

**Janusz Mariański, Jan Chrapek,
Kazimierz Ryczan**

Biuletyn socjologii religii

Collectanea Theologica 56/4, 131-142

1986

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII

Zawartość: I. BADANIA NAD RELIGIJNOŚCIĄ WIEJSKĄ NA WĘGRZECH. 1. Religijność wiejska w świetle badań monograficznych. — 2. Główne tendencje przemian religijności wiejskiej. II. TEORETYCZNE I PRAKTYCZNO-PASTORALNE ASPEKTY MUZYKI MŁODZIEŻOWEJ. 1. Rola nowoczesnej muzyki w życiu młodzieży. — 2. Muzyka młodzieżowa w dziele ewangelizacji *.

I. BADANIA NAD RELIGIJNOŚCIĄ WIEJSKĄ NA WĘGRZECH

Węgierska socjologia religii praktycznie rzecz biorąc nie istniała przed 1960 r. Nie interesowano się w latach pięćdziesiątych problematyką religijności jednostek i społeczeństwa jako całości ani faktycznym funkcjonowaniem instytucji kościelnych w społeczeństwie. Systematyczne i zorganizowane badania socjologiczne nad religijnością są prowadzone na Węgrzech dopiero od 1963 r., wraz z utworzeniem grupy badawczej złożonej z socjologów przy Węgierskiej Akademii Nauk. Materiały z tych badań były publikowane między innymi w czasopiśmie „Világosság”.

Lata siedemdziesiąte przyniosły dalszy postęp w socjologicznej refleksji nad życiem religijnym na Węgrzech. Wzrosło zainteresowanie dla teoretycznych i metodologicznych problemów socjologii religii, prowadzi się bardziej pogłębione i zróżnicowane badania empiryczne, przy zastosowaniu bardziej precyzyjnych narzędzi badawczych. W porównaniu z okresem lat sześćdziesiątych wzrosła dwukrotnie liczba publikacji z zakresu socjologii religii. Powołano do życia Sekcję Socjologii Religii w Instytucie Filozofii Węgierskiej Akademii Nauk oraz ośrodek socjologii religii w Pécsu.

Jednym z pierwszych tematów badawczych był wpływ industrializacji i modernizacji społeczeństwa węgierskiego na życie religijne wsi. W niniejszym opracowaniu próbujemy opisać i zinterpretować ważniejsze badania nad religijnością wiejską oraz ustalić tendencje rozwojowe tej religijności.

1. Religijność wiejska w świetle badań monograficznych

Wpływ industrializacji na życie religijne wsi badano na początku lat sześćdziesiątych na przykładzie trzech środowisk reprezentujących zróżnicowany typ i stopień rozwoju industrializacyjno-urbanizacyjnego. Pierwsza z wybranych wsi, poddana silnym wpływom uprzemysłowienia, zrosła się praktycznie w jedno centrum regionu z małym miasteczkiem (Gyöngyös). Druga wieś przedstawiała pośredni typ struktury społecznej o charakterze przemysłowo-rolniczym i wreszcie trzecia reprezentowała tradycyjny typ społeczności wiejskiej. Obok tematyki socjoreligijnej zrealizowano w tych samych wsiach jeszcze 15 innych tematów badawczych, co umożliwiło porównanie socjoreligijnych rezultatów badań z kulturowo-społecznymi i obiektywnymi cechami społeczno-statystycznymi.

W tych trzech wsiach, o zdecydowanej przewadze ludności wyznania katolickiego, utrzymała się jeszcze na znacznym poziomie religijność i więź

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

z Kościołem. Spośród ogółu badanych 44,2% modliło się codziennie, 1,8% — raz w tygodniu, 20,7% — czasami i 33,3% nie modliło się wcale. Wskaźnik uczestnictwa we Mszy św. przedstawiał się następująco: codziennie — 1,8%, w każdą niedzielę — 27,3%, raz w miesiącu — 9,4%, tylko w wielkie święta — 29,7% i brak uczestnictwa — 31,8%. Wychowanie religijne preferowało dla własnych dzieci 64,3% badanych, wychowanie świeckie — 16,3%, natomiast niezdecydowani stanowili 19,4%. Według opinii 81,8% respondentów człowiek niereligijny może postępować moralnie; 11,6% miało odmienne zdanie, a 6,6% przypadało na niezdecydowanych.

Jeżeli można było mówić o powolnych zmianach religijnych w kierunku sekularyzacji świadomości i zachowań ludności wiejskiej, to zmiany te różnicowały się w zależności od struktury społecznej poszczególnych wsi. Najwyższy poziom życia religijnego konstatowano we wsi tradycyjnej (Gyöngyöstarján), niższy we wsi zurbanizowanej (Gyöngyösolymos) i najniższy we wsi zindustrializowanej (Nagyfüged). Wyraźne różnice pomiędzy wsią tradycyjną a dwiema modernizującymi się wsiami zachodziły w dziedzinie praktyk niedzielnych (różnica około 30% w zakresie praktyk regularnych) i modlitwy indywidualnej w domu (różnica około 25% w zakresie modlitwy codziennej).

Tradycjonalizm i religijność oraz racjonalizm i sekularyzacja wydają się — zdaniem badaczy węgierskich — procesami wzajemnie powiązanymi. Jest rzeczą interesującą, że osoby pracujące poza rolnictwem odznaczały się niższą religijnością niż pracownicy wykwalifikowani zatrudnieni w sektorze rolniczym. Na przykład religijne wychowanie dzieci preferowało 87,8% rencistów, 71,8% gospodyń domowych, 75,1% niewykwalifikowanych pracowników w rolnictwie, 64,3% wykwalifikowanych pracowników w rolnictwie, 57,1% niewykwalifikowanych robotników, 32,0% wykwalifikowanych robotników i 22,0% pracowników umysłowych.

Wysuwa się w związku z tym hipotezę, że praca w rolnictwie wywiera większy wpływ na postawy i zachowania religijne niż fakt, czy wykonuje się zawód pracownika wykwalifikowanego lub niewykwalifikowanego. „Miejski” i „zindustrializowany” styl życia pociąga za sobą zmiany w świadomości religijnej i w zachowaniach z nią związanych. Widać to wyraźnie na przykładzie mieszkańców wsi podejmujących pracę w sektorze pozarolniczym i poza miejscem zamieszkania¹.

