytych kiedyś na lekcjach religii, wówczas przejście od sakralizacji rozumianej jako nadmierne upatrywanie działania Boga w świecie i życiu ludzkim do dechrystianizacji wydaje się być możliwe.

Na ile niepełna wiedza religijna może stanowić ramy dla przeżyć religijnych? Jak wpływa na utrwalenie się przekonań religijnych i stopień ich akceptacji? Jak w ogóle przedstawia się stan przekonań religijnych parafian bialskich? W jakim stopniu przyjmują i uznają niektóre prawdy dogmatyczne z Credo Kościoła?

TABL. 1. PRZEKONANIA RELIGIJNE PARAFIAN

Prawdy religijne	Wierzę		Wątpię		Nie wierzę		Ogółem	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Trójca Św.	293	97,7	6	2,0	1	0,3	300	100
Opatrzność Boża	287	95,7	9	3,0	4	1,3	300	100
Życie pozagrobowe	265	88,3	17	5,7	18	6,0	300	100
Zmartwychwstanie	263	87,7	22	7,3	15	5,0	300	100
Piekło	219	73,0	44	14,7	37	12,3	300	100

Afirmacja takich prawd wiary jak: istnienie Trójcy Św., Opatrzności Bożej, piekła i innych nie przedstawia się jednolicie. Bardziej akceptuje się prawdy o charakterze teoretycznym, które nie stawiają konkretnych wymagań życiowych przed wierzącym, choćby w postaci sankcji pozagrobowych w wypadku zachowań niezgodnych z określoną normą. Jedynie 2,30% nie wierzy lub wątpi w Trójcę Św. i 4,30% w Opatrzność Boską. Natomiast prawdy związane z życiem po śmierci są odrzucane



w większym stopniu. 11,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub> odrzuca lub wątpi w istnienie życia pozagrobowego, a 12,3<sup>0</sup>/<sub>0</sub> dezakceptuje prawdę o zmartwychwstaniu ciał. Niektórzy respondenci wyraźnie oddzielali wiarę w Zmartwychwstanie Chrystusa od wiary w zmartwychwstanie ciał ludzkich, przyjmując pierwszą, a odrzucając drugą. Myśl mieszkańca wsi, która doszukiwała się wokół siebie działania Bożego, nie potrafi dotrzeć bez trudu do potęgi Bożej działającej poza widzialnym światem. Czyżby nadmierna wiara w jednej dziedzinie kompensowała się jej brakiem w drugiej? A może ciało, z którym na ziemi związanych jest tyle cierpień i nieszczęść, nie wydaje się zbyt pożądane i potrzebne? Jeszcze wyższy jest procent nie uznających lub wątpiących w istnienie piekła (27<sup>0</sup>/<sub>0</sub>). Ludzie, którzy nie tylko przeżyli wiele wojen, ale na co dzień są obciążeni ciężką pracą, nierzadko we własnym gospodarstwie i poza nim, uważają, że na ziemi jest tak źle, iż gorzej być nie może („piekło jest na ziemi”).

Uderza wysoki procent negujących prawdy wiary należące do Credo Kościoła, wyższy niż w parafiach podmiejskich południowej Warmii.<sup>20</sup> Na tym tle bardziej musi zastanowić niewielki odsetek osób, które przeżyły lub przeżywają wątpliwości religijne (7,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub>). Wątpliwości łączyły się z przeżyciami wojennymi, trudnościami w życiu osobistym i rodzinnym, z zauważonym brakiem konsekwencji w życiu księży, bądź powstawały na skutek kontaktu z organizacjami politycznymi, czy ludźmi niewierzącymi, czasem na skutek lektury Pisma św., czy w innych sytuacjach, ale niemalże w ogóle nie dotyczyły prawd dogmatycznych. A przecież ci ludzie nie wierzą lub wątpią w wiele dogmatów podawanych przez Kościół do wierzenia! Takie postawy istnieją bezkonfliktowo w świadomości ludzi. Niewiele zastanawiają się nad nimi, a z pewnością nie wyciągają konkretnych wniosków. Wątpliwości religijne dotyczą kwestii drugorzędnych, występują w mniejszym nasileniu i nie prowadzą do wyjaśnienia definitywnego. Pomaga w tym na pewno przyjęty w grupie i propagowany zespół wartości oraz charakter religijności tradycyjnej, która nie sprzyja głębszej refleksji nad prawdami objawionymi, tolerując koegzystencję przekonań niezgodnych z Credo Kościoła. Trudno byłoby znaleźć określoną prawdę dogmatyczną, która przez indywidualną osobę albo nawet grupę osób nie byłaby dezakceptowana w parafii. Na przykładzie wybranych pięciu prawd dogmatycznych mogliśmy stwierdzić, że jedynie 65,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub> ogółu parafian przyjmuje i uznaje je wszystkie, 20,3<sup>0</sup>/<sub>0</sub> odrzuca lub wątpi w jedną prawdę religijną, 11,0<sup>0</sup>/<sub>0</sub> w dwie lub trzy i 3,0<sup>0</sup>/<sub>0</sub> w cztery lub pięć prawd religijnych. Jedynie więc dwie trzecie parafian posiada zwarty system wierzeń dogmatycznych, u innych system wierzeń jest bądź prawie zwarty, bądź mało zwarty, bądź niezwały. Nawet w najgłębszej warstwie religijności, jaką są wierzenia da się zarejestrować znaczną niejednorodność. Niewątpliwie następuje rozluźnienie identyfikacji z poszczególnymi prawdami wiary, a parafia nie jest grupą ludzi o jednolitym i niezmiennym systemie wierzeń religijnych, tak cha-

rakterystycznym dla parafii typu tradycyjnego. Choć w religijności tradycyjnej nie dochodzi najczęściej do konfliktowego przeżywania negacji lub wątplenia w prawdę dogmatyczną, konsekwencje mogą być bardziej odczuwalne, gdy religia będzie się stawać sprawą bardziej osobistą, bardziej z wyboru, z chwilą rozluźnienia więzi grupowo-rodzinnych, krótko — gdy nastąpi indywidualizacja postaw w zakresie akceptacji swojej wiary. Nowe warunki życia i pracy zawodowej będą sprzyjać ujawnianiu się świadomych napięć i konfliktów w sferze świadomości religijnej mieszkańców wsi podmiejskiej.

Wydaje się być cenne w omawianej kwestii zdanie J. Maitre: „Przemiany społeczne powodują przechodzenie od religii przeciążonej wierzeniami i nabożeństwami do pewnego typu kultury dalekiej od zaangażowania w całość systemu wyobrażeń, których naucza Kościół. Widać więc, że to oczyszczenie w przypadku jednego odłamu katolików wprowadziło być może, zbliżenie do ideału wierzeń, jakiego życzyłyby sobie Kościół; w innych jednak przypadkach przekroczono granicę i po okresie, w którym wierzono o wiele więcej niż Kościół żądał — teraz w dziedzinie dogmatu wierzy się o wiele za mało”.<sup>21</sup> Czyżby więc wzór człowieka o niezmiennym i pełnym systemie wierzeń religijnych zaczynał się dezaktualizować?

b) Praktyki religijne traktujemy jako jedno z kryteriów religijności parafii. Nie chodzi tylko o ujęcie ilościowe, najbardziej uchwytnie i ściśle wymierzalne, ale i o jakość praktyk tzn. w jakim stopniu są one wypełniane zgodnie z dyrektywami Kościoła i jakie przyczyny je wywołują,<sup>22</sup> czyli na ile są one wskaźnikami wewnętrznej religijności, na ile świadczą o religijności osoby lub grupy, która je wypełnia. Przyjmujemy klasyczny podział praktyk religijnych na trzy grupy: poświęcenia, regularne praktyki obowiązkowe, praktyki pobożne.

Poświęcenia to znaczy praktyki, które spełnia się raz w życiu, są zewnętrzny wyraz przynależności katolika do Kościoła. Takimi praktykami są: chrzest, I Komunia św., małżeństwo katolickie i pogrzeb chrześcijański.

Chrzest dzieci w parafii jest praktyką powszechną. Nie zauważa się zupełnie, by rodzice rezygnowali z chrztu dziecka. Można tylko obserwować na przestrzeni kilkudziesięciu lat stały spadek chrztów udzielanych w pierwszych tygodniach po urodzeniu dziecka. W 1967 roku 7,3% dzieci zostało ochrzczonych w okresie do 2 tygodni od urodzenia, 30,9% w okresie od 3 do 4 tygodni i 61,8% powyżej jednego miesiąca. Odkładanie chrztu dziecka nie można tłumaczyć jako wyrazu osłabienia religijności lecz raczej jako osłabienie rygoryzmu w zakresie odbywania praktyki chrztu ze względu na przyczyny natury praktycznej, wynikające z przesuwania terminu chrztu do najbliższych świąt kościelnych.

W parafii jest jedenaście małżeństw tylko cywilnych, w tym pięć małżeństw nie może zalegalizować swojego związku w Kościele ze wzglę-

du na istniejące przeszkody kanoniczne węzła małżeńskiego. Liczba małżeństw cywilnych na terenie parafii jest prawdopodobnie większa niż wskazują statystyki parafialne. Rodziny mieszkające czasowo w parafii są często nieuchwytnie dla systemu kontroli parafialnej. W czasie swego kilkumiesięcznego, czy nawet rocznego zamieszkania w parafii, mogą ani razu nie spotkać się z proboszczem, mogą zresztą łatwo ukryć nielegalność swego związku. Jeżeli odsetek małżeństw cywilnych będzie wzrastał, proces wzrostu dokonywać się będzie nie tyle poprzez małżeństwa zawierane między parafianami z pominięciem formuły kościelnej, ile raczej wśród ludności napływowej znajdować się będą osoby połączone związkiem tylko cywilnym. Obecnie małżeństwa tylko cywilne stanowią 1,9% ogółu małżeństw w parafii. Małżeństwa rozbite obejmują 1,1% ogółu małżeństw i są na drodze do konfliktu z normą kościelną w sprawach małżeńskich. Do nich trzeba doliczyć kilka tzw. „trójkątów” małżeńskich. W sumie małżeństwa nieuporządkowane stanowią około 3,5% ogółu małżeństw w parafii.<sup>23</sup>

Wszystkie pogrzeby odbywają się z udziałem księdza. Każdy z umiarkujących, poza nagłymi wypadkami, prosi o udzielenie ostatnich sakramentów.

Praktyki jednorazowe są spełniane prawie powszechnie. Jednomyślność w praktykach nasuwa przypuszczenie, że niemałą rolę może odgrywać samo środowisko społeczne i presja społeczna na jednostkę, utrzymująca ją w granicach zwyczajów powszechnie przyjętych.

Do regularnych praktyk obowiązkowych, które są nakazane pod grzechem ciężkim, należą: Msza św. niedzielna i Komunia św. wielkanocna. Poziom praktyki niedzielnej (stan tzw. dominantes) ustalono poprzez obliczenie frekwencji w dwie „przeciętne” niedziele roku. Wyniki były następujące: 1120 i 856 osób. Ponieważ liczbę zobowiązanych do uczestnictwa we mszy niedzielnej, po doliczeniu 25% tzw. usprawiedliwionych, ustalono na 1975 osób, odsetek uczęszczających na mszę niedzielą wy-

TABL. 2. UCZESTNICTWO WE MSZY ŚW. NIEDZIELNEJ

Msza św.	Wywiad		Ankieta	
	liczba	%	liczba	%
W każdą niedzielę i święto	151	50,3	686	80,1
2—3 razy w miesiącu	106	35,3	86	10,0
1 raz na miesiąc	26	8,7	16	1,9
Kilka razy w roku	15	5,0	34	4,0
Nigdy od lat. . .	1	0,4	—	—
Brak danych	1	0,3	34	4,0
Razem	300	100,0	856	100,0



niósł odpowiednio: 56,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub> i 43,3<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Można więc przyjąć jako przeciętną cyfrę 50<sup>0</sup>/<sub>0</sub> parafian uczestniczących w niedzielnej Mszy św. Skonfrontujemy otrzymany odsetek dominicanos z wynikami wywiadu i małej ankiety.

