

Mariański, Janusz

Socjologiczne badania nad religijnością wiejską w Polsce

Studia Płockie 7, 329-356

1979

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 oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Janusz Mariański

SOCJOLOGICZNE BADANIA NAD RELIGIJNOŚCIĄ WIEJSKĄ W POLSCE

Wstęp. I. Sondaże ogólnokrajowe dotyczące religijności. II. Badania monograficzne nad religijnością. III. Socjologiczne problemy postaw i zachowań moralnych. IV. Badania nad stosunkiem do duchowieństwa. V. Religijność a migracje ze wsi. VI. Uwagi końcowe.

WSTĘP

Rozwojowi badań socjo-religijnych w Polsce towarzyszy niewiele prób refleksji nad dotychczasowym dorobkiem i wynikami badań, niewiele jest ocen stanu i rozwoju socjologii religii środowiska wiejskiego. Tymczasem szybki rozwój tej dyscypliny socjologicznej pozwala na dokonanie syntezy nagromadzonej wiedzy, usystematyzowanie niektórych hipotez i twierdzeń, ukazanie tematów stosunkowo wszechstronnie opracowanych, jak i „białych plam” na mapie podejmowanych problemów odnoszących się do religijności wiejskiej. Dokonany przegląd problematyki i terenowych badań z zakresu socjologii religii, choć nie jest pełnym zestawem bibliograficznym, rejestrującym całokształt piśmiennictwa okresu powojennego, rekapitułuje główny dorobek badań empirycznych z zakresu socjologii religii środowiska wiejskiego.

Zainteresowanie religią ze strony polskich socjologów sięga przełomu XIX i XX wieku. Religia była przedmiotem badań w powiązaniu z analizą innych zjawisk społecznych, głównie należących do tzw. kultury ludowej (J. S. Bystron, L. Krzywicki, F. Bujak, J. Chałasiński, K. Dobrowolski, Z. Mysłakowski).¹ Najbardziej szerokie syntezы i uogólnienia z zakresu rozwoju i typologii religijności oraz charakterystyki kultury religijnej wsi polskiej stworzyli S. Czarnowski i F. Znaniecki.

S. Czarnowski w oparciu o materiały etnograficzne i bogate spostrzeże-

¹ Dokładne omówienie rozwoju polskiej socjologii religii znajduje się w artykule W. Piwowarskiego, *Rozwój kierunków, problematyki i metod badań w polskiej socjologii religii*, *Studia Warmińskie* VIII (1971) 347—361; por. Z. Poniatowski, *Początki religioznawstwa w Polsce (1873—1918)*, *Euhemer — Przegląd Religioznawczy* 1(1977) 47—65.

nia starał się opisać typowe przejawy katolicyzmu wiejskiego z początków XX wieku, tak pod względem jego treści, jak i formy. Wśród cech charakterystycznych religijności chłopskiej S. Czarnowski wymienia: nacjonalizm wyznaniowy, charakter zbiorowy, czyli społeczno-gromadzki kultu religijnego, powiązanie religii z życiem codziennym, sensualizm i praktycyzm, tradycjonalizm i rytualizm. W latach trzydziestych obecnego stulecia zaznaczyły się symptomy przemian w tradycyjnej religijności chłopskiej, a dokonujący się ferment duchowy — jak pisze autor — „zdaje się zapowiadać przeobrażenia życia religijnego, niewątpliwie bardzo daleko idące, zarówno w kierunku jego wydzielenia z dotychczasowego całokształtu życia zbiorowego, jak pogłębienia etycznego i doktrynalnego”².

F. Znanięcki w pracy napisanej wspólnie z W. I. Thomasem i wydanej w latach 1918—1920 w Ameryce, zajmuje się charakterystyką zainteresowań i postaw religijnych chłopów polskich zamieszkałych w Europie i w Ameryce. Podstawą analizy są listy pisane przez rodziny chłopskie oraz materiały etnograficzne zebrane przez O. Kolberga. Zasadnicze postawy, jakie zajmuje chłop w swoim religijnym i magicznym życiu, dadzą się sprowadzić — zdaniem autorów — do czterech częściowo niezależnych typów wierzeń: „1. wiara w ogólne ożywienie przedmiotów natury, ale bez duchów z odrębną egzystencją poza tymi przedmiotami; solidarność życia w przyrodzie; żadnego odróżnienia pomiędzy religią a magią; 2. wiara w świat duchów częściowo użytecznych, częściowo szkodliwych, niezależnych od przedmiotów natury; wierzenia mają charakter religijny, praktyka — magiczny; 3. całkowite rozróżnienie dobrych od złych duchów; związek z dobrymi duchami ma charakter religijny i wyraża się w społecznych obrzędach, stosunek ze złymi duchami ma charakter magiczny i zawiązuje się indywidualnie; 4. wprowadzenie mistycyzmu, dążność do samodoskonalenia i zbawienia; osobisty kontakt z bóstwem”³. Autorzy nie rozstrzygają, czy wyróżnionym typom postaw odpowiadają określone grupy ludzi, czy są to tylko konieczne stadia w rozwoju życia religijnego. W katolicyzmie konkretne grupy czy jednostki łączą w sobie — często w sposób bardzo nielogiczny — elementy rozmaitych typów religijności.

Opisane przez S. Czarnowskiego i F. Znanięckiego przejawy katolicyzmu wiejskiego ukazują rozbieżności pomiędzy faktyczną religijnością warstwy chłopskiej a instytucjonalnym modelem religijności propagowanym przez Kościół i modyfikacje religii w procesie akulturacji lokalnej.

W odniesieniu do okresu międzywojennego należy jeszcze zauważyć, że zagadnienia religijności wiejskiej znalazły odbicie w licznych relacjach pamiętnikarskich, stanowiących cenny materiał dla socjologa.⁴ Osobny dział badań socjologicznych stanowiła problematyka roli organizacji kościelno-parafialnej w życiu emigrantów polskich zarówno w parafiach macierzystych, jak i w narodowościowych parafiach emigracyjnych (badania J. Chałasińskiego, T. Makarewicza, S. Nowakowskiego).

² S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*. W: *Dzieła. Studia z historii kultury*, T. I, Warszawa 1956, s. 107.

³ W. I. Thomas, F. Znanięcki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, T. I, Warszawa 1976, s. 175 (o postawach religijnych i magicznych, s. 174—228); por. S. Nowakowski, *Polonia chicagowska, Kultura i Społeczeństwo* 1(1959) 63—97.

⁴ J. Chałasiński, *Drogi awansu społecznego robotnika*, Poznań 1931; tenże, *Młode pokolenie chłopów*, Warszawa 1938; J. Leżeński, *Więś o sobie. Dziś i jutro wsi polskiej w pryzmacie ankiet KSMŻ i KSMM*, Poznań 1938.

Po wojnie nie podjęto systematycznych badań nad religijnością. S. Ossowski w artykule napisanym w 1956 r. podaje, że w latach 1945—1952 zebrano pewną ilość materiałów, które mogłyby okazać się interesujące także dla socjologa religii. Materiały te dotyczyły roli Kościoła w warstwie chłopskiej w nowych warunkach ustrojowych i funkcji społecznej religii wśród autochtonów na Śląsku i migrantów z różnych stron Polski oraz robotników polskich, którzy wrócili z emigracji we Francji, Belgii i Westfalii.⁵ Częściowo zagadnienia te przedstawili S. Ossowski i S. Nowakowski w opracowaniach dotyczących kształtowania się więzi regionalnej i narodowo-państwowej na Śląsku Opolskim oraz procesów integracyjnych w obrębie nowo tworzących się społeczności.⁶ Podkreślili związek polskość i katolicyzm, rolę parafii i księdza w środowisku wiejskim. W latach 1948—1951 L. Szwengrub badała polską grupę Filiponów, sektę zbuntowaną wobec Kościoła ortodoksyjnego w Rosji.⁷

Wzrost zainteresowania socjologią religii w okresie powojennym w Polsce datuje się od 1957 roku. Dużą rolę w ożywieniu tych zainteresowań odegrały kontakty z socjologiczną literaturą zachodnią, zwłaszcza francuską. Na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych rozpoczęto zakrojone na szeroką skalę badania empiryczne nad religijnością w Polsce, w tym także nad religijnością wiejską. Obok masowych sondaży postaw religijnych przeprowadzanych przez Ośrodek Badania Opinii Publicznej i Studiów Programowych przy Polskim Radio i TV, szereg ośrodków uniwersyteckich i instytutów naukowych prowadzi systematyczne lub dorywcze badania nad katolicyzmem polskim. Na szczególną uwagę zasługują prace socjologiczne prowadzone przez Katolicki Uniwersytet Lubelski. Założenia teoretyczne, problematyka badawcza, dobór metodologicznych zasad postępowania badawczego i realizacja badań, wypracowane w KUL, przedstawiają wieloaspektową i integralną analizę życia religijnego. Położenie nacisku na łączenie podejścia teoretycznego i empirycznego pozwala uniknąć — tak charakterystycznego dla niektórych ujęć problematyki religijności — stanowiska skrajnie socjograficznego, ograniczającego się do statystyki i opisu stanu praktyk religijnych.

Istnienie kilku fragmentarycznych bibliografii polskiej socjologii religii oraz bibliografii bieżącej prowadzonej od kilku lat przez niektóre czasopisma specjalistyczne, zwalnia od szerszego omówienia wszystkich prac poświęconych religijności wiejskiej i pozwala na skoncentrowanie się na kilku problemach węzłowych.⁸

⁵ S. Ossowski, *Dzieła. Publicystyka — recenzje — posłowie — wspomnienia*, T. VI, Warszawa 1970, s. 268—270.

⁶ S. Ossowski, *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 1967, s. 258—285; S. Nowakowski, *Przeobrażenia społeczne wsi opolskiej*, Poznań 1960.

⁷ S. Ossowski, *Dzieła...*, dz. cyt., s. 268—270.

⁸ M. Kościukiewicz, *Bibliografia badań socjologicznych postaw religijno-moralnych*, *Studia Socjologiczne* 4(1964) 195—215. Systematyczne lub fragmentaryczne dane bibliograficzne z zakresu socjologii religii można znaleźć w takich czasopismach jak: „Człowiek i Światopogląd”, „Euhemer — Przegląd Religioznawczy”, „Chrześcijanin w Świecie”, „Życie i Myśl”. W „Collectanea Theologica” jest zamieszczony od 1974 r. *Biuletyn Socjologii Religii*, redagowany przez Zakład Socjologii Religii KUL, pod kierunkiem ks. prof. W. Piwowarskiego. H. Swienko, *Polska bibliografia religioznawcza 1945—1975. Socjologia i psychologia religii i religijności*, Warszawa 1977.

I. SONDAŻE OGÓLNOKRAJOWE DOTYCZĄCE RELIGIJNOŚCI WIEJSKIEJ

Badanie postaw religijnych stanowi ważną dziedzinę studiów z socjologii religii. W latach 1958—1968 OBOP przeprowadzał kilkakrotnie sondaże na próbach ogólnokrajowych, wśród ludności dorosłej w wieku powyżej 18 lat, na temat jej stosunku do religii, na temat miejsca religii w świadomości jednostek i grup społecznych.

Zrealizowany na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych sondaż socjologiczny pozwolił stwierdzić, że 26,1% ludności wiejskiej deklaroowało się jako głęboko wierzący, 57,7% — jako wierzący, 8,3% — jako właściwie niewierzący, ale przywiązani do tradycji, 6,3% — jako obojętni i 1,1% — jako niewierzący (o 0,5% — brak danych). Grupa systematycznie praktykujących stanowiła blisko połowę badanych mieszkańców wsi (46,7%), trzecia część zaś przypadała na praktykujących niesystematycznie (33,3%). Mniej liczna była grupa osób przestrzegających tylko niektórych praktyk religijnych (12,8%) i w ogóle niepraktykujących (6,3%).⁹ Zarówno zasięg postaw wierzeniowych, jak i regularne przestrzeganie praktyk religijnych, były bardziej rozpowszechnione w środowiskach wiejskich niż w środowiskach miejskich.¹⁰

Zbliżony obraz deklarowanych wierzeń religijnych uzyskano w badaniach nad postawami prawnymi i moralnymi społeczeństwa polskiego (1966 r.). 66,5% ogółu ludności wiejskiej określiło siebie jako wierzących i praktykujących, 15,8% — jako wierzących ale właściwie niepraktykujących, 7,6% — jako właściwie niewierzących, ale przywiązanych do tradycji religijnych (np. spowiedź przed ślubem, chrzest dziecka), 1,8% — jako w ogóle niewierzących i niepraktykujących i 0,8% — jako przeciwników religii (o 7,5% — brak danych).¹¹

Rezultaty sondaży ogólnokrajowych ujawniły, że w latach 1960—1965 nastąpił wzrost odsetka osób praktykujących oraz wzrost intensywności praktyk religijnych na wsi. Interpretując tę zaskakującą tendencję rozwojową A. Pawełczyńska wskazuje na następujące hipotezy wyjaśniające: po pierwsze, w latach 1960—1965 zaznaczył się wzrost wpływów Kościoła na wsi; po drugie — nacisk i kontrola grup rodzinno-sąsiedzkich nad przestrzeganiem praktyk religijnych stały się bardziej skuteczne; po trzecie — nastąpiła zmiana w dziedzinie szczerości deklarowania przekonań religijnych; po czwarte — procesy migracyjne prowadziły do przenoszenia się do miasta grup ludności bardziej poddanej oddziaływaniom laicyzacyjnym, ludność zaś pozostająca na wsi łatwiej ulegała naciskom środowiska lokalnego.¹²

⁹ A. Pawełczyńska, Postawy ludności wiejskiej wobec religii, Roczniki Socjologii Wsi VIII (1968) 73—76.

¹⁰ J. Majka pisze: „Nie widzi się przede wszystkim zasadniczych różnic w praktykach religijnych między miastem a wsią. Dotyczy to zarówno ilości, jak i jakości praktyk. Pod względem ilości wyróżniają się tu jedynie trzy środowiska przemysłowe (Warszawa, Łódź i Zagłębie), w których ze względu na specyficzne warunki kształtowania się religijności, wskaźnik praktyk jest znacznie niższy. Zbliżają się do nich pod tym względem niektóre nowe ośrodki przemysłowe”. J. Majka, Jaki jest katolicyzm polski?, Znak 141 (1966) 283—284.

¹¹ A. Podgórecki, J. Kurczewski, J. Kwaśniewski, M. Łoś, Poglądy społeczeństwa polskiego na moralność i prawo (Wybrane problemy), Warszawa 1971, s. 274.

