

# Mariański, Janusz

---

## Praktyki religijne w procesie migracji ze wsi do miasta

---

Studia Płockie 10, 169-225

---

1982

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych [mazowsze.hist.pl](http://mazowsze.hist.pl).

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Ks. Janusz Mariański*

## **PRAKTYKI RELIGIJNE W PROCESIE MIGRACJI ZE WSI DO MIASTA**

**Treść: Uwagi wprowadzające. I. Przegląd badań socjologicznych nad wpływem migracji na praktyki religijne w krajach zachodnioeuropejskich. II. Migracje a religijność w rejonie uprzemysłowionym — założenia i hipotezy badawcze. III. Teren i organizacja badań oraz charakterystyka badanej zbiorowości. IV. Uczestnictwo wychodźców ze wsi w kulturze masowej i ich kontakty ze środowiskiem macierzystym. V. Subiektywne oceny stanu praktyk religijnych w Płocku. VI. Stan i dynamika praktyk religijnych wychodźców ze wsi. VII. Motywy praktyk religijnych. Podsumowanie wyników i wniosków**

### **UWAGI WPROWADZAJĄCE**

Od kilku dziesiątek lat pozycja i rola religii w społeczeństwie podlega różnym przekształceniom, szczególnie szybkim w krajach zaawansowanych pod względem industrializacyjno-urbanizacyjnym. Takie zjawiska, jak spadek praktyk religijnych, zanik tradycyjnych form pobożności i religijnych zwyczajów ludowych, kryzys instytucji religijnych, prywatyzacja i subiektywizacja wiary, przechodzenie wartości religijnych na peryferie ludzkich zainteresowań, spadek powołań kapłańskich i zakonnych itp. są interpretowane jako „znaki czasu” społeczeństwa przemysłowego. Przekonanie o obniżeniu się religijności oraz zmniejszeniu się wpływów i pozycji społecznej Kościołów stało się twierdzeniem dość obiegowym w pewnych kręgach współczesnych społeczeństw i typowym dla tzw. „nowoczesnej mentalności”<sup>1</sup>. Nawet jeżeli w niektórych społeczeństwach zindustrializowanych utrzymują się dość liczne elementy katolicyzmu ludowego („Volkskirche”), to z reguły podlega on daleko idącym przekształceniom i modyfikacjom. Tylko nieliczni socjologowie mówią o „zamieraniu” Kościoła ludowego<sup>2</sup>. Ewolucja Kościoła ludowego będzie pro-

<sup>1</sup> T. Rendtorff, *Gesellschaft ohne Religion? Theologische Aspekte einer sozial-theoretischen Kontroverse* (Luhmann-Habermas), München 1975, s. 7—9.

<sup>2</sup> N. Greinacher stwierdza, że w wielkich miastach zachodnioniemieckich (np.

wadzić coraz wyraźniej — ich zdaniem — do budowania „Kościoła-wspólnoty” chrześcijan z przekonania i wyboru, świadomych swoich religijnych celów i dążeń („Gemeindekirche”)<sup>3</sup>.

Więź z Kościołem poprzez praktyki religijne (tzw. kościelność) nie jest czymś oczywistym i niezmiennym. Powolne „wyludnianie się” kościołów w niektórych społeczeństwach wysoko rozwiniętych Europy Zachodniej jest niezwykle wymownym wskaźnikiem zmieniającej się rangi religii w dzisiejszym świecie. Kościelność zaznacza się bardziej w środowiskach wiejskich niż miejskich, w małych miastach bardziej niż w wielkich metropoliach. Th. Luckmann sądzi, że „jeżeli weźmie się pod uwagę kryterium kościelności, wówczas można tylko nieznaczoną część ludności miejskiej określić jako związaną z Kościołem”<sup>4</sup>. Wraz ze wzrostem industrializacji kraju i rozpowszechnianiem się miejskich form życia nawet w najbardziej odległych wsiach, zmniejsza się ogólne przywiązanie do religii i wyrównują się stopniowo różnice między miastem i wsią. Proces wyrównywania się różnic — daleki jeszcze od zakończenia — wyraża się w upodobnieniu wsi do poziomu pomniejszonej kościelności w miastach<sup>5</sup>. Pomimo dokonywających się przemian Kościół w dziedzinie zachowań symboliczno-kulturowych, do których zalicza się praktyki religijne, ukazuje się jako potężna siła duchowa, jako coś, co jest bliskie człowiekowi. W tej perspektywie — jak zaznacza A. Terstenjak — praktyka religijna jest nie tylko logicznym „dowodem” i umocnieniem przekonań religijnych, lecz przede wszystkim uzasadnieniem egzystencjalnym<sup>6</sup>.

Socjolog poszukuje — jak pisze G. Le Bras — „dowodów najbardziej różnorodnych, aby sprawdzić wierność grupy wobec przyjętej religii. Praktyka reli-

w Monachium) czwarta część dzieci, których obydwoje rodzice albo przynajmniej jedno należeli do Kościoła katolickiego, nie została w 1973 roku ochrzczona. O wiele bardziej niekorzystna sytuacja jest w Kościele protestanckim. N. Greinacher, Zielvorstellungen einer kirchlichen Gemeinde von morgen, „Theologia Practica” 9 (1974) nr 4, s. 241—242. Por. K. Rahner, N. Greinacher, Die Gegenwart der Kirche: Religion und Kirche in der modernen Gesellschaft. W: Handbuch der Pastoraltheologie, t. II/1, Freiburg im Breisgau 1966, s. 231; por. K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg im Breisgau 1972, s. 25.

<sup>3</sup> N. Greinacher, Gemeindekirche als Sozialform der Kirche der Zukunft. W: Kirche in der Stadt. Grundlagen und Analysen, t. 1 Wien 1967, s. 76; por. F. Klostermann, Prinzip Gemeinde, Wien 1965.

<sup>4</sup> Th. Luckmann, Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg im Breisgau 1963, s. 22.

<sup>5</sup> A. Hahn, Religion und der Verlust der Sinnggebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft, Frankfurt am Main 1974, s. 21; por. A. Winklhofer, Das Dorf in Gefährdung. Landseelsorge heute, Freiburg im Breisgau 1963, s. 41—117.