Wśród członków spółdzielni produkcyjnej „Czerwona Gwiazda” we wsi Bares nad granicą węgiersko-jugosłowiańską 80% badanych odpowiedziało pozytywnie na pytanie: „Czy wierzy Pan(i) w Boga?”, 20% udzieliło odpowiedzi negatywnej. Spośród ogółu badanych mieszkańców wsi 59% zadeklarowało wiarę w życie nadprzyrodzone i 39% uczęszczało do kościoła. Odsetek niewierzących był niższy wśród osób legitymujących się wykształceniem mniej niż podstawowym, wśród kobiet i osób starszych (badania I. Kiss a i J. Benke w latach 1965—1966). Wskaźnik wierzących kształtował się na wyższym poziomie wśród kobiet (92%) niż wśród mężczyzn (73%), wśród osób po sześćdziesiątym roku życia (91%) niż wśród osób poniżej 35 lat (73%). Wśród wierzących prawie 80% badanych opowiadało się za gospodarką kolektywną, wśród niewierzących było 97% zwolenników tego typu gospodarki. Autorzy tych badań dostrzegali zbyt powolny — ich zdaniem — proces przemian świadomości religijnej chłopów-spółdzielców i domagali się bardziej intensywnego oddziaływania ideologicznego na mieszkańców wsi².

¹ A. Hegedüs, *Welt im Wandel. Vom Agrarland zur Industriegesellschaft*, wyd. B. Balla, Stuttgart 1974, 5—23. I. Varga, *Soziologische Untersuchungen der Religiosität der Jugend*, w: *Religion und Atheismus heute*, wyd. O. Kloth, Berlin 1966, 168—176.

² R. Buchała, *Chrześcijanin na Węgrzech, Chrześcijanin w Świecie* 2 (1970) nr 5, 77—79.

Późniejsze badania I. Kissa w południowych Węgrzech (rejon Somogy) potwierdziły utrzymywanie się globalnych wierzeń religijnych (87% ogółu badanej ludności wiejskiej wierzyło w Boga, 8% nie wierzyło i 5% to obojętni pod względem religijnym). Prawie dwie trzecie badanych chłopów-spółdzielców — według własnych ocen — doświadczyło w swoim życiu codziennym działania Opatrzności Bożej (65,8%), 7,3% dostrzegało jej działanie tylko w świecie zewnętrznym i tylko jedna osoba na sześć nie dostrzegała tego ani w swoim życiu osobistym, ani w świecie zewnętrznym. W życie pozagrobowe wierzyło 44,8% badanych, 31,7% zajmowało postawę negatywną i 22,9% postawę niezdeterminowaną.

Większość mieszkańców wsi wiązała przyszłość społeczeństwa z istnieniem religii (68,0%) i tylko czwarta część badanych wyobrażała sobie przyszłość bez religii. Nieliczne osoby pragnęły wychowywać swoje dzieci w duchu konsekwentnie areligijnym (12,8%). Prawie trzecia część badanych mieszkańców wsi uczęszczała regularnie do kościoła. Religijność wiejska — pozornie jednolita — różnicowała się wewnątrz, zarówno na płaszczyźnie konkretnych treści religijnych, jak i ze względu na strukturę społeczną. Na przykład znacznie więcej ludzi starszych niż młodszych identyfikowało się z religią i praktykowało ją na co dzień³.

Środowisku wiejskiemu jest poświęcone obszerne studium L. Kardosa nad życiem religijnym wsi Bakonycsérnye (badania z 1965 r.). Przeanalizował on wszechstronnie życie religijne i działalność Kościołów w tej wsi, liczącej 3800 mieszkańców, o rdzennej ludności pochodzenia słowackiego, głównie wyznania protestanckiego (wieś nietypowa dla Węgier). Wśród mieszkańców znaczna część pracowała w przemyśle. Pod wpływem działania czynników osłabiających podstawy tradycji, modernizujących życie, wprowadzających nowe formy zależności społecznej i tworzących fundamenty pod nowy sposób życia uległa osłabieniu tradycyjna religijność ludowa. O ile przed drugą wojną światową rozczarowanie do Kościołów skłaniało ludzi do włączania się do sekt religijnych, to po wojnie przechodzili oni na pozycję indyferentyzmu religijnego. Niektóre sekty jeszcze w latach sześćdziesiątych powiększały liczbę swoich sympatyków i zwolenników. Według struktury wyznaniowej 63,0% mieszkańców wsi przypadało na luteran, 24% na katolików, 5,2% na baptystów, 2,6% na reformowanych i 2,6% na bezwyznaniowych (2,6% — brak danych)⁴.

W grupie 100 dzieci z klas VIII szkoły podstawowej w Bakonycsérnye 53% badanych opowiadało się za religijnym wyjaśnianiem początku świata, 42% preferowało wyjaśnienia „naukowe” i 5% wyjaśnienia eklektyczne. Połowa badanych dzieci wypowiadała pozytywne opinie o Biblii i 11% — częściowo pozytywne. Pozostałe dzieci charakteryzowały się niezdeterminowanym lub negatywnym stosunkiem do Biblii. Wpływ Kościoła na postawy i zachowania religijne dzieci wiejskich w latach sześćdziesiątych był jeszcze dość znaczny. Przekonania religijne dzieci i młodzieży nie odbiegały w sposób istotny od przekonań religijnych ludności dorosłej. Młode pokolenie odchodziło jednak w sposób bardziej wyraźny od tradycyjnych form życia społecznego, przejawiało tzw. socjalistyczny styl życia, podnosiło swój poziom wykształcenia, a te czynniki nie pozostawały bez wpływu na religijność konwencjonalno-tradycyjną⁵.

Według obserwacji socjologicznych w miejscowości Mátradereske rozwój społeczno-ekonomiczny i kulturalny, podnoszenie się poziomu wykształ-

³ M. Tomka, *A Balance of Secularization in Hungary*, Social Compass 28 (1981) nr 1, 34—35.

⁴ P. Józsa, *Przyczynek do fenomenologii religijności wiejskiej*, Człowiek i Światopogląd 1970, nr 9, 80—86.