¹² A. Pawełczyńska, Postawy ludności wiejskiej..., dz. cyt., s. 73—76.

Dane ankiety ogólnokrajowej z 1968 r., obejmującej 2946 osób, potwierdziły istnienie wyraźnych różnic w poziomie religijności na wsi i w mieście. W roku 1960 odsetek wierzących na wsi był wyższy od odsetka wierzących w mieście o 8,2 punktów procentowych, a w 1968 r. — o 11,3. Pod koniec lat sześćdziesiątych 92,20% badanych mieszkańców wsi określało siebie jako wierzących (praktykujących i niepraktykujących) i tylko 7,50% — jako niewierzących.¹³

A. Pawełczyńska przeprowadziła na materiałach OBOP szereg interesujących analiz w zakresie współzależności między wskaźnikami urbanizacji a wierzeniami religijnymi, praktykami i normami wynikającymi z religii. Była to pierwsza próba zejścia z ogólnopolskiego poziomu agregacji danych na poziom województw. W świetle zgromadzonych danych trudno jest mówić w sposób jednoznaczny o laicyzacji wsi, bowiem dwa elementy postawy wobec religii (praktyki i wierzenia religijne) są ze sobą wyraźnie powiązane, natomiast przemiany w zakresie norm moralnych są związane z autorytetem księdza i funkcją społeczną parafii.¹⁴

Tradycyjny związek ludności wiejskiej z religią i Kościołem powoduje, że przynależność do organizacji społeczno-politycznych — jak pisze A. Pawełczyńska i W. Tomaszewska — „nie wyklucza praktyk religijnych, a tylko zmniejsza ich szansę”.¹⁵ Wśród członków PZPR i ZSL odsetek osób niepraktykujących lub przestrzegających tylko niektórych praktyk religijnych był ponad trzy razy wyższy niż wśród ludności niezorganizowanej. Członkowie ZMW i kółek rolniczych tworzyli kategorię pośrednią pod względem częstotliwości praktykowania.

Porównanie wyników kilku kolejno przeprowadzanych sondaży postaw religijnych na próbach ogólnokrajowych wykazało stabilizację wierzeń religijnych i praktyk. Jest to zjawisko dość nietypowe w kraju, w którym następują gwałtowne procesy industrializacji i urbanizacji, z którymi łączą się dość często procesy laicyzacji niezaprogramowanej, samorzutnej i niekontrolowanej; w kraju, w którym niezwykle szybko podnosi się ogólny poziom wykształcenia społeczeństwa i pogłębia się proces społecznej urbanizacji wsi, a które to zjawiska — przynajmniej pośrednio — winny oddziaływać negatywnie na więź religijną. Być może, typ osobowości religijnej nie zmienia się zbyt łatwo i równoległe z dokonywującymi się przemianami w makrostrukturze społeczeństwa.

Trudno jest odpowiedzieć na pytanie, czy skonstatowana tendencja stabilizacyjna ma charakter chwilowego zneutralizowania procesów laicyzacyjnych, czy też jest wyrazem pewnego trendu rozwojowego postaw religijnych społeczeństwa polskiego. Ogólnie można powiedzieć, że wszystkie sondaże reprezentatywne OBOP wskazują na stosunkowo wysoki odsetek osób wierzących (przynajmniej formalnie związanych z religią) i na znaczny poziom praktyk religijnych dopełnianych systematycznie lub niesystematycznie.

¹³ A. Święcicki, Społeczne uwarunkowania polskiej religijności, *Więź* 5—6 (1977) 5.

¹⁴ A. Pawełczyńska, Dynamika przemian kulturowych na wsi. Metoda badania głównych tendencji, Warszawa 1966, s. 202—247.

¹⁵ A. Pawełczyńska, W. Tomaszewska, Urbanizacja kultury w Polsce, Warszawa 1972, s. 188—189; por. H. Owoc-Remiszewska, Religia a postawy społeczno-polityczne młodzieży, *Euhemer — Przegląd Religioznawczy* 1 (1978) 79—86.

II. BADANIA MONOGRAFICZNE NAD RELIGIJNOŚCIĄ

W badaniach monograficznych zrealizowanych w obrębie określonych diecezji, parafii wiejskich i miejskich, oraz w badaniach socjologicznych obejmujących określone kategorie wiekowe, społeczno-zawodowe, grupy różnego pochodzenia terytorialnego, ustalono zróżnicowany zasięg postaw wierzeniowych i częstotliwość wykonywanych praktyk religijnych.

W diecezji warmińskiej 16,2⁰/₀ ogółu ludności zaliczono do grupy złożonej z innowierców, tzw. katolików nie związanych z Kościołem, bezwyznaniowych i ateistów (stan z końca 1964 r.). W czterech parafiach wiejskich uprzemysławianego rejonu puławskiego w latach 1967—1969 odsetek przyznających się do wiary religijnej wahał się w granicach od 95,1⁰/₀ do 97,7⁰/₀ (średnia — 96,2⁰/₀), obojętnych religijnie — od 1,4⁰/₀ do 4,1⁰/₀ (średnia — 2,8⁰/₀), niewierzących — od zera do 1,4⁰/₀ (średnia 1,0⁰/₀). W parafii podmiejskiej Płocka 94,6⁰/₀ badanych określiło siebie jako wierzących lub głęboko wierzących, 2,0⁰/₀ jako wątpliwych i 3,4⁰/₀ jako obojętnych w sprawach wiary (1976 r.). We wsi Ciche Górne (b. pow. nowotarski) 4,0⁰/₀ stanowili ateści i innowiercy (1966 r.). Natomiast wśród mieszkańców różnych wsi b. pow. nowotarskiego, badanych przez H. Kubiaka, odsetek niewierzących sięgał tylko 0,5⁰/₀ (1970 r.). W wielu monografiach parafii wiejskich, pisanych na KUL, w ogóle nie odnotowano istnienia osób o postawach zdecydowanie ateistycznych.¹⁶

Bogaty materiał empiryczny zebrali socjologowie w odniesieniu do praktyk religijnych. W całej diecezji warmińskiej katolicy świąteczni byli oszacowani na 23,8⁰/₀ ogółu ludności (60,0⁰/₀ — katolicy niedzielni, czyli regularnie i nieregularnie praktykujący, oraz 16,2⁰/₀ — innowiercy, „katolicy nie związani”, bezwyznaniowi, ateści). Wskaźnik katolików świątecznych dla 25 parafii południowej Warmii kształtował się w granicach od 20,0⁰/₀ do 46,9⁰/₀ (średnio 29,4⁰/₀), a wskaźnik niepraktykujących w ogóle wyrażał się cyfrą 4,6⁰/₀ — 18,8⁰/₀ (średnio 10,1⁰/₀). W. Piwowarski, który przez wiele lat badał religijność Warmiaków, ustalił w efekcie swoich poszukiwań socjologicznych następującą typologię religijności katolików z punktu widzenia rodzaju, częstotliwości i intensywności wypełnianych praktyk religijnych: katolicy gorliwi i pobożni (regularne uczestnictwo we mszy św. i przynajmniej miesięczna komunія św.), którzy obejmują ok. 10⁰/₀ ogółu katolików; katolicy religijni, którzy regularnie uczestniczą we mszy św. niedzielnej i kilka razy w ciągu roku przystępują do komunii św., rzadko biorą udział w nabożeństwach dodatkowych (20⁰/₀); katolicy o słabnącej religijności, którzy nieregularnie uczestniczą we mszy św. i spełniają tylko obowiązek wielkanocny odnośnie do spowiedzi (25⁰/₀); katolicy marginalni, którzy uczęszczają do kościoła tylko w większe święta i odpusty oraz nie zawsze respektują

¹⁶ W. Piwowarski, *Praktyki religijne w diecezji warmińskiej. Studium socjograficzne*, Warszawa 1969, s. 125—127; tenże, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1971, s. 97—103; W. Wincławski, *Przemiany środowiska wychowawczego wsi peryferyjnej. Studium wioski Ciche Górne powiatu nowotarskiego*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1971, s. 189; H. Kubiak, *Religijność a środowisko społeczne. Studium zmian religijności pod wpływem ruchów migracyjnych ze wsi do miasta*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1972, s. 60; oraz badania własne autora.

obowiązek wielkanocny (30⁰/o); katolicy religijnie obojętni, którzy wypełniają tylko praktyki jednorazowe (10⁰/o); innowiercy i niewierzący (5⁰/o).¹⁷

W parafiach wiejskich rejonu puławskiego liczba katolików świątecznych oscylowała w granicach od 8,3⁰/o do 17,5⁰/o, natomiast liczba katolików niedzielnych — od 79,5⁰/o do 91,3⁰/o, w tym mniej niż połowa przypadająca na systematycznie praktykujących. W ogólnej typologii katolików parafii puławskich ze względu na stosunek do praktyk religijnych dominowali katolicy obowiązkowi (50⁰/o) i katolicy formalni, którzy choć opuszczają mszę św., starają się wypełniać obowiązek spowiedzi i komunii wielkanocnej (20⁰/o). Inne typy katolików to katolicy gorliwi i pobożni (10⁰/o), katolicy świąteczni (15⁰/o) i religijnie obojętni (5⁰/o).¹⁸ Choć badania puławskie potwierdziły raczej hipotezę o jednokierunkowym wpływie procesu uprzemysłowienia na religijność wiejską, to jednak zawsze działalność duszpasterska ma znaczny wpływ na neutralizację negatywnych następstw współczesnych przemian społeczno-kulturowych.

Wiejska parafia K. na Białostocczyźnie rozwarstwiała się na grupę praktykujących systematycznie (84,3⁰/o), grupę praktykujących bardzo rzadko, tzn. takich, którzy odbywali tylko spowiedź wielkanocną i przybywali do kościoła „od czasu do czasu” z okazji ważniejszych świąt (7,2⁰/o) i grupę osób, które nie praktykowały w ogóle (8,5⁰/o). We wsi Ciche Górne stwierdzono, że 60⁰/o dorosłych mieszkańców ograniczało swoją religijność do spełniania podstawowych praktyk religijnych, a 30⁰/o to katolicy obowiązkowi (uczęszczają regularnie na mszę św. i odbywają spowiedź wielkanocną), 7⁰/o to katolicy pobożni i gorliwi. Deklarowane uczestnictwo we mszy św. pozwoliło zaliczyć badanych ze wsi b. pow. nowotarskiego w 25⁰/o do katolików gorliwych (uczęszczanie na mszę św. w tygodniu i w niedzielę), 57,0⁰/o — do praktykujących, 15,5⁰/o — do konformistów okresowych i 2,5⁰/o — do absolutnie niepraktykujących.¹⁹

Istnieje wiele prac z socjologii parafii o charakterze monograficznym, pisanych na KUL, ATK, we Wrocławiu i Krakowie, w których poświęcono wiele miejsca analizie praktyk religijnych. Przykładowo tylko podamy kilka danych za Biuletynem Socjologii Religii, wydawanym przez Zakład Socjologii Religii KUL. W parafii Huta Krzeszowska katolicy świadomi i aktywni stanowili 5⁰/o, pobożni — 25⁰/o, przeciętni — 45⁰/o, obojętni — 20⁰/o, „z metryczki” — 5⁰/o. Odpowiednie dane dla parafii Paszyn (b. pow. sądecki) wyniosły: 30,7⁰/o, 23,3⁰/o, 43,6⁰/o, 2,7⁰/o, 0,0⁰/o i dla parafii Brzeziny (woj. rzeszowskie): 10,1⁰/o, 39,9⁰/o, 35,3⁰/o, 7,1⁰/o, 7,6⁰/o. W parafii Kluszkowice (Podhale) 60⁰/o zaliczono do katolików gorliwych, 30⁰/o — do obowiązkowych i 10⁰/o — do katolików zaniedbanych pod względem religijnym. Wśród respondentów z parafii Faryny (diecezja olsztyńska) 43,3⁰/o zadeklarowało się jako systematycznie praktykujący, 16,8⁰/o jako niesystematycznie praktykujący i 6,4⁰/o jako niepraktykujący (pozostali nie określili swojego stosunku

¹⁷ W. Piwowarski, Typologia religijna katolików południowej Warmii, *Studia Warmińskie I* (1964) 142—165; tenże, Z badań nad percepcją ideologii katolickiej na południu Warmii, *Studia Warmińskie II* (1965) 113—169; tenże, Moralność jako sprawdzian żywotności religijnej katolików południowej Warmii, *Studia Warmińskie III* (1966) 95—183.

¹⁸ W. Piwowarski, Religijność wiejska..., dz. cyt., s. 187—210.