<sup>6</sup> A. Terstenjak, „Psychosozologie der Zugehörigkeit zur Kirche, „Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie” 4 (1968) s. 57. Nakazy i zakazy wpojone jednostce w toku socjalizacji religijnej, przyjęte przez nią bez głębszego uzasadnienia i realizowane, stają się z kolei podstawą uzasadniająca przekonania religijne. Na pytanie: „Dlaczego uważa się Pan(i) za wierzącego(a)?”, odpowiada się: „Ponieważ chodzę do kościoła, na religię, do sakramentów św. itd.”. Sfera motywacyjna wiary jest tu rezultatem swoistego konformizmu wobec społeczno-religijnego rytuału. Religijność, w której rysuje się mniej lub bardziej silnie rozbudowany aspekt rytualno-kulturowy, ma charakter najczęściej powierzchowny, bliski modelowi religijności tradycyjno-ludowej, w której moment refleksji intelektualnej pełni z reguły rolę marginesową. Rytualizm rozwija się kosztem zaniku lub osłabienia innych aspektów motywacyjnych. Nie jest wykluczone, że motywy rytualne rozwijają się na tle pojmowania religii jako wartości autotelicznej, gdy jest ona cenioma i uznawana za wartościową samą w sobie bez koniecznych uzasadnień. Właściwy stosunek do niej wyraża się w realizacji celów i nakazów, jakie stawia człowiekowi. Zachowania rytualno-kulturowe zdobywają rangę autonomiczną.

gijna jest tylko jednym z tych dowodów, dającym się najłatwiej zaobserwować i przedstawiającym zasadniczą wartość dla socjologa. Pozwala ona nam dostrzec natychmiast podział społeczny rzeczywistych członków i częstotliwość ich uczestnictwa. Równie ważna jest psychologia praktyk zbiorowych: jaki sens przypisują aktorzy swym czynom? Ubranie, postawa, sumiennosc osób biorących udział w ceremonii pomagają nam odgadnąć, jak silne są więzy łączące je z grupą<sup>7</sup>.

Zadaniem socjologa jest opisywanie i wyjaśnianie symptomów oraz dynamiki zachodzących przemian religijnych w oparciu o badania empiryczne i refleksję teoretyczną. Niemalą rolę w tych procesach odgrywają migracje, zarówno ze wsi do miasta, jak i z miasta do miasta. Im to właśnie przypisuje się warunkowanie niskich wskaźników wypełniania obowiązku niedzielnego w środowiskach wielkomiejskich<sup>8</sup>. Miasta, które w przeszłości były siedzibą i bastionem chrystianizmu, dziś uważa się za ośrodki sekularyzacji, „eksportujące” indyferentyzm religijny do środowisk wiejskich<sup>9</sup>. W miarę narastania procesów mobilności społecznej i geograficznej oraz bardziej jest „relatywizowana” rola socjalizacyjna Kościoła<sup>10</sup>. Jednostki „wykorzenione” z macierzystego środowiska społecznego rozluźniają więzi nie tylko ze swoją wsią, osadą, małym miastem, ale paralelnie — jak można przypuszczać — również z Kościołem<sup>11</sup>. W procesach migracyjnych słabnie struktura wiarygodności („Plausibilitätsstruktur”) tradycyjnej wiary i praktyk religijnych<sup>12</sup>.

W niniejszych rozważaniach skupimy uwagę wyłącznie na roli tzw. migracji wewnętrznych, odbywających się w obrębie poszczególnych krajów, pominiemy zaś zagadnienie migracji zewnętrznych (z jednego kraju do drugiego) oraz problem ich wpływu na życie religijne ludności wędrującej<sup>13</sup>. Ten drugi

<sup>7</sup> G. Le Bras, *Problemy socjologii religii*. W: H. Jadam, *Socjologiczne aspekty religii (wybór tekstów)*, Rzeszów 1980, s. 92.

<sup>8</sup> M. Gallart, *Volk und Kirche im heutigen Spanien*. W: *Wiederentdeckung der Volksreligiosität* (pod red. J. Baumgartnera), Regensburg 1979, s. 212.

<sup>9</sup> H. O. Wölber, *Die Religion der Stadt*. W: *Christsein in Zukunft. Zeichen, Ziele und Vermutungen* (pod red. H. C. G. Westphala), Freiburg im Breisgau 1978, s. 57—75.

<sup>10</sup> *Jugend in Europa. Ihre Eingliederung in die Welt der Erwachsenen. Eine vergleichende Analyse zwischen der Bundesrepublik Deutschland, Frankreich und Grossbritannien*, 1977, Band I, Vorstudie (Hg. vom Jugendwerk der Deutschen Shell) b.r. wyd., s. 122.

<sup>11</sup> C. Jantke, *Der vierte Stand*, Wien 1955, s. 182. D. B. Clark wyróżnia na podstawie natężenia mobilności przestrzennej, społecznej i intelektualnej dwa typy ludzi: tradycjonalistów lokalnych i nietradycjonalistów kosmopolitycznych. Ludzie pierwszego typu są bardziej religijni niż osoby należące do drugiego typu. H. Kubiak, B. Leś, *Procesy laicyzacji w świetle marksizmu a inne koncepcje przemian świadomości religijnej*. W: *Marksizm i procesy rozwoju społecznego* (pod red. W. Wesołowskiego), Warszawa 1979, s. 642—643.

<sup>12</sup> P. L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1980, s. 113.

<sup>13</sup> Ankiety socjologów wykazują wyraźne zmniejszanie się praktyk religijnych migrantów w wyniku przejścia od jednego do drugiego środowiska społecznego. A. Bastenier, F. Dassetto, *Pour une sociologie de la religion des travailleurs migrants*, Louvain—La Neuve 1977, s. 73. Istnieje bogata literatura socjologiczna dotycząca wpływu migracji do innych krajów na życie religijne ludności wędrującej. Oto kilka wybranych pozycji: J. J. Dumont, *Aspect socio-culturels et religieux de l'immigration italienne en Belgique*, Louvain 1960; Ch. Lalive d'Épinay, *Les Eglises du Transplant: le Protestantisme d'immigration en Argentine*, „Social Compass” 18 (1971) nr 2, s. 213—230; R. Dericquebourg, *Les Témoins de Jéhovah dans le nord de la France: implantation et expansion*, „Social Compass” 24 (1977) nr 1, s. 71—82.

typ ludzi „będących w drodze” jest przedmiotem szczególnej troski duszpasterskiej Kościoła<sup>14</sup>.

Dla ukazania wpływu migracji na religijność, a ściślej mówiąc, na stan i dynamikę praktyk religijnych, omówimy to zagadnienie na przykładzie kilku wybranych krajów zachodnioeuropejskich (Francja, Belgia, Austria, Włochy, Republika Federalna Niemiec)<sup>15</sup> i społeczeństwa polskiego, ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji w jednym z rejonów intensywnie uprzemysłowionych. Przeprowadzone analizy odnoszą się tylko do sfery behawioralnej religii obejmującej skodyfikowane i przepisane przez Kościół praktyki religijne, pomijają zaś stronę ideologiczno-wierzeniową i konsekwencyjno-etyczną religii.

## I. PRZEGLĄD BADAŃ SOCJOLOGICZNYCH NAD WPŁYWEM MIGRACJI NA PRAKTYKI RELIGIJNE W KRAJACH ZACHODNIOEUROPEJSKICH

Cechą charakterystyczną współczesnych społeczeństw zindustrializowanych lub industrializujących się jest mobilność rozumiana jako przesuwanie się ludzi z jednej miejscowości do drugiej (ruchliwość horyzontalna, geograficzna, regionalna) lub od jednej pozycji społecznej do drugiej (ruchliwość wertykalna, zawodowa, społeczna)<sup>16</sup>. Wzrost dynamiki życia społeczno-gospodarczego rejonu i wchodzenie wsi w szerszy układ powiązań społeczno-gospodarczych wiąże się ze wzrostem ruchów migracyjnych, tak w postaci migracji stałych i sezonowych, jak i migracji wahadłowych (codzienne dojazdy do pracy i do szkół). Procesy migracyjne znajdują — jak się przypuszcza — odzwierciedlenie w rozmiarach i tempie przeobrażeń religijności ludzi.