⁵ L. M. Medyesy, *Die Entwicklung des „neuen Menschen“ im sozialistischen Ungarn. Eine Studie über die politische Sozialisierung (1956—1975)*, Wien 1981, 157—158.

cenia i oddziaływanie czynników politycznych sprzyjało osłabieniu wpływów religii i Kościoła. Młodzież nie zawsze zawierała małżeństwo sakramentalne, lecz poprzestawała na uroczystościach świeckich (26%). Rzadziej rezygnowano z chrztu dzieci na rzecz obrzędów świeckich nadawania imienia. Tylko 10% uczniów uczęszczało na lekcje religii. Pogrzeby zaś odbywały się z reguły według rytuału religijnego⁶.

Warto jeszcze wspomnieć o rozwijającym się ruchu pielgrzymkowym. Węgry pielgrzymują do 50 bardziej znaczących miejscowości. Według badań socjograficznych prowadzonych przez J. F. Bangó wśród ogółu pielgrzymów jest około 50% kobiet, 30% mężczyzn i 20% dzieci. Ze środowiska wiejskiego rekrutuje się 40% ogółu pielgrzymów, dalsze 40% przypada na klasy średnie i robotników, 10% na pozostałe warstwy społeczne i 16% — to pielgrzymi z innych krajów. Uczestnictwo w pielgrzymkach opiera się najczęściej na trzech typach motywów: a) nadzieja na przywrócenie lub utrzymanie zdrowia, prośba o pomyślność zbiorów i dobre samopoczucie; b) zapewnienie sobie odpuszczenia grzechów i zbawienia wiecznego; c) potrzeba przeżyć wspólnotowych (wspólne podróżowanie, nowe otoczenie, mistyczny świat miejscowości pielgrzymkowej, wspólne śpiewy i modlitwy). Rola pielgrzymek wzrosła w ostatnich latach⁷.

Mimo dokonującej się ciągłej ewolucji religijnej na Węgrzech postawy religijne w środowiskach wiejskich są jeszcze dość głęboko zakorzenione. Jak zaznacza P. Sándor: „Wpływy Kościoła są najsilniejsze oczywiście wśród mieszczaństwa i chłopów. Można jednak zauważyć, że wpływy te tracą na sile wśród chłopów zrzeszonych w spółdzielniach produkcyjnych — w porównaniu z chłopstwem indywidualnym... Najwięcej zwolenników naszego światopoglądu mamy wśród inteligencji technicznej, wśród inżynierów i techników. Mniej zwolenników — aczkolwiek licznych — mamy wśród pedagogów, a najmniej wśród lekarzy i adwokatów”⁸.

Badania zrealizowane przez M. Tomkę w 1974 r. obejmowały uczniów z klas VII i młodych robotników na wsi i w mieście. Wszyscy badani uczniowie otrzymali chrzest i w większości przypadków byli u Komunii św. (88% młodych robotników na wsi i 78% w miastach było u pierwszej Komunii św.). W środowiskach wiejskich 40% uczniów uczęszczało w każdą niedzielę do kościoła (43% — czasem, 16% — nigdy), w małych miastach — 20% (30% czasem, 48% — wcale). Praktyki niedzielne młodych robotników były znacznie słabsze. O ile w środowiskach wiejskich uczęszczanie na Mszę św. było normą szeroko rozpowszechnioną, to w środowiskach młodych robotników traktowano je jako możliwość ogólnie dopuszczaną lub zalecaną.

W analizie kompleksowej różnych elementów religijności M. Tomka stwierdził, że szczegółowe komponenty kultury religijnej nie są z sobą wzajemnie powiązane. Są wśród młodzieży węgierskiej osoby niewierzące uczęszczające do kościoła i osoby wierzące, które w ogóle nie uczęszczają na Mszę św. Jeżeli nawet ślady religijnej lub kościelnej kultury można było dostrzec niemal u wszystkich badanych ludzi młodych ze środowiska wiejskiego i małomiasteczkowego, to w świetle bardziej szczegółowych wskaźników można znacznie mniej badanych zakwalifikować jako „religijnych”⁹.

Młodzież, która opuszcza wieś i religijne tradycje środowiska pochodzenia, traci często w środowisku miejskim dawny system wartości i norm, nie przyswajając sobie równolegle nowych wartości laickich. Z tej właśnie ka-

⁶ *Zwei-ungarische Berichte über das religiöse Leben in Ungarn*, UKI-Berichte 1969, nr 2, 1—2.

⁷ J. F. Bangó, *Die Wallfahrt in Ungarn*, Wien 1978.

⁸ P. Sándor, *O rozwoju laicyzacji na Węgrzech*, Euhemer — Przegląd Religioznawczy 4 (1960) nr 5—6, 111.

⁹ M. Tomka, *Vestiges de culture religieuse dans la jeunesse provinciale de Hongrie*, Lumen Vitae 32 (1977) nr 4, 493—512.

tegorii ludności miejskiej rekrutują się stosunkowo często ci, którzy zajmują postawę obojętną wobec wszelkich problemów natury światopoglądowej. Na przykład w mieście Ajka tylko 5% wierzących brało udział w Mszy św. niedzielnej. Przybysze ze wsi do miasta dość szybko rozstawali się ze zwyczajami wiejskimi, jak również i z praktykami religijnymi¹⁰.

Siła oddziaływania środowiska wiejskiego jest jeszcze niekiedy tak silna, że pośrednio wpływa na postawy religijne tych, którzy przenieśli się do wielkich ośrodków miejskich. M. Murányi opisując religijność studentów pochodzenia wiejskiego zaznacza, że „wraz z zamieszkaniem tej młodzieży w mieście i zmianą sposobu życia wyparcie religii z centrum jej zainteresowań dokonuje się bez mała spontanicznie... Niemniej przecież w okresie wakacji, a nawet krótszych odwiedzin domu rodzinnego większość z nich uczęszcza do kościoła, bierze udział w religijnych praktykach oraz obrzędach, głównie, co prawda, aby sprawić przyjemność religijnym rodzicom i religijnym krewnym... W rezultacie z namowy czy też pod naciskiem rodziców, krewnych, dziadków, babek — nierzadko wchodzi tu w grę określone bodźce materialne — zawierają też małżeństwa w kościele, chrzczą dzieci, wypełniając w ten sposób podstawowe wymogi religii”¹¹.