Okazuje się, że procent dominicanos powinien być większy niż wskazywały liczenia szacunkowe. Według danych wywiadu stan dominicanos powinien wahać się w granicach 65<sup>0</sup>/<sub>0</sub>—70<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Różnica wynosząca około 20<sup>0</sup>/<sub>0</sub> na korzyść populacji wybranej do wywiadu świadczy o podwyższeniu danych dotyczących częstotliwości uczestnictwa we mszy niedzielnej. Uderzać musi niski odsetek tzw. katolików świątecznych (5<sup>0</sup>/<sub>0</sub>) i zupełnie niepraktykujących (0,4<sup>0</sup>/<sub>0</sub>). Dane z małej ankiety odnoszące się tylko do uczestników mszy niedzielnej wskazują, jak niedzielna publiczność kościelna nieznacznie zmienia się w swej strukturze. Trzon zasadniczy publiczności niedzielnej tworzą katolicy systematycznie praktykujący (80<sup>0</sup>/<sub>0</sub>), wśród nich prawie wszystkie dzieci z dalszych szkół pobierające naukę religii w niedzielę w kościele. Zresztą dzieci najbardziej systematycznie uczęszczają do kościoła i stanowią w sumie trzecią część dominicanos. Kategoria najmłodszych parafian w znacznej mierze decyduje o stabilności publiczności niedzielnej.

Obowiązek komunii wielkanocnej spełnia około 90<sup>0</sup>/<sub>0</sub> parafian, przy czym zdecydowana większość czyni to w czasie rekolekcji wielkopostnych (84,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub>) a tylko nieliczni w okresie późniejszym bądź w Płocku. Liczba paschantes jest wysoka i obejmuje regularnie jak i nieregularnie praktykujących.

Jakimi motywami kierują się parafianie w uczestniczeniu we mszy niedzielnej? Dotarcie do motywów rzeczywistych nie jest rzeczą łatwą, nawet jeżeli założy się subiektywną szczerłość uzyskanych wypowiedzi. Motyw deklarowany może być tylko funkcją projekcji postaw i dążeń osoby badanej na rzeczywistość, a nie odpowiednikiem motywów rzeczywistych. Niektóre motywy ważne, nawet zasadnicze, w świadomości badanych w ogóle się nie pojawiają, bądź tylko drugorzędnie.<sup>24</sup> Ponieważ rzeczywistość badana znajduje oddźwięk w przeżyciach osobistych respondentów, można założyć, że motywy deklarowane reprezentują przynajmniej w przybliżony sposób motywy rzeczywiste.

Postawiono dwa pytania: „dlaczego Pan(i) chodzi na Mszę św.?” i „jak Pan(i) myśli, dlaczego ludzie chodzą do kościoła?”. Drugie pytanie, typu projekcyjnego, miało ujawnić nie tylko sądy respondenta o motywach działania innych osób uczestniczących we mszy niedzielnej, ale pośrednio mogło ujawnić jego własne postawy, wartości i pragnienia.<sup>25</sup>

Motywy religijno-osobowe wiążą się ze sferą wielorakich potrzeb religijnych, mianowicie: potrzeby modlitwy, prośby, dziękczynienia, własnego zbawienia, uświęcenia, uspokojenia wewnętrznego, poznania swojej religii itp. Wątpliwość może budzić zaliczenie do motywów religijno-osobowych wypowiedzi będących swoistą deklaracją wiary: „bo jestem wierzący”, „bo wierzę w Boga”, chyba że będziemy je rozumieć jako wyraz



TABL. 3. MOTYWY UCZESTNICZENIA WE MSZY ŚW.

Typy motywów	Własne				Przypisywane			
	Pierwsze		Pierwsze i dalsze		Pierwsze		Pierwsze i dalsze	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Religijno-osobowe	208	69,3	248	69,9	207	69,0	238	62,6
Religijno-zobowiązaniowe	69	23,0	76	21,4	31	10,3	34	8,9
Pozareligijne	17	5,7	22	6,2	38	12,7	83	21,9
Nieokreślone	6	2,0	9	2,5	24	8,0	25	6,6
Razem	300	100,0	355	100,0	300	100,0	380	100,0

potrzeby manifestowania swojej wiary poprzez zachowania zewnętrzne wyrażające się w praktykach religijnych. Motywy religijno-zobowiązaniowe mają swoje źródło w poczuciu obowiązku względem Boga bądź względem Kościoła, bądź proboszcza jako reprezentanta instytucji kościelnej. W sumie obydwie kategorie motywów obejmują 92,3% badanych. Jedynie 5,7% badanych wymieniło motywy pozareligijne takie jak: przyzwyczajenie, chęć spotkania się ze znajomymi, opinia otoczenia.

Rozkład procentowy poszczególnych kategorii motywów zmienił się, gdy badani ustalali motywy działania innych osób. Nastąpiło zmniejszenie się motywów płynących z zobowiązania o blisko 13% i wzrost motywów pozareligijnych o 7%. W wypadku motywów pozareligijnych pierwszych i dalszych razem wziętych wzrost wahał się w granicach 16%. Badani częściej przypisywali innym motywy pozareligijne niż sobie. Może w ten sposób chcieli przedstawić siebie w bardziej korzystnym świetle. Takie pobudki jak chęć pokazania nowego stroju, szukanie rozrywki i spędzenia czasu wolnego, nakaz rodziców, przypisywano zwłaszcza młodzieży. W deklarowanych motywach wymieniano najczęściej motywy religijne, co nie wyklucza współwystępowania motywów innych, płynących z przeróżnych nacisków grupowych, o których respondenci wspominali nader rzadko zwłaszcza w stosunku do siebie samych. Jeżeli w sądach o motywach działania innych osób wystąpiła prawidłowość psychospołeczna, według której jednostka udzielając informacji o motywach działania innych osób przypisuje im swoje własne motywy, nawet i wtedy, mimo szerszego uwzględnienia motywów o charakterze społecznym, motywacja religijna mocno tkwi w świadomości parafian. Być może, da się tu zastosować obserwację z terenu małych miasteczek rejonów uprzemysławianych, gdzie „uczestniczenie w obrzędach znacznie rzadziej kojarzy się ludności z wypoczynkiem czy rozrywką niż przed uprzemysłowieniem, kiedy innych rozrywek nie było. Jeżeli nawet udział w religijnych obrzędach nie jest dziś o wiele mniejszy niż poprzednio, to zmianie uległ sto-

sunek do tego udziału, czyli jego miejsce w hierarchii wartości".<sup>26</sup> Można stąd sądzić, że dla tych, którzy rozpoczęli pracę w zakładzie przemysłowym motywy towarzyskie, chęć spotkania się ze znajomymi przy kościele, sposobność wymiany doświadczeń i informacji, nie odgrywają takiej roli jak dawniej. Po prostu odczuwają nadmiar kontaktów towarzyskich na co dzień. Stąd bardziej uświadamiają sobie motywy religijne uczestnictwa w praktykach religijnych. Dominująca rola motywów religijnych nasuwa pytanie, w jakim stopniu deklarowane układy motywów mają rzeczywisty związek z podejmowanymi działaniami? Odpowiedzi respondentów nie są materiałem rozstrzygającym. Jedno jest pewne — deklarowane motywy religijne nie są w stanie zapobiec zachowaniom niezgodnym z normą i skłonić do regularnej praktyki niedzielnej znaczną część parafian.

Do praktyk pobożnych, nadobowiązkowych, zwanych inaczej intensywnymi, zaliczamy m. in.: codzienną Mszę św., częstą Komunię św., zamawianie intencji mszalnych, pacierz codzienny, udział w nabożeństwach paraliturgicznych itp.

Msza codzienna gromadzi w kościele parafialnym zaledwie kilka osób i tyle samo komunikujących. Najwięcej intencji mszalnych zamawiają parafianie za zmarłych. Intencje zbiorowe o deszcz, pogodę, pomyślnie urodzaje, napotykają na opór ze strony tych, którzy w niewielkim stopniu lub w ogóle nie są zainteresowani obfitością plonów rolnych (rodziny robotnicze i urzędnicze). Do komunii pierwszo-piątkowej przystępuje ok. 200 osób. Wzrasta ilość rozdawanych komunii św., ale w związku ze wzrostem demograficznym parafii ilość komunii przypadająca na jednego statystycznego parafianina utrzymuje się na stałym poziomie i wynosi około 5-komunii. Gdyby ilość komunii przeliczyć na jednego parafianina uprawnionego do korzystania z Komunii św., wówczas wskaźnik byłby większy i wynosiłby 6,7. Choć więc od kilku lat wzrasta globalna liczba rozdanych Komunii św., nie wzrasta ona proporcjonalnie do rozwoju demograficznego parafii. Aktywizacją komunijną objęte są przede wszystkim dzieci i częściowo młodzież żeńska. Rozbudowana akcja pierwszo-piątkowa, organizowanie spowiedzi przy okazji świąt kościelnych, ciągła troska o rozbudzenie życia eucharystycznego w parafii, mogą zapewnić wzrost wskaźnika komunijnego, a nie tylko utrzymywanie go na stałym poziomie.

Pacierz odmawia codziennie 65<sup>0</sup>/<sub>0</sub> respondentów, prawie codziennie — 24,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, około jeden raz na tydzień — 3,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, rzadko, przy okazjach — 5,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, nigdy od lat... — 1,3<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Praktyka modlitwy codziennej jest mocno zakorzeniona w świadomości i zwyczajach parafian. Pacierz wspólny w rodzinie praktykowany jest następująco: codziennie — 1,3<sup>0</sup>/<sub>0</sub> parafian, często — 4,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, w niektórych okresach roku np. w Wielkim Poście, w październiku — 19,0<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, rzadko — 13,8<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, nigdy — 61,3<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Odsetek osób, które nigdy nie modliły się wspólnie z rodziną jest zaskakująco wysoki. Mimo, iż obraz M. Boskiej odwiedził wszystkie rodziny w parafii,

a w określonym dniu cała rodzina łączyła się razem we wspólnej modlitwie, nie znalazło to odbicia w wypowiedziach respondentów. Być może, ostatnio lansowana forma kultu religijnego łączyła się w świadomości ludzi bardziej z formą kultu religijnego opartego na więziach sąsiedzko-wioskowych niż indywidualno-rodzinnych.

Praktyki paraliturgiczne, jak nabożeństwa majowe, czerwcowe, październikowe, będące wyrazem zwiększonej aktywności religijnej, skupiają nieznaczną grupę parafian, głównie osób starszych i dzieci.

Podsumujmy rozważania nad stanem praktyk religijnych w parafii uwagą ogólniejszej natury. Globalnie rzecz biorąc, poziom praktyk obowiązkowych nie jest ani zbyt wysoki, ani zbyt niski. Jest on jednak wyższy w porównaniu z okresem przed budową MZRiP. Według dość powszechnie przyjętej konstatacji industrializacja i związane z nią procesy urbanizacji przyczyniają się do osłabienia praktyk religijnych, przynajmniej tak długo, dopóki nie nastąpi pogłębienie tradycyjnej religijności, przekształcenie jej w religię bardziej świadomą i osobistą, czyli dopóki nie nastąpi zespolenie religii z nową cywilizacją industrialną. Wyniki uzyskane w badanym terenie wskazują na możliwość takiej sytuacji, w której proces uprzemysłowienia rejonu w swym pierwszym etapie może łączyć się nawet ze wzrostem realizowanych praktyk religijnych, a przynajmniej z utrzymaniem ich na poziomie sprzed uprzemysłowienia. Wzrost praktyk religijnych tłumaczy się intensyfikacją zaangażowania kultowego w kategorii najmłodszych parafian, w mniejszym stopniu dotyczy osób starszych, zwłaszcza pracujących pozarolniczo. Proces zaniku lub osłabienia rytmu praktyk religijnych nie dokonuje się mechanicznie. Pozostaje wpływ czynników humanistycznych, związanych z działalnością człowieka, w tym wypadku z działalnością duszpasterską proboszcza. Kontynuowanie praktyk religijnych może także świadczyć, że zderzenie się nowej cywilizacji industrialnej z religią tradycyjną nie jest jeszcze wyraźne bądź też zderzenie obydwu przeciwstawnych sobie sił doprowadziło do swoistego zneutralizowania skuteczności ich działania.<sup>27</sup> Religijność tradycyjna, religijność typu praktyk, stanęłaby dopiero w obliczu przemian.

c) Moralność religijną rozpatrujemy w ramach określonej grupy parafialnej. Członkowie parafii są wyznawcami religii katolickiej, która formułuje określony model religijności, łącznie z moralnością jako jednym z jej istotnych elementów. Jednostka będąc członkiem grupy religijnej ustosunkowuje się do moralności rozumianej jako zespół norm moralnych przyjętych i propagowanych przez Kościół, czyli do modelu normatywno-instytucjonalnego moralności obowiązującego w grupie religijnej, do której przynależy. Model powyższy traktujemy jako układ odniesienia w badaniach nad moralnością parafian białskich, a zgodność przekonań i zachowań moralnych jednostki z obowiązującym, oficjalnym modelem moralności jako wskaźnik jej religijności. Wśród przekonań moralnych zwrócimy uwagę na uznawanie norm moralności seksualnej. Ustalenie, które

normy przyjmowane są niemal powszechnie, które odrzucane są w mniejszym lub większym stopniu, będzie najkrótszą drogą rozstrzygnięcia zgodności lub niezgodności przekonań moralnych z obowiązującym modelem moralności katolickiej. Poszukiwania idą w kierunku moralności seksualnej albo szerzej moralności rodzinnej, ponieważ na tym terenie zarysowujące się zmiany są najbardziej uchwytne, a z drugiej strony elementy modelu moralności seksualnej były i są wyraźnie eksponowane w nauczaniu kościelnym. Interesować nas będą cztery grupy norm: czystości przedmałżeńskiej, stosowania środków zapobiegających ciąży, nierozzerwalności małżeńskiej oraz liczebności dzieci w rodzinie. Pytamy, czy i w jakim stopniu parafianie akceptują normy moralne postulowane przez Kościół i jak przestrzegają je w życiu, czyli na ile liczą się w życiu z modelem moralności lansowanym przez Kościół?