Prosty schemat „miasto — czynnik dechrystianizacji” został nieco zmodyfikowany. Dość często jednak podkreśla się w badaniach socjologicznych destrukcyjny wpływ miast na życie religijne chłopów migrujących do ośrodków wielkomiejskich. Na 100 chłopów francuskich migrujących do Paryża 90 przedstawiało praktykować z chwilą przyjazdu do miasta<sup>17</sup>. Niektórzy przybywszy ze wsi w fazie początkowej pragną zintegrować się z nową parafią miejską, lecz po kilku tygodniach rezygnują<sup>18</sup>. Odsetek praktykujących dorosłych mężczyzn wynosił w Lyonie: 13% dla urodzonych na wsi, 25% dla urodzonych w małych miastach i 30% dla urodzonych w wielkich miastach. Wśród kobiet różnice były podobne, jednak mniej zdecydowane — od 25% do 35%<sup>19</sup>.

Katolicy pochodzenia miejskiego — jak wynika z badań francuskich — zachowują przy przejściu do innego miasta poziom praktyk religijnych z po-

<sup>14</sup> J. Bakalarz, Kościół wobec ludzi wędrujących, „Collectanea Theologica” 50 (1980) nr 1, s. 177—181.

<sup>15</sup> Socjologiczne badania hiszpańskie na ten temat autor omówił w artykule: Migracje a religijność w Hiszpanii, „Collectanea Theologica” 48 (1978) nr 3, s. 152—157.

<sup>16</sup> Społeczeństwo poprzemysłowe jest „społeczeństwem, w którym organizacja badań i poznanie naukowe stają się istotną siłą wytwórczą”. R. Garaudy, Le grand tournant du socialisme, Paris 1968, s. 59.

<sup>17</sup> G. Le Bras, Etudes de sociologie religieuse, t. 2, Paris 1956, s. 480.

<sup>18</sup> E. Pin, Hypothèses relatives à la désaffection religieuse dans les classes populaires. W: H. Carrier, E. Pin, Essais de sociologie religieuse, Paris 1967, s. 317.

<sup>19</sup> E. Pin, Pratiques religieuses et classes sociales: constatations. W: H. Carrier, E. Pin, Essais..., s. 290.

przedniego miejsca zamieszkania, natomiast katolicy pochodzenia wiejskiego rezygnują w dużej proporcji z praktyk religijnych. Osoby, które przybyły do miasta w wieku dojrzałym, są mniej podatne na modyfikowanie swoich postaw niż osoby w wieku 16—20 lat. W praktykach religijnych dzieci obok wpływów miejskich ważną rolę odgrywają oddziaływania rodzinne. E. Pin wypowiada uwagę ogólną o sytuacji religijnej w mieście, że „najmniej praktykującymi byli tam chłopcy, którzy wyemigrowali do miast”<sup>20</sup>.

Nieco bardziej ostrożne wnioski i spostrzeżenie znajdują się w książce F. Boularda i J. Rémy'ego<sup>21</sup>. Według tych autorów migracja do miasta nie oznacza z punktu widzenia religijnego totalnej straty. Ewolucja religijna przebiega inaczej, gdy migracja odbywa się w obrębie tego samego regionu kulturowego, niż wtedy, gdy jednostka przenosi się do środowiska o wyraźnie niższym „napięciu” religijnym. Bretończycy przybywający do Paryża i urbanizacja Bretanii z Bretończykami to dwa bardzo odmienne zagadnienia. Jednostka reaguje inaczej na zmiany społeczne, gdy działa w osamotnieniu, inaczej zaś, gdy pozostaje w dotychczasowym obrębie kultury regionalnej i jest pod wpływem oddziaływań zbiorowych. Nie wszyscy imigranci wiejscy w miastach są straceni dla Kościoła. Niekiedy środowisko miejskie sprzyja reaktywowaniu praktyk religijnych, a mianowicie u tych imigrantów, którzy przybywają ze środowisk o słabej praktyce religijnej i o znaczących naciskach społecznych w kierunku niepraktykowania. Osoby praktykujące w środowiskach wiejskich pod wpływem uwarunkowań społecznych, kierujące się w małym stopniu osobistymi przekonaniem, odchodzą powoli od praktyk religijnych między innymi z powodu nowego typu kontroli społecznej i oddziaływania wielu czynników charakterystycznych dla miasta. W środowisku miejskim „pójście” do kościoła nie oznacza włączenia się w tradycyjne zachowania zbiorowe, lecz jest wyrazem opinii indywidualnej<sup>22</sup>.

Podobne uogólnienia na temat wpływu migracji na życie religijne przedstawia R. Pannet<sup>23</sup>. Według niego imigranci pochodzący z tych samych regionów kulturowych bardziej integrują się z lokalną grupą religijną, pochodzący zaś z innych regionów, wyłączeni z własnej kultury prowincjonalnej i nie zintegrowani z aktualnym regionem kulturowym, praktykują wyraźnie słabiej.

Ludność napływowa, „wytracona” nagle z tradycyjnego środowiska wiejskiego, przeżywa trudności związane z dostosowaniem się do nowych form życia zbiorowego w mieście<sup>24</sup>. Słabe zintegrowanie społeczne przybyszów ze wsi z nowym środowiskiem jest samo przez się czynnikiem hamującym życie religijne. „Dezintegracja społeczno-kulturowa — jak słusznie zauważa F. Houtart — prowadzi na ogół do obniżenia życia religijnego, które nie może rozwi-

<sup>20</sup> E. Pin, *Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine Saint-Pothin à Lyon*, Paris 1956, s. 121—124; tenże, *Pobudki religijne a przejście ku społeczeństwu technicznemu*. W: *Ludzie—Wiara—Kościół. Analizy socjologiczne*, Warszawa 1966, s. 179.

<sup>21</sup> F. Boulard, J. Rémy, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Paris 1968, s. 85—88.

<sup>22</sup> H. Mendras, *L'influence des divers courants migratoires sur la vie religieuse des campagnes*. W: *Paroisses urbaines — paroisses rurales*, Tournai 1958, s. 157.

<sup>23</sup> R. Pannet, *Le catholicisme populaire. 30 ans après „La France, pays de mission?”*, Paris 1974, s. 183—184.

<sup>24</sup> Różne czynniki pobudzające rozwój środowiska miejskiego i szanse zintegrowania się w nim różnych zbiorowości społecznych omawia J. Rémy, *La ville — phénomène économique*, Bruxelles 1966, s. 127—168.

jać się normalnie w społeczeństwie zdeintegrowanym”<sup>25</sup>. Niedostateczna działalność duszpasterska Kościoła w dzielnicach, w których osiedlają się imigranci wiejscy, potęguje jeszcze procesy wyłączenia się z życia religijno-kościelnego (np. brak miejsc kultu na przedmieściach)<sup>26</sup>. W nowych warunkach przemysłowych tradycyjna religijność ludowa przestaje oddziaływać na osobowość człowieka ze wsi w takim stopniu jak dawniej<sup>27</sup>. Miejskie systemy wartości, wzory osobowe i wzory zachowań odbiegają od tych, które dominowały w macierzystym środowisku wiejskim.