2. Główne tendencje przemian religijności wiejskiej

Jakkolwiek przeprowadzono wiele badań nad świadomością i zachowaniami religijnymi ludności wiejskiej, to w dalszym ciągu brak jest całościowego obrazu religijności wsi węgierskiej. Nie można jednoznacznie rozstrzygnąć, czy religijność wiejska stanowi odrębny typ religijności i w jakim kierunku zmienia się ona w warunkach nowoczesnego społeczeństwa węgierskiego. Odczuwa się potrzebę nowych badań empirycznych o charakterze etnograficznym, psychologicznym i socjologicznym.

Liczne monografie o charakterze socjograficznym nie pozwalają na sformułowanie bardziej ogólnych wniosków. Istnieje wiele znaków zapytania, tak gdy chodzi o sferę obyczajowości¹², styl życia, uznawane wartości, jak i oddziaływanie kultury religijnej na zachowania codzienne ludności wiejskiej. Niektóre badania empiryczne wskazują na utrzymywanie się religijności jako dominującego elementu kultury wiejskiej. W każdym bądź razie historycznie ukształtowany system wartości i wzorów zachowań religijnych zmienia się powoli w związku z procesami industrializacji i reorganizacji życia gospodarczego na wsi. Są to zmiany znacznie powolniejsze niż w środowisku miejskim. Wieś pozostaje w dalszym ciągu bastionem religijności tradycyjnej.

Większość mieszkańców wsi uważa się za religijnych i uczestniczy w życiu Kościoła zgodnie z oczekiwaniami społecznymi działającymi jeszcze na korzyść religii. Zmiany dokonują się szybciej w środowiskach zróżnicowanych wyznaniowo, zwłaszcza z przewagą ludności wyznania protestanckiego. Wsie jednolite pod względem wyznaniowym, zwłaszcza z ludnością katolicką, bardziej opierają się destrukcyjnym siłom sekularyzacyjnym¹³. Nie należy jednak zapominać, że środowisko wiejskie znajduje się w fazie ustawicznych przemian gospodarczych, społecznych, kulturalnych, politycznych

¹⁰ UKI-Berichte 1969, nr 2, 2—3.

¹¹ M. Murányi, *Praca nad kształtowaniem światopoglądu w środowisku studentów węgierskich*, Człowiek i Światopogląd 1976, nr 3, 107.

¹² T. Kozma, *Obyczaje wychowawcze rodzin robotniczych i chłopskich w wybranej wsi na Nizinie Węgierskiej*, Wieś i Rolnictwo 1977, nr 1, 157—174.

¹³ M. Tomka, *A Balance*, dz. cyt., 36.

i osadniczych, które sprzyjają świeckim formom życia bez Kościoła i bez Boga¹⁴.

Kościół ludowy na Węgrzech — według opinii teologa katolickiego T. Nyiri — pozostaje jeszcze znaczącą siłą w społeczeństwie węgierskim, ale traci na znaczeniu w niektórych grupach społecznych (intelektualiści i młodzież) i w środowiskach miejskich. Zmieniają się również funkcje spełniane przez religię. Tracą na znaczeniu funkcje kompensacyjne (religia jako „tarcza obronna” przed grozącymi niebezpieczeństwami) i społeczne. Istotne życiowo funkcje światopoglądowe religii częściej występują u osób z wyższym poziomem wykształcenia i wyższym statusem społeczno-zawodowym niż u osób z niższych warstw społecznych¹⁵. Kościół „wchodzi” tylko w niektóre sfery życia jednostkowego i społecznego, a jego oddziaływanie na społeczeństwo globalne osłabło zarówno pod względem ilościowym, jak i jakościowym. Nie jest on czynnikiem organizującym całokształt życia społeczno-religijnego, także w środowiskach wiejskich.

Istnieją znaczne różnice w poziomie religijności ludności miejskiej i wiejskiej, na korzyść tej drugiej. Różnice te wahają się od 10% do 30%. Pomimo dokonującej się ewolucji religijnej, tradycje religijne w środowiskach wiejskich są jeszcze wciąż żywe. Jeżeli nawet religijność wiejska ulegnie w dalszej przyszłości znaczącej erozji lub formalizacji, to jeszcze nie będzie to oznaczać jej zniknięcia czy całkowitego rozpadu.

Religijność różnie przełamuje się w rozmaitych grupach społecznych. Grupy ludności włączone w budowę i rozwój nowego typu społeczeństwa legitymują się niższym poziomem religijności od przeciętnej: najniższym — inteligencja, a wyższym kolejno — pracownicy umysłowi, robotnicy i rolnicy. Porzucanie wierzeń i praktyk religijnych jest najmniej zaawansowane wśród ludności związanej z rolnictwem. Wyższy poziom wykształcenia i kwalifikacji zawodowych jest czynnikiem osłabiającym życie religijne. Osoby określające się jako „religijne” charakteryzują się niższym dochodem i niższym standardem materialnym w gospodarstwie domowym niż osoby „nie-religijne” (średnio o 150%)¹⁶.

Konformizm społeczny i nacisk opinii publicznej, które dawniej faworyzowały praktykowanie religii, są dzisiaj — nawet w środowiskach wiejskich — w poważnym odwrocie. Tradycyjna religijność związana z Kościołem jest jeszcze żywa wśród ludzi starszych, mieszkających na wsi i nie pracujących zawodowo, a więc w tych kategoriach społecznych, które żyją jakby na peryferiach współczesnego społeczeństwa. Religijność „zastana” ma jednak w sobie wiele sił wewnętrznych przekształcania się w religijność bardziej osobową i „utwierdzoną”.

W postawach i zachowaniach religijnych ludzi zmniejsza się rola czynników konformizmu społecznego („religijność kulturowa”), zyskują na znaczeniu motywacje płynące z wiary. Innymi słowy następuje polaryzacja postaw wobec religii: z jednej strony wybór różnych form indyferentyzmu

¹⁴ M. Tomka, *Wie das Lebenszeugnis von Gläubigen auf Ungläubige wirkt. Erfahrungen in einem sozialistischen Land (Ungarn)*, Diakonia 15 (1984) 330; J. Siemiński, *Przekształcenia w osadnictwie wiejskim na Węgrzech*, *Wiś i Rolnictwo* 1978, nr 3, 169—186.