TABL. 4. PRZEKONANIA MORALNE PARAFIAN

Treść pytania	Tak		Nie wiem		Nie		Brak danych	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Czy zgodziłby się Pan(i) na rozpoczęcie pożycia małżeńskiego przed ślubem kościelnym, a po ślubie cywilnym?	24	8,0	5	1,7	264	88,0	7	2,3
Czy zdaniem Pana(i) przed zawarciem małżeństwa powinna obowiązywać czystość?	264	88,0	3	1,0	15	5,0	18	6,0
Czy uważa Pan(i) za moralnie złe stosowanie środków antykoncepcyjnych?	176	58,7	61	20,3	41	13,7	22	7,3
Czy uważa Pan(i) za moralnie złe przerywanie ciąży?	268	89,3	10	3,3	11	3,7	11	3,7
Czy zdaniem Pana(i) w pewnych warunkach rozwód jest dopuszczalny?	85	28,3	13	4,4	198	66,0	4	1,3
Czy Kościół ma rację, że nie udziela rozwodów?	249	83,0	9	3,0	31	10,3	11	3,7

Tylko nieznaczny odsetek respondentów deklarował niezgodność swoich przekonań moralnych z modelem postulowanym przez Kościół w zakresie czystości przedmałżeńskiej. Mniej surowo potępia się naruszenie norm czystości przedmałżeńskiej, gdy ślub cywilny został już zawarty lub zostanie na pewno zawarty w niedalekiej przyszłości. 58,7% badanych wyraziło swoją dezaprobatę wobec stosowania sztucznych środków zapobiegania ciąży. Osoby, które opowiedziały się za stosowaniem środków antykoncepcyjnych (ok. 14%), wysuwały między innymi następujące racje: trudne warunki życiowe, obiektywna konieczność, nieszkodli-



wość dla zdrowia, lepiej stosować środki antykoncepcyjne niż przerywać ciążę. Razem z grupą niezdecydowanych lub wątpiących w słuszność normy zakazującej używanie środków antykoncepcyjnych stanowią ok. 30% ogółu dorosłych parafian. Przerywanie ciąży ocenia się o wiele surowiej, tylko nieznaczny odsetek respondentów (ok. 7%) dopuszcza przerywanie ciąży. Formułują oni swoje postulaty ostrożnie, dopuszczając odchylenia od normy zakazującej przerywanie ciąży tylko w wyjątkowych okolicznościach.

Przyznając rację Kościołowi, że nie udziela rozwodów (83%), wysuwali szereg motywów religijnych oraz podkreślali ujemne skutki natury osobistej, a przede wszystkim społecznej, jakie wystąpiłyby w wypadku udzielania przez Kościół rozwodów. Względ na dobro dzieci pojawia się najczęściej. Kościół przez swoją normę wiążącą katolików powstrzymuje ich od zbyt pochopnych decyzji. Mimo to ok. 14% katolików odrzuca lub wątpi w słuszność normy nierozzerwalności małżeńskiej, przy czym dominuje typ motywacji skierowanej na dobro współmałżonków. Inaczej przedstawia się rozkład wypowiedzi przy drugim pytaniu, dotyczącym tej samej normy. 28% respondentów opisuje okoliczności, w których rozwód — ich zdaniem — powinien być dopuszczalny. Rozszerzają oni zakres racji, którymi posługiwali się respondenci przy uzasadnianiu stanowiska kwestionującego praktykę Kościoła w dziedzinie nierozzerwalności małżeńskiej. Zdrada małżeńska, pijaństwo męża, krótkość życia małżeńskiego, związanie się z inną osobą, przejście na inną wiarę, a przede wszystkim niezgodność charakterów, stanowią okoliczności, w których jedynie rozwód stanowi rozwiązanie zaistniałego konfliktu. Nie jest rzeczą pewną, czy wszyscy badani z tej grupy odrzucają normę nierozzerwalności małżeńskiej, ale na pewno nie potępiają rozwodu jako takiego. Ich wypowiedzi można interpretować jako wyraz rozluźniania się rygoryzmu w uznawaniu normy nierozzerwalności małżeńskiej, tak mocno podkreślanej na gruncie oficjalnego modelu moralności. Warto jeszcze podkreślić, że pytanie o dopuszczalność rozwodu było stawiane wcześniej niż pytanie o racjonalność stanowiska Kościoła w sprawie rozwodów. Pytanie otwarte, sformułowane bardziej neutralnie niż pytanie drugie typu pytania — rozstrzygnięcia i stawiające mniej wyraźnie respondenta w roli członka grupy religijnej, stwarzało bardziej sprzyjające warunki do ujawnienia rzeczywistych przekonań.

Być może, zaistniała rozbieżność między przekonaniem da się wytłumaczyć na gruncie teorii dysonansu poznawczego.<sup>28</sup> Niezgodność przekonań wystąpiłaby u blisko 14% respondentów, którzy z jednej strony przyznają rację Kościołowi, z drugiej dopuszczają rozwody.<sup>29</sup> Przekonania, w których przyznaje się rację Kościołowi, byłyby częściowo pozorne. Utrzymująca się niezgodność przekonań płynie stąd, że przyznaje się rację Kościołowi tak długo, dopóki zachowanie normy nierozzerwalności małżeńskiej nie stanie w kolizji z konkretnym dobrem jednostki. Gdy roz-

waża się sytuacje, w których dobro jednostki byłoby zagrożone, rodzi się przekonanie o nieprzydatności normy. Norma jest nie do przyjęcia, a przynajmniej przestrzeganie jej jest niemożliwe w praktyce, bo zagrażałoby dobru jednostki. Przyjęcie tego typu przekonań dodatkowych tzw. przekonań bagatelizujących w stosunku do innych pozostających w dysonansie,<sup>30</sup> wystąpi jeszcze wyraźniej, gdy jednostka poprzez zachowania rzeczywiste stanie w trwałym konflikcie z normą nierozzerwalności małżeńskiej. Przekonania dodatkowe zmniejszają karę wywołaną dysonansem społecznym, a w konsekwencji prowadzą do zmiany jednego z przekonań. U badanych osób nie wystąpiły jeszcze zachowania niezgodne z normą, a niezgodność przekonań dotyczy tylko płaszczyzny teoretycznej. Prawdopodobnie dążność do osiągnięcia harmonijności poglądów i usunięcia dysonansu poznawczego poprzez zmianę przekonań, będzie wzrastać w miarę pojawiania się zachowań konfliktowych w stosunku do normy, a w płaszczyźnie teoretycznej, gdy zmniejszy się świadomość identyfikacji jednostki z grupą religijną, gdy dobro jednostkowe będzie bardziej dostrzegane i stawiane wyżej niż dobro społeczne i osłabnie stereotyp myślowy wskazujący na rozwody jako źródło zamętu w życiu społecznym, a także w miarę wzrastania informacji uzasadniających przekonania sprzeczne z normą Kościoła. Wtedy kara wywołana na skutek redukcji dysonansu poznawczego będzie mniejsza niż kara powstała w wyniku podtrzymywania dysonansu.<sup>31</sup> Następować będzie odrzucenie jednego z przekonań, w tym wypadku przekonania uznającego słuszość stanowiska Kościoła w sprawie rozwodów.

Poglądy badanych parafian na liczbę dzieci w rodzinie ujawniają odpowiedzi na pytanie: „Ile powinno być dzieci w rodzinie?” Uzyskane wyniki przedstawiają się następująco: jedno lub dwoje dzieci — 10,7% respondentów, troje lub czworo — 43,0%, pięcioro lub więcej — 14,6%, „ile Bóg da” — 12,7%, „zależy od warunków” — 12,3% i brak odpowiedzi — 6,7%. Gdyby połączyć w jedną kategorię postulujących model „1—4” dzieci w rodzinie z tymi, którzy uzależniali liczbę dzieci od warunków życia, wówczas można by powiedzieć, że model rodziny o dietności „1—4” jest dominujący w świadomości parafian (66%). Znamienny jest odsetek postulujących rodzinę wielodzietną (27,3%). Zastawienie tak rozumianego modelu dietności rodzin ze stanem faktycznym i planowaniem ilości dzieci w rodzinach respondentów zarysowuje wyraźną różnicę między modelem dietności rodziny formułowanym w stosunku do siebie i w stosunku do innych. Gdy parafianie myślą o innych, model ulega zakresowemu rozszerzeniu, gdy o sobie — ulega zawężeniu. Do niedawna w świadomości ludzi funkcjonował model rodziny wielodzietnej. Istniał on bądź na skutek przyjęcia lansowanego modelu dietności rodzin bądź na skutek dostosowania poglądów do własnej sytuacji rodzinnej. Tradycyjny model rodziny wielodzietnej wyraźnie się zdeaktualizował pod wpływem propagandy ideału małej rodziny. Parafianie, którzy nie chcą

stosować modelu rodziny wielodzietnej do siebie, skłonni są jeszcze w niektórych wypadkach przypisywać go innym. Narzucanie innym modelu rodziny wielodzietnej jest niekonsekwencją, ale równocześnie wyrazem trwałości niektórych treści tradycyjnego modelu małżeństwa i rodziny.

W zakresie przekonań moralnych normy są uznawane lub odrzucane w różnym stopniu w zależności od charakteru normy. Normy zakazujące rozpoczynania życia seksualnego przed ślubem i przerywania ciąży w znacznie mniejszym stopniu tracą swój bezwarunkowy charakter niż normy zakazujące rozwodu, używania środków antykoncepcyjnych oraz zalecające model rodziny wielodzietnej. Zreferowane wyniki badań nie potwierdzają poglądu, według którego nastąpił na wsi rozpad norm moralnych polegający na tym, że większość ludności wiejskiej ich nie uznaje, a postawy wobec religii zostały rozwarstwione na sferę wierzeń i kultu, w której Kościół zachował swoją dominującą pozycję oraz na sferę wzorów moralno-obyczajowych, w której nie odgrywa ważniejszej roli.<sup>32</sup> Na wsi płockiej proces odchodzenia od oficjalnego modelu moralności w zakresie przekonań nie posunął się tak daleko. Większość parafian uznaje jeszcze dyrektywy postępowania w nim zawarte, choć w odniesieniu do niektórych norm prawie trzecia część dorosłych parafian wyraża swoją dezaprobatę lub wątpliwości, stojąc na stanowisku sprzecznym ze stanowiskiem Kościoła.

Dla pełniejszego zobrazowania stanu moralności parafian białskich trzeba odwołać się do analizy zachowań moralnych w grupie parafialnej. W sposób możliwie zwięzły ukażemy niektóre zachowania moralne, objęte modelem moralności katolickiej.