Wraz ze wzrostem stopnia adaptacji do życia miejskiego, jak wykazał E. Pin na przykładzie Lyonu, podnosi się szansa realizowania praktyk religijnych w nowym środowisku przez ludność napływową. Struktury miejskie są o tyle niebezpieczne dla religijności, o ile przyczyniają się do dezorganizacji społecznej, do nieprzystosowania się jednostek do życia w nowych warunkach<sup>28</sup>. Na tym tle jest w pełni zrozumiały postulat organizowania duszpasterstwa wyspecjalizowanego dla imigrantów wiejskich celem rozwiązania licznych trudności związanych z problemem integracji w nowym środowisku parafialnym i miejskim<sup>29</sup>.

Nieco inaczej zagadnienie wpływu mobilności na przynależność religijną przedstawia M. Vincienne w oparciu o badania w trzech małych miastach francuskich liczących poniżej 10 tys. mieszkańców<sup>30</sup>. Imigranci pochodzenia chłopskiego ujawniali częściej niż miejscy autochtoni swoją przynależność religijną poprzez uczestnictwo we mszy św. niedzielnej (32,4% wobec 24,3%). Praktykowanie tylko w wielkie święta było w obydwu grupach niemal identyczne. U osób pochodzenia chłopskiego istniała z jednej strony chęć kontynuowania dawnych wzorów zachowań, z drugiej — pragnienie zintegrowania się ze społecznością miejską. Mężczyźni pochodzenia wiejskiego byli bardziej praktykujący — zwłaszcza w zakresie regularnej praktyki niedzielnej — niż mężczyźni pochodzenia miejskiego (różnica 14%), ale słabiej niż kobiety urodzone w mieście. W całości rzecz biorąc, praktyki niedzielne kobiet i mężczyzn

<sup>25</sup> F. Houtart, J. Rémy, *Milieu urbain et communauté chrétienne*, Paris 1968, s. 70.

<sup>26</sup> F. Boulard, J. Rémy, *Pratique religieuse...*, s. 50. Autorzy ci stwierdzają także, że najwyższy poziom praktyk religijnych mają te miasta, w których tworzenie nowych miejsc kultu było zsynchronizowane ze wzrostem populacji miejskiej. Stwierdza się, że budowa nowego centrum parafialnego (kościół) podnosi frekwencję niedzielną o kilka procent. M. Bummele, *Humanisierung einer Vorstadt. Der Beitrag einer Kirchengemeinde. Dargestellt am Beispiel der Pfarrei „Zur Göttlichen Vorsehung“ Königsbrunn, „Informationen für die Seelsorge“* 9 (1978) nr 42—43, s. 11.

<sup>27</sup> J. Maître, *Religia a przemiany społeczne*. W: *Sociologia religii*. Opracował i wyboru dokonał F. Houtart, Kraków 1962, s. 44.

<sup>28</sup> E. Pin, *Pratique religieuse...*, s. 234—235. F. Houtart przestrzega przed poglądem, według którego integracja społeczno-kulturowa oznacza automatycznie odnowienie i rozwój życia religijnego. F. Houtart, J. Rémy, *Milieu urbain...*, s. 70. Badania w katolickim mieście Tilbourg (Holandia), które przeszło gwałtowny rozwój demograficzny związany z industrializacją (od 9 tys. mieszkańców w 1800 roku do 130 tys. mieszkańców w latach pięćdziesiątych XX wieku), wskazały na możliwość utrzymania się i przystosowania się religijności do zmieniających się struktur społecznych. Rozwój przemysłowy miasta nie pociągnął za sobą wstrząsów i kryzysów w religijności, a postępy sekularyzacji były powolne i umiarkowane. R. Vekemans, *La sociographie du catholicisme aux Pays-Bas*, „Archives de Sociologie des Religions” 3 (1957) s. 129—136.

<sup>29</sup> F. Houtart, J. Rémy, *Milieu urbain...*, s. 297.

<sup>30</sup> M. Vincienne, *Du village à la ville. Le système de mobilité des agriculteurs*, Paris 1972.

migrujących kształtowały się na bardziej jednolitym poziomie (różnica 20%) niż kobiet i mężczyzn pochodzenia autochtonicznego (różnica 40%). Podobne dysproporcje ujawniły się w zakresie praktyki komunii wielkanocnej.

Pomiędzy ludnością migrującą i mieszkańcami miasta największa różnica w zakresie zachowań religijnych występowała w kategorii wyższych urzędników (różnica 37%) i relatywnie słaba u robotników (różnica 10%). Pod względem spełniania praktyki wielkanocnej pochodzenie terytorialne odgrywało rolę różnicującą u przedstawicieli wolnych zawodów i wyższych urzędników. Robotnicy — rolnicy w swoich zachowaniach religijnych bardziej zbliżali się do rolników niż do robotników.

Szkolnictwo średnie, które z reguły wiąże się z miastem, ma istotne znaczenie dla wychodźstwa ze wsi. Ankiety przeprowadzone w 68 gminach francuskich, o znacznym wskaźniku skolaryzacji, pozwoliły przeanalizować relację między mobilnością szkolną a praktykami religijnymi<sup>31</sup>. Praktyki religijne chłopców były niższe niż dziewcząt (46,4% i 68,1%), ale ogólnie wyższe od praktyk religijnych osób dorosłych (27% u mężczyzn i 48% u kobiet). W parafiach, w których praktyki religijne młodych stały na wysokim poziomie, odnotowywano również wysoką praktykę religijną dorosłych. Uczęszczenie do szkół w mieście wpływało korzystnie na zaangażowanie w praktyki niedzielne ludzi młodych (63,8% — osoby uczęszczające do szkół i 48,1% — osoby nie uczęszczające do szkół). W 70% ogółu zbadanych gmin uczęszczający do szkół praktykowali lepiej niż nie uczęszczający. Skolaryzacja okazała się czynnikiem sprzyjającym zachowaniom religijnym. Przyniesione konstatacje pozostają w zgodności ze stwierdzeniami ważnymi dla całej Francji, według których istnieje wyraźna różnica pomiędzy praktykami religijnymi osób uczęszczających do szkół i osób pracujących zawodowo w wysokości 15% na korzyść pierwszych. „Wejście” w życie zawodowe powoduje obniżenie się religijności<sup>32</sup>.

R. Pannet zauważa, że robotnicy ze wsi uczestniczący w dwóch „podkulturach” (miejskiej i wiejskiej) mogą być w różnym stopniu powiązani ze środowiskiem społeczno-zawodowym. Jedni z nich są uwrażliwieni na położenie klasowe i mocno związani ze środowiskiem robotników miejskich, inni bardziej są zintegrowani ze wsią, w której mieszkają. Intensywność związania ze środowiskiem społeczno-zawodowym może powodować znaczne różnice w życiu religijnym robotników wiejskich<sup>33</sup>. Warto jeszcze podkreślić, że zagadnienie konsekwencji migracji dla życia religijnego mieszkańców wsi jest stosunkowo mało zbadane<sup>34</sup>.