¹⁵ T. Nyiri, *Die Funktion der Theologie in der Kirche Ungarns*, w: *Prophetische Diakonie. Impulse und Modelle für eine zukunftsorientierte Pastoral*, wyd. H. Erharder, A. Kirchmayr, J. Lange, J. Müller, Wien 1977, 117. Według danych zgromadzonych przez R. Buchałą wśród ogółu wierzących na Węgrzech 67% to katolicy obrządku łacińskiego, 3% — katolicy obrządku greckiego, 20% — reformowani, 5% — luteranie. R. Buchała, *O problemach Kościoła węgierskiego*, *Chrześcijanin w Świecie* 8 (1976) nr 6, 106—107.

¹⁶ M. Tomka, *A Balance*, dz. cyt., 29—30.

i ateizmu lub religijności o znamionach zanikającego folkloru, z drugiej — świadoma decyzja wyboru religii do pewnego stopnia niezależnie od systemu obyczajów i schematów świadomości społecznej. J. Morel i E. András wypowiadają pogląd, że dawna węgierska religijność ludowa przekształca się stopniowo w bardziej świadome, dobrowolne i odpowiedzialne chrześcijaństwo¹⁷. Jest to jeden z pozytywnych wpływów sekularyzacji w dziedzinie życia religijnego. Konfrontacja z marksistowską krytyką religii prowadzi niektórych katolików do utwierdzenia się w wierze (religijność umocniona).

Postawy laicyzujące się lub zlaicyzowane pojawiają się w środowiskach młodzieżowych znacznie częściej niż w środowiskach osób starszych. Wśród osób młodszych nie wychowanych religijnie część chrzci swoje dzieci, nieco mniejsza część zawiera związek małżeński w kościele. Oddziaływanie ideologii marksistowskiej i organizacji młodzieżowych wydaje się skuteczne w odniesieniu tylko do mniejszości młodzieży. Marksizm charakteryzuje ideologię pewnych grup i kategorii społecznych, nie jest jednak upowszechnionym regulatorem zachowań indywidualnych i zbiorowych¹⁸.

Badania socjologiczne M. Tomki wskazywały nawet na wzrost ożywienia życia religijnego w niektórych środowiskach młodzieżowych w latach siedemdziesiątych. Wraz ze zmniejszaniem się roli Kościoła w życiu publicznym, utrzymuje się, a nawet niekiedy wzrasta jego wpływ w sferze życia prywatnego, zwłaszcza w dziedzinie podstawowych pytań o charakterze egzystencjalnym. Można przypuszczać, że znaczna część młodzieży niereligijnej pozostanie taką w wieku dorosłym. Przyczyn tego stanu rzeczy należy szukać w braku skutecznej socjalizacji religijnej. Zdecydowana większość młodzieży węgierskiej nie otrzymuje systematycznego wychowania religijnego¹⁹.

Według wyważonych ocen niektórych socjologów węgierskich przyjmuje się, że około dwie trzecie ludności węgierskiej na wsi utrzymuje w jakiejś formie pozytywny stosunek do religii oraz zwraca się do Kościoła w sprawie niektórych posług religijnych. O utrwalonej i głębokiej religijności można mówić oczywiście u znacznie mniejszej części tej ludności. Badania socjologiczne stawiają pod znakiem zapytania hipotezę podtrzymywaną — zwłaszcza w latach sześćdziesiątych — o nieuchronnym zanikaniu religijności w miarę postępów budownictwa socjalistycznego. Częściowo zsekularyzowane społeczeństwo węgierskie stwarza szansę dla intensywnej pracy duszpasterskiej Kościoła.

ks. Janusz Mariański, Płock-Luźlin

II. TEORETYCZNE I PRAKTYCZNO-PASTORALNE ASPEKTY MUZYKI MŁODZIEŻOWEJ

Rock, nazywany także pop, ye ye, big beat, czy też cała powojenna muzyka rozrywkowa miała być jedynie przelotną modą — źródłem krótkotrwałej sławy dla jednych, fascynacji dla drugich. Jednak ten rodzaj muzyki przetrwał do dziś i na pewno przejdzie do historii kultury XX w. jako jedno z charakterystycznych zjawisk naszej niespokojnej epoki.

Szczególnym odbiorcą tejże muzyki szeroko rozpowszechnianej przez nowoczesne środki masowego przekazu jest młodzież. Coraz częstszym zjawiskiem jest widok młodych ludzi uzbrojonych w dziwne słuchawki i małe stereofoniczne odbiorniczki magnetofonowe. Zatopieni w muzycznych rytmach

¹⁷ *Handbuch des ungarischen Katholizismus*, Wien 1975, 15.

¹⁸ L. M. Medyesy, *dz. cyt.*, 151—153.

¹⁹ M. Tomka, *Vestiges de culture religieuse*, *dz. cyt.*, 493—512.

nowoczesnych melodii wyłączają się z otoczenia, które często — jak twierdzą — denerwuje ich i nuży. Wykonują przy akompaniamencie muzyki swoje zajęcia, a pozbawieni jej obecności odczuwają głęboki niepokój.

To ogromne zafascynowanie ludzi młodych muzyką o ludowo-popularnych inspiracjach, mających swe szczególne odbicie w rock and rollach czy muzyce country jest cechą charakterystyczną dla powojennej sytuacji. W Ameryce w latach pięćdziesiątych wraz ze wzrostem dobrobytu następował szybki rozwój nowych technik społecznego komunikowania mających możliwość mechanicznego powielania raz utrwalonej muzyki. „Polityczne i ekonomiczne wpływy Stanów Zjednoczonych w tych latach osiągnęły swój punkt szczytowy. Wraz z nim rozprzestrzeniła się amerykańska kultura masowa, podbijając nie tylko zachodnią półkulę, ale także Australię, a nawet Japonię i Filipiny”¹. Dominującą właściwością tej nowej formy muzyki młodzieżowej była i jest jej spontaniczność i ekspresja. Przekazuje ona treści istotne dla twórcy i adresowana jest do słuchaczy o podobnym wieku i zasobie doświadczeń co twórca. Piosenki w tym wypadku nie są „interpretowane”, ale „przekazywane” słuchaczom.