¹⁹ E. Ciupak, Kultura religijna wsi. Szkice socjologiczne, Warszawa 1961, s. 92; W. Winclawski, Przemiany środowiska..., dz. cyt., s. 189; H. Kubiak, Religijność..., dz. cyt., s. 70.

do praktyk). W parafii Paśłek (diecezja olsztyńska) 10,8% ogółu rodzin należało do systematycznie praktykujących, 59,1% do nieregularnie praktykujących i 30,1% do obojętnych, choć przywiązanych do tradycji. Katolicy praktykujący stanowili 85,7% ogółu wiernych parafii wiejskiej K. na Dolnym Śląsku, a 14,3% ogółu parafian to katolicy wybitnie obojętni.²⁰

Przedwojenne tradycje badań nad religijnością ludową kontynuuje od wielu lat E. Ciupak. Wyniki badań terenowych, realizowanych w różnych środowiskach geograficzno-społecznych doprowadziły tego autora do opracowania syntezy katolicyzmu ludowego w Polsce.²¹ Wyłania się z niej plastyczny obraz zmian profilu religijności wiejskiej pod wpływem procesów „otwierania się” wsi poprzez industrializację, ożywione kontakty z miastem, rozpowszechnienie środków masowego przekazu, propagowanie ideologii socjalistycznej itd. Podkreślając bardzo złożony charakter procesów dechrystianizacji w Polsce, E. Ciupak pisze, że „odchodzenie od wzoru praktyk religijnych i stan praktykujących w ogóle nie jest u nas istotnym miernikiem procesu dechrystianizacji, jakkolwiek przejawy zmniejszania się praktykujących występują coraz częściej i powszechniej. Właściwego miernika dla mierzenia dechrystianizacji w Polsce szukać należy w sferze przemian świadomości społecznej, a doskonałym odpowiednikiem w dziedzinie dechrystianizacji będzie chyba „kryzys wiary” w katolicyzm jako wartość integrującą. Dlatego też w ocenie przemian katolicyzmu polskiego nie można stosować wyłącznie wskaźników ilościowych, pełniejszy obraz dają analizy kompleksowe, obejmujące studia nad zmianą funkcji katolicyzmu w społeczeństwie i kulturze polskiej. Zmiana tych funkcji jest wielokierunkowa i obejmuje: zmianę miejsca religii w świadomości i zachowaniach ludzi wierzących, zmianę funkcji patronalnych instytucji religijnych i religijnych symboli oraz zmianę funkcji katolicyzmu, rozumianej jako „obecność” religii we współczesnej kulturze polskiej”.²²

E. Ciupak dostrzega trzy zasadnicze kierunki przeobrażeń katolicyzmu polskiego: „Pierwszy, dotyczy zróżnicowania się postaw ludności wobec religii jako systemu wartości, wobec dogmatów, norm etycznych i tradycji katolickiej jako takiej, słowem — percepcja ideologii katolickiej jest wyraźnie selekcyjonowana, a w wielu środowiskach naszego społeczeństwa zdecydowanie odrzucana. Drugi kierunek zmian dostrzegalny jest w dziedzinie dezintegracji struktury organizacyjnej życia religijnego, a kryzys parafii w wielu ośrodkach wielkomiejskich jest tego wymownym przykładem. Wreszcie trzeci kierunek zmian jest widoczny w różnicowaniu się zachowań re-

²⁰ Biuletyn Socjologii Religii, *Collectanea Theologica* 1 (1977) 175—181; Biuletyn Socjologii Religii, *Collectanea Theologica* 1 (1977) 147—154; J. Suwała, Religijność dwóch pokoleń wiernych na przykładzie Faryn. Studium socjologiczne, *Studia Warmińskie XII* (1975) 213—215; H. Kacperski, Wpływ środowiska rodzinnego na religijność dzieci na przykładzie parafii Paśłek, *Studia Warmińskie XII* (1975) 230—235; J. Słomba, Religijność współczesnej wsi dolnośląskiej — na przykładzie parafii K. W: Kościół na Ziemiach Zachodnich. Czwierćwiecze polskiej organizacji kościelnej, Wrocław 1971, s. 195.

²¹ E. Ciupak, *Kultura religijna...*, dz. cyt.; tenże, *Parafianie? Wiejska parafia katolicka*, Warszawa 1961; tenże, *Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim*, Warszawa 1965; tenże, *Katolicyzm ludowy w Polsce. Studia socjologiczne*, Warszawa 1973; tenże, *Parafia wiejska jako przedmiot badań socjologicznych*, *Studia Socjologiczne* 2 (1961) 262—283.

²² E. Ciupak, *Katolicyzm polski wczoraj i dziś*, *Argumenty* 32 (1977) 10.

ligijnych, a dotyczy szczególnie zmniejszonej częstotliwości, rozluźnionego poczucia obowiązkowości oraz zmiany motywacji praktyk".²³

W badaniach zrealizowanych w 1971 r. wśród młodzieży zdobywającej zawód w szkołach pomaturalnych, wśród nauczycieli i pracowników Rad Narodowych, pod kierunkiem E. Ciupaka, stwierdzono, że miejsce zamieszkania wpływa w sposób istotny na zróżnicowanie w postawach i zachowaniach światopoglądowych. Różnice w stopniu identyfikacji światopoglądowej między badanymi mieszkańcami wsi i miasta powiatowego przedstawiały się następująco: w zakresie postaw ortodoksyjnych — 13,00% na korzyść mieszkańców wsi, w zakresie postaw indyferentnych i ateistycznych — 9,90% na korzyść respondentów mieszkających w środowiskach miejskich. Ponieważ jednak aż 21,60% badanych ze wsi, których można by zaliczyć do inteligencji średniego poziomu, zakwalifikowało się do różnych kategorii niewiary, autor wyciąga wnioski i stawia hipotezę, że „respondenci, mieszkający w środowisku wiejskim są w ogólnej swojej zbiorowości bardziej religijni niż mieszkańcy miast, natomiast pewne kategorie ludności wiejskiej (zwłaszcza wiejska inteligencja) wyraźnie odbiegają od przeciętnej zbiorowości mieszkańców wsi”.²⁴

Zgromadzone przez E. Ciupaka materiały empiryczne przy pomocy różnych technik badawczych, przeprowadzone interpretacje i analizy socjologiczne, a także uogólnienia metodologiczno — teoretyczne, stawiają go w rzędzie czołowych badaczy życia religijnego w Polsce. Założenia filozofii marksistowskiej w odniesieniu do religii, które E. Ciupak mniej lub więcej konsekwentnie przyjmuje, stanowią rzecz wtórną w jego analizach empirycznych.²⁵

Zainteresowanie życiem społecznym i kulturą ludową w południowej Małopolsce, w tym także kulturą religijną wsi, kontynuuje w okresie powojennym K. Dobrowolski. Interesujące są jego uwagi na temat przekształceń tradycyjnej religijności ludowej pod wpływem przemian społecznych.²⁶ Po drugiej wojnie światowej wystąpiły we wsiach południowej Małopolski żywotne przekształcenia idące w kierunku podawania w wątpliwość niektórych nauk kościelnych, procesy selekcjonowania wierzeń i zanikania niektórych treści wierzeniowych i praktyk religijno-magicznych, także u jednostek wierzących i przywiązanych do Kościoła, a szczególnie u młodych rolników. Redukcji uległy szczególnie te elementy wierzeniowo-magiczne, które były oceniane jako zbędne w związku z rozwojem naukowego rozumienia przyrody i kształtowaniem się nowych środków jej opanowania. Jak pisze K. Dobrowolski, ludzie nie zabezpieczają już tak często jak dawniej pól poprzez różne środki święcone w kościele, nie stosują odczyniania uroków święco-

²³ Tamże, s. 13.

²⁴ E. Ciupak, Postawy światopoglądowe społeczeństwa polskiego, *Człowiek i Światopogląd* 3 (1975) 5—20.

²⁵ Ostatnio wystąpił E. Ciupak z krytyką nadużyć metody ankietowej w badaniach nad postawami światopoglądowymi. Por. E. Ciupak, *Ankietomania i światopogląd w próbowce*, *Argumenty* 48 (1976) 3.

²⁶ K. Dobrowolski, *Przeobrażenia świadomości społecznej ludności chłopskiej w południowej Małopolsce po drugiej wojnie światowej*. W: *Przemiany społeczne w Polsce Ludowej*, Warszawa 1965, s. 365—442 (o przeobrażeniach życia religijnego, s. 420—433); tenże, *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1966, s. 90—93. O przemianach tradycyjnych obrzędów ludowych pisze K. Kwaśniewski, *Adaptacja i integracja kulturowa ludności Śląska po drugiej wojnie światowej*, Wrocław 1969, s. 67—95.

nyymi przedmiotami, nie żegnają się, gdy pojawiają się błyskawice, nie pozdrawiają się przy pomocy tradycyjnych form religijnych. We wsiach zamieszkałych szczególnie przez chłopo-robotników pracowanie w niedzielę, zwłaszcza w okresie żniw i wykopków, stało się zjawiskiem dość często spotykanym.

Interpretacja niektórych zjawisk omawianych przez K. Dobrowolskiego jest niekiedy osobliwa. Autor pisze m.in.: „Wstrząs w odniesieniu do nieba został spowodowany wiadomościami o wystrzeleniu sputników, które dokonują lotów kosmicznych naokoło ziemi, biegną w kierunku księżyca, Marsa, uderzają w księżyc lub przelatują obok w nieskończoną przestrzeń... W wielu chłopów, zwłaszcza starszych, wiadomości o sputnikach uderzyły jak grom. Pozostawały bowiem w skrajnej kolizji z ich wiarą”.²⁷ Rezultatem tych przeżyć miało być przechodzenie wielu młodych rolników na pozycje agnostycyzmu.

W świetle materiałów terenowych zebranych w 1963 r. we wsiach położonych na zapleczu kombinatu tarnobrzeskiego stwierdzono, że „ogromną siłą natomiast wykazują w dalszym ciągu stare treści wierzeń religijnych, jakkolwiek i w tej dziedzinie następują wyraźne zmiany, przede wszystkim u młodego pokolenia”.²⁸ Tradycyjne wierzenia religijne ujawniły się między innymi w odrzucaniu faktu sputników, których istnienie kolidowało z lokalizacją nieba tuż za chmurami, w wyjaśnianiu niekorzystnych dla człowieka zjawisk w przyrodzie jak burze, posuchy, wylewy rzek itp. — „pomstą boską”. K. Dobrowolski dodaje, że w pewnych dziedzinach wierzenia i praktyki magiczne, przenoszone z tradycyjnego środowiska wiejskiego, wykazują żywotność w Nowej Hucie.²⁹ Spostrzeżenia socjologa krakowskiego, nie poparte wystarczająco materiałem empirycznym, są raczej hipotezami do zweryfikowania w trakcie badań terenowych niż udokumentowanymi tezami.³⁰

Jak już zaznaczono, wiele publikacji z zakresu socjologii religii środowiska wiejskiego ma charakter studiów monograficznych, opartych na ogół na bogatych materiałach źródłowych, stanowiących udokumentowanie pewnych sytuacji religijnych w określonych środowiskach społecznych. Pomijając wyliczenie wielu nie publikowanych monografii parafii, można wymienić między innymi publikowane prace J. Kuczyńskiego, L. M. Szwengrub, K. Adamus-Darczewskiej, J. Mariańskiego, J. Słomby, A. Olszewskiej-Krukowej, J. Suwały, A. Święcickiego, I. Tokarczuka.³¹

²⁷ K. Dobrowolski, *Przeobrażenia świadomości...*, dz. cyt., s. 424—425.

²⁸ K. Dobrowolski, *Rola podłoża historycznego w zróżnicowaniu kulturowym ludności zaplecza Kombinatu Tarnobrzeskiego na prawym i lewym brzegu Wisły*, *Zeszyty BRU* 13 (1965) 247.

²⁹ K. Dobrowolski, *Studia nad życiem społecznym...*, dz. cyt., s. 284—285.

³⁰ Powszechnie przyjmuje się, że tradycyjna rodzina chłopska była przepojona pierwiastkami religijnymi. Jak pisze D. Gałaj: „zależność efektów pracy od zjawisk przyrody nawet u najbardziej racjonalnie myślących rolników jest tak duża, jak w żadnym innym zawodzie, a stopień religijności wszystkich społeczności chłopskich jest zawsze wyższy niż innych środowisk społecznych”. D. Gałaj, *Nowy model rodziny chłopskiej*, *Kwartalnik Pedagogiczny* 4 (1971) 51—52.

³¹ J. Kuczyński, *Postawy światopoglądowe chłopów*, Warszawa 1961; L. M. Szwengrub, *Religia jako czynnik więzi grupowej. Z badań nad grupą filiponów w woj. olsztyńskim*, *Roczniki Socjologii Wsi* VIII (1968) 153—170; ta sama, *Mormoni w województwie olsztyńskim*, *Euhemer — Przegląd Religioznawczy* 3(1962) 62—69; K. Adamus-Darczewska, *Z zagadnień aktywności społeczno-gospodarczej wiejskiej parafii w Polsce*, *Roczniki Socjologii Wsi* VIII (1968) 53—70; ta sama, *Z problematyki czytelnictwa na wsi (Z badań we wsi Bażanówka w pow. sanockim)*, *Roczniki*

Na szczególną uwagę zasługuje monografia o charakterze antropologiczno-kulturowym wsi Żmijąca (b. pow. limanowski), napisana przez Z. T. Wierzbickiego.³² Autor w oparciu o książkę F. Bujaka (Żmijąca. Wieś powiatu limanowskiego. Stosunki gospodarcze i społeczne, Kraków 1903) usiłuje dać nie tyle „fotografię” zmian w ciągu ostatniego półwiecza, ile przedstawić drogi przemian społeczno-kulturowych w najważniejszych dziedzinach życia społecznego wsi. Omawia między innymi relikty świata magicznego, alkoholizm na wsi oraz niektóre aspekty moralności, a zwłaszcza poglądy i oceny moralne w takich kwestiach, jak mówienie prawdy w domu, w życiu towarzyskim, na jarmarku i w sądzie, poszanowanie cudzej własności, stosunki przedmażeńskie i pozamażeńskie, stosowanie środków antykoncepcyjnych. W osobnym szkicu socjologicznym omawia Z. T. Wierzbicki religijność mieszkańców Żmijącej. Dokonywane się przemiany społeczno-religijne, aczkolwiek nie podlegające dyskusji, przebiegają we wsi powoli, a samą wieś można w dalszym ciągu traktować jako typową małą grupę lokalną.

Przemianom tradycyjnego prawosławia w warunkach rozpadu tradycyjnej kultury ludowej poświęca obszerne studium W. Pawluczuk.³³ Nieco zbliżoną problematykę podjął J. Prawdzic-Gałęski, który analizował stosunki społeczno-kulturowe wynikające z istnienia odrębności wyznaniowych i etnicznych we wsi Knorydy na Podlasiu (np. bariery w doborze małżeństw, obchodzenie świąt wyznaniowych, pomoc wzajemna itp.). Grupa prawosławna — zdaniem autora — jest bardziej „otwarta” kulturowo niż grupa katolicka i bardziej ulega wpływom laicyzacyjnym.³⁴ Wiejską parafią polskokatolicką zajęła się K. Adamus-Darczewska.³⁵

Niewiele jest prac w polskiej literaturze socjologicznej poświęconych religijności młodzieży wiejskiej. Można wymienić studium W. Kalkowskiego nad młodzieżą z „zamkniętych” środowisk wiejskich, W. Piwowarskiego nad młodzieżą pozaszkolną w rejonie uprzemysławianym Puław, W. Lipki nad młodzieżą pozaszkolną parafii Łęg k/Płocka, B. Weber nad młodzieżą uczęszczającą do różnego typu szkół ponadpodstawowych w Łodzi, Łowiczu i w b. pow. łowickim, H. Owoc-Remiszewskiej nad młodzieżą z techników rolniczych zlokalizowanych na wsi, w pobliżu miasta wojewódzkiego i w mie-

Socjologii Wsi VI (1967) 194—206; J. Mariański, Religijność parafii podmiejskiej w płockim rejonie uprzemysławianym, *Studia Płockie* I (1973) 263—303; J. Słomba, Religijność współczesnej wsi..., dz. cyt., s. 191—219; A. Olszewska-Krukowa, Uprzemysłowienie a wiejska społeczność lokalna, *Studia Socjologiczne* 4 (1967) 61—74; ta sama, Wieś uprzemysłowiona. Studium społeczności lokalnej w powiecie opolskim, Wrocław—Warszawa—Kraków 1969; J. Suwała, Religijność dwóch pokoleń wiernych..., dz. cyt., s. 195—222; A. Święcicki, Z. Janyszek, Z. Paruzel, S. Sułkowska, Statystyka praktyk i katechizacji w diecezji częstochowskiej 1971 r. i 1972 r., *Częstochowskie Studia Teologiczne* II (1974) 299—314; I. Tokarczuk, Wieś polska wczoraj i dziś — przemiany gospodarczo-społeczne i kulturalno-duchowe wsi polskiej, *Znak* 102 (1962) 1834—1865; tenże, Próba typologii parafii wiejskich na Ziemiach Zachodnich, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 3 (1966) 53—64.