W wydanej w 1973 roku książce L. Voyé dokonała syntezy badań nad praktykami niedzielnymi w Belgii. W 1967 roku stan praktyk niedzielnych kształtował się na poziomie 39,4%, a w 1968 roku — 41,7%<sup>35</sup>. Porównanie praktyk religijnych na wsi i w miastach nie potwierdziło hipotezy, według której, w miarę jak przechodzimy od wsi do miast o różnej wielkości demograficznej, następuje progresywnie spadek praktyk religijnych. Między poziomem praktyk niedzielnych a stopniem urbanizacji nie istnieje ścisły związek. Jeżeli nawet wsie o charakterze rolniczym, w których przynajmniej

<sup>31</sup> Tamże, s. 107—108.

<sup>32</sup> F. Boulard, J. Rémy, *Pratique religieuse...*, s. 128—135.

<sup>33</sup> R. Pannet, *Le catholicisme...*, s. 184—188. Na temat zachowań wyborczych ludności wiejskiej pisze F. A. Isambert, *Religion et politique rurales*. W: *Sociologie rurale*, Paris 1976, s. 290—294.

<sup>34</sup> H. Mendras, *L'influence...*, s. 154—159.

<sup>35</sup> L. Voyé, *Sociologie du geste religieux. De l'analyse de la pratique dominicale en Belgique à une interprétation théorique*, Bruxelles 1973.



20% ogółu mężczyzn czynnych zawodowo jest zatrudnionych w rolnictwie i mniej niż 50% czynnych zawodowo dojeżdża do pracy, mają najwyższy poziom praktyk niedzielnych, to wspólnoty wiejskie o charakterze rezydencjalnym odznaczają się słabszą praktyką niedzielną niż miasta o znacznym ruchu wahadłowym i dominującej funkcji rezydencjalnej (weryfikuje się to w skali całego kraju i pięciu wybranych prowincji). Miasta regionalne i zwykłe (*les villes ordinaires*) charakteryzują się wyższą praktyką niż miejscowości wiejskie o charakterze rezydencjalnym. Wielkie aglomeracje miejskie mają z reguły najniższe wskaźniki praktyk niedzielnych.

Sytuacja w zakresie praktyk religijnych wydaje się bardziej jednolita w obrębie tej samej prowincji i regionu geograficznego niż wśród miejscowości o tym samym stopniu urbanizacji (według współczynnika zatrudnienia, rozmiarów i kierunków migracji, dominującego działu zatrudnienia). Warto zaznaczyć, że wsie belgijskie nie są — jak wsie francuskie — wyizolowane z otoczenia innych wsi i miast. Miasta belgijskie mają charakter aglomeracji. Brak wyraźnego rozgraniczenia pomiędzy osiedlami wiejskimi i miejskimi wynika z małej powierzchni kraju i znacznej gęstości zaludnienia. Pomimo podobieństwa społeczno-ekologicznego dyspersja poziomów praktyk niedzielnych na wsi jest wyraźnie wyższa niż w miastach. Te ostatnie charakteryzują się większą uniformizacją praktyk. We wsiach typowo rolniczych rozpiętość praktyk niedzielnych jest największa i fluktuuje od 100% do 26,3%. Różnicowanie praktyk niedzielnych jest mniej silne pomiędzy poszczególnymi miastami niż pomiędzy miejscowościami wiejskimi. Istnieją pewne okręgi o dość jednolitej praktyce niedzielnej. Przeprowadzone przez L. Voyé analizy pozwalają odrzucić hipotezę „zasadniczej przeciwstawności pomiędzy praktykami w miastach i na wsiach”<sup>36</sup>.

W przemianach religijności wiejskiej ważną rolę odgrywają dojazdy do pracy. Migracje wahadłowe powodują zjawisko „marginalności” tym sensie, że dojeżdżający nie włączają się jeszcze w sposób pełny w nowe środowisko ich miejsca pracy, a równocześnie kontakty sąsiedzkie i towarzyskie w miejscu zamieszkania zostają mocno zredukowane. Porównanie mapy praktyk religijnych w Belgii z mapą dojeżdżających do pracy wskazywało na prawidłowość, według której regiony o wysokich praktykach religijnych pokrywają się mniej więcej z regionami o najniższym odsetku migrujących. L. Voyé, która omawia to zagadnienie na przykładzie wielkich okręgów belgijskich, dodaje, że tendencja ogólna wskazująca na zależność odwrotnie proporcjonalną między poziomem praktyk religijnych i intensywnością dojazdów do pracy zaznacza się zarówno na poziomie wielkich zbiorowości społecznych (regiony), jak i na poziomie podokręgów wewnątrz wielkich całości. Wpływ migracji ujawnia się szczególnie w tych regionach, w których praktyki religijne są stosunkowo wysokie. Jeżeli w regionie o wysokich praktykach religijnych istnieje podregion o znacznej mobilności, to różnica w zakresie praktyk pomiędzy tym podregionem a całym regionem jest bardziej widoczna niż tam, gdzie praktyka religijna stoi na niskim poziomie<sup>37</sup>.

Wstępny komunikat z badań przeprowadzonych przez C.I.R.I.S. w tradycyjnie wiejskim i rolniczym okręgu Włoch (południowy Tyrol) ujawniał, że robotnicy dojeżdżający do pracy do miast tracą powoli kontakt z parafią wiejską. Nawet jeżeli nie zawsze przejawia się to w odchożeniu od praktyk

<sup>36</sup> Tamże, s. 104.

<sup>37</sup> Tamże, s. 197—199.

kościelnych, to z reguły prowadzi do wewnętrznego osłabienia wiary, szczególnie u młodych robotników przemysłowych. W mieście spotykają się oni z ludźmi głoszącymi wrogie idee względem religii i Kościoła, w związkach zawodowych zaznajamiają się z ideologią socjalistyczną. Bardziej niepokojąca jest sytuacja religijna tych, którzy opuścili wieś w poszukiwaniu pracy i zamieszkała w mieście. Trudności w nawiązaniu kontaktu z klerem i parafią powodują, że po pewnym czasie rezygnują oni z praktyk religijnych, które respektowali w całej rozciągłości w swoim środowisku macierzystym<sup>38</sup>.

Problem wpływów migracyjnych na religijność stanowi dość często podejmowany temat w zachodnioniemieckiej socjologii empirycznej. Stawia się pytania o trwałość wzorów zachowań religijnych zdobytych w procesie socjalizacji rodzinno-parafialnej po opuszczeniu środowiska macierzystego, o warunki społeczne sprzyjające lub utrudniające kontynuację praktyk religijnych, o różnice w intensywności uczestnictwa w kulcie i innych „dymensjach” religijności ze względu na pochodzenia regionalne migrantów, charakter środowiska będącego „punktem dojścia” migrantów, wskaźniki mobilności horyzontalnej, długość pobytu w nowym miejscu zamieszkania itp.