Zjawiskiem „młodzieżowej muzyki”, jej możliwościami oddziaływania oraz rolą w życiu młodych, zajmowało się wielu wybitnych specjalistów z dziedziny socjologii i psychologii kultury. Najbardziej dokładne badania na ten temat przeprowadzono w Wielkiej Brytanii². Przyczyną zainteresowań Brytyjczyków omawianym zjawiskiem był fakt dużej popularności analizowanej muzyki w świecie młodzieży obszaru anglojęzycznego, jak też tradycje badawcze koncentrujące się nie na efektach powstających zjawisk (jak np. w USA), lecz na tym, o ile różne grupy społeczne przyswajają sobie idee przekazywane przez środki społecznego komunikowania w celu zbudowania własnego świata kultury.

Rozwiązanie problemu zawartego w tytule można sprowadzić do odpowiedzi na pytanie: jaką rolę w życiu młodzieży odgrywa nowoczesna muzyka oraz jakie są praktyczne próby zastosowania jej w duszpasterstwie?

1. Rola nowoczesnej muzyki w życiu młodzieży

Dotychczasowe refleksje nad muzyką młodzieżową charakteryzują się dwoma różnymi sposobami podejścia³. Jedni przedstawiciele w tworzonej i powstającej kulturze widzą już to zagrożenie dla tradycyjnych wartości życia rodzinnego i społecznego (odłam konserwatywny), już to dopuszczają możliwość dokonania nowych przemian społecznych i wykorzystania do tego młodzieży z jej subkulturą (odłam radykalny). Drugi stan na stanowisku, że istnieje dziś powszechna i ponadpokoleniowa świadomość młodzieżowa przezwyciężająca konflikty klasowe, etniczne i religijne, tworząca zarazem jednolitą międzynarodową kulturę młodzieżową.

Teoretyczne dociekania na temat źródeł i roli muzyki młodzieżowej w życiu społecznym ujmowane są w następujące teorie:

¹ Garzdecki, *Rock od Presleya do Santany*, Kraków 1978, 7.

² Por. S. Firth, *The Sociology of Rock*, London 1978; B. Martin, *A Sociology of Contemporary Cultural Change*, Oxford 1981; G. Murdock, *Adolescent Culture and the Mass Media Unpublished Report of the Centre for Mass Communication Research*, Leicester 1982; G. Marcus, *Mystery Train: Images of America in Rock'n'Roll Music*, London 1977; R. Wallis — Krister Malm, *Big Sounds From Small Peoples: The Music Industry in Small Countries*, London 1984 itp.

³ Por. S. Firth, *Sound Effects: Youth, Leisure and the Politics of Rock'n'Roll*, New York 1981.

a) Młodość jako okres przejściowy do dorosłości

Teoria ta cechuje się podejściem funkcjonalnym, zakładającym iż „młodość” w społeczeństwach prymitywnych prawie nie istniała jako specjalny, wyodrębniony okres w życiu. Była raczej rytuałem okresu dojrzewania. W przemysłowych zaś społeczeństwach naszych czasów „młodość” jest długim okresem przygotowywania się do życia zawodowego i życia w społeczeństwie ludzi dorosłych. Okres ten obejmuje czas od opuszczenia domu rodzinnego, aż do założenia samodzielnej rodziny. W tym to okresie społeczeństwo ludzi dorosłych zezwala, a nawet inspiruje młodych do tego, by przewyżczali wewnętrzne rozterki, sprawdzali się w rolach dorosłych, aby nawet byli do pewnego stopnia zbuntowani wobec społeczeństwa i w ten sposób go indagowali. W tej sytuacji ludzi młodych muzyka spełnia dwie podstawowe funkcje:

- 1) jest wyznacznikiem pozycji społecznej danej grupy,
- 2) jest środkiem określenia własnej tożsamości grupy w stosunku do innych grup.

Funkcjonalisci preferujący tę teorię rozróżniają szereg różnych potrzeb społecznych i psychologicznych, które są zaspokajane dzięki muzyce, np. potrzeba kontrolowania nastroju w okresie burzy i emocji czasu dojrzewania. Ten rodzaj muzyki ma istotne funkcyjne znaczenie o charakterze swojego rodzaju pacyfikowania buntowniczo-reformatorskich zapędów okresu dojrzewania.

G. Murdock i S. Firth⁴, dwaj autorytatywni znawcy problematyki relacji muzyka—młodzież, krytykują wyżej omówioną teorię, gdyż zakłada ona, ich zdaniem, iż wszyscy młodzi ludzie jednakowo przeżywają czas dojrzewania niezależnie od pochodzenia, płci, statusu społecznego rodzin itp. Poza tym funkcjonalisci nie dostrzegają roli wewnętrznego przeżywania muzyki. Nie biorą w ogóle tego faktu pod uwagę, lecz analizują zjawisko muzyki młodzieżowej jedynie w kategoriach funkcjonalno-zewnętrznych.

b) Muzyka młodych a konsumpcyjny model życia

Teoria ta powstała w związku z interpretowaniem przez naukowców problemu nowej kultury młodzieżowej powstałej w latach 50-tych i 60-tych po długim okresie depresji i wojny. Wszystkie instytucje wychowawcze tego okresu sądziły, że młodzież będzie miała zapewnione wszelkie przywileje w związku z następującym okresem dobrobytu. Zmysłowość, żądza ryzyka, ekstrawagancja korespondująca z rock and rollową muzyką miały być znakiem nowej stabilności i dobrobytu. Przemysł rozrywkowy, masowe środki przekazu wyczuwając konsumpcyjne zapotrzebowania młodzieży, stworzyły szeroki rynek zbytu mający na celu realizację hedonistycznych pragnień nastolatków. Nowe formy muzyczne miały być uświęceniem powstającego hedonizmu, odrzuceniem nudnych zajęć dorosłych i wyżyciem się w okresie „burzy i napięcia” czasu dojrzewania. Gwiazdorzy popularnych rytmów stawali się wzorami młodzieży robotniczej. Muzyka według tej teorii spełniała funkcję uatrakcyjnienia czasu młodości, który miał być przede wszystkim okresem przeznaczonym na przyjemne korzystanie z czasu wolnego i symbolem nowego „rozrywkowego” świata wiecznej młodości.

c) Muzyka młodych jako zagrożenie ustalonych zasad etyki zawodowej

Wzrastającemu wśród młodzieży zainteresowaniu muzyką rozrywkową towarzyszyły często nastroje agresywne i pełne buntu wobec rzeczywistości,