Jak wynika z dotychczasowych badań socjologicznych nad przemianami zachodzącymi w rodzinie wiejskiej tradycyjny wzór rodziny chłopskiej funkcjonujący w ośrodkach typowo rolniczych, tam gdzie pojawiają się nowe możliwości pracy, a takim jest rejon płocki, zaczyna się chwiać.<sup>33</sup> W rodzinach chłopskich utrzymuje się identyfikacja zespołu roboczego gospodarstwa z rodziną, ale i w tym zakresie można zanotować pewne zmiany. Tylko część rodziny pracuje w gospodarstwie, inni znajdują pracę w fabryce i tylko nieznacznie włączają się w prace związane z gospodarstwem rolnym. Gospodarstwo przestaje być jedyną podstawą utrzymania rodziny.<sup>34</sup> Powyższe procesy rzutują na zmianę poglądów i praktykę w dziedzinie doboru małżonków. W dawnym układzie stosunków panujących na wsi, małżeństwa chłopskie dochodziły do skutku po rozważeniu interesów ekonomicznych w ścisłym powiązaniu z dobrem gospodarstwa rolnego. Obecnie młodzież sama chce decydować o swoim małżeństwie biorąc pod uwagę kryterium osobistych upodobań. Choć idea partnerstwa zyskuje sobie przewagę, stare mechanizmy oparte o kryterium ekonomiczne jeszcze nie zanikły zwłaszcza w rodzinach, które wiążą swoją przyszłość z gospodarstwem rolnym.<sup>35</sup> Załamuje się tradycyjny podział czynności i ról w rodzinie. Dokonuje się proces przełamywania



granic prac typowo męskich i typowo kobiecych, najczęściej ze względu na fakt zaistnienia obiektywnych konieczności gospodarczych. Kultywowanie dawnych wzorów podziału prac w rodzinie pociągnęłoby za sobą poważne skutki natury ekonomicznej.<sup>36</sup>

Podlega zmianom rodzina wiejska w zakresie stosunków między rodzicami a dziećmi. Rodzice starają się umożliwić dzieciom ukończenie szkoły średniej bądź przygotować je do zawodu. Dziecko staje się przedmiotem większej troski ze strony rodziców w zakresie wychowania. Dawne stosunki ścisłej zależności i rygoryzmu tracą na sile w utrzymywaniu więzi łączącej rodziców i dzieci. Dużą rolę odgrywa praca zarobkowa dorastających dzieci. Samodzielność ekonomiczna staje się niekiedy przyczyną rozluźniania się więzi łączących jednostkę z rodziną, lekceważenia opinii sąsiedzkiej i wioskowej, a nawet zrywania z obowiązującymi wzorami działania. Choć zjawisko wzrostu indywidualizmu i wolności poszczególnych członków rodziny, rozważane na tle rygorystycznych stosunków panujących w tradycyjnej rodzinie chłopskiej, może być uznane za przejaw pozytywny, z drugiej strony sprzyja pojawieniu się postaw i zachowań niepożądanych z pozycji określonego modelu moralności.

Rozluźnieniu ulegają rygorystyczne normy dotyczące okresu przedmałżeńskiego. Przybliżoną ilustracją nieprzestrzegania normy czystości przedmałżeńskiej są dane uzyskane przez porównanie ksiąg ochrzczonych i ksiąg małżeństw zawartych w kościele. Okazuje się, że znaczny odsetek urodzeń następuje w kilka miesięcy po zawarciu związku małżeńskiego. Z tych samych danych wynika, że w parafii Biała przynajmniej ok. 60% młodzieży rozpoczyna współżycie seksualne jeszcze przed zawarciem małżeństwa w Kościele.

Lepiej przedstawia się sprawa z przestrzeganiem wierności małżeńskiej. W rodzinach rolników stosunki pozamałżeńskie zdarzają się rzadko, stosunkowo częściej w rodzinach zarobkujących pozarolniczo. Praca pozarolnicza i kontakty z ludźmi o zachwianych zasadach moralnych wpływają na liberalizację poglądów dotyczących niektórych norm moralnych. Prawdopodobnie w każdej wiosce jest nieznaczny odsetek kobiet i mężczyzn nawiązujących stosunki pozamałżeńskie.

Ze stosunkami przedmałżeńskimi i pozamałżeńskimi wiąże się problem dzieci nieślubnych tj. dzieci panińskich i z małżeństw bez ślubu kościelnego. W latach 1946—59 wskaźnik urodzeń nieślubnych wynosił 3,5% ogółu urodzeń, przy czym trzecia część dzieci nieślubnych pochodziła z małżeństw tylko cywilnych. W latach 1960—67 wskaźnik urodzeń nieślubnych spadł do 2,1%, a odsetek urodzeń nieślubnych z matek samotnych i związków małżeńskich tylko cywilnych wyrównał się.

Rozwody nie występują na wsi płockiej jako szersze zjawisko społeczne, a wskaźnik rozwodów wykazuje niewielką tendencję wzrostu. W 1963 roku wynosi 4,6%, a w rok później 4,7 na 10 tys. mieszkańców.<sup>37</sup> W parafii Biała nie zauważa się w ostatnich kilku latach wzrostu



mażeństw tylko po ślubie cywilnym. Dla ludności miejscowej słowo „ślub” kojarzy się ze ślubem kościelnym, co świadczy o przywiązaniu do tradycyjnej i religijnej formy zawierania małżeństwa. Osoby żyjące bez ślubu kościelnego bądź w związku prawnie nieuregulowanym nie są ostro potępiane, choć do pełnej akceptacji społecznej jest jeszcze daleko, zwłaszcza we wsiach typowo rolniczych. Na straży nierozzerwalności małżeństwa stoją nie tylko normy moralności religijnej, ale i racje ekonomiczne wynikające ze wspólnoty majątkowej. W miarę przeobrażeń społeczno-gospodarczych i zmniejszania się zależności rodziny od gospodarstwa rolnego konflikty rodzinne mogą się częściej ujawniać na zewnątrz i prowadzić do dezintegracji życia rodzinnego. Nie bez wpływu będzie fakt rozluźniania się rygorystyki w zakresie uznawania normy nierozzerwalności małżeńskiej.

Alkoholizm jest w badanym terenie szerszym zjawiskiem społecznym. Okazji do picia dostarczają uroczystości religijne, rodzinne, sąsiedzkie, które niekiedy kończą się bójkami i awanturami. Pijaństwo jako zjawisko społeczne nie jest czymś wyjątkowym i nowym w parafii. Zwiększył się tylko jego zasięg, obejmując coraz młodsze roczniki młodzieży oraz rodziny do niedawna najuboższe pod względem materialnym. Krzywa wzrostu pijaństwa prawdopodobnie pokrywa się z krzywą wzrostu zarobków.

Stosunki sąsiedzkie w zakresie świadczenia wzajemnych usług w gospodarstwie rolnym i w gospodarstwie domowym utrzymuje 71,3% parafian, 18,7% nie pomaga sąsiadom i 8,3% świadczy pomoc tylko w formie udzielania rad, upomnień, przekazywania informacji itp. (o 1,7% brak danych). Załamywanie się więzi sąsiedzkich i różnych form zbiorowej współpracy, związane z procesami przemian w społecznościach wiejskich,<sup>38</sup> nie musi być z konieczności przejawem osłabienia ducha wzajemnej pomocy wypływającego z miłości chrześcijańskiej, podobnie jak usługi świadczone przez rolników sobie nawzajem nie muszą dowodzić wzrostu tego ducha, mogą być po prostu i są najczęściej wynikiem obiektywnie istniejącej sytuacji społeczno-ekonomicznej, która zmusza niekiedy do nowych form zbiorowego współdziałania. Zwężenie się sfery stosunków sąsiedzkich, które wypływają nie tylko z poczucia przynależności do grupy religijnej lecz raczej z konkretnych potrzeb gospodarczych, może rzutować na praktykę miłości bliźniego.

Zmiany w więzi sąsiedziej nie wpływają na zanik czy zmniejszenie się sporów i kłótni sąsiedzkich. Kłótnie powstają na podłożu plotek, drobnych szkód materialnych, sporów o dzieci, przetargów o spadek majątkowy itp. Prowadzą niejednokrotnie do przewlekłych sporów, a nieraz znajdują swój epilog w sądzie.

Podsumowując prezentowane powyżej wyniki badań nad moralnością można stwierdzić, że parafianie bardziej odbiegają od oficjalnego modelu moralności w sferze konkretnych zachowań niż przekonań moralnych. Parafia bialska jest zagrożona od strony pijaństwa, kłótni, zanikania

wspólnoty sąsiedzkiej wyrażającej się w różnych formach bezinteresownej pomocy, a szczególnie w zakresie naruszania niektórych norm moralności seksualnej. Przeobrażenia rodziny dokonywujące się w trakcie uprzemysławiania rejonu płockiego obok pozytywnych akcentów niosą z sobą większe niebezpieczeństwo rozmiłowania się z modelem moralności obowiązującym w grupie parafialnej.

#### IV. WAŻNIEJSZE ZRÓŻNICOWANIA STRUKTURALNE RELIGIJNOŚCI

Opis religijności parafii podmiejskiej wzbogacamy z kolei ukazaniem obrazu różnicowań strukturalnych religijności. Szczegółowa analiza korelacyjna posiadanego materiału ujawnia zależności poszczególnych elementów religijności od wybranych podstawowych cech strukturalnych respondentów, jak: płeć, wiek, zawód wykonywany, miejsce zamieszkania, środowisko pracy pozarolniczej. Jak kształtuje się stan ideologii religijnej, praktyk religijnych i moralności umotywowanej religijnie w zależności od kategorii społecznych w obrębie struktury społecznej parafii? Poniżej zreferujemy sumarycznie bez ujęć tabelarycznych wyniki analiz korelacyjnych.

a) Religijność a płeć. Czy potwierdza się hipoteza mówiąca o większym nasileniu religijności wśród kobiet niż wśród mężczyzn?

Kobiety posiadają lepszą znajomość prawd wiary niż mężczyźni. Różnica waha się w granicach od 8<sup>0</sup>/<sub>0</sub> do 15<sup>0</sup>/<sub>0</sub> w zależności od charakteru prawdy wiary. Natomiast w zakresie akceptacji treści dogmatycznych różnice nie są tak wyraźne. Kobiety mają lekką przewagę przy akceptacji takich prawd jak Trójca Św., zmartwychwstanie ciał, Opatrzność Boska. Różnica nie przekracza dwóch procent. Natomiast przy dwóch innych prawdach religijnych przewagę mają mężczyźni: prawdę o życiu pozagrobowym akceptują w przewadze 1,1<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, a istnienie piekła aż w 5,8<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Jeżeli jest prawdą, że w świadomości religijnej mieszkańca wsi funkcjonuje stereotyp „piekła na ziemi”, być może, bardziej on funkcjonuje w świadomości kobiet. Kobieta wiejska w rejonach szybkiego uprzemysławiania wykonuje pracę zazwyczaj w dwóch zakładach produkcyjnych, a wyjątkowo i w trzech: własne gospodarstwo domowe, gospodarstwo rolne i zakład przemysłowy. Lokalizacja zakładu przemysłowego przynosi kobietom dodatkowe obciążenia i zadania produkcyjne.<sup>39</sup> Może właśnie przeciążenie pracą i trudności związane z życiem rodzinnym są częściowym wytłumaczeniem sytuacji, w której kobiety w większym stopniu niż mężczyźni nie uznają istnienia piekła. Uzyskane wyniki nie upoważniają do twierdzenia o większym nasileniu religijności wśród kobiet niż wśród mężczyzn w zakresie ideologii religijnej, chyba jedynie w odniesieniu do wiedzy religijnej. Jednakże „studiowanie wiedzy religijnej pozwala raczej wymierzyć, do jakiego stopnia wiara ludzi wierzących jest oświecona, niż wymierzać samą wiarę”.<sup>40</sup> Być może, wiara kobiet jest bardziej oświecona,

bogatsza w treści doktrynalne, bardziej ujęta w schematyczne formuły dogmatyczne, bardziej katechizmowa.