Na niektóre z tych pytań usiłowano odpowiedzieć w badaniach nad uczestnictwem we mszy św. w dekanacie Duisburg-Hamborn (1963 rok)<sup>39</sup>. Generalnie rzecz biorąc, przybysze wykazywali wyższy poziom uczestnictwa we mszy św. niż urodzeni w Duisburg-Hamborn. Najwyższy poziom uczestnictwa kultowego wśród przybyszów reprezentowali ci, którzy przybyli z najbliższego otoczenia badanego dekanatu i z przemysłowych rejonów kraju (64,4% spośród nich urodziło się w mieście). Zachowali oni stosunkowo lepiej przyswojony w dzieciństwie system wartości. Procesy „wykorzenienia” społecznego były u nich ledwie zauważalne. Nieco niższy odsetek uczęszczających na mszę św. zanotowano wśród urodzonych w innych regionach RFN. Na skutek migracji, osamotnienia, trudności adaptacyjnych itp. w grupie tej wzory zachowań religijnych nieco zachwiały się, ale ponieważ większość z nich pochodziła z terenów wiejskich o intensywnych praktykach religijnych nawet i po tych zmianach stan praktyk religijnych w tej grupie nie był zbyt niski (61,1%). Najniższy poziom uczestnictwa kultowego wśród przybyszów reprezentowali katolicy przybyli z zagranicy (z wyjątkiem Polaków). Porównując wpływ migracji na stan praktyk religijnych zbiorowości miejskich wyróżnionych ze względu na pochodzenie regionalne trzeba uwzględnić nie tylko aktualną więź lokalną i stopień integracji na gruncie życia miejskiego, ale również zaangażowanie kultowe w poprzednim miejscu zamieszkania badanych, względnie w ich miejscu urodzenia.

Masowa migracja środowiskowa będąca następstwem industrializacji, a wyrażająca się między innymi w przemieszczaniu się ludności ze wsi do miast, ma pewne rysy charakterystyczne. G. Schmidtchen mówi o „oddziaływaniu selektywnym”<sup>40</sup>. Do miast udają się jednostki, dla których życie na wsi było

<sup>38</sup> Untersuchung in Südtirol. Vorläufige Bericht — C.I.R.I.S., Roma 1968. Z sondażu z lat 1972—1973 przeprowadzonego we Włoszech wynikało, że w miastach liczących ponad 100 tys. mieszkańców praktykowało regularnie 23%—26% badanych, zaś w miastach o liczbie mieszkańców mniejszej niż 10 tys. — 33%—49%. R. J. Kleiner, Basisgemeinden in der Kirche. Was sie arbeiten — wie sie wirken, Graz 1976, s. 76.

<sup>39</sup> Sozialer Wandel und religiöse Praxis im Dekanat Duisburg—Hamborn, IKSE — Nr 43, Essen 1967.

<sup>40</sup> G. Schmidtchen, Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur, Bern 1973, s. 285.

uciążliwe, jednostki żądne postępu i zmiany, z zaawansowanym sceptycyzmem wobec tradycji. Ten typ osobowościowy z własnym schematem odczuwania mógł utrwalić się w następnych pokoleniach i ugruntować postawę pewnego „antytradycjonalizmu”. Z drugiej strony mobilność społeczna, a zwłaszcza migracje ludności wiejskiej do miast, były — jak wskazuje N. Greinacher — jedną z przyczyn, dla której wiara tradycyjna, praktykowana w sposób naturalny w środowisku urodzenia, nie była kontynuowana w sposób spontaniczny i bezdyskusyjny w nowym środowisku<sup>41</sup>.

P. L. Berger analizował w latach 1955—1956 sytuację religijną ludności ewangelickiej w miasteczku Reutlingen (rejon północny RFN)<sup>42</sup>. Od 1948 roku miasto zostało poddane silnym wpływom uprzemysłowienia. Wśród 236 zbadanych osób z różnych zawodów P. L. Berger wyróżnił cztery zasadnicze grupy: członków aktywnych — „aktiver Kern” (uczestnictwo we mszy św. i grupach parafialnych bądź ponadparafialnych), uczestniczących we mszy św. — „blosse Gottesdientsbesucher” (wysoki lub średni udział we mszy św. bez intensywnego uczestnictwa w życiu wspólnoty religijnej), członkowie marginesowi — „Randgruppe” (tylko minimalne uczestnictwo we mszy św.) i członkowie nominalni — „nominales Kirchenvolk” (nie biorą udziału w kulcie). Pomiedzy ludnością „zasiedziłą” a przybyszami (za wyjątkiem uchodźców) nie istniały wyraźne różnice. Przybysze byli nawet nieco aktywniejsi pod względem kościelnym. Rdzenni mieszkańcy Reutlingen i przybysze rekrutowali się ze środowisk społecznych o podobnych tradycjach religijno-kościelnych. Ci ostatni byli jedynie bardziej mobilni niż mieszkańcy Reutlingen.

A. Weyand badał w latach 1955—1957 rejon górniczo-chemiczny w dekanacie Marl. W oparciu o stan praktyk religijnych w 8 parafiach przemysłowych i 5 parafiach wiejskich próbował ustalić powtarzające się tendencje, czyli tzw. regularności socjologiczne. Rozwój przemysłowy w okręgu Marl stymulował szybko i bezpośrednio dynamikę ludnościową. Paralelnie zaczęły zmniejszać się praktyki religijne. Udział w życiu religijnym w parafiach przemysłowo-miejskich był słabszy niż w parafiach wiejskich, szczególnie w odniesieniu do regularnie uczęszczających na mszę niedzielną<sup>43</sup>. Długość pobytu w miejscu zamieszkania okazała się czynnikiem różnicującym uczestnictwo we mszy św. i sakramentach św. na korzyść osób „zasiedziłych” w miejscowości zamieszkania. Im krótszy był pobyt w parafii, tym słabsze było zaangażowanie w życie religijne. Przybysze, formalnie identyfikujący się z okre-

<sup>41</sup> N. Greinacher, L'évolution de la pratique religieuse en Allemagne après la guerre, „Social Compass” 10 (1963) nr 4—5, s. 353. W. Goddijn, H. P. M. Goddijn, Kirche als Institution. Einführung in die Religionssoziologie, Mainz 1963, s. 153.

<sup>42</sup> P. L. Berger, Die soziologische Struktur einer Kirchengemeinde, Hamburg 1960.

<sup>43</sup> A. Weyand, Formen religiöser Praxis in einem werdenden Industrieraum, Münster 1963. Lepszy obraz praktyk religijnych w parafiach wiejskich potwierdził się również pod względem przyjmowania sakramentów w czasie misji ludowych. Górnicy i inni robotnicy różnili się zdecydowanie od pozostałych kategorii zawodowych pod względem uczęszczania do kościoła, ale górnicy z wiejskich parafii praktykowali lepiej niż ich zawodowi i zakładowi koledzy z parafii przemysłowych. Oddziaływanie przyczyn natury społeczno-ekologicznej nie może być w tym przypadku pominięte. Nawet grupy ludności napływowej, które na początku miały równe szanse startu, pozostawały w parafiach przemysłowych wyraźnie w tyle pod względem realizacji praktyk religijnych w porównaniu z tymi, które zamieszkały w parafiach wiejskich. Zmiany społeczne wywołane uprzemysłowieniem oddziaływały niekorzystnie na zachowania religijne wiernych. Klasa robotnicza RFN bierze żywszy udział w praktykach religijnych niż francuska klasa robotnicza. F. Houtart, J. Rémy, Milieu urbain..., s. 63.