⁴ Por. S. Firth, *dz. cyt.*; G. Murdock, *dz. cyt.*

utartych struktur i zwyczajów. U wielu obserwatorów powstawała więc obawa, że młode pokolenie zmierza w kierunku całkowitego hedonizmu, który zagraża etyce pracy zawodowej i całej strukturze polityki gospodarczej. Przyczynę tego faktu upatrywali jedynie i wyłącznie w muzyce rozrywkowej zarucając jej buntowniczy i dezintegrujący charakter.

d) Muzyka młodych jako niezależna subkultura

Industrializacja i konsumpcyjny sposób życia stawiały niewykwalifikowanemu młodemu robotnikom i urzędnikom coraz większe wymagania. Wzrastała więc w tych kręgach potrzeba stwarzania specjalnych grup pozwalających spełnić życiowe aspiracje poprzez stworzony przez siebie świat np. na wzór wyższych sfer (Mods, Tods, Punks). To dawało tym grupom poczucie godności i atrakcyjności swej pozycji. Różnego typu muzyka w rytmach rock and rolla pomagała zarówno poprzez treść śpiewanych lub słuchanych piosenek, jak też rytm, wynieść do rangi pozytywnej wartości poczucie wyobcowania oraz nadać mu specyficzny charakter subkultury opartej na prześlanych wartościach.

Muzyka więc, według tej teorii, była istotnym materiałem nowej subkultury młodzieżowej wyalienowanej z nowoczesnych społeczeństw.

e) Muzyka młodzieżowa jako kontrkultura

Zwolennicy tej teorii twierdzą, że muzyka młodzieżowa była i jest znakiem sprzeciwu wobec oficjalnych układów kulturowych oraz sposobem wyrażania pragnienia wyzwolenia społeczeństw z obłądy, systemów gospodarczych wplątanych w układy militarne oraz struktur konserwatywnych. Wiele więc młodzieży uznało ją za symbol odrzucenia hierarchii wartości swej klasy. Wydaje się, że rzeczywiście spełniała takie funkcje muzyka rock and rolla szczególnie w latach 70-tych. Dziś jednak jest wyrazem poszukiwań wyższych wartości, odmiennych od konsumpcyjno-pragmatycznych, i dlatego też jest również kontrpropozycją kulturalną dla oficjalnej kultury konsumpcyjnej.

Gdy chodzi o naszą polską sytuację, to fascynacja nowoczesną muzyką wśród młodzieży nastąpiła historycznie nieco później niż w Ameryce i Europie Zachodniej ze względu na inny przebieg industrializacji. Początkowo oficjalnie sterowana muzyka młodzieżowa miała być zaangażowana w budowanie socjalistycznych struktur nowego ładu społecznego. Gdy się jednak okazało, że nie da się tylko w takich kategoriach instrumentalizować muzyki, potraktowano piosenki młodzieżowe jako „odwracacze uwagi” czy też „gumy do żucia” dla uszu⁵, by skierować młodzieżowe niepokoje na tory czysto hedonistycznych przeżyć.

Od końca lat 60-tych aż do dziś muzyka młodzieżowa coraz bardziej próbuje wyrażać niepokoje i protesty ludzi młodych (np. festiwal piosenki studenckiej i radiowej). Muzyczny sentymentalizm, liryka, songi są wyrazem jak też często znakiem wewnętrznych niepokojów młodzieżowych.

W nowych więc układach społecznych muzyka zdaje się pełnić rolę narzędzia ułatwiającego fascynację innością (popularność muzyki zachodniej), jak też jest często znakiem wewnętrznych niepokojów młodzieżowych.

Różne interpretacje przyczyn zafascynowania młodzieży nowoczesną muzyką upoważniają do następujących uogólnień:

— obserwowane zmiany w postawach i wartościach młodych ludzi wynikają z dokonujących się głębokich przemian społecznych, a nie pod wpływem nowej formy upodobań muzycznych:

⁵ Por. J. Poprawa, *Zaśpiewać na barykadzie młodości*, Warszawa 1985, 5—20.

— muzyka rockowa z jej całą gamą odcieni była i jest jedynie katalizatorem, środkiem wyrazu i rozpowszechniania powstających kulturowych poglądów na świat. Nie można więc obwiniać jej o to, że jest jedyną przyczyną konsumpcyjnych upodobań młodzieży, że deprawuje, wyzwala agresję oraz sprowadza młodzież na drogę marazmu.

Muzyka ta, jak również fascynacja nią, jest znakiem i formą porozumienia ludzi młodych, jest sposobem wyrażania samych siebie, swoich niepokojów, poszukiwań, woli bycia aktywnymi i twórczymi oraz formą wyrażania swych protestów. Poza tym sposób korzystania z niej zarówno od strony ilościowej, jak też jakościowej oraz jej forma świadczy o nowej wrażliwości młodego pokolenia. Ta wrażliwość ma charakter intuicyjno-holistyczno-akustyczny i totalny. Odmienna jest ona od wrażliwości linearno-sylogistycznej, która była udziałem poprzednich pokoleń. Stało się tak dlatego, że cała technologia współczesna jako owoc elektryczności i komputeryzacji ukształtowała nowe środowisko człowieka.

2. Muzyka młodzieżowa w dziele ewangelizacji

We współczesnym Kościele istnieje wiele prób wykorzystania muzyki młodzieżowej dla celów duszpasterskich. Oto niektóre, bardziej znaczące.

W Australii w Sydney ksiądz Jim McLaren⁶ jest discjockeyem bardzo popularnego i przez niego zorganizowanego programu muzycznego dla młodzieży. Młodzież bierze telefoniczny udział w tym programie. Nosi on tytuł *Cross talks* (Rozmowy) i trwa około 4 godziny każdego dnia. Słucha go 70% młodzieżowej publiczności. Jim McLaren traktuje w swym programie muzykę jako narzędzie dotarcia do młodzieży, porozumienia się z nią, by następnie pomóc jej w rozwiązywaniu istotnych dla niej problemów czy dylematów oraz zachęcić do dotarcia do właściwego życiowego celu. Dzięki tej audycji powstał tzw. „Kościół na falach eteru”. McLaren zdawał sobie sprawę, że istnieje wiele rodzajów współczesnej muzyki. Nie wszystkie z nich mogą okazać się pomocne dla młodych ludzi poszukujących dojrzałej osobowości, dlatego też starannie dobierał muzykę oraz starał się umiejscowić każdą piosenkę w codziennej sytuacji życiowej.