³² Z. T. Wierzbicki, Żmijąca w pół wieku później, Wrocław—Warszawa—Kraków 1963; tenże, Tradycyjna religijność wiejska. Badania monograficzne wsi Zaczysze, *Roczniki Socjologii Wsi* VIII (1968) 189—213.

³³ W. Pawluczuk, Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej, Warszawa 1972.

³⁴ J. Prawdzic-Gałęski, Wyznaniowo-etniczna społeczność Knorydy, *Euhemer — Przegląd Religioznawczy* 3 (1974) 141—153.

³⁵ K. Adamus-Darczewska, Kościół polskokatolicki, społeczne warunki jego powstania i rozwoju na wsi, Warszawa 1967.

ście wojewódzkim oraz R. Sztuchmiera dotyczące religijności młodzieży dojeżdżającej do szkół zawodowych i średnich w Węgorzewie.³⁶ Problemowi postaw społeczno-moralnych u młodzieży wiejskiej, wynikających ze stosunku do pracy i własności, poświęcona jest praca M. Krawczyka.³⁷

W latach 1973—1974 zrealizowano w Zakładzie Socjologii Oświaty i Kultury IS Uniwersytetu Jagiellońskiego badania empiryczne nad procesami laicyzowania się świadomości młodzieży uczącej się, studiującej i pracującej. Materiał empiryczny zebrano przy pomocy ankiety audytoryjnej w środowisku wielkomiejskim (Kraków), w średnim mieście przemysłowym (Tarnów), w trzech małych miasteczkach i w siedmiu wsiach. Postawiono hipotezę, według której „im bardziej zurbanizowane środowisko wychowawcze ucznia, tym częstsze jest występowanie postaw zbliżonych do laickich i odwrotnie: im mniej zurbanizowane, tym częściej występują postawy o charakterze religijnym”.³⁸ Okazało się, że pomiędzy deklaracjami uczniów na temat wiary w Boga a miejscem zamieszkania istnieją wyraźne zależności. Zaledwie 0,7% uczniów szkół podstawowych i 2,5% uczniów szkół ponadpodstawowych mieszkających na wsi zadeklarowało niewiarę w Boga (w Krakowie — 7,0% i 18,8%).

Podobne tendencje ustalono w ankiecie anonimowej przeprowadzonej w 1973 r. w klasach maturalnych LO na terenie woj. koszalińskiego (1626 maturzystów). Różnice środowiskowe (wieś—miasto) w postawach religijnych licealistów zaznaczyły się w takich kwestiach jak, ogólny stosunek do religii i jego ewolucja w okresie nauki w liceum, częstotliwość uczęszczania na mszę św. i do spowiedzi. Wśród licealistów mieszkających we wsiach i małych osiedlach 25% nie przystępowało w ogóle do spowiedzi, w miastach do 50 tys. mieszkańców — 38,0%, w miastach powyżej 50 tys. mieszkańców — 59,3%.³⁹

Mimo stałego wzrostu badań nad postawami religijnymi młodego pokolenia wsi, rozeznanie w tej kwestii jest w dalszym ciągu niewystarczające.⁴⁰

³⁶ W. Kalkowski, Młodzież wiejska w oczach duszpasterza, *Więź* 4(1961) 41—52; W. Piwowarski, Postawy religijne starszej młodzieży pozaszkolnej, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 3(1970) 53—76; W. Lipka, Religijność wiejskiej młodzieży pozaszkolnej, (na przykładzie parafii Łęg w pow. płońskim), *Lublin* 1969 (maszynopis pracy magisterskiej); B. Weber, Młodzież a współczesne wzory wychowawcze, *Warszawa* 1971; ta sama, Niektóre czynniki różnicujące opinie i ideały młodzieży, *Roczniki Socjologii Wsi* VI (1967) 116—134; ta sama, Z badań nad światopoglądem młodzieży, *Roczniki Socjologii Wsi* VIII (1968) 96—118; H. Owoc-Remiszewska, Uczniowie szkół rolniczych o religii, *Euhemer — Przegląd Religioznawczy* 4(1976) 55—62; R. Sztuchmiller, Religijność katolickiej młodzieży dojeżdżającej do szkół zawodowych i średnich. Studium socjograficzne na przykładzie parafii Węgorzewo, *Studia Warmińskie* XII (1975) 257—279.

³⁷ M. Krawczyk, Z badań nad społeczno-moralną postawą młodzieży wiejskiej, *Warszawa* 1967.

³⁸ B. Sciborski, Niektóre aspekty procesu laicyzacji świadomości młodzieży szkół podstawowych i ponadpodstawowych, *Studia Socjologiczne* 1(1977) 166—167.

³⁹ J. Olczak, Postawy uczniów klas maturalnych wobec religii i praktyk religijnych, *Euhemer — Przegląd Religioznawczy* 3(1977) 97—109.

⁴⁰ T. Sasińska-Klas podsumowując ważniejsze badania nad religijnością młodzieży pisała: „Pomimo iż, w porównaniu z innymi środowiskami społecznymi, młodzież wiejska stanowi najliczniejszą kategorię wierzących i praktykujących, to jednakowoż zmniejsza się u niej rola tradycji i uwidocznia wzrost stopnia tolerancji religijnej”. T. Sasińska-Klas, Stan badań nad młodym pokoleniem wsi w Polsce. W: *Prace socjologiczne. Studia z socjologii młodzieży i wychowania*, T. II, Warszawa—Kraków 1974, s. 116.

Większość badań nad postawami światopoglądowymi młodzieży zrealizowano w środowiskach miejskich. Część z zebranych ankiet i wywiadów obejmowała również młodzież uczącą się w mieście i mieszkającą na wsi lub młodzież pochodzenia wiejskiego mieszkającą w mieście. Wiele informacji na temat religijnych postaw młodzieży pochodzenia wiejskiego (lub chłopskiego) można znaleźć w pracach S. Nowaka, J. Jerschiny, Cz. Staciwy, Cz. Matusewicza, T. Sozańskiego, G. Dąbrowskiej, R. Dyoniziaka, F. Adamskiego, S. Prusia, W. Turka, M. Bigaja i W. Domańskiego, K. Judenki, H. Kacperskiego, S. E. Dobrzańskiego, B. Dudziak, M. Libiszowskiej.⁴¹

U młodzieży pochodzenia chłopskiego następują o wiele wolniej niż u młodzieży z rodzin inteligentnych i robotniczych przesunięcia i zmiany w światopoglądzie. Proces krystalizowania i uwewnętrzniania się światopoglądu trwa u młodzieży pochodzącej z rodzin chłopskich znacznie dłużej i wykracza poza osiemnasty rok życia. Młodzież charakteryzująca się chłopskim lub robotniczym rodowodem częściej akceptuje światopogląd religijny wpojony jej przez rodziców niż młodzież z rodzin inteligentnych.⁴²

Religijność ludności miejskiej pochodzenia wiejskiego była częściowo charakteryzowana w badaniach socjologicznych wśród nauczycieli, mieszkańców hoteli robotniczych w Gliwicach, parafian miejskich w Płocku, rodzin robotniczych w Koninie, mieszkańców Zaborowa, młodych robotników z miast woj. katowickiego, mieszkańców Polkowic, stałych mieszkańców Nowej Huty

⁴¹ S. Nowak, Studenci Warszawy, Warszawa 1965; por. J. Kulczycki, Z badań nad światopoglądem studentów, *Euhemer — Przegląd Religioznawczy* 4—5 (1967) 137—140; J. Jerschina, Osobowość społeczna studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego chłopskiego pochodzenia. Na podstawie badań socjologicznych z lat 1966—1967, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1972; Cz. Staciwa, Psychologia religii, Warszawa 1969; tenże, Społeczne czynniki przemian światopoglądowych, *Człowiek i Światopogląd* 7 (1973) 143—153; Cz. Matusewicz, Charakter i motywy aktywności młodzieży starszej, *Zielona Góra* 1968; F. Adamski, Postawy i praktyki religijne młodzieży, *Znak* 261 (1976) 385—405; T. Sozański, Światopogląd studentów — próba charakterystyki na podstawie empirycznych badań socjologicznych. W: *Prace socjologiczne. Studia z socjologii młodzieży i wychowania...*, dz. cyt., s. 35—52; tenże, Światopogląd studentów, *Człowiek i Światopogląd* 7 (1973) 131—142; G. Dąbrowska, Wyobrażenia i postawy religijne młodzieży, *Człowiek i Światopogląd* 12 (1976) 5—14; R. Dyonizak, Młodzieżowa „podkultura”. Studium socjologiczne, Warszawa 1965; S. Prus, Stosunek młodzieży szkół licealnych do praktyk religijnych, *Homo Dei* 5 (1960) 704—710; W. Turek, Duszpasterstwo młodzieży pozaszkolnej w Polsce na tle stanu religijności, *Studia Warmińskie* VI (1969) 377—422; M. Bigaj, W. Domański, Postawy etyczne młodzieży licealnej, *Collectanea Theologica* I (1969) 57—71; K. Judenko, Przemiany w świadomości młodzieży wiejskiej w dwudziestolecie PRL (w świetle materiałów autobiograficznych), *Zeszyty Argumentów* 3 (1964) 7—25; H. Kacperski, Wpływ środowiska rodzinnego na religijność dzieci na przykładzie parafii Paśłek, *Studia Warmińskie* XII (1975) 223—255; S. E. Dobrzański, Postawy religijne współczesnej młodzieży polskiej, *Chrześcijanin w Świecie* 53 — (1977) 94—103; B. Dudziak, Wartości rodzinne i zawodowe młodzieży studenckiej, *Dydaktyka Szkoły Wyższej* 1 (1977) 149—160; M. Libiszowska, Zmiana postaw wobec religii studentek Uniwersytetu Łódzkiego, *Euhemer — Przegląd Religioznawczy* 4 (1971) 99—110; J. Jerschina, Młodzież i procesy laicyzacji świadomości społecznej, Warszawa—Kraków 1978.

⁴² S. Pięnkowski, Światopogląd młodzieży szkół średnich, *Wychowanie* 21 (1962) 6—7. W grupie badanych studentów wśród osób pochodzenia inteligentnego niewierzący stanowili 46%, wśród osób pochodzenia robotniczego — 25% i wśród osób pochodzenia chłopskiego — 9%. W grupie wierzących i systematycznie praktykujących największy odsetek stanowili studenci pochodzenia chłopskiego. I. Kurzela, A. Kamiński, K. Z. Sowa, Z badań nad środowiskiem domu studenckiego, Warszawa 1967. Por. R. Kucha, Postawy światopoglądowe uczniów szkół średnich i studentów Lubelszczyzny, *Euhemer — Przegląd Religioznawczy* 3(1978) 85—94.

pochodzenia wiejskiego, którzy nie ukończyli 35 lat życia i pracowali na stanowisku pracownika fizycznego, rodzin puławskich w aspekcie więzi międzypokoleniowej i samodzielnych pracowników nauki.⁴³ W opracowaniach tych znajdujemy mniej lub więcej liczne informacje o praktykach religijnych, wierzeniach, postawach wobec Kościoła i parafii ludności wywodzącej się ze środowisk wiejskich.

W ramach badań prowadzonych w środowiskach wiejskich przez przedstawicieli nauk pedagogicznych i socjologicznych nad rodziną i wychowaniem w rodzinie zgromadzono szereg danych na temat religijności wiejskiej. Przykładowo można w tym względzie wymienić prace W. Winclawskiego, D. Markowskiej, L. Kocika, S. Kawuli, Z. Jasiewicza, B. Tryfan, B. Ławniczaka, J. Formickiego, B. Łobodzińskiej.⁴⁴ Funkcję religijną rodzin w społeczeństwie przedindustrialnym i w społeczeństwie industrialnym —

⁴³ M. Kozakiewicz, Światopogląd 1000 nauczycieli, Warszawa 1961; tenże, Nowoczesność nauczycieli polskich, Warszawa 1974; A. Wędrychowicz, Życie kulturalne nauczycieli, Warszawa—Łódź 1973; tenże, Udział nauczycieli w życiu religijnym, Człowiek i Światopogląd 6 (1969) 68—76; R. Kijak, N. Chmielnicki, Postawy religijne mieszkańców hoteli robotniczych w Gliwicach, Euhemer — Przegląd Religioznawczy 6 (1959) 668—687; F. Jakubczak, Postawy światopoglądowe w pamiętnikach robotników, Euhemer — Przegląd Religioznawczy 2 (1962) 37—47; J. Mariański, Dlaczego wierzą? Wyniki socjologicznych badań motywacji religijnej w Płocku, Chrześcijaństan w Świecie 23 (1973) 49—65; Z. Tyszką, Przeobrażenia rodziny robotniczej w warunkach uprzemysłowienia i urbanizacji. Studium socjologiczne oparte na badaniach w uprzemysławianym rejonie konińskim, Warszawa 1970; Z. A. Zechowski, Przemiany małych miast w procesie uprzemysłowienia. Studium nad miasteczkami powiatu konińskiego, Warszawa—Poznań 1973; S. Nowakowski, Narodziny miasta, Warszawa 1967; M. Michalczyk, Małżeństwo i rodzina w opinii młodzieży robotniczej, Górnośląskie Studia Socjologiczne XI (1975) 119—166; B. Jałowicki, Polkowice. Przemiany społeczności lokalnej pod wpływem uprzemysłowienia, Wrocław—Warszawa—Kraków 1967; J. Wódz, Zjawiska patologii społecznej a sankcje społeczne i prawne (Wyniki badań empirycznych w Nowej Hucie), Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1973; L. Dyczewski, Wiąż pokoleń w rodzinie, Warszawa 1976; I. Nowakowska, Stosunek pracowników nauki do religii, Euhemer — Przegląd Religioznawczy 3—4 (1966) 133—144.