ślona parafią, nie zdążyli jeszcze dostosować się do warunków lokalnych i nie czuli się dostatecznie związani ze wspólnotą parafialną. Trudności adaptacyjne tłumaczą do pewnego stopnia fakt, że w parafiach miejsko-przemysłowych imigranci pochodzenia wiejskiego wykazywali wyższy odsetek tylko okazjonalnej frekwencji kościelnej niż imigranci o pochodzeniu miejskim.

Bliskość miejscowości przybycia od miejsca pochodzenia może mieć znaczenie w zakresie przełamywania trudności adaptacyjnych u migrujących, może być pomocna w analizie motywów migracji. A. Weyand sądzi, że ma znaczenie także jako wyznacznik zachowań religijnych. Według przeprowadzonych analiz statystycznych grupa ludności z pobliskiego otoczenia (do 50 km) praktykowała lepiej niż grupa osób przybywających z dalszych miejscowości. Procesy industrializacyjno-urbanizacyjne wpłynęły niekorzystnie na życie religijne szczególnie w tych środowiskach wiejskich, które były zorientowane na tradycję i bazowały na przyzwyczajeniach ludności. Między stałością praktyk religijnych i innych form życia ludzkiego istnieje wyraźny związek. „Praktyki religijne — jak mówi A. Weyand — są najslabsze w parafiach z silną mobilnością”<sup>44</sup>. Mobilność społeczno-przestrzenna utrudnia kontynuowanie wspólnotowego życia religijnego w parafiach. W oparciu o przeprowadzone analizy stwierdza się, że korzenie osłabienia religijnego tkwią w zmianach społecznych, inaczej mówiąc, kryzys religijny wynika — przynajmniej częściowo — z przesłanek psychologiczno-socjologicznych, czyli z kryzysu społecznych form życia i niedostosowania się zachowań religijnych do zmieniających się form życia.

Rejon miejski średniej wielkości (Württemberg) poddał analizie w latach 1964—1965 J. M. Lohse w zakresie trzech typów kontaktów z Kościołem: uczestniczenia we mszy św., przynależności i współpracy z grupami kościelnymi, stosunków proboszcz — wierni. Wybrano do obserwacji parafie ewangelickie: 12 parafii z centrum miasta, 6 parafii z przedmieść, 6 parafii ze strefy zurbanizowanej (parafie okalające miasto, z których ponad 31% pracujących dojeżdżało do centrum) i 6 parafii ze strefy peryferyjnej (poniżej 30% dojeżdżało do centrum do pracy). Wyróżnione strefy charakteryzowały się pewną odmiennością w zakresie podtrzymywanych przez wiernych stosunków z Kościołem. W pierwszej strefie 41% nie utrzymywało żadnych kontaktów duszpasterskich, w drugiej — 25%, w trzeciej — 15% i w czwartej — 10%. Typ osób w pełni zintegrowanych ze wspólnotą kościelną obejmował w kolejnych strefach: 5%, 8%, 21%, 31% ogółu badanych<sup>45</sup>. Według J. M. Lohse mobilność lokalna nie miał decydującego wpływu na udział w kulcie. Uczęszczanie do kościoła przybyłych i stałych mieszkańców było dość podobne. Tylko w strefie pierwszej różnice między obydwoma grupami ludności zaznaczyły się wyraźnie, w trzech pozostałych strefach odsetek praktykujących wśród nowo przybyłych i osiadłych był prawie taki sam (od 1% do 3% na korzyść osiadłych). Kontynuowany rytm chodzenia do kościoła wśród nowo przybyłych

<sup>44</sup> A. Weyand, *Formen...*, s. 207; por. J. Höfner, *Industrielle Revolution und religiöse Krise*, Köln—Opladen 1961; por. M. Ducos, *Seelsorge in der industriellen Gesellschaft*, Olten 1961.

<sup>45</sup> J. M. Lohse, *Kirche ohne Kontakte? Beziehungsformen in einem Industrie-raum*, Stuttgart—Berlin 1967, s. 19. Znajomość uczestników mszy św. przez proboszczów kształtowała się odmiennie w poszczególnych strefach: od 5% — w strefie pierwszej, do 59% — w czwartej. We wszystkich strefach czynni zawodowo byli „niedoreprezentowani” w uczęszczaniu do kościoła i z reguły mniej znani proboszczowi.

świadczy zdaniem J. M. Lohse o indywidualizacji motywów kościelno-religijnych zachowań.

Problemowi stosunków wzajemnych różnych grup ludności ze względu na pochodzenie w dwóch szybko rozwijających się społecznościach poświęcone jest studium H. G. Wehlinga i A. Wernera<sup>46</sup>. Merklingen i Hirschlanden były wsiami liczącymi od 400 do 500 mieszkańców (wyłącznie wyznania ewangelickiego). Po drugiej wojnie światowej nastąpił gwałtowny wzrost ludności w obydwu społecznościach. Wśród przybyszów przeważały osoby wyznania katolickiego. Zmieniła się struktura wieku ludności, struktura społeczno-zawodowa (znacznym odsetek pracujących dojeżdża do pobliskich miast, między innymi do Stuttgartu), gospodarcza (znikomy odsetek osób utrzymuje się tylko z rolnictwa) oraz struktura wyznaniowa. Obok zagadnień integracji społecznej, sąsiedztwa, kręgów towarzyskich i więzi ponadlokalnych, problemów czasu wolnego, uczestnictwa w życiu politycznym itp. autorzy omówili problematykę uczestnictwa w życiu kościelnym.

Podstawą do ukazania portretu dwóch intensywnie rozwijających się społeczności stanowiły wywiady przeprowadzone w 1973 roku na próbie reprezentatywnej. Tylko nieznaczny odsetek badanych uczestniczył regularnie w mszy św. — 10%, nieregularnie zaś — 22% w Hirschlanden i 27% w Merklingen. Pozostałe osoby uczęszczały do kościoła bardzo rzadko lub nie uczęszczały w ogóle. Z dłuższym okresem zamieszkania w miejscowości, starszym wiekiem i niższym wykształceniem korespondował bardziej intensywny stopień partycypacji w życiu kościelnym. Prawie połowa pytanых rozmawiała osobiście z proboszczem, ale tylko mniejszość życzyła sobie domowych wizyt proboszcza. Ewangelicy nawiązywali żywsze kontakty z proboszczem niż katolicy, ludność rdzenna bardziej niż przybysze, kobiety i starsi wiekiem bardziej niż mężczyźni i młodzież. Wzrastał systematycznie odsetek małżeństw mieszanych wyznaniowo. Rady duszpasterskie w parafiach nie odzwierciedlały w swoim składzie globalnej struktury ludności. Przybysze, a zwłaszcza tzw. gasterbeiterzy z trudem włączali się do pracy w radach parafialnych. Obydwie społeczności położone w rejonie szybko rozwijającym się przestały być zamkniętymi i autonomicznymi jednostkami społecznymi. Inwazja nowej ludności spowodowała szereg zmian społeczno-kulturowych i religijno-kościelnych<sup>47</sup>.