Potwierdza się hipoteza o większym udziale kobiet w praktykach religijnych. Częściej uczestniczą we mszy niedzielnej, częściej przystępują do Komunii św. Wśród uczestników mszy niedzielnej przeważają kobiety. Nadwyżka kobiet w stosunku do mężczyzn wśród niedzielnej publiczności kościelnej wynosi przeciętnie ok. 15.0%

Kobiety bardziej akceptują normy czystości przedmałżeńskiej i zakazu przerywania ciąży oraz opowiadają się za większą liczebnością rodzin. Mężczyźni w większym stopniu wyrażają uznanie dla normy nierozdzielności małżeńskiej. W zakresie aprobaty stosowania środków antykoncepcyjnych następuje swoiste wyrównanie. Uderza fakt, że kobiety wyraźniej opowiadają się za rozwodami.<sup>41</sup> Jak wytłumaczyć powyższą sytuację? Pewne światło może rzucić zaobserwowana w badaniach obejmujących rejon płocki tendencja, według której kobiety częściej podejmują decyzję rozwiązania małżeństwa niż mężczyźni. 51,90% wszystkich pozwów o rozwód do Sądu Powiatowego w Płocku w 1964 roku zostało wniesionych przez kobiety.<sup>42</sup> Być może, konflikty małżeńskie łatwiej wyzwalają się w rodzinach, w których maleje stopień uzależnienia się od gospodarstwa rolnego, ale równocześnie ujawniające się konflikty bardziej dotyczą kobiety niż mężczyzn. Stąd rozwód jest dla nich sposobem uwolnienia się z niepożądanego sytuacji. Jeżeli w badanym terenie nie przejawia się powyższa tendencja w konkretnych zachowaniach i decyzjach rozwodowych, zaczyna się ujawniać w przekonaniach. Kobiety wyraźniej opowiadają się za dopuszczalnością rozwodów.

Ogólnie rzecz biorąc kobiety odznaczają się większą religijnością niż mężczyźni. Jedynie pod względem zwartości niektórych przekonań dogmatycznych i moralnych wystąpiła częściowa różnica na korzyść mężczyzn.

b) Religijność a wiek. Stawia się niekiedy hipotezę, według której „najbardziej są religijne dzieci i młodzież, później u ludzi w wieku produkcyjnym religijność ta stopniowo słabnie, następnie wzrasta dopiero wśród ludzi w wieku starszym, choć nie osiąga tego poziomu, jaki miała w punkcie wyjścia”.<sup>43</sup> W jakim stopniu powyższa hipoteza zweryfikowała się w prezentowanych badaniach?

Grupę o najniższym poziomie wiedzy stanowi młodzież w wieku 15—24 lat. Według dotychczasowych badań młodzież posiadała najwyższy zasób wiedzy religijnej i najlepszą orientację w sprawach religijnych. Jeżeli w naszym przypadku jest inaczej, przyczyn trzeba szukać m. in. w poziomie nauczania katechetycznego z ostatniego dwudziestolecia, o czym pisaliśmy już wyżej. Dalsze grupy wieku prezentują znaną prawidłowość głoszącą spadek stopnia wiedzy religijnej w grupach wieku 25—39 i 40—59 lat oraz wzrost w grupie osób powyżej lat 60.

Interesująco przedstawia się stopień akceptacji poszczególnych prawd



religijnych w zależności od stopnia wiedzy. Grupą o najniższym stopniu akceptacji treści dogmatycznych jest młodzież wieku 15—24 lat. Grupy następne cechują się stałym wzrostem stopnia afirmacji, czyli linia wzrostu przebiega od grupy najmłodszej do najstarszej. Zwartość przekonań dogmatycznych u badanych osób jest większa, im wyższa jest kategoria wieku. Pozostaje do wyjaśnienia, na ile prezentowany stan rzeczy jest związany z szybszym tempem przemian społecznych w badanym terenie oraz większą intensywnością ich oddziaływania na osoby młodsze.

Obowiązek niedzielny najlepiej spełniają dzieci uczęszczające do szkół podstawowych, przy czym chłopcy reprezentują mniejszą regularność uczestnictwa w niedzielnej mszy niż dziewczęta. Chłopcy pierwsi zaczynają zaniedbywać się w praktykach niedzielnych. Pomijając kategorię dzieci, najwyższy stopień wypełniania praktyki niedzielnej mają osoby w wieku 15—24 lat, a w następnych kategoriach wieku stopień realizowanych praktyk niedzielnych systematycznie maleje. Nie można stwierdzić, jakoby u osób po sześćdziesiątce krzywa praktyki niedzielnej wzrastała. Im wyższa kategoria wieku, tym stan praktyk niedzielnych jest niższy. Analogicznie przedstawia się częstotliwość przystępowania do Komunii św. w zależności od wieku. W miarę przechodzenia od niższych do wyższych klas wieku ulega systematycznemu załamaniu poziom praktyki komunijnej. Wyjątkiem są tu osoby powyżej 60 lat, które odznaczając się nieco większą gorliwością w przystępowaniu do Komunii niż osoby w wieku 40—59 lat.

Pod względem poziomu przekonań moralnych w zależności od wieku powtórzyła się prawidłowość zaobserwowana przy analizie akceptacji prawd dogmatycznych. Przedstawiciele kategorii wieku 15—24 lat odznaczają się najniższym wskaźnikiem uznania normy czystości małżeńskiej, normy zakazującej przerywania ciąży, a zwłaszcza normy nierozzerwalności małżeńskiej. Są oni zdecydowanie zwolennikami małej rodziny. Zwartość przekonań moralnych dotyczących sfery seksualnej wzrasta w miarę przechodzenia od młodszych do starszych roczników badanych osób. Im wyższa kategoria wieku, tym stopień uznania norm moralnych jest wyższy.

Streszczając, najniższym wskaźnikiem akceptacji treści dogmatycznych i moralnych katolicyzmu cechuje się grupa osób w wieku 15—24 lat, a następnie im wyższa kategoria wieku, tym stopień akceptacji prawd religijnych jest wyższy. W praktykach religijnych sytuacja jest odwrotna. Najwyższy standard praktyk realizuje młodzież, a każda następna kategoria wieku posiada niższy wskaźnik praktyk religijnych. Zależność między wiekiem a religijnością układa się odmiennie i w sposób bardziej zróżnicowany, niż sugeruje przytoczona powyżej hipoteza oparta o dotychczasowe badania socjologiczne.

c) Religijność a struktura społeczno-zawodowa. Czy i w jakim stopniu potwierdza się hipoteza, według której „... najbardziej związani z re-



ligią są rolnicy, nieco mniej robotnicy niewykwalifikowani, znacznie mniej robotnicy wykwalifikowani i rzemieślnicy, wreszcie najmniej pracownicy umysłowi”<sup>44</sup> Biorąc pod uwagę jedynie trzy najważniejsze kategorie w strukturze społecznej parafii: rolników, robotników i pracowników umysłowych, zreferujemy kilka najważniejszych konstatacji.

Pod względem posiadanej wiedzy grupę pierwszą stanowią rolnicy, grupę pośrednią — pracownicy umysłowi, pozycję ostatnią zajmują robotnicy. W zakresie przyjmowania i uznawania prawd wiary najwyższym stopniem afirmacji odznaczają się rolnicy, niższym pracownicy umysłowi i najniższym robotnicy. Pracownicy umysłowi zajmują wyższą pozycję niż robotnicy tak w tabeli poziomów wiedzy religijnej jak i afirmacji prawd wiary.

Podobnie przedstawia się poziom praktyki niedzielnej i komunijnej, choć w praktyce komunijnej pracownicy umysłowi wykazują mniejszą gorliwość niż robotnicy. Wśród pracowników umysłowych jest największy odsetek zaniedbujących spełnienie obowiązku wielkanocnego.

Nieco inaczej niż przy akceptacji prawd dogmatycznych kształtuje się akceptacja norm moralnych w zależności od kategorii zawodowej. Najmniej odchyień od norm zawartych w oficjalnym modelu moralności katolickiej można zanotować u rolników. Pracownicy umysłowi zajmują pozycję diametralną w stosunku do rolników. Szczególnie silnie odrzucają normę czystości przedmażeńskie, nierozzerwalności małżeńskiej oraz zakazu stosowania środków antykoncepcyjnych. Niskim wskaźnikiem akceptacji norm moralnych odznaczają się robotnicy, wyższym jednakże niż pracownicy umysłowi.

Zreferowane sumarycznie konstatacje wprowadzają dość znaczne modyfikacje do przyjętej hipotezy o zależnościach między religijnością a strukturą społeczno-zawodową.

d) Religijność a miejsce pracy pozarolniczej. Istnieje swoisty wpływ środowiska społeczno-zawodowego na człowieka podejmującego pracę. Wchodząc w różnorakie stosunki społeczne i zależności poddaje się on różnokierunkowym oddziaływaniom środowiska pracy, co nie pozostaje bez wpływu na dziedzinę religijną. Zauważono w odniesieniu do praktyk religijnych następującą tendencję: „...robotnicy i urzędnicy dojeżdżający do wielkich centrów silnie uprzemysłowionych praktykują mniej, niż pracujący w przemyśle czy administracji okolicznej. To wskazuje, że w określonych okolicznościach wykonywanie zawodu w środowisku społeczno-kulturalnym silniej zdechrystianizowanym może nie sprzyjać postawom religijnym”<sup>45</sup> Przystosowując podaną hipotezę do badanego terenu powiedzielibyśmy, że najmniej religijni powinni być dojeżdżający do pracy do Płocka, bardziej religijni — pracujący w MZRiP i w P.B.P. Petrobudowa, najbardziej — zatrudnieni w instytucjach administracyjnych czy społeczno-gospodarczych w miejscu zamieszkania lub okolicznej wsi. Pozycję pośrednią wyznaczono dla pracowników MZRiP, ponieważ z jednej strony

kombinat petrochemiczny jest zlokalizowany w niewielkiej odległości od miejsca zamieszkania robotników, poza miastem, jakby „fabryka lokalna”, a z drugiej strony ze względu na znaczną koncentrację ludzi i wielorakość stosunków społecznych, nowe środowisko społeczno-kulturalne wytworzone przez środowisko społeczno-zawodowe o wiele silniej może oddziaływać niż środowiska społeczno-zawodowe małych zakładów przemysłowych istniejących na wsi, czy środowiska administracji miejscowej. Czy wysunięta hipoteza weryfikuje się w zakresie ideologii religijnej, praktyk i moralności religijnej?

Jak wynika z przeprowadzonych analiz korelacyjnych na pierwszym miejscu pod względem wiedzy religijnej trzeba postawić pracowników MZRiP, potem pracujących w Płocku i wreszcie pracujących na wsi. Sytuacja powyższa domaga się wyjaśnienia. Wielki kombinat petrochemiczny domagający się olbrzymiej ilości rąk do pracy spowodował aktywizację pozarolniczą tych, którzy do niedawna byli zatrudnieni tylko w rolnictwie. Ponieważ rolnicy posiadają najwyższy stopień wiedzy religijnej, musiało to znaleźć odbicie w kategorii pracujących w kombinacie petrochemicznym, złożonej w większości z dawnych rolników. Drugą pozycję biegunową zajmują pracujący na wsi. Stanowią kategorię najbardziej ubogą pod względem znajomości doktryny dogmatycznej. Dla wyjaśnienia trzeba zaznaczyć, że w skład niej wchodzi w dość znacznym odsetku robotnicy rolni i robotnicy gorzelnicy, dawni przedstawiciele służby folwarcznej, których religijność jest uwarunkowana przede wszystkim historycznie i w tym znaczeniu jest mniej przydatna jako zbiorowość typowa dla pracujących na wsi do weryfikacji hipotezy głoszącej zależność religijności od miejsca pracy pozarolniczej.

Hipoteza związku religijności z miejscem pracy z pewnymi zastrzeżeniami da się zweryfikować w odniesieniu do przekonań religijnych. Pomijając afirmację istnienia życia pozagrobowego i zmartwychwstania ciał, gdzie nieznacznie przewagę mają pracujący w Płocku (od 1% do 2%), w pozostałych zaznacza się wyraźna przewaga pracujących w MZRiP (od 4% do 7,5%). Zarówno pod względem wiedzy religijnej jak i zwartości przekonań dogmatycznych pracownicy MZRiP z terenu parafii stoją wyżej niż dojeżdżający do różnych zakładów przemysłowych i usługowych w Płocku. Choć kombinat wydaje się oddziaływać w mniejszym stopniu na zwartość wierzeń religijnych niż miasto, z którym wielu starszych pracowników kombinatu styka się tylko doraźnie, to jednak nie tyle miejsce pracy pozarolniczej, przynajmniej na obecnym etapie, decydowało o aktualnym stanie wiedzy i przekonań religijnych, ile raczej czas podjęcia pracy pozarolniczej (wielu pracowników MZRiP zaczęło pracować pozarolniczo 3—5 lat wstecz), a przede wszystkim zajmowane do niedawna miejsce w strukturze społeczno-zawodowej wsi. Oddziaływanie zakładu przemysłowego, zlokalizowanego poza miastem, na system wierzeń religijnych człowieka może się ujawnić dopiero po dłuższym okresie czasu.