⁴⁴ W. Winclawski, Przemiany środowiska wychowawczego..., dz. cyt.; D. Markowska, Religijność i laickość w modelach i wzorach rodziny wiejskiej na Podlasiu, Roczniki Socjologii Wsi VIII (1968) 119—152; ta sama, Rodzina wiejska w rejonie Płocka, Zeszyty BRU 6 (1963) 18—49; ta sama, Rodzina wiejska na Podlasiu 1864—1964, Wrocław—Warszawa—Kraków 1970; ta sama, Rodzina w środowisku wiejskim. Studium wsi podkrakowskiej, Wrocław—Warszawa—Kraków 1964; L. Kocik, Przeobrażenia funkcji współczesnej rodziny wiejskiej, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1976; S. Kawula, Rodzina wiejska a wychowanie. Szczegółowe studium porównawcze, Toruń 1973; tenże, Przeobrażenia wychowawczych funkcji współczesnej rodziny wiejskiej, Wieś i Rolnictwo 4 (1976) 30—46; tenże, Oddziaływanie religijne w rodzinie wiejskiej, Wychowanie 20 (1967) 25—26; tenże, Religijność jako przejaw przystosowania do społeczności wiejskiej, Klasy Łączone 3 (1968) 202—203; Z. Jasiewicz, Rodzina wiejska na Ziemi Lubuskiej. Studium przeobrażeń rodziny na podstawie badań etnograficznych w wybranych wsiach, Warszawa—Poznań 1977; B. Tryfan, Pozycja społeczna kobiety wiejskiej. Studium badawcze na przykładzie rejonu płockiego, Warszawa 1968; B. Ławniczak, Z badań nad przeobrażeniami struktury i funkcji rodziny wiejskiej w Malińcu i wsiach sąsiednich, Zeszyty BRU 4 (1963) 229—239; J. Formicki, Rodzina wiejska jako środowisko wychowawcze (Na przykładzie badań przeprowadzonych we wsiach Piotrkowice Wielkie, Tropiszów i Wrocimowice byłego powiatu proszowickiego w województwie krakowskim w latach 1970—1973), Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1977; B. Łobodzińska, Poglądy na funkcję instytucji małżeństwa, Studia Socjologiczne 4 (1969) 193—133.

z uwzględnieniem dalszych perspektyw przemian — omawia wyczerpująco W. Piwowarski.⁴⁵

Zgromadzone po ostatniej wojnie w ramach ogłaszanych konkursów materiały pamiętnikarskie ukazują oblicze społeczne, kulturalne i moralne wsi w bogatym materiale autobiograficznym. Problemy religijne zajmują w nich znacznie mniej miejsca niż w pamiętnikach przedwojennych.⁴⁶

Przytoczone badania socjologiczne o charakterze monograficznym, często wycinkowe, pozwalają jedynie hipotetycznie zrekonstruować obraz religijności wybranych środowisk społecznych w Polsce i utrudniają ferowanie wniosków ostatecznych o charakterze ogólnym. Wydaje się jednak, że badania monograficzne wskazują na szerszy zasięg postaw wierzeniowych i bardziej regularną częstotliwość odbywanych praktyk religijnych niż wynikałoby to z rezultatów ogólnokrajowych sondaży socjologicznych reprezentatywnych dla wsi polskiej.

III. SOCJOLOGICZNE PROBLEMY POSTAW I ZACHOWAŃ MORALNYCH

Postawy moralne ludności wiejskiej były przedmiotem szeregu analiz zarówno w studiach monograficznych, jak i w studiach o charakterze sondażowym. Ogólnopolskie badania reprezentatywne z przełomu lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych nad problemem regulacji urodzeń i przyrostu naturalnego wykazały, że poglądy Polaków na temat optymalnej liczby dzieci w rodzinie i antykoncepcji różniły się w zależności od zamieszkania na wsi lub w mieście, od poziomu wykształcenia i stosunku do religii. W środowisku wiejskim częściej wyrażano negatywną opinię o środkach antykoncepcyjnych, częściej opowiadano się za większą liczbą dzieci w rodzinie, lub za poglądem, że w ogóle nie należy ograniczać liczby potomstwa.⁴⁷ Na wsi troje dzieci posiadało 12,6⁰/o spośród wierzących i praktykujących, 9,0⁰/o — spośród wierzących i niepraktykujących i 8,2⁰/o — spośród niewierzących (w mieście odpowiednio: 7,0⁰/o, 6,2⁰/o, 6,1⁰/o).⁴⁸

We wszystkich sondażach ogólnokrajowych stwierdzano rozdzwięk pomiędzy systemem norm lansowanych przez Kościół a faktycznymi przekonaniami i zachowaniami ludności. Przekształcenia w kierunku laicyzacji życia rodzinnego przebiegały nierównomiernie w rodzinach wiejskich i miejskich.⁴⁹ W zakresie niektórych norm wystąpił dość daleko posunięty stopień dezintegracji tradycyjnych postaw moralnych. Według sondaży OBOP z lat 1959—1962 82,5⁰/o ludności wiejskiej nie podzielało poglądu, że rozwód jest

⁴⁵ W. Piwowarski, Przemiany religijnej funkcji rodziny — problematyka i hipotezy, Studia Warmińskie XI (1974) 405—453.

⁴⁶ Młode pokolenie wsi Polski Ludowej, Warszawa 1964—1972 (8 tomów); Moja wieś i ja, Warszawa 1964; Nad pamiętnikami młodzieży wiejskiej, Warszawa 1965.

⁴⁷ J. Malanowski, Stosunek społeczeństwa do przyrostu naturalnego, OBOP, Warszawa 1960; por. B. Łobodzińska, Manowce małżeństwa i rodziny, Warszawa 1963, s. 217.

⁴⁸ Podaje za A. Święcickim, Społeczne uwarunkowania..., dz. cyt., s. 12.

⁴⁹ A. Kłosowska, Rodzina w Polsce Ludowej. W: Przemiany społeczne w Polsce Ludowej, Warszawa 1965, s. 543.

sprzeczny z nakazami religii i 73,1⁰/₀ nie solidaryzowało się z twierdzeniem, że stosowanie środków antykoncepcyjnych jest niemoralne.⁵⁰

W latach 1962—1970 Ośrodek Badania Opinii Publicznej i Studiów Programowych Polskiego Radia i TV przeprowadził szereg badań nad postawami społecznymi i moralnymi społeczeństwa polskiego, obejmując każdorazowo swym zasięgiem próby rządu 2—3 tys. osób (w wieku 18 lat i więcej). Badania te dotyczyły rozwodów, władzy rodzicielskiej, prestiżu prawa, poglądów moralnych i prawnych oraz znajomości prawa i postaw etycznych.⁵¹ Stwierdzono w nich między innymi, że ocenianie instytucji rozwodów jako rzeczy niemoralnej i w ogóle odrzucanie rozwodów (postawa rygorystyczna wobec obowiązyującego prawa) częściej pojawiało się wśród rolników i robotników niewykwalifikowanych oraz wśród mieszkających na wsi, natomiast postawę tolerancyjną wobec rozwodów częściej przejawiali ludzie mieszkający w miastach. Ludność wiejska w wyższym stopniu niż ludność miejska zgadzała się na interwencję kogoś w tak osobiste i prywatne sprawy jak stosunki między małżonkami; była mniej tolerancyjna w stosunku do osób żyjących w konkubinacie. Natomiast w ocenie instytucji małżeństwa jako źródła szczęścia postawy ludności wiejskiej i miejskiej charakteryzowały się zdumiewającą jednolitością.⁵²

Kobiety mieszkające na wsi okazywały się bardziej niż kobiety mieszkające w miastach zwolenniczkami rygoryzmu wychowawczego, tj. aprobowały surowe metody karcenia dzieci. W dalszych studiach z zakresu moralności i prawa nie wykryto wyraźnych różnic pomiędzy miastem i wsią w zalecaniu rygoryzmu wychowawczego.⁵³ Spośród osób i instytucji powołanych do udzielania rodzicom pomocy w wychowywaniu dzieci na pierwszym miejscu wskazano Kościół, potem krewnych i harcerstwo. Poglądy ludności wiejskiej i miejskiej były w tym względzie zbieżne, a różnica istniała jedynie w częstotliwości wskazywania na Kościół jako instytucję powołaną do dzielenia trudów wychowawczych z rodziną.⁵⁴

Zachowania rozmaitego rodzaju, jak np. okazywanie braku szacunku starszym, niepunktualność, deptanie trawników, hałaśliwe zachowanie się młodzieży w miejscach publicznych, okazywanie innym swojej wyższości z powodu posiadanego wykształcenia lub stanowiska, przyjęcie wysokiego stanowiska bez odpowiednich kwalifikacji, wyśmiewanie się z kogoś z powodu jego poglądów, zadawanie cierpień zwierzętom dla doświadczeń naukowych, były w zasadzie bardzo silnie potępiane i w populacji miejskiej i wiejskiej. Wymienione zachowania — choć potępiane moralnie — nie wymagały w odczuciu respondentów obłożenia ich sankcjami karnymi. „Jest to bardziej wyraźne — jak pisze A. Podgórecki — w mieście niż na wsi, lecz różnice procentowe między odpowiedziami obu populacji są niewielkie, a także hierar-

⁵⁰ A. Pawełczyńska, *Dynamika przemian...*, dz. cyt., s. 210; por. syntetyczny artykuł T. Makowskiego, *W obronie życia nienarodzonych, Chrześcijanin w Świecie* 53 (1977) 62—93.

⁵¹ A. Podgórecki, *Zjawiska prawne w opinii publicznej. Studia socjologiczno-prawne*, Warszawa 1964; tenże, *Prestiż prawa*, Warszawa 1966; A. Podgórecki, A. Kojder, *Ewolucja świadomości prawnej i postaw moralnych społeczeństwa polskiego*, Warszawa 1972; A. Podgórecki, J. Kurczewski, J. Kwaśniewski, M. Łoś, *Poglądy społeczeństwa polskiego na moralność i prawo...*, dz. cyt.

⁵² A. Podgórecki, *Zjawiska prawne...*, dz. cyt., s. 27—87.

⁵³ A. Podgórecki, *Prestiż prawa*, Warszawa 1966.

⁵⁴ A. Podgórecki, *Zjawiska prawne...*, dz. cyt., s. 98—152.

chia tych zachowań, które ewentualnie prócz potępienia miałyby być karane, jest taka sama w mieście i na wsi⁵⁵. Tolerancja wobec naruszeń elementarnych norm współżycia społecznego, jak nałogowe pijaństwo, kazirodztwo, usiłowanie samobójstwa, zdrada małżeńska, niepowiadomienie władz o nazwisku przypadkowo spotkanego przestępcy itp. była bardziej rozpowszechniona w środowiskach miejskich niż w środowiskach wiejskich.⁵⁶

Ankieta Rodzinna z 1972 r., przeprowadzona przez Główny Urząd Statystyczny wśród 16.160 mężatek będących w wieku rozrodczym (poniżej 50 lat) wykazała, że 77,20% kobiet zamieszkałych na wsi i 91,00% w miastach akceptowało praktykę regulacji urodzeń. Kobiety mieszkające w miastach, ale urodzone na wsi zajmowały pozycję pośrednią. Wyższy udział przeciwniczek regulacji urodzeń na wsi wiązał się — zdaniem Z. Smolińskiego — z konserwatywnym środowiska wiejskiego i wpływem religii.⁵⁷ Spośród ogółu badanych kobiet mieszkających w miastach i wsiach 79,20% opowiedziało się za zapobieganiem ciąży. W konkretnych sytuacjach, np. w przypadku zajścia w ciążę nie chcianą, 22,70% kobiet zamieszkałych na wsi i 47,90% — w miastach poddałoby się zabiegowi jej usunięcia. W praktyce więc wiele kobiet akceptuje przerywanie ciąży.⁵⁸

W 1973 r. OBOP przeprowadził badania ankietowe nad postawami moralnymi ludzi młodych w wieku 16—29 lat (1951 osób). Spośród ogółu norm i wartości etycznych deklarowanych, a probowanych i rzeczywiście respektowanych przez młodych zwrócono uwagę na wartości prospołeczne i godnościowe. Godność ludzka zajęła wysokie miejsce w hierarchii wartości uznawanych przez młode pokolenie. W odpowiedziach na pytanie, czy istnieją jakieś wartości, których obrona może uzasadniać poświęcenie własnego życia, godność ludzka znalazła się na czwartym miejscu w hierarchii wartości, po takich wartościach jak poświęcenie się dla ojczyzny, dla ogółu (ludzkości) i najbliższej osoby (rodzice, dziecko).⁵⁹

W badaniach ogólnopolskich nad kształtowaniem się spożycia alkoholu stwierdzono, że na wsi wśród mężczyzn raz na tydzień lub częściej piło wódkę 19,50% spośród wierzących i praktykujących, oraz 36,00% — spośród wierzących, ale raczej niepraktykujących (w mieście odpowiednio: 18,10% i 34,20%). Najbardziej podatni na częstą konsumpcję alkoholu byli ludzie określający siebie w kategorii — „obojętny w sprawach religijnych”.⁶⁰

Problematyka postaw i zachowań moralnych pojawia się w wielu publikacjach socjologicznych o charakterze monograficznym, podejmowana samodzielnie lub w trakcie szerszych badań nad religijnością katolików.

⁵⁵ A. Podgórecki, J. Kurczewski, J. Kwaśniewski, M. Łoś, Poglądy społeczeństwa polskiego na moralność i prawo..., dz. cyt., s. 39; A. Kojder, Postawy i orientacje moralne społeczeństwa polskiego, Człowiek i Światopogląd 5 (1975) 38—49.

⁵⁶ A. Podgórecki, J. Kurczewski, J. Kwaśniewski, M. Łoś, Poglądy społeczeństwa polskiego na moralność i prawo..., dz. cyt., s. 133.

⁵⁷ Z. Smoliński, Stosunek mężatek do regulacji urodzeń i przerywania ciąży, Problemy Rodziny 6 (1974) 24—25.

⁵⁸ Tamże, s. 28—29; tenże, O antykoncepcji, przerywaniu ciąży i planowaniu rodziny. Ankieta Rodzinna 1972, Problemy Rodziny 1 (1973) 1—9.

⁵⁹ K. Kiciński, Interes społeczny a godność jednostki, Człowiek i Światopogląd 5 (1975) 34—36. W aspiracjach młodzieży wiejskiej na pierwsze miejsce wysuwa się pragnienie zdobycia wykształcenia i odpowiedniego przygotowania do zawodu, na dalsze lata — własny dom, udane małżeństwo itd. F. Kolbusz, S. Moskal, Młodzież wiejska o swej sytuacji i dążeniach, Warszawa 1972; M. Pochwicki, Przeobrażenia społeczności rolniczej, Warszawa 1975.