Na jego wzór zorganizowano cały szereg podobnych doświadczeń w różnych innych krajach obszaru języka angielskiego.

Drugie ciekawe w tym względzie zjawisko odnotowano w San Francisco. Transmitowane są tam dwa bardzo popularne programy. Czterogodzinny nocny program radiowy Toma Huntera nadawany w niedziele i program *God Squad* (Brygada Boża) prowadzony przez księdza Harrego Schlitta. Od niedawna sieć radiowa ABC umieściła *God Squad* w swoim programie przeznaczonym dla młodych dojrzałych słuchaczy. Denis Benson zorganizował natomiast grupę ludzi, która stworzyła następny doskonały program radiowy pt. *Passages* (Ścieżki). Program ten zawiera wywiady z osobami, którym głęboka wiara pomogła przezwyciężyć wiele życiowych trudności. Młodzi duszpasterze prowadzący ten program uważają, że najpierw winni zaakceptować i uszanować kulturę swojej młodej publiczności. Poznanie tej kultury umożliwia podjęcie dyskusji na życiowo ważne tematy. Podłoże religijne muzyki umożliwia prowadzenie rozmów na tematy religijne.

Można tu wspomnieć także o doświadczeniu włoskich franciszkanów z muzyką dla dzieci. Organizują oni każdego roku w Bolonii festiwal dziecięcej muzyki religijnej. Celem festiwalu jest inspirowanie prób przekazywania katechizmowych prawd językiem dziecięcej wyobraźni muzycznej. Istnieje jeszcze cały szereg innych prób, trudno jednak wszystkie tu omówić. Polskie zaś doświadczenia na tym polu sprowadzają się do organizowanych

⁶ J. McLaren, *Present-day Aural Literature of the Young*, Media Development 29 (1982) 37—38.

na skalę ogólnopolską sacrosongów czy diecezjalnych przeglądów muzyki religijnej. Ocena jednak muzyki młodzieżowej nie jest jednoznaczna.

J. Blanchard⁷ uważa, iż hedonizm cechujący muzykę rockową oraz uważa, jaką poświęca ona uczuciom, uniemożliwia przekazanie duchowych, moralnych i etycznych treści Ewangelii. Uważa on także, że wszelkie próby wykorzystania stylu muzyki rockowej, aby stała się skutecznym narzędziem poznania Chrystusa przez ludzi nie mających z Nim dotychczas styczności są całkowicie bezskuteczne. Według niego piosenkarz i muzyka stają się ważniejsze niż Ewangelia. Według niego ewangelizacja młodzieży oparta na muzyce rockowej powinna być zaniechana, ponieważ jest to po prostu ślepy zaułek.

Wybitna znawczyni symbolizmu religijnego w muzyce młodzieżowej pani Martin uważa, że muzyka rockowa może być rozpatrywana jako odwieczne poszukiwanie „uniesienia” — ekstazy. Może to przybrać dwie postacie: jako zjednoczenie ze Wszechświatem, ze wszystkimi ludźmi, z Siłą Życia, oraz jako transcendentalne przekroczenie czasu i przestrzeni. Uważa ona także, że religijne przenośnie i idee znajdujące się w literaturze młodzieżowej odzwierciedlają te religijne poszukiwania. Jej zdaniem działalność rocka nosi wiele cech powtórnego odkrycia tajemniczości i niewyobrażalnego. Pani Martin twierdzi ponadto, że młodzież poważnie traktuje treści symboliczne, tkwiące we współczesnej muzyce młodzieżowej i poprzez muzykę rockową zaspokajają swoje „ludzkie potrzeby mistyczne”. Dlatego też zachęca duszpasterzy chcących znaleźć porozumienie z młodzieżą, aby dostrzegli, jak młodzież wykorzystuje muzykę w celu zaspokajania swoich potrzeb religijnych.

Wnioski

1. Współczesne zafascynowanie młodych ludzi muzyką o rytmach popularnych (i nie tylko) jest znakiem nowej mentalności i wrażliwości ludzkiej, powstałej w wyniku zastosowania nowych technologii komunikowania, z których istotną cechą jest angażowanie w procesie komunikowania wielu ludzkich zmysłów. Środki te posiadają naturę odmienną od poprzednich technologii komunikowania — alfabetu i druku, posiadających naturę linearną. Natura elektrycznych technologii komunikowania jest holistyczno-mozaikowa i skojarzeniowa, a przy tym angażująca całą osobowość człowieka.

2. Muzyka, zwłaszcza młodzieżowa, jest formą porozumienia się ludzi młodych, wyrażenia przez nich własnych niepokojów, poszukiwań i protestów. Dlatego też winna być przez duszpasterzy uwzględniana i rozumiana, jest ona bowiem formą młodzieżowej kultury.

3. W wielu przypadkach muzyka ta jest także znakiem swoistego rodzaju hedonistycznych tendencji naszych czasów.

4. Uwzględniając powyższe obserwacje, duszpasterze nie mogą ograniczać się do ewangelizacji poprzez muzykę współczesną, lecz traktować ją jako narzędzie porozumienia się z młodzieżą, którego celem ma być doprowadzenie do spotkania z Bogiem (np. także na płaszczyźnie intelektualnej).

5. Kościół, jeśli chce być obecny i twórczo inspirujący współczesne życie, musi wiele uwagi poświęcić poznaniu natury nowych zjawisk. W świetle dotychczasowej literatury naukowej poświęconej muzyce i nowym środkom społecznego komunikowania można powiedzieć, że natura tychże środków tak kształtuje mentalność i wrażliwość ludzką, iż dla współczesnej młodzieży i dla przyszłych pokoleń bardziej ważne stają się autorytet i wartości osobowe komunikującego aniżeli prezentowana sucha doktryna.

ks. Jan Chrapek CSMA, Warszawa

⁷ J. Blanchard, *Peter Anderson and Derek Cleave. Pop Goes the Gospel*, Welwen 1983; S. Goddard, *Buzz: Faith to Face Your Future*, New Malden 1983, 36—39, 60—61.