Pracujący na wsi wykazują najniższy stosunkowo standard praktyk religijnych.<sup>46</sup> Porównując sytuację religijną od strony praktyk u pracowników MZRiP i dojeżdżających do Płocka zauważa się dość wyraźną różnicę na korzyść pierwszych, tak w odniesieniu do praktyki niedzielnej, jak i komunijnej. Ponieważ nie decyduje w tym wypadku odległość od miejsca pracy, gdyż wszyscy dojeżdżający koncentrują się w strefie półgodzinnej izochrony, różnice należy przypisać wpływowi miejsca pracy oraz pozycji, jaką pracownicy kombinatu zajmowali do niedawna w strukturze społeczno-zawodowej wsi. Pracownicy płockich zakładów przemysłowych, dojeżdżający z terenu parafii Biała, stykają się nie tylko ze swoją kulturą społeczno-zawodową miejsca pracy, ale i z elementami charakterystycznymi dla kultury miejskiej, z życiem miasta, w którym częściej i dłużej przebywają.

Pracujący w kombinacie petrochemicznym odznaczają się najwyższym stopniem uznania norm modelu moralności przyjętej w grupie parafialnej. Pracownicy „płoccy” z terenu parafii dezakceptują normy moralne w zależności od ich charakteru w granicach 15%—50%. Można by mówić — w odniesieniu do nich — o swoistym rozpadzie norm moralnych i wytwarzaniu się nowego stylu życia, czy raczej przejmowaniu miejskiego stylu życia, który w zachowaniach i przekonaniach dotyczących moralności seksualnej zawiera inną hierarchię wartości niż oficjalny model moralności katolickiej. Pracujący na wsi zajmują pozycje środkowe, a w odniesieniu do normy czystości przedmałżeńskiej i zakazu przerywania ciąży, charakteryzują się najwyższym wskaźnikiem ich akceptacji. Nasuwa się przypuszczenie, jakoby wysoki stopień odrzucenia treści dogmatycznych nie rzutował na uznawanie norm moralnych. O ile bowiem w dziedzinie dogmatu pracujący na wsi, w porównaniu z pracownikami MZRiP i Płocka, odznaczają się najniższą zwartością przekonań, o tyle w dziedzinie moralności zajmują pozycję środkową.

Sformułowana hipoteza dotycząca wpływu środowiska społeczno-zawodowego na religijność sprawdziła się tylko częściowo. Pracownicy kombinatu petrochemicznego z terenu parafii przedstawiają wyższą religijność we wszystkich jej przejawach niż dojeżdżający do zakładów przemysłowych i usługowych w Płocku. Pracujący w zawodach pozarolniczych na wsi zajmują najniższą pozycję tak w poziomie wiedzy religijnej, jak i spistości Credo przyjętego i uznawanego oraz w realizowanym standardzie praktyk religijnych. Pod względem odchodzenia od norm uznawanych na gruncie modelu moralności katolickiej zajmują pozycję pośrednią.

e) Religijność a miejsce zamieszkania. Pytamy, jak się kształtuje religijność w zależności od poszczególnych stref ekologicznych? Nie chodzi tylko o momenty geograficzne, oddalenie terytorialne, ile raczej o ustalenie stref ekologicznych ze względu na powiązania komunikacyjne. Jak wynika z dotychczasowych badań wsie położone bliżej zakładu przemy-



słowego silniej podlegają oddziaływaniom płynącym z tego zakładu niż wsie od niego oddalone.<sup>47</sup> Do analizy korelacyjnej wybraliśmy pięć wsi. Biała Nowa, Srebrna, Biała, Biała Stara, Dziarnowo. Cztery pierwsze wsie leżą na szlakach komunikacyjnych, piąta jest typowo rolniczą, oddaloną od sieci komunikacyjnej. Im bliżej ośrodka płockiego położona jest wieś i posiada lepszą komunikację z miastem, tym bardziej maleje odsetek rodzin utrzymujących się tylko z rolnictwa. Dla wybranych wsi przedstawia się on następująco: Biała Nowa — 15,1% ogółu rodzin wsi, Srebrna — 17,1%, Biała — 29,2%, Biała Stara — 49,5%, Dziarnowo — 72,3%. Spadek odsetka rodzin utrzymujących się tylko z rolnictwa i w konsekwencji wzrost odsetka ludności nierolniczej na wsi jest uważany za wskaźnik postępującej urbanizacji zwanej urbanizacją ekonomiczną lub zawodową. Pod tym względem najbardziej zurbanizowane są wsie: Biała Nowa i Srebrna, najmniej wieś Dziarnowo. Dwie pierwsze prawdopodobnie zbliżyły się lub przekroczyły tzw. próg urbanizacji.<sup>48</sup>

Stawiamy hipotezę: im bliżej ośrodka przemysłowego położona jest wieś, tym bardziej wzrasta ilość zatrudnionych w zakładzie przemysłowym i tym bardziej religijność maleje. Inaczej, im wyższy jest stopień urbanizacji ekonomicznej, tym bardziej religijność maleje. Czy weryfikuje się powyższa hipoteza w stosunku do trzech składników religijności?

Najniższym wskaźnikiem wiedzy religijnej cechuje się wieś Srebrna, trochę wyższym Biała Nowa i Biała, najwyższym wieś rolnicza Dziarnowo. Podobna sytuacja zachodzi w dziedzinie przekonań religijnych, choć występują niekiedy odchylenia od zaobserwowanej prawidłowości. Pozytcje skrajne zajmują wsie Srebrna i Dziarnowo, trzy pozostałe wsie trudno w sposób jednoznaczny uszeregować. Jedynie w przypadku prawdy wiary o istnieniu piekła układ stopni akceptacji dla poszczególnych wsi zbiega się ze stopniem ich bliskości od zakładu przemysłowego i z odsetkiem zatrudnionych w pracy pozarolniczej. Na powyższym przykładzie sprawdza się w pełni hipoteza dotycząca korelacji między religijnością a stopniem urbanizacji ekonomicznej. Z pewnymi zastrzeżeniami można by ją uznać za częściowo weryfikującą się w stosunku do pozycji biegunowych. Biała Nowa, a zwłaszcza Srebrna, w której występują silnie uwarunkowania historyczne religijności, odznaczają się najniższym poziomem uznawania prawd religijnych. Natomiast Dziarnowo tak pod względem wiedzy jak i przekonań religijnych góruje wyraźnie nad pozostałymi wioskami.

Wyniki przeprowadzonych wywiadów ukazują większy stopień odchodzenia od praktyki niedzielnej i komunijnej we wsiach położonych bliżej zakładu przemysłowego i posiadających większy odsetek zarobkujących poza rolnictwem. Prawidłowość nie jest bezwzględna a odchylenia są możliwe, jak choćby w wypadku wsi Srebrna, gdzie inne czynniki są bardziej decydujące niż bliskość zakładu. W odniesieniu do pozostałych wsi różnice w poziomie praktyk religijnych nie są zbyt wysokie, co świad-



czyłoby o swoistym wyrównywaniu się częstotliwości realizowanych praktyk religijnych.

Wsie o wyższym wskaźniku aktywizacji zawodowej cechują się również wyższym wskaźnikiem odrzucania norm moralnych. (Biała Nowa, Srebrna, Biała). Wieś najbardziej oddalona od miasta i zakładów przemysłowych (Dziarnowo), o starych tradycjach przywiązania do Kościoła, najlepiej uznaje katolicki model moralności.

Ogólnie zauważa się zróżnicowanie religijności, choć z mniejszą ostrością, w zależności od stopnia urbanizacji ekonomicznej. Wsie położone bliżej ośrodka płockiego, przy szlakach komunikacyjnych, o wyższym odsetku pracujących pozarolniczo, odznaczają się niższą religijnością niż wsie typowo rolnicze.

Wskazaliśmy powyżej na zespół czynników strukturalnych, które mogą mieć istotny wpływ na religijność parafii i z pełnym uzasadnieniem mogą być uznane za zmienne niezależne w stosunku do religijności w jej różnych płaszczyznach i aspektach, uznanych za zmienne zależne. Zmienne niezależne modyfikujące religijność to płeć, wiek, zawód, miejsce pracy pozarolniczej i stopień urbanizacji ekonomicznej. Zapewne lista analizowanych czynników strukturalnych nie jest kompletna i nie wyczerpuje wszystkich czynników, które korelują w sposób statystycznie istotny z trzema komponentami religijności. Podstawowe wyznaczniki strukturalne wpływające na zróżnicowanie religijności zasługują na pilną uwagę. O ile bowiem można będzie formułować prognozy dalszych zmian strukturalnych wsi pod wpływem intensywnej industrializacji rejonu, o tyle również będzie można przewidywać zmiany i ich kierunek w dziedzinie religijności parafii podmiejskiej.

#### V. NIEKTÓRE UWARUNKOWANIA SPOŁECZNE RELIGIJNOŚCI

Po przedstawieniu w ogólnych zarysach poziomu religijności parafii podmiejskiej w uprzemysławianym rejonie, zwrócimy uwagę na niektóre czynniki tłumaczące i warunkujące ten poziom. Przeanalizujemy niektóre czynniki wpływające na poziom wiedzy religijnej i akceptacji prawd wiary oraz poziom realizowanych praktyk religijnych.

a) Wśród czynników warunkujących aktualny poziom wiedzy religijnej i uznawania prawd religijnych trzeba wymienić uwarunkowania historyczne. One w głównej mierze tłumaczą aktualny stan ideologii religijnej przynajmniej w zakresie wiedzy. Uwarunkowania historyczne stanu wiedzy religijnej dotyczą pokolenia parafian, którzy odbywali swoją edukację religijną w okresie powojennym. Okres powojenny charakteryzował się pewnymi zaniedbaniami na odcinku nauczania katechetycznego. Dopiero w 1964 roku zorganizowano pełne nauczanie katechetyczne. Główny wysiłek działalności ideologicznej proboszcza skierował się na dzieci i młodzież, by wdroyć ich do systematycznej nauki religii. Prawie

wszystkie dzieci zostały objęte nauczaniem katechetycznym. Częste przypominanie w kazaniach i ogłoszeniach parafialnych obowiązków rodziców w zakresie wychowania religijnego dzieci, kontakty osobiste z rodzicami, których dzieci zaniedbują się w uczęszczaniu na lekcje religii oraz cały system kontroli społecznej i nacisków powodują, że rzadko kto decyduje się na postawę nonkonformistyczną w tym względzie. Nauczanie katechetyczne po latach dezorganizacji stoi na odpowiednim poziomie, spotyka się z należytym zrozumieniem i zainteresowaniem rodziców, zwłaszcza kobiet, co wytwarza swoiste poczucie zobowiązania i odpowiedzialności za naukę religii, pewne normy środowiskowe, których łamanie spotyka się z negatywną oceną większości parafian. Wzmocniony nacisk ideologiczny w zakresie katechezy powinien ujawnić się w skutkach w najbliższych kilku latach.

Dalszym źródłem zdobywania informacji religijnych jest czytelnictwo książek i czasopism religijnych. Poziom jego zależy nie tylko od stopnia wykształcenia parafian, od istniejących zainteresowań czytelniczych, lecz także uwarunkowany jest łatwością dostępu do książki. Według danych z wywiadów stan zaopatrzenia parafian bialskich w książki religijne przedstawia się następująco: książki do nabożeństwa posiada 99,7% ogółu rodzin w parafii, katechizm — 84,0%, książki o tematyce religijnej — 32,0% i Pismo św. — 31,6% ogółu rodzin w parafii. O wiele niższy jest stan czytelnictwa ksiąg i czasopism religijnych. 54,0% respondentów z badanej zbiorowości próbnej czyta katechizm, 19,6% — Pismo św., 18,0% — prasę religijną i 15,3% — książki religijne. Zarówno stan zaopatrzenia w książki religijne jak i czytelnictwo są stosunkowo niskie. Czytelnictwo książki świeckiej i prasy codziennej również nie stoi wysoko, ale w związku z podnoszeniem się poziomu wykształcenia i ogólnej kultury zachodzi niebezpieczeństwo poszerzenia się dysproporcji między poziomem wiedzy religijnej i świeckiej.