⁶⁰ A. Święcki, Społeczne uwarunkowania..., dz. cyt., s. 12.

Stosunek dzieci uczęszczających do szkół podstawowych do niektórych norm moralnych (zakaz kłamstwa i kradzieży) był przedmiotem badań H. Malewskiej i H. Muszyńskiego. Stwierdzono, że w miarę przechodzenia od wsi poprzez małe i średnie miasta, aż do wielkich miast maleje odsetek dzieci, które uważają, że nigdy nie należy kłamać. W ocenie kradzieży współzależność jest odwrotna — potępienie kradzieży wzrasta przy przechodzeniu od środowiska wiejskiego do wielkomiejskiego. Nie wykryto natomiast znaczących różnic między pochodzeniem społecznym dziecka (według pozycji zawodowej rodziców) a jego poglądami moralnymi. Jak piszą H. Malewska i H. Muszyński, „w środowisku robotniczym, rzemieślniczym rodzice kładą większy nacisk na chodzenie do kościoła, mówienie pacierza i zachowywanie postu niż w środowisku inteligencji, jednak zależność nie jest istotna statystycznie”.⁶¹ Stosunek do religii był czynnikiem, który silnie różnicował poglądy badanych rodziców na temat uświadomienia i wychowania seksualnego dzieci i młodzieży.⁶²

W grupie ankietowanych w latach 1969—1970 nauczycieli polskich zrelatywizowane postawy i oceny moralne częściej występowały wśród nauczycieli miejskich niż wśród nauczycieli wiejskich. Ocena takich czynów czy cech charakteru, jak kłamstwo, kradzież, posłuszeństwo, „czyste ręce”, miłośdzie, tolerancja, przebaczenie win, pokora, dyskrekcja, zawierała znacznie więcej wypowiedzi typu „to zależy” w grupie nauczycieli miejskich. Różnice nie były tak wielkie, by wskazywały na jakościową odmienność postaw moralnych nauczycieli miejskich i wiejskich. Zarysowująca się niespójność ocen moralnych jest — zdaniem M. Kozakiewicza — odbiciem stopnia braku stabilizacji światopoglądowej. Postawa etyczna respondenta zależy od jego stosunku do wiary religijnej i praktyk. Na ogół osoby mniej związane z religią wykazują wyższy wskaźnik zrelatywizowanych ocen moralnych.⁶³

W szeregu badań o charakterze monograficznym porusza się zagadnienia związane z akceptacją katolickiego modelu małżeństwa i rodziny. O ile zawieranie małżeństwa w kościele jest w środowisku wiejskim praktyką niemal powszechną, to równocześnie obserwuje się postępujący proces przekształceń w poglądach i postawach ludności wiejskiej wobec małżeństwa i rodziny jako instytucji społeczno-religijnej. Następuje liberalizacja w poglądach na sakralny charakter małżeństwa, wzrasta systematycznie wskaźnik rozwodów na wsi, upowszechniają się poglądy, w których kwestionuje się nierozzerwalność małżeństwa i aprobejuje niedozwolone przez Kościół metody regulacji urodzeń.⁶⁴

⁶¹ H. Malewska, H. Muszyński, *Kłamstwo dzieci*, Warszawa 1962; H. Malewska, *Norma uczciwości w środowisku młodzieży. Refleksje nad przestrzeganiem tej normy oparte na niektórych wynikach badań ankietowych*, *Studia Socjologiczne* 2 (1963) 227—244; H. Muszyński, *Wychowanie w rodzinie a kłamstwo dziecka*, *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny* 2 (1962) 293—319.

⁶² H. E. Malewska, H. Zaleska, *Poglądy rodziców na uświadomienie i swobodę seksualną młodzieży*, OBOPiSP, Warszawa 1968.

⁶³ M. Kozakiewicz, *Nowoczesność nauczycieli...*, dz. cyt., s. 164—168.

⁶⁴ D. Markowska, *Rodzina wiejska na Podlasiu...*, dz. cyt.; B. Tryfan, *Pozycja społeczna...*, dz. cyt.; Ł. Badeńska, *Charakterystyka polskich badań nad rodziną — socjologiczna wiedza o współczesnej rodzinie polskiej*, *Roczniki Nauk Społecznych* IV (1976) 280—295.

D. Markowska w oparciu o badania w rejonie płockim i na Podlasiu skonstatowała upowszechniający się pogląd o dopuszczalności rozrodu w określonych okolicznościach (od 30% we wsiach tradycyjnie rolniczego rejonu Podlasia do 58% we wsi płockiego rejonu przemysłowego) i pełnoprawności związku małżeńskiego zawartego jedynie w Urzędzie Stanu Cywilnego (43,3% mieszkańców wsi płockiej nie widziało różnicy pomiędzy małżeństwami zawartymi wyłącznie w USC a tymi, które ponadto dopełniły rytuału kościelnego, i 30% we wsiach katolickich Podlasia). Dokonywująca się ewolucja rodziny i kształtowanie się nowych wzorów życia rodzinno-małżeńskiego wiążą się z szeregiem konfliktów i napięć, nie przebiegają jednokierunkowo i mają często charakter zjawisk świadczących o dysharmonii kulturowej.⁶⁵

Podsumowując badania nad rodziną wiejską we wsiach beskidzkich, podlaskich, krakowskich i płockich, D. Markowska wypowiada uwagę ogólniejszej natury, a mianowicie: „Procesy laicyzacji życia wiejskiego przebiegają nieharmonijnie i nie stanowią — jak się często mniema — odzwierciedlenia urbanizacji kulturowej. Zwróćmy uwagę, iż lokalna tradycja regionu czy wsi odgrywa w tym procesie dużą rolę. Słabo zmodernizowane wsie podlaskie o zróżnicowanym religijnie składzie ludności przejawiają dziś silniej postawy tolerancji i akceptacji wobec laickich treści, niż relatywnie bardziej zmodernizowane, a homogeniczne wyznaniowo wsie tegoż obszaru... Problem laicyzacji rozpatrywać należy nie tylko w perspektywie zaawansowania urbanizacji, ale i z uwzględnieniem roli podłoża historycznego”.⁶⁶

Wśród grup ludności miejskiej o różnym pochodzeniu terytorialno-społecznym wyróżniają się w zakresie akceptacji postulowanego przez Kościół modelu moralności małżeńsko-rodzinnej przybysze ze wsi. F. Adamski zauważył w Nowej Hucie, że kobiety pochodzenia wiejskiego były mniej opieśzałe aniżeli kobiety pochodzenia miejskiego w zawieraniu ślubu kościelnego po ślubie cywilnym, rzadziej poprzestawały na ślubie tylko cywilnym. Przekonanie, według którego posiadanie dziecka nieślubnego stanowi hańbę dla dziewczyny, było częściej reprezentowane przez respondentki przybyłe wprost ze wsi do Nowej Huty. Osoby rekrutujące się ze środowisk wiejskich wypowiadały się za liczniejszą rodziną i religijnym wychowaniem dzieci w rodzinie. Nie stwierdzono natomiast wyraźnej zależności pomiędzy stanowiskiem akceptującym przerywanie ciąży a pochodzeniem społecznym badanych.⁶⁷

Istnieją wyraźnie różnice pomiędzy miastem i wsią w zakresie liczby

⁶⁵ D. Markowska, *Małżeństwo w tradycyjnej i współczesnej kulturze wiejskiej*. W: *Studia z zakresu socjologii, etnografii i historii ofiarowane Kazimierzowi Dobrowolskiemu*, Kraków 1972, s. 165—188.

⁶⁶ D. Markowska, *Rodzina w społeczności wiejskiej — ciągłość i zmiana*, Warszawa 1976, s. 222.

⁶⁷ F. Adamski, *Przemiany religijności w warunkach urbanizacji. Praktyki jednorazowe i praktyki pobożne ludności katolickiej nowego miasta*, *Ateneum Kapiańskie* 401 (1975) 357—373; tenże, *Rodzina nowego miasta. Kierunki przemian w strukturze społeczno-moralnej rodziny nowohuckiej*, Warszawa 1970, s. 98—156 tenże, *Przemiany religijności w warunkach urbanizacji. Postawy światopoglądowe ludności nowego miasta*, *Ateneum Kapiańskie* 396 (1975) 131—150; tenże, *Modele małżeństwa i rodziny a kultura masowa*, Warszawa 1970.

urodzeń i stopy przyrostu naturalnego. Szereg danych na ten temat publikuje Główny Urząd Statystyczny.⁶⁸ Nie zawsze jednak potwierdza się hipoteza o wyższej dzietności rodzin przybyłych ze wsi do miasta niż rodzin rdzennie miejskich. Do takich wniosków doszedł P. Skeris w badaniach monograficznych osiedla ZOR Tatarski w Lublinie.⁶⁹ Również Z. Tyszka nie zanotował większych różnic w dzietności pomiędzy „zasiedziały” rodzinami miejskimi w Poznaniu a rodzinami przybyłymi ze wsi. Te ostatnie wykazywały jedynie „tendencję” do wyższej dzietności.⁷⁰

Studium H. Malewskiej, zawierające analizy zależności pomiędzy poglądami i życiem seksualnym kobiet a kulturowymi i psychospołecznymi determinantami, ujawniło ubocznie postawy moralne kobiet wywodzących się ze wsi. Wśród 861 pacjentek klinik ginekologicznych, przebadanych przez autorkę, najmniej liberalnie do seksualnych kontaktów pozamałżeńskich ustosunkowały się kobiety urodzone na wsi. Procent kobiet ze wsi, które uważały za dopuszczalne zdrady małżeńskie, był dwukrotnie niższy niż kobiet pochodzących z miast. Norma zakazująca rozpoczynanie życia seksualnego przed ślubem straciła swój bezwarunkowy charakter przede wszystkim w środowiskach miejskich. W ogóle sfera erotyki jest obciążona lękiem częściej u kobiet urodzonych na wsi niż w mieście. Ogromną rolę w kształtowaniu postaw wobec życia seksualnego odgrywa stopień religijności badanych kobiet.⁷¹

Moralność mająca swoje źródło w religii katolickiej wywiera nadal silny wpływ na współczesnych. Z drugiej strony wpływ ten powoli maleje, zwłaszcza w środowiskach miejskich. Koegzystencja przeciwstawnych norm i wzorów zachowań jest zjawiskiem typowym dla współczesnej kultury polskiej. W ocenie dynamiki dokonywujących się przekształceń w zakresie postaw i zachowań moralnych należy strzec się — jak się wydaje — przedstawiania istniejących rozbieżności pomiędzy „oficjalnym modelem” a faktycznymi wzorami zachowań jako rozpadu tradycyjnej moralności i przeciwstawiania sytuacji dzisiejszej tradycyjnej kulturze chłopskiej, w której rzekomo brak było rozbieżności pomiędzy normami i wzorami zachowań. Próby patrzenia na kulturę chłopską, silnie przesiąkniętą pierwiastkami religijnymi, jako na jedność norm i faktycznie funkcjonujących wzorów zachowań jednostek, zwłaszcza w sferze moralno-obyczajowej, wskazuje jedynie na zbyt „idealizujący” sposób myślenia o przeszłości.⁷² Rozziew pomiędzy normami kościelno-etycznymi a faktycznymi zachowaniami człowieka nie jest tylko specyfiką społeczeństw współczesnych. Trudno więc byłoby oceniać przemiany w dziedzinie postaw i zachowań moralnych jako jednoznaczny proces sekularyzacji.

⁶⁸ Z. Smoliński, Statystyczna analiza dzietności kobiet, *Statystyka Polski*, nr 42, Warszawa 1974, GUS.

⁶⁹ P. Skeris, Wzory życia rodzinnego w wielkomiejskim osiedlu robotniczym, *Roczniki Filozoficzne* 2 (1973) 83—85.

⁷⁰ Poznań. Społeczno-przestrzenne skutki industrializacji, Warszawa 1967, s. 213—235.

⁷¹ H. Malewska, Kulturowe i psychospołeczne determinanty życia seksualnego, Warszawa 1967. W badaniach lubelskich nie stwierdzono wyraźnego związku między intensywnością postaw religijnych a powodzeniem małżeństwa. M. Braun-Galkowska, Psychospołeczne uwarunkowania powodzenia małżeństwa, *Roczniki Nauk Społecznych* IV (1976) 228—229.

⁷² Por. R. Tomicki, Norma, wzór i wartość w życiu seksualnym tradycyjnych społeczności wiejskich w Polsce, *Etnografia Polska* 1 (1977) 43—72.

IV. BADANIA NAD STOSUNKIEM DO DUCHOWIEŃSTWA

Problemem stosunku mieszkańców wsi do księdza oraz rolą i prestiżem księdza w społeczeństwie zajął się w okresie powojennym S. Nowakowski.⁷³ Najpełniej rozwinęli tę problematykę W. Piwowarski i E. Ciupak.⁷⁴ W ramach sondażu socjologicznego nad zagadnieniem społecznego poważania zawodów i dążeniami zawodowymi ludności umieszcza się z reguły „zawód” księdza. Taką procedurę zastosowano w badaniach zrealizowanych na Opolszczyźnie, w Warszawie, w Płocku i wsiach płockich, we wsi Niedźwiedz (b. pow. limanowski), w środowiskach pegeerowskich woj. szczecińskiego i we wsi Ciche Górne.⁷⁵

W badaniach nad autorytetami wiejskimi dotyka się problemu autorytetu księdza i parafii wiejskiej. S. Dziabała analizował autorytety społeczne we wsi Rogozino (b. pow. płocki), B. Gałęski — w Domaniewicach (b. pow. łowicki), J. Turowski — w Milejowie, D. Markowski — w jednej ze wsi w woj. krakowskim, D. Markowska — we wsi Modlnica pod Krakowem, J. Grabowicz i B. Tryfan — w Skrzyńsku (120 km od Warszawy).⁷⁶ K. Dobrowolski w oparciu o obserwacje w południowej Małopolsce zaznacza, że autorytet księdza wynikający z jego korzystnej sytuacji ekonomicznej i wyższej pozycji społecznej doznał załamania w nowych warunkach ustrojowych Polski. „Na miejsce mistycznego nastawienia wobec osoby duchownego zjawia się stosunek trzeźwy, bardziej realny, nie wolny od krytycznej kontroli zachowania się duchownych”.⁷⁷ Zdaniem autora autorytet funkcyjny księży wykazuje jeszcze znaczną żywotność w starszym pokoleniu ludności chłopskiej, natomiast uległ silnemu zawężeniu w generacji średniej i u młodzieży.