Wiedza religijna może wpływać na stan przekonań religijnych. Istnienie pozytywnej więzi między poziomem wiedzy religijnej a przyjmowaniem prawd religijnych zostało potwierdzone przez analizę korelacyjną dwóch zmiennych, a mianowicie: wiedzy o piekle i wiary w istnienie piekła. W kategorii osób posiadających poprawną wiedzę o piekle przeważają osoby uznające dogmat o istnieniu piekła (91,6%), w kategorii osób o wiedzy niepełnej uznający ten dogmat stanowią 76,5%, a wśród posiadających błędną wiedzę odsetek akceptujących istnienie piekła spada do 47,6%. Duża wartość  $\chi^2$ -kwadrat ( $\chi^2 = 53,1$ ; —  $df = 6$ ;  $p < 0,001$ ) wskazuje na silną zależność między poziomem wiedzy i akceptacją prawdy wiary o istnieniu piekła. Ciekawą rzeczą byłoby zbadanie, na ile korelacja wiedzy i akceptacji da się stwierdzić w stosunku do innych treści wiary. Pozytywny wynik pozwalałby na sformułowanie szeregu dyrektyw socjotechnicznych. Na podstawie wstępnej analizy możemy jedynie ostrożnie sformułować sugestię, według której niski stan wiedzy może

wpływać na taki a nie inny stopień uznawania względnie odrzucania prawd religijnych.

Trudno w chwili obecnej zdać sobie dokładnie sprawę, jak procesy uprzemysłowienia oddziałują na najgłębszą sferę wierzeń religijnych, jakimi są przekonania dotyczące prawd zawartych w Credo Kościoła. Czy i na ile dokonywać się będzie proces przemian idący w kierunku indyferentyzmu religijnego, jeżeli ma on być ogólną prawidłowością obserwowaną we wszystkich regionach wysoko uprzemysłowionych. Obecny stan ideologii religijnej uwarunkowany jest wielorako, a uprzemysłowienie może być tylko jednym z czynników prowokujących napięcia i konflikty w świadomości religijnej parafian.

b) Wśród czynników wpływających na poziom praktyk religijnych omówimy kolejno: bazę materialno-organizacyjną parafii, działalność duszpasterską proboszcza, oddziaływanie konformizmów grupowych, kulturę masową i dojazdy do pracy.

Organizacja kultu religijnego w dużej mierze zależy od tzw. bazy materialno-organizacyjnej parafii.<sup>49</sup> Bierze się pod uwagę odległość osiedli od kościoła, ich liczebność, wielkość kościoła wg tzw. współczynnika powierzchni kościoła przypadającego na jednego parafianina. Parafia Biała jest zwarta terytorialnie, kościół zlokalizowany prawidłowo. Największe wsie znajdują się w bliskim sąsiedztwie kościoła. Współczynnik powierzchni kościoła na jednego parafianina statystycznego wynosi 0,34 m<sup>2</sup>. Można więc zaliczyć parafię do typu parafii o warunkach bardzo dobrych.<sup>50</sup> Jednakże nie baza materialno-organizacyjna decydowała o wzroście uczestników niedzielnego kultu publicznego. Przyczyn należy szukać w aktywnej pracy duszpasterskiej, w dobrze spełnianej funkcji proboszcza jako organizatora kultu religijnego w parafii.

Stwierdzano niejednokrotnie, że „główną rolę w dziele chrystianizacji odgrywa zawsze duchowieństwo. Od jego liczby i poziomu intelektualnego oraz moralnego i od jego aktywności zależą postępy chrystianizacji”.<sup>51</sup> Aktywność miejscowego proboszcza skierowała się między innymi na zwiększenie frekwencji niedzielnej. Poprzez częste przypominanie w ogłoszeniach parafialnych o obowiązku uczestniczenia we Mszy św., poprzez zachęty przy kontaktach oficjalnych i osobistych, a nade wszystko dzięki „sprowadzeniu” do kościoła dzieci i przez ciągłą kontrolę ich obecności, nastąpił wzrost frekwencji niedzielnej o 10<sup>0</sup>% w porównaniu z okresem przed budową kombinatu petrochemicznego. Ożywiony udział we mszy niedzielnej mógł się dokonać dzięki wciągnięciu dzieci i częściowo młodzieży do systematycznego spełniania praktyk obowiązkowych. Praktyki religijne wśród robotników przemysłowych, robotników rolnych i pracowników umysłowych stoją na znacznie niższym poziomie, a aktywizacja religijna objęła ich w niewielkim stopniu. Gdyby wskaźnik wzrostu obejmował proporcjonalnie wszystkie kategorie zawodowe, jego wymowa byłaby bardziej uderzająca.

Bardzo ważnym czynnikiem warunkującym poziom praktyk religijnych jest oddziaływanie konformizmów grupowych. Choć siły nacisków rodzinnych, sąsiedzkich i wioskowych powoli maleją, nie pozostają bez wpływu na stan praktyk religijnych i utrzymywanie się zachowań konformistycznych w grupie parafialnej. W rodzinach systematycznie praktykujących, zwartych pod względem wzorów zachowań religijnych, oddziaływanie konformizmu grupowego jest silniejsze, szczególnie w odniesieniu do dzieci i młodzieży szkolnej. Inna jest sytuacja młodzieży pracującej, u której proces indywidualizacji postaw posunął się najdalej, choćby ze względu na możliwość dysponowania własnymi zarobkami. Samodzielność młodzieży pracującej jest hamowana silną więzią tradycyjną istniejącą u podłoża organizacji życia rodzinnego. Odwołaniem się do działania konformizmów grupowych można wytłumaczyć, przynajmniej częściowo, stosunkowo wysoki poziom praktyk religijnych u osób w wieku 15—24 lat przy znacznie pomniejszonej zawartości przekonań religijnych. Zachodzi obawa, że w miarę słabnięcia mechanizmów nacisku grupowego w miarę pogłębiania się procesów indywidualizacji postaw w rodzinie, religijność typu „socjologicznego” będzie ulegać procesom załamania. Przeciwwagą jest działalność proboszcza, który dokładnie zna swoich parafian, wchodzi z nimi w bezpośrednie kontakty oficjalne i osobiste. Zwłaszcza najmłodszy parafianie uświadamiają sobie, jakich zachowań religijnych oczekuje od nich przywódca grupy parafialnej i jakie sankcje pociągnie za sobą ich zachowanie się niezgodne z uznanym standardem praktyk religijnych. Mówiąc o oddziaływaniu konformizmów grupowych, o motywach uczestnictwa w praktykach powstałych na podłożu społecznym, nie chcemy twierdzić, jakoby one stanowiły jedyne i wyłączne pobudki zachowań religijnych. Bylibyśmy w jawnej sprzeczności z tym, co powiedzieliśmy o religijnych motywach udziału w kulcie religijnym. Motywy religijne i społeczne występują łącznie, a wytyczenie ostrej linii demarkacyjnej między tym, co należy do „sacrum”, a co do „profanum” w sferze motywów działania jest rzeczą niezmiernie trudną i może prowadzić do jaskrawych uproszczeń.

Dalszym czynnikiem kształtującym poziom praktyk religijnych jest wpływ kultury masowej, wyrażający się w korzystaniu z treści kulturalnych przekazywanych za pomocą środków tzw. masowego komunikowania.<sup>52</sup> Percepcja treści kulturalnych, wprowadzająca zmiany w formach spędzania wolnego czasu dokonuje się niekiedy kosztem rezygnacji z udziału w kulcie religijnym. Klubo-kawiarnie odciągają część młodzieży od praktyki niedzielnej poprzez zabawy sobotnie lub niedzielne. Zasięg oddziaływania kultury masowej będzie się zwiększał w miarę rozrostu sieci usług kulturalnych na wsi oraz silniejszego oddziaływania kulturalnego Płocka na zaplecze wiejskie.

Problem wpływu pracy pozarolniczej i dojazdów do pracy na stosunek do religii i Kościoła można oceniać m. in. przez pryzmat doświad-



czeń, wyobrażeń, opinii, poglądów wypowiedzianych przez osoby dojeżdżające do pracy i przez ogół parafian. Na postawione pytanie dotyczące uświadomienia sobie przez respondentów ewentualnego wpływu zakładu przemysłowego na religijność otrzymano odpowiedzi:

TABL. 5. WPLYW PRACY W ZAKŁADZIE PRZEMYSŁOWYM NA STOSUNEK DO RELIGII I KOŚCIOŁA WEDŁUG OCENY RESPONDENTÓW

Kategorie respondentów	Czy pobyt w zakładzie pracy i dojazdy wpływają ujemnie na stosunek do religii i Kościoła?									
	tak		nie wiem		nie		brak danych		ogółem	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Dojeżdżający o sobie	19	17,1	3	2,7	71	64,0	18	16,2	111	100,0
Dojeżdżający o innych	44	39,7	18	16,2	43	38,7	6	5,4	111	100,0
Parafianie o dojeżdżających	101	33,6	47	15,7	96	32,0	56	18,7	300	100,0

Dojeżdżający do pracy w kombinacie petrochemicznym i w Płocku dostrzegają wyraźniej wpływ pobytu w zakładzie pracy i dojazdów na stosunek do religii i Kościoła u innych niż u siebie oraz widzą go ostrzej niż ogół parafian. Tylko co szósty respondent dojeżdżający do pracy podkreślił ujemny wpływ pracy w zakładzie przemysłowym na stosunek do religii i Kościoła w odniesieniu do siebie i aż co trzeci respondent skłonny był przypisać taki wpływ innym osobom dojeżdżającym do pracy. Oddziaływanie zakładu pracy na religijność według opinii badanych dotyczy przede wszystkim udziału w kulcie religijnym.<sup>53</sup> Przemęczenie pracą, zmniejszenie się budżetu czasu wolnego, praca na zmiany, wpływają na zakłócenie rytmu praktyk obowiązkowych i zaniechanie praktyk nadobowiązkowych. Nie jest rzeczą możliwą w wielkim zakładzie przemysłowym wytworzenie się sytuacji, jaką zaobserwowano w niewielkim zakładzie przemysłowym typu raczej rzemieślniczego i tradycyjnego, gdzie zakład pracy stawał się miejscem odbywania praktyk nadobowiązkowych.<sup>54</sup> Ilekroć badani zauważyli u siebie wpływ pracy pozarolniczej na religijność, tyle razy wskazywali na obniżenie się ogólnego standardu praktyk religijnych. Można by sądzić, że zaniebywanie udziału w kulcie publicznym płynie nie tyle z obojętności, ile raczej z nawarstwiającego się zmęczenia. W dalszej konsekwencji sytuacja obecna może przyczynić się do zaniku praktyk religijnych z motywów obojętności.

Inny czynnik wpływający na stan praktyk religijnych, ściśle powiązany z poprzednim, dotyczy poszanowania tzw. „dnia świętego”. Część parafian nie wypełnia obowiązku niedzielnego, ponieważ w niedzielę wykonuje prace polowe. Pracują rolnicy, a szczególnie chłopo-robotnicy. Ci ostatni jako właściciele karłowatych gospodarstw nie posiadają należytych narzędzi rolniczych lub konia. Rolnicy wypożyczają im konia w niedzielę,

z reguły bez wynagrodzenia. Nie tylko braki w usprzętowieniu gospodarstw chłopów-robotników decydują o podejmowaniu pracy w niedzielę. Nie bez znaczenia jest fakt osławiania się z myślą, że w niedzielę można pracować, skoro oni sami pracują w fabryce i inni pracują. Zakłócanie odpoczynku niedzielnego jest nie tylko dowodem zanikania rygoryzmu w przestrzeganiu niektórych nakazów Kościoła, ale także jednym z czynników hamujących regularny rytm praktyk religijnych.