W dwóch miasteczkach b. woj. szczecińskiego (Ińsko i Węgorzyno), które choć mają prawa miejskie, przypominają swym charakterem osady wiej-

⁷³ S. Nowakowski, *Przeobrażenia społeczne wsi opolskiej*, Poznań 1960.

⁷⁴ W. Piwowarski, *Księża w opinii parafian wiejskich*, *Homo Dei* 2 (1963) 107—114; tenże, *Postawy katolików wobec duchowieństwa na południu Warmii*, *Studia Theologica Varsaviensia* 1 (1967) 153—222; E. Ciupak, *Kult religijny...*, dz. cyt., s. 391—429; tenże, *Proboszcz wiejski a grupa parafialna*, *Euhemer — Przegląd Religioznawczy* 2 (1961) 67—76.

⁷⁵ K. Żygulski, *Wybór i poważanie zawodu na Śląsku. Studium socjologiczne*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1964; A. Sarapata, *Studia nad uwarstwieniem i ruchliwością społeczną w Polsce*, Warszawa 1965; W. Miścicki, *Zróżnicowanie społeczne a orientacja ku wartościom. Z badań nad osobowością mieszkańców współczesnej wsi w południowej Małopolsce*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1973; R. Woźniak, *Potrzeby i aspiracje młodzieży pegeerowskiej województwa szczecińskiego*, *Więś Współczesna* 9 (1968) 133—142; S. Kawula, *Oddziaływanie religijne w rodzinie wiejskiej*, *Wychowanie* 20 (1967) 26.

⁷⁶ S. Dziabała, *Autorytety wiejskie. Studium socjologiczne*, Warszawa 1973; B. Gałęski, *Kto ma na wsi autorytet*, *Więś Współczesna* 9 (1959) 134—137; J. Turowski, *Przemiany wsi pod wpływem zakładu przemysłowego. Studium rejonu Milejowa*, Warszawa 1964, s. 132—143; D. Markowski, *Władza i zróżnicowanie społeczne w zbiorowościach wiejskich. Studium przypadku*, Wrocław 1969; tenże, *Zagadnienie zróżnicowania społecznego (studium wybranej wsi)*, *Studia Socjologiczne* 4 (1967) 75—98; D. Markowska, *Tradycyjna społeczność wioskowa w procesie zmian*, *Etnografia Polska* VIII (1964) 85—89; J. Grabowicz, B. Tryfan, *Autorytety w oczach młodzieży ze Skrzyńska*, *Więś Współczesna* 1 (1962) 71—82.

⁷⁷ K. Dobrowolski, *Przeobrażenia...*, dz. cyt., s. 432—433.

skie, przedmiotem zainteresowań OBOP (1963 r.) obok poczucia stabilizacji ludności i przywiązania do zamieszkiwanego terenu, warunków materialnych i rodzajów potrzeb kulturalnych, był prestiż różnych zawodów jako wyraz aspiracji społeczno-zawodowych mieszkańców tych badanych miasteczek. Respondenci mieli wymienić trzy zawody, jakie ich zdaniem zasługują na największy szacunek. Wysoką lokatę — obok zawodów inteligentkich — uzyskały zawody robotnicze. Natomiast „zawód” księdza wymieniło tylko 2,2% badanych w Ińsku i 2,0% w Węgorzynie. Zbliżony odsetek wyborów uzyskał „przedstawiciel władzy miejscowej” i „przedstawiciel władzy wojewódzkiej, centralnej”.⁷⁸ Średnim stopniem poważania społecznego obdarzani są księża w Łomży, w mieście pozostającym pod wpływem intensywnych procesów industrializacyjno-urbanizacyjnych (16,0% przyznało księdzu bardzo duże poważanie społeczne, 34,6% — duże, 34,3% — średnie, 7,7% — małe, 4,0% — bardzo małe i 3,4% — nie potrafiło udzielić konkretnej odpowiedzi).⁷⁹

Studia nad powołaniami kapłańskimi i zakonnymi potwierdziły opinię, że środowiska wiejskie są głównym terenem rekrutacji księży. Część z tych szeroko zakrojonych badań została już opublikowana,⁸⁰ część zaś omówiono w Biuletynie Socjologii Religii.⁸¹

Według sondaży ogólnokrajowych OBOP nad prestiżem zajęć i zawodów w ocenie ludności wiejskiej, w latach 1960—1973 nie zaznaczył się spadek prestiżu księdza. O ile w 1960 r. 5% ogółu dorosłych na wsi uznało prestiż księdza za bardzo mały, 6% — za mały, 23% — za średni, 32% — za duży i 34% — za bardzo duży, to w 1973 r. odpowiednie dane układały się następująco: 2%, 7%, 23%, 39%, 29%.⁸² Świadczyłyby to o znacznej stabilności opinii społeczeństwa wiejskiego w zakresie uznawanego prestiżu księży.⁸³ Warto jednak zauważyć, że tylko 10,7% ankietowanych osób — i to głównie w wyższych kategoriach wiekowych — wskazało na księdza jako

⁷⁸ A. Pawełczyńska, Na granicy miasta i wsi (Ińsko i Węgorzynie), OBOP, Warszawa 1964, s. 29.

⁷⁹ H. Białobrzeski, Struktura społeczna miasta w świadomości jego mieszkańców, Studia Socjologiczne 2 (1977) 49.

⁸⁰ P. Taras, Społeczne uwarunkowania i motywy wstąpienia do zakonnego seminarium duchownego, Poznań—Warszawa 1969; Z. Jonaczyk, Socjologiczne problemy powołań kapłańskich i zakonnych w diecezji płockiej, Studia Płockie II (1974) 275—291; J. Nykiel, Społeczne uwarunkowania powołań kapłańskich i zakonnych w diecezji chełmińskiej w latach 1900—1960, Studia Pelplińskie IX (1974) 9—49; Z. Jonaczyk, Powołania kapłańskie a środowisko społeczne, Poznańskie Studia Teologiczne I (1972) 221—259; K. Jandziszak, Studium nad powołaniami kapłańskimi w archidiecezji wrocławskiej w latach 1945—1961, Colloquium Salutis — Wrocławskie Studia Teologiczne, Wrocław 1969, s. 237—265; J. Liszka, Powołania kapłańskie i zakonne na Opolszczyźnie w latach 1945—1962 (Liczebność, pochodzenie społeczne i terytorialne), Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego I (1968) 429—448; J. Jończyk, Motywy wstępowania do seminarium duchownego, Życie i Myśl 8 (1975) 10—22.

⁸¹ Biuletyn Socjologii Religii, Collectanea Theologica 4 (1976) 171—180; Biuletyn Socjologii Religii, Collectanea Theologica 4 (1977) 157—163.

⁸² A. Sarapata, Z badań nad prestiżem zajęć w Polsce. W: Przemiany struktury społecznej w ZSRR i Polsce, Warszawa 1976, s. 319; tenże, Z badań nad hierarchią prestiżu zajęć w Polsce, Studia Socjologiczne 1 (1975) 47—67.

⁸³ Informacja podana przez A. Pawełczyńską, według której osoby oceniające „zawód” księdza jako cieszący się małym lub bardzo małym uznaniem stanowią 37,3% ogółu ludności na wsi jest zupełnie niezrozumiała. Por. A. Pawełczyńska, Dynamika przemian kulturowych..., dz. cyt., s. 210.

osobę pożądaną w pośredniczeniu przy rozstrzygnięciu konfliktów i sporów między małżonkami.⁸⁴

Mimo niewątpliwych osiągnięć odczuwa się w dalszym ciągu poważny brak szerszych badań nad autorytetem księdza, jego pozycją i prestiżem, rolą i statusem w społeczeństwie polskim.⁸⁵

V. RELIGIJNOŚĆ A MIGRACJE ZE WSI

Proces industrializacji wpływa na strukturę społeczną przekształcając ją w kierunku większej mobilności. Wpływ procesów migracyjnych na religijność przedstawia się w sposób zróżnicowany. W pierwszym okresie industrializacji i urbanizacji — przynajmniej w niektórych regionach Polski (np. Śląsk) — udało się zespolić ludność przybywającą ze wsi do środowisk miejskich z nowym środowiskiem parafialnym i zachować dawne tradycje religijne oraz przystosować je do nowych miejsko-przemysłowych warunków pracy i życia środowiska robotniczego. Do podtrzymania i rozwoju religijności przyczyniła się w znacznej mierze praca duszpasterska parafii i instytucji kościelnych, a także specyficzne warunki narodowościowe.⁸⁶

Powojenna fala migracyjna nie pociągnęła za sobą widocznych kryzysów religijności. J. Majka analizując przyczyny więzi klasy robotniczej z Kościołem pisze: „Nowe środowiska robotnicze zostały zmajoryzowane przez ludność wiejską, która przysłała tu ze swoimi tradycjami religijnymi, a dzięki powolnemu zacieraniu się różnic między miastem a wsią, dzięki zachowaniu stałego kontaktu z rodzinną parafią oraz wystarczającemu uświadomieniu religijnemu, tradycji tych się nie wyrzekła. Dotyczy to przynajmniej pierwszego okresu jej pobytu w nowym środowisku, a nawet da się na pewno rozciągnąć i na pierwsze pokolenie”.⁸⁷

W szczegółowych studiach socjologicznych podkreśla się modyfikacje postaw światopoglądowych przy przejściu ze środowiska wiejskiego do środowiska miejskiego. „Jednostka należąca do małej grupy, zwłaszcza takiej, która traktuje religijność jako wartość nadrzędną, identyfikuje się najczęściej pozytywnie z tymi wartościami, między innymi dlatego, że margines

⁸⁴ A. Podgórecki, Zjawiska prawne..., dz. cyt., s. 57.

⁸⁵ Por. J. Mariański, Autorytet księdza. Aspekty socjologiczne, Chrześcijanin w Świecie 50 (1977) 74—94.

⁸⁶ R. Bidoń, Zagadnienie związku między industrializacją a procesem dechrystianizacji. W: Studia Teologiczne, Lublin 1976, s. 281—304; tenże, Działalność duszpasterska księdza Józefa Szafranka w parafii bytomskiej na tle epoki (1839—1874), Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego I (1968) 409—426; por. A. Nasz, Z badań nad procesem adaptacji i integracji społeczno-kulturowej imigrantów na Opolszczyźnie, Kwartalnik Opolski 4 (1965) 9—26.

⁸⁷ J. Majka, Jaki jest katolicyzm polski?, Znak 141 (1966) 289. K. Brockmöller pisze: „Ludzie, którzy siłą przejętych tradycji zachowali na przykład praktyki życia chrześcijańskiego, z chwilą gdy znajdują się w ukonstytuowanej już strefie oddziaływania typowo przemysłowego, okazuje się wówczas, że ich odchodzenie od praktyk chrześcijańskich jest proporcjonalnie znacznie częstsze niż u mieszkańców wielkich miast przemysłowych, którzy już przeżyli proces ponownego przeniknięcia treściami religijnymi psychiki ukształtowanej przez świat przemysłu. Ich bowiem życie religijne bardziej jest oparte na osobistym przekonaniu niż na przejętych tradycjach”. K. Brockmöller, Cywilizacja przemysłowa i religia, Paryż 1974, s. 186.

tolerancji dla jej swobodnej decyzji jest tu wyraźnie określony. Z chwilą zaś migracji jednostki do społeczności większej liczebnie, bardziej anonimowej, uzyskuje ona znaczną możliwość indywidualnego wyboru postawy religijnej, czy też możliwości porzucenia całkowicie wartości religijnych jako systemu odniesienia do własnych zachowań moralnych czy obyczajowych".⁸⁸

W małych urbanizujących się miastach, choć nie zaznacza się wyraźnie zjawisko zrywania z wiarą jako wyznaniem, następują procesy stopniowego rozluźniania więzi z parafią. Jak pisze E. Ciupak, „rodziny robotnicze — tam, gdzie zamieszkują w wydzielonych osiedlach, są dla proboszcza »zbiorowością anonimową«, a niekiedy wprost obcą — przyjmują po koledzie, ale z niechęcią..., nie wiadomo czy wszyscy chrzczą dzieci... — w przeciwieństwie do rodzin urzędniczych pochodzących ze wsi i innych pracowników, związanych z tradycją chłopskiego środowiska.”⁸⁹

Tradycyjna rodzina chłopska i mieszczańska jest w dalszym ciągu podstawowym środowiskiem, które podtrzymuje i kształtuje związek z parafią małomiasteczkową.⁹⁰ Zawarcie małżeństwa z partnerem ze środowiska miejskiego, choć sprzyja integracji ze środowiskiem miejskim, staje się niekiedy źródłem konfliktów płynących z odrębności kulturalno-obyczajowych i światopoglądowych. W miarę upływu czasu w życiu rodzinnym wychodźców ze wsi zaczynają stopniowo przeważać miejskie wzory życia w organizacji gospodarstwa domowego, w sposobach wychowania dzieci, w poglądach na pracę zawodową kobiet, w formach spędzania czasu wolnego itp.⁹¹ Z. Tyszka na przykładzie Konina stwierdza w odniesieniu do rodziny robotniczej pochodzenia wiejskiego, że „jedynie wykonywanie obowiązków religijnych jest właściwie warunkiem sine qua non statusu rodziny utrzymującej związek z Kościołem. W stosunku do tradycyjnej religijności wiejskiej sytuacja jest tu znacznie zmieniona”.⁹² Dość istotne zmiany zachodzą w dziedzinie praktyki życiowej, związanej ze świadomą regulacją urodzeń, trwałością rodziny (formalne lub nieformalne rozwody), wielkością rodziny itp.

Z wyników licznych ankiet gromadzonych przez OBOP w latach 1958—1964 A. Pawełczyńska wyprowadziła wnioski dotyczące dynamiki przemian kulturowych na wsi, w tym także mechanizmów kształtowania się postaw wobec religii. Analizując różnice w układach rangowych ze względu na kolejność nasilania się takich elementów postaw wobec religii jak wierzenia i praktyki religijne, uznawanie norm i poglądów moralnych propago-

⁸⁸ E. Ciupak, Religijność a struktura społeczna, Argumenty 40 (1976) 3. Ch. Duquoc pisze: „przejście formacji wiejskiej w formację miejską przynosi w wyniku znaczne okrojenie praktyk religijnych i zmianę wartości moralnych. Władza kościelna nie odgrywa już tej samej roli. Dostrzega się sprzeciw wobec tradycji. Wkrada się swoboda obyczajów. Wyzwolenie się spod przymusów społecznych i obowiązujących powszechnie ideałów skłania każdego do wypracowania sobie własnej hierarchii wartości. Społeczności wyrzekają się hierarchii, od wieków narzuconej im przez religię. Ta ostatnia może być jeszcze pewnym inspirującym czynnikiem w życiu człowieka, ale życia tego już nie determinuje”. Ch. Duquoc, Niejasności teologii sekularyzacji, Warszawa 1975, s. 18.

⁸⁹ E. Ciupak, Socjologiczny obraz parafii małomiasteczkowej, Człowiek i Światopogląd 2 (1969) 38.

⁹⁰ Tamże, s. 22—42.

⁹¹ F. Jakubczak, Drogi awansu wychodźców ze wsi w mieście i przesłanki powrotu części z nich do środowiska macierzystego. W: Młode pokolenie wsi Polski Ludowej, Pamiętniki i Studia, T. VIII, Warszawa 1972, s. 49.

⁹² Z. Tyszka, Rodziny robotnicze w Polsce. Różnice i podobieństwa, Warszawa 1977, s. 183; tenże, Przeobrażenia..., dz. cyt., s. 196—198.

wanych przez Kościół, akceptacja autorytetu księdza, stwierdziła, że b. woj. północne Ziem Zachodnich (wraz z b. woj. olsztyńskim) stanowiły teren najbardziej zaawansowanych procesów laicyzacji i odchodzenia od religii. Taka sytuacja pośrednio wskazuje na wpływ migracji na postawy religijne ludzi.⁹⁸

Migracje są czynnikiem wpływającym na ewolucję praktyk religijnych. A. Pawełczyńska stawia hipotezę, według której „procesy laicyzacyjne w dziedzinie praktyk religijnych obejmują raczej te grupy ludności, które zrywają z środowiskiem wiejskim i przenoszą się do miast. Osoby pozostające na wsi z reguły poddają się raczej naciskom środowiska lokalnego”.⁹⁴ W oparciu o konstatowaną różnicę liczby wierzących i praktykujących na wsi i w mieście z rzędu kilkunastu procent przypuszcza się, że „przyjeżdżający ze wsi do miast dość szybko przyjmują wzory kultury religijnej ludności miejskiej”.⁹⁵

W oparciu o badania w Kielcach z 1975 r. wśród młodzieży szkół średnich ustalono współzależność między stopniem zurbanizowania środowiska zamieszkania badanych a częstotliwością pojawiania się akceptacji religii. Kategoria „wierzących bez zastrzeżeń” występowała najczęściej wśród młodzieży zamieszkałej na wsi, natomiast kategoria „wierzących, ale mających wątpliwości” odnosiła się szczególnie do młodzieży mieszkającej w Kielcach.⁹⁶ Badacze porównujący poziom wierzeń i praktyk religijnych młodzieży kieleckiej i warszawskiej, gdy próbują wyjaśnić różnice pomiędzy jedną i drugą grupą młodzieży, odwołują się nie tylko do różnych stopni zaawansowania procesów laicyzacyjnych w Kielcach i w Warszawie, ale również wskazują na mniejszy odsetek w Warszawie ludności napływowej ze wsi, o żywszych uczuciach religijnych.⁹⁷

Pomimo zarysowującej się u wychodźców ze wsi tendencji spadkowej w zakresie praktyk religijnych, stanowią oni wyróżniającą się grupę ludności w środowisku miejskim ze względu na poziom realizowanych praktyk religijnych. W dwóch miastach b. woj. szczecińskiego (Ińsko i Węgorzyno) ludność pochodząca ze wsi okazała się silniej związana z wiarą i praktykami religijnymi niż ludność miejska, zwłaszcza pochodząca z większych miast. O ile wśród ludności pochodzącej ze wsi głęboko wierzący i wierzący stanowili 88,8%, a praktykujący — 82,1%, to analogiczne dane dla osób pochodzących z miast powyżej 10 tys. mieszkańców kształtowały się na poziomie: 73,9% i 63,6%.⁹⁸

Wśród mieszkańców Nowej Huty wychodźcy ze wsi wyróżniali się większą regularnością i zaangażowaniem w praktykach religijnych niż pochodzący ze środowisk miejskich. Ci, którzy przyjechali do miasta bezpośrednio ze wsi, wykazywali większe przywiązanie do tradycji wychowawczych wyniesionych ze środowiska rodzinnego, a naukę religii swoich dzieci traktowali w sposób bardziej obowiązkowy i rygorystyczny. Pochodzenie wiejskie odgrywało znaczną rolę w kontynuacji tradycji religijnych nawet w grupie osób, które ze względu na osiągnięty poziom wykształcenia reprezentowały

⁹⁸ A. Pawełczyńska, *Dynamika przemian kulturowych...*, dz. cyt., s. 209—216.

⁹⁴ A. Pawełczyńska, *Postawy ludności wiejskiej...*, dz. cyt., s. 76.

⁹⁵ A. Święcicki, *Religijność młodzieży w Polsce*, Znak 214 (1972) 472—473.

⁹⁶ G. Dąbrowska, *Wyobrażenia i postawy religijne...*, dz. cyt. s. 12.

⁹⁷ S. Nowak, *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*, Warszawa 1976, s. 440.

⁹⁸ A. Pawełczyńska, *Na granicy miasta...*, dz. cyt., s. 47.

wyższą niezależność od układów rodzinno-środowiskowych. Wrastanie dawnej ludności wiejskiej w wielkoprzemysłowe warunki pracy i miejskie warunki zamieszkania nie pociągało za sobą gwałtownego procesu przeobrażeń światopoglądowych. Zaznaczył się nadto brak wyraźnej korelacji między długością okresu przebywania w Nowej Hucie a przemianami światopoglądowymi.⁹⁹

Badani przez J. Wodza wychodzący ze wsi w Nowej Hucie, przeważnie mężczyźni, zadeklarowali w 90% wiarę, choć różnie powiązaną z praktykami religijnymi. Tylko 10% respondentów stanowili niewierzący.¹⁰⁰ Od tych konstatacji znacznie odbiegają rezultaty badań nad religijnością wychodźców ze wsi w Nowej Hucie, zrealizowane przez H. Kubiaka.¹⁰¹ Wskazują one na daleko idące przeobrażenia religijności w kierunku indyferentyzmu i niewiary u byłych mieszkańców wsi. Istnieją jednak uzasadnione zastrzeżenia dotyczące reprezentatywności dobranej do badań próby.¹⁰²

Od powszechnie stwierdzanych współzależności pomiędzy miejscem wychowania (wieś, małe miasto, średnie i duże miasto) a religijnością odbiegają konstatacje poczynione przez W. Piwowarskiego, odnoszące się do miasta przemysłowego Puławy. Autor doszedł do wniosku, że „środowisko wychowania nie wywiera większego wpływu na zróżnicowanie religijności mieszkańców Puław. W obszarze niektórych wskaźników zresztą wpływ ten w ogóle się nie zaznacza, natomiast tam, gdzie wpływ ten jest zauważalny, wiąże się on raczej z cechami biograficznymi badanych, zwłaszcza zaś z wiekiem i wykształceniem niż z typem środowiska wychowawczego...”.¹⁰³ W zakresie globalnej oceny własnej religijności i praktyk religijnych ludność wychowana w środowisku małomiasteczkowym przewyższa ludność wychowaną w środowisku wiejskim. Najmniej systematycznie praktykują w Puławach osoby przybyłe ze wsi i z wielkich miast. W uczestnictwie komunistycznym największą intensywnością odznaczają się ludzie przybyli do Puław ze wsi, oni również wykazują się relatywnie najwyższym wskaźnikiem wiedzy religijnej. Hipoteza, według której, im mniejsze jest osiedle, w którym wychowuje się ludność migrująca do miasta, tym większa jest ich religijność, na przykładzie Puław nie zweryfikowała się lub co najwyżej tylko częściowo.¹⁰⁴

Interesujące są spostrzeżenia dokonane przez I. Nowakowską w 1959 r. w grupie pracowników naukowych. Pracownicy naukowci pochodzenia wiejskiego wykazywali większe odsetki ludzi religijnych (wierzących i praktykujących) aniżeli pracownicy naukowci pochodzenia miejskiego. Równocześnie uderzał dość wysoki odsetek przeciwników religii w grupie osób pochodzenia wiejskiego. Autorka wysuwa hipotezę, że „ludzie, którzy wywodzą się ze środowisk tradycyjnie bardziej religijnych, gdy stają się niereligijni, gdy podlegają procesowi laicyzacji, są w pewnym stopniu bardziej skłonni do

⁹⁹ F. Adamski, *Rodzina nowego miasta...*, dz. cyt., s. 93—94; tenże, *Przemiany religijności...*, dz. cyt., s. 139—140.

¹⁰⁰ J. Wódz, *Zjawiska patologii...*, dz. cyt., s. 173.

¹⁰¹ H. Kubiak, *Religijność...*, dz. cyt.

¹⁰² Nieprecyzyjność próby wylosowanej do badań przez H. Kubiaka potwierdza T. Borkowski, *Stan badań nad mieszkańcami dzielnicy Nowa Huta oraz nad załogą Huty im. Lenina*. W: *Prace socjologiczne. Huta im. Lenina i jej załoga*, Warszawa—Kraków 1976, s. 47.

¹⁰³ W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Warszawa 1977, s. 351.

¹⁰⁴ Tamże, s. 346—351.

postaw skrajnych (przeciwnicy religii wśród kobiet, ludzi ze wsi). Być może, że pokonanie panujących w środowisku konformizmów stanowi tak silny przełom świadomości w tej dziedzinie, że czasem dysponuje do postaw krańcowych, najbardziej przeciwnych tym, z których się wyszło".¹⁰⁵

Wpływ procesów migracyjnych, które są jednym z podstawowych aspektów urbanizacji, na religijność wymaga dalszych badań naukowych, celem zweryfikowania lub odrzucenia niektórych hipotez roboczych. W dotychczasowych interpretacjach oddziaływań migracji na więź z religią i Kościołem przeważa perspektywa przekształceń w kierunku osłabienia religijności, choć dynamika tych zmian nie dotyczy wszystkich aspektów religijności w jednakowym stopniu. Warto podkreślić, że zagadnienie wpływów migracji na religijność mieszkańców wsi przenoszących się do miast bardzo rzadko było samodzielnym przedmiotem refleksji socjologicznej, częściej pojawiało się w kontekście szerszych zagadnień badawczych. Stąd w tej dziedzinie wiedzy socjologicznej więcej jest znaków zapytania i hipotez niż ostatecznych konstatacji.

VI. UWAGI KOŃCOWE

Przedstawiony dorobek naukowy w poznaniu religijności wsi polskiej nie wyczerpuje wszystkich osiągnięć i inicjatyw badawczych. Zamierzeniem autora było pokazanie podstawowych tematów badawczych i bogactwa rysujących się problemów socjoreligijnych. Niniejsze opracowanie nie pretenduje do wyczerpującego przeglądu stanowisk i tematów badań, ani do ich syntetycznego ujęcia. Jest tylko refleksją socjologiczną nad kolejnymi etapami drogi, którą przebyła polska socjologia religii środowiska wiejskiego.

Jak wynika z dokonanego przeglądu, istnieje dość bogata literatura socjologiczna poświęcona problematyce religijności wiejskiej. Ogólnie można powiedzieć, że wyniki uzyskane w omawianych badaniach nie zawsze są jednoznaczne, tak gdy idzie o ocenę rozmiarów ilościowych dokonywujących się przekształceń, jak i o ocenę zmian jakościowych w religijności wiejskiej. W różnych okresach czasu interesowali się socjologowie religii różnymi zagadnieniami, a brak kontynuacji badań uniemożliwia formułowanie wniosków dotyczących dynamiki zmian w religijności. Analizy i wnioski wysuwane w badaniach monograficznych nie zawsze potwierdzają rezultaty badań przeprowadzanych na próbach reprezentatywnych dla kraju. Jak się wydaje, droga do dokonania syntezy stanu, mechanizmów i tendencji rozwojowych katolicyzmu na wsi jest jeszcze odległa.

Dalsze gromadzenie wiedzy o życiu religijnym na wsi, szukanie związków między faktami religijnymi i społeczno-kulturowymi, budowanie typologii religijności itp., są ważne z teoretycznego jak i praktycznego punktu widzenia. Badania diagnostyczne stanowią dogodny punkt wyjścia dla dalszych badań rejestrujących zmiany w stosunku do stanu w punkcie wyjściowym. Lawinowo rosnący materiał empiryczny musi być jednak — bardziej niż dotąd — ujęty w ramy socjologicznych konstrukcji teoretycznych.

¹⁰⁵ I. Nowakowska, Stosunek pracowników nauki do religii..., dz. cyt., s. 138—139.

Dotychczasowe studia badawcze, choć podejmowane w różnych okresach czasu, nie dają dostatecznych podstaw do teoretycznych uogólnień na temat charakteru i mechanizmów zmian religijności wiejskiej.¹⁰⁶ Większość z nich ma charakter badań przekrojowych. Wybranie jednego lub kilku momentów z przeszłości dla ukazania tła stanu obecnego, lub zestawienie w celach porównawczych kilku jednostek badawczych o różnym stopniu zaawansowania procesów industrializacyjno-urbanizacyjnych, choć robi wrażenie ujęcia dynamicznego, faktycznie nim nie jest. Mimo istnienia studiów badawczych noszących w tytule słowo „przemiany”, niewiele wiemy o dynamice przemian religijnych w naszym kraju i o rządzących nimi mechanizmach. Wiedza socjologiczna już istniejąca jest wciąż bardzo niekompletna.

Przeprowadzona analiza — jak się wydaje — uprawnia do wysunięcia postulatu nadania wyższej rangi w polskiej socjologii religii badaniom nad przemianami w religijności.

¹⁰⁶ Por. W. Piwowarski, *Socjologia religii*. W: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, T. III, Lublin 1977, s. 211. Społeczne ramy parafii wydają się być najbardziej odpowiednią platformą badań socjologicznych nad religijnością. W tym względzie należy przyznać rację E. Ciupakowi, który pisze: „Ewolucja katolicyzmu polskiego i jego przystosowanie się do nowych warunków jest w głównej mierze oparta o działalność parafii. Modernizacja tej instytucji, obok czynników obiektywnych, będzie wyznaczała obraz katolicyzmu jutra i ktokolwiek chce naprawdę poznać religijność społeczeństwa polskiego, winien je obserwować na przykładzie parafii”. E. Ciupak, *Katolicyzm polski wczoraj...*, dz. cyt., s. 13.