Zakończmy dotychczasowe rozważania nad różnorodnymi uwarunkowaniami religijności podsumowującym zdaniem R. Remonda: „Przy odtwarzaniu powiązań, poprzez które fabryka miałaby się stać narzędziem dechrystianizacji, okazuje się nieraz, że są to aspekty bynajmniej nie zasadnicze. W jednym punkcie brak odpoczynku niedzielnego przyczynił się do zrujnowania nawyku praktykowania; kiedy indziej sprawiło to narastające się zmęczenie, najpowszechniej — powstanie nowego środowiska, do którego Kościół zaniedbał wprowadzić swoją obecność... zarówno fabryka jak miasto, oddziałują nie tyle z tytułu cech sobie właściwych, ile dzięki przewrotowi, jaki wnoszą w życie zbiorowe”.<sup>55</sup>

## VI. UWAGI KOŃCOWE

Industrializacja będąc z natury rzeczą zjawiskiem techniczno-ekonomicznym pociąga za sobą szereg przeobrażeń społeczno-kulturalnych, w tym również przeobrażeń w sferze świadomości religijnej mieszkańców wsi. Staraliśmy się w niniejszym artykule odtworzyć i zobrazować aktualny stan religijności parafii Biała Stara, stan niejako z progu uprzemysłowienia. Zakładając zwolnione tempo przemian religijnych w stosunku do przemian ekonomicznych traktujemy zarysowany obraz religijności jako rozeznanie sytuacji w momencie rozpoczęcia budowy wielkiej inwestycji przemysłowej. Pełny przegląd zagadnień związanych z wpływem uprzemysłowienia na religijność parafii podmiejskiej będzie można przygotować dopiero po kilku latach na podstawie systematycznie zbieranych materiałów, które pozwolą na łączną interpretację badanych zjawisk, na opisanie przebiegu i kierunku procesów społeczno-religijnych oraz odkrycie mechanizmów dokonywujących się przeobrażeń. Diagnoza dotycząca głównie jednego przekroju czasowego może być punktem odniesienia dla powtórnych badań, dotyczących dynamiki religijności w rejonie uprzemysławianym.

Zmiany jakie można już zarejestrować i jakie powstawać będą we wsiach podmiejskich rejonu uprzemysławianego, rzutować będą na profil religijności parafian, tym bardziej, że katolicyzm lokalnej społeczności parafialnej został wytracony ze swego dotychczasowego łożyska. Wpływ industrializacji będzie się krzyżował z zastanym podłożem religijności, a jego siła oddziaływania będzie zależeć także od spoistości i sił tkwiących w samej społeczności parafialnej.

Jak w tej sytuacji sprosta wymaganiom miejscowe duszpasterstwo? Jak niwelować będzie ujemne skutki starcia się tradycyjnej religijności z nową cywilizacją industrialną? Jak parafia będzie się przystosowywać do istniejących i przyszłych zmian w strukturach społecznych? Dynamiczna rzeczywistość społeczna wymagać będzie dynamicznego duszpasterstwa, „otwartego” na zmiany i poszukiwanie nowych form.

## PRZYPISY

1. Szczepański J., Społeczne aspekty industrializacji w Polsce Ludowej. W: Socjologiczne problemy industrializacji w Polsce Ludowej, Warszawa 1967, s. 7.
2. Majka J., Religia jako przedmiot badań socjologicznych, *Ateneum Kapłańskie* 1 (1960) 80; Laloux J., L'évolution religieuse en milieu rurale, *Social Compass* VIII (1961) 245—254; Pin E., La religion et le passage d'une civilisation pré-industrielle à une civilisation industrielle. W: *Essais de sociologie religieuse*, Paris 1967, s. 244.
3. Ciupak E., *Kultura religijna wsi*, Warszawa 1961, s. 136.
4. Markiewicz Wł., Społeczne procesy uprzemysłowienia, Poznań 1962, s. 282; Ławniczak B., Z badań nad przeobrażeniami struktury i funkcji rodziny wiejskiej w Malińcu i wsiach sąsiednich, *Zeszyty BRU* 4 (1963) 238—239; Grabowicz J., Konflikty małżeńskie na wsi, *Zeszyty BRU* 19 (1968) 157.
5. Zrelacjonowane poniżej wyniki badań socjologicznych są obszernym skrótem pracy magisterskiej pisanej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem Prof. dr Józefa Majki. Uporządkowany i opracowany materiał okazał się zbyt obszerny, by mógł w całości znaleźć się w niniejszym sprawozdaniu. Pomiary prezentację dokumentacji statystycznej, skupiając się raczej na materiale opisowym.
6. Por. Mrzyglód T., Podstawowe problemy planu Regionu Płocka, *Zeszyty BRU* 10 (1964) 81; Dokładniejszą charakterystykę badanego terenu podaje Mariański J., Kontakty społeczne mieszkańców wsi podmiejskiej z uprzemysławiającym się miastem, *Notatki Płockie* 4 (1971) 16—21.
7. Metody badań socjologicznych. Wybór tekstów pod red. St. Nowaka, Warszawa 1965, s. 534—535; Ze względu na losowanie z ograniczonej populacji zastosowano poprawkę na wielkość populacji.
8. Prawdzic J., *Lud i duchowieństwo*, Warszawa 1909, s. 79—82.
9. *Miesięcznik Pastorski Płocki* 6 (1911) 191; tamże 6 (1912) 167.
10. Por. Stanowski A., *Diecezje i parafie w XIX i XX w.*, *Znak* XVII (1965) 1649.
11. Strzeszewski Cz., Przemiany powojenne wsi polskiej, *Ateneum Kapłańskie* 47 (1947) 297.
12. Strzeszewski Cz., Przemiany powojenne... art. cyt., s. 299.
13. Greinacher N., L'évolution de la pratique religieuse en Allemagne après la guerre, *Social Compass* X (1963) 345.
14. Piwowski Wł., Z badań nad percepcją ideologii katolickiej na południu Warmii, *Studia Warmińskie* II (1965) 118.
15. Wach J., *Socjologia religii*, Warszawa 1961, s. 48—53.
16. Por. Pin E., De la paroisse rurale à la paroisse urbaine. W: *Essais de sociologie*



- religieuse, Paris 1967, s. 459—460; Gałą D., Zmiany w społecznościach lokalnych, w rodzinie i w gospodarstwie chłopskim, Zeszyty BRU 46 (1971) 124—125.
17. Por. Grygiel St. i Tischner J., Szkic o religijności wsi współczesnej, Znak XVIII (1966) 1458.
  18. Wilkanowicz St., Mentalność techniczna w życiu religijnym, Znak XIV (1962) 171.
  18. Czarnowski S., Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego. W: Dzieła t. I, Warszawa 1956, s. 105; Pastuszka J., Psychologia życia religijnego ludności wiejskiej, Ateneum Kapłańskie 55 (1957) 360—362.
  20. Piwowarski Wł., Z badań nad percepcją... art. cyt., s. 138.
  21. Maitre J., Religia a przemiany społeczne. W: Socjologia religii, Opracował i wyboru dokonał Houtart Fr., Kraków 1962, s. 49—50.
  22. Majka J., Socjologia religii w ujęciu prof. G. Le Bras a socjologia duszpasterska, Zeszyty Naukowe KUL III (1960) nr 1, s. 100.
  23. W parafii podmiejskiej k/Krakowa ok. 5% ogółu małżeństw stanowią wyłącznie cywilne małżeństwa katolików. Por. Lis Sz., Formowanie się parafii podmiejskiej i jej przemiany na przykładzie socjografii parafii Wola Duchacka k/Krakowa, Lublin 1963, s. 142, maszynopis pracy magisterskiej.
  24. Metody badań socjologicznych... dz. cyt., s. 61—64 i s. 88—90.
  25. W sprawach, o których mówi się bez zakłopotania, motyw podany na początku może być uznany za najważniejszy. Przyjmując powyższe założenie wyodrębni- no motywy pierwsze, a w drugiej kolumnie podano wszystkie motywy wymie- nione przez respondentów.
  26. Żechowski Z., Kultura i wypoczynek ludności w miasteczkach pow. Konin, Ze- szyty BRU 20 (1966) 250.
  27. Na temat mechanizmu zderzenia ideologicznego pisze Pawełczyńska A., Dynami- ka przemian kulturowych na wsi. Metoda badania głównych tendencji, Warsza- wa 1966, s. 221—230.
  28. Por. Malewski A., O zastosowaniach teorii zachowania, Warszawa 1964, s. 95. Autor pisze: „Dwa przekonania są w stosunku dysonansu, jeżeli z jednego z nich wynika psychologicznie zaprzeczenie drugiego”.
  29. W badaniach na Warmii różnica między przyznającymi rację Kościołowi w spr- awie rozwodów, a tymi, którzy wyobrażają sobie sytuację, w której zgodziliby się na rozwód, wyniosła 7%. Por. Piwowarski Wł., Moralność jako sprawdzian ży- wotności religijnej katolików południowej Warmii, Studia Warmińskie III (1966) 150.
  30. Por. Stanowski A., Moralność jako wskaźnik religijności, Roczniki Filozoficzne XIV (1966) 104.
  31. Por. Podgórecki A., Założenia i podstawowe hipotezy badań dotyczących postaw moralnych i prawnych, Etyka 2 (1967) 57—58.
  32. Pawełczyńska A., Postawy ludności wiejskiej wobec religii, Roczniki socjologii wsi VIII (1968) 92.
  33. Gałęski B., O niektórych determinantach zmian społecznych na wsi, Studia so- cjologiczne 2 (1961) 43.
  34. Gałą D., Chłopi-robotnicy wsi płockiej. Rzeczywistość i opinie, Warszawa 1964.
  35. Por. Tryfan B., Pozycja społeczna kobiety wiejskiej, Warszawa 1968, s. 76—91.
  36. Por. Tryfan B., O niektórych kierunkach zmian w pozycji społecznej kobiety wiejskiej w rejonie uprzemysławianym, Zeszyty BRU 17 (1966) 296.
  37. Grabowicz J., Konflikty małżeńskie... art. cyt., s. 157—158.

38. Por. Markowska D., Kierunki przeobrażeń współczesnej rodziny wiejskiej, *Roczniki socjologii wsi* II (1964) 62—65; Turowski J., Przemiany tradycyjnej wiejskiej społeczności lokalnej w Polsce, *Roczniki socjologii wsi* IV (1965) 31—36.
39. Por. Tryfan B., Zakres obowiązków kobiety wiejskiej a problem zarobkowania pozarolniczego głowy rodziny, *Zeszyty BRU* 19 (1966) 188.
40. Dingemans L. i Remy J., Kryteria żywotności katolicyzmu. W: *Ludzie — Wiara — Kościół. Analizy socjologiczne*, Warszawa 1966, s. 138.
41. Por. Podgórecki A., Zjawiska prawne w opinii publicznej, Warszawa 1964, s. 47.
42. Grabowicz J., Konflikty małżeńskie... art. cyt., s. 158—159.
43. Piwowarski Wł., Z badań nad percepcją... art. cyt., s. 150—151.
44. Piwowarski Wł., Z badań nad percepcją... art. cyt., s. 152.
45. Laloux J., Socjologia religii środowiska wiejskiego. W: *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 88.
46. Wg J. Laloux różnice między robotnikami dojeżdżającymi i pracującymi na miejscu w zakresie zachowań religijnych mogą być nieznaczne. Są znaczne, jeżeli miejscem pracy jest wielkie centrum przemysłowe. Por. Laloux J., *L'évolution...* art. cyt., s. 248.
47. Dobrowolska M., Czynniki integracji i dezintegracji społeczno-terytorialnych struktur osadniczych wsi, *Roczniki socjologii wsi* V (1967) 162; Gałęski B., Charakterystyka wyników badań struktury społeczno-ekonomicznej wsi w rejonie Płocka, *Zeszyty BRU* 5 (1963) 47.
48. Por. Jałowiecki B., Osadnictwo robotnicze jako czynnik urbanizacji wsi, *Studia socjologiczne* 2 (1967) 211.
49. Por. Tokarczuk I., Próba typologii parafii wiejskich na Ziemiach Zachodnich, *Roczniki teologiczno-kanoniczne* XIII (1966) 61 i nn.
50. Tamże, s. 62.
51. Majka J., Religia jako przedmiot badań... art. cyt., s. 81.
52. O problemach kultury masowej pisze m. in. Kłoskowska A., *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1964.
53. Na pytanie: „Czy obecnie bywa Pan(i) rzadziej czy częściej w kościele niż przed podjęciem pracy poza własnym gospodarstwem?”, 35,3% respondentów stwierdziło, że obecnie rzadziej chodzi do kościoła niż przed podjęciem pracy pozarolniczej, 53,0% nie zauważyło żadnej zmiany, a 4,4% stwierdziło, że obecnie częściej chodzi do kościoła (o 7,3% brak danych).
54. Por. Olszewska-Krukowa A., Uprzemysłowienie a wiejska społeczność lokalna, *Studia socjologiczne* 4 (1967) 70—71.
55. Remond R., Dechrystianizacja. W: *Ludzie — Wiara — Kościół...* dz. cyt., s. 200.