Praca U. Boos-Nünning i E. Golomba dotycząca środowiska miejskiego w przemysłowym zagłębiu Ruhry (Essen, Oberhausen, Marl, Herne) zawiera kilka konstatacji ważnych dla socjologii migracji<sup>48</sup>. Przede wszystkim najbardziej zaskakujące jest stwierdzenie, że nie istnieją różnice w ogólnej orientacji religijnej między tymi, którzy wychowywali się w środowisku wiejskim i wielkomiejskim (średnia wartość religijności wynosiła w obydwu przypad-

<sup>46</sup> H. G. Wehling, A. Werner, Kleine Gemeinde im Ballungsraum. Das Verhältnis verschiedener Bevölkerungsgruppen (Herkunftsgruppen) in schnell wachsenden Gemeinden, Gelnhausen—Berlin 1975.

<sup>47</sup> Zjawiskiem uderzającym było to, że większość ankietowanych wypowiedziało się przeciw ograniczaniu Kościołów do zadań czysto duchowych i duszpasterskich (59% w Hirschlanden i 66% w Merklingen). Więcej niż trzecia część mieszkańców przyznawała Kościołowi zadania związane z troską o potrzeby społeczne (np. pomoc starszym, praca z młodzieżą), a przeszło piąta część dostrzegała sens pracy Kościoła we wszystkich sferach życia, z wyjątkiem polityki, którą badani utożsamiali z pracą w partiach politycznych.

<sup>48</sup> U. Boos-Nünning, E. Golomb, Religiöses Verhalten im Wandel. Untersuchungen in einer Industriegesellschaft, Essen 1974.

kach 5,6), natomiast religijność tych, którzy wychowywali się w średnich i małych miastach, jest niższa (5,2). Występują zróżnicowania religijności ze względu na ruchliwość horyzontalną. Wśród osób z wysoką mobilnością (według ogólnego indeksu mobilności mierzonego ilością miejscowości, w których mieszkali badani i ilością zmian mieszkania w aktualnej miejscowości zamieszkania) 21% wykazywało bardzo wysoką religijność i 13% odpowiadało przyjętym kryteriom niereligijności. Natomiast wśród osób o nieznacznej mobilności odpowiednie dane wyrażały się cyfrą 37% i 7%.

Porównanie mobilności osób badanych z mobilnością ich rodziców pozwoliło ustalić cztery zasadnicze typy mobilności. Pomiedzy grupami krańcowymi: pierwszą — obejmującą osoby o wysokiej mobilności i zarazem pochodzące z rodzin o takiej samej mobilności oraz drugą — złożoną z osób o nieznacznej mobilności własnej i rodziców, istniały znaczne różnice (średnia wartość religijności odpowiednio: 5,2 i 5,8). Rozpatrując wpływ mobilności horyzontalnej na religijność w jej szczegółowych „dymensjach”, stwierdzono, że najbardziej zaznaczył się on w odniesieniu do publicznych praktyk religijnych i tzw. personalnej religijności, w mniejszym zaś stopniu w stosunku do innych wymiarów religijności, takich jak wiara religijna, praktyki religijne prywatne, postawy wobec Kościoła. W konkluzji autorzy stwierdzili, że choć istnieją różnice w religijności osób mobilnych i niemobilnych, to jednak są one za małe, by uznać mobilność regionalną za istotną przyczynę pomniejszania się religijności. Należy uwzględnić szereg innych czynników wyjaśniających zmienność religijnych wartości i zachowań jednostek oraz grup społecznych<sup>49</sup>.

Wpływ mobilności horyzontalnej na religijno-kościelne orientacje ludzi badano w dekanacie wiejskim Sarleinsbach, położonym w mało zaawansowanym pod względem urbanizacyjno-industrializacyjnym rejonie Austrii<sup>50</sup>. Okazało się, że mobilność wynikająca z potrzeby zaopatrzenia się w produkty żywnościowe oraz z potrzeby komunikacji kulturalnej i odpoczynku ma mniejszy wpływ na postawy i zachowania religijne niż mobilność wynikająca z wykonywania pracy zawodowej, zwłaszcza wymagającej dalszych dojazdów. Istnieją wyraźne różnice tak w zakresie ortodoksji jak i ortopraktyki religijnej

<sup>49</sup> Mobilność zawodowa wywiera określone skutki w zakresie niektórych aspektów religijności człowieka. T. A. Herz analizował związki pomiędzy uczęszczaniem do kościoła a mobilnością zawodową, pomiędzy częstotliwością urodzeń a mobilnością. T. A. Herz, *Effekte beruflicher Mobilität*, „Zeitschrift für Soziologie” 1 (1976) s. 25—31. Wyżywienie i wychowanie dzieci pociąga za sobą koszty. Awans do klasy wyższej również pociąga za sobą koszty. Rodziny, które chcą awansować do klasy wyższej, mogą zmniejszać całościowe koszty utrzymania przez ograniczanie liczby dzieci. W. Petersen, *Population*, London 1969, s. 502. W USA różnice pomiędzy warstwą wyższą, średnią i niższą zmniejszają się pod względem liczby posiadanych dzieci. M. M. Tumin, *Schichtung und Mobilität*, München 1970, s. 88. Rodziny, które chcą awansować w hierarchii społecznej, ograniczają bardziej liczbę dzieci niż osoby bez tych aspiracji. Specyficznie warstwowa liczebność rodzin da się wyjaśnić przez mobilność. Liczba dzieci w rodzinie, stosunek do rozwodów i małżeństw mieszanych różnicuje się według typów miejsc zamieszkania i wzrastającej mobilności przemysłowej. A. Burger, *Religionszugehörigkeit und soziales Verhalten. Untersuchungen und Statistiken der neueren Zeit in Deutschland*, Göttingen 1964, s. 27—36; T. Nellessen-Schumacher, *Sozialprofil der deutschen Katholiken. Eine konfessionsstatistische Analyse*, Mainz 1978.

<sup>50</sup> F. Breid, *Prägt der Lebensraum Kirchlichkeit und Religiosität des Menschen? W: Vom Passivraum zum Hoffungsgebiet* (pod red. F. Breida), Linz 1979, s. 78—79; tenże, *Stabilität und Wandel in der Kirchlichkeit der Landbevölkerung*, „Diakonia” 10 (1979) nr 2, s. 102.

pomiędzy dojeżdżającymi codziennie do pracy a dojeżdżającymi raz w tygodniu i pozostającymi cały tydzień poza miejscem zamieszkania. U 38,9% dojeżdżających do pracy raz w tygodniu spadła częstotliwość uczęszczania na mszę św., u 6,9% — wzrosła i u 54,2% — utrzymała się na stałym poziomie. Nieco inaczej kształtowało się to zjawisko u dojeżdżających codziennie do pracy: 24,6% spośród nich odnotowało spadek frekwencji niedzielnej i 9,8% — wzrost.

Zmiany w frekwencji niedzielnej są uwarunkowane charakterem powiązań sąsiedzkich i rodzinnych w miejscu zamieszkania. Im silniejsza jest sieć powiązań z sąsiadami i krewnymi, tym mniejsze są zmiany w dopełnianiu praktyk religijnych. Natomiast więzi przyjacielskie i koleżeńskie, które intensyfikują się wraz z mobilnością przestrzenną, nie korelują ze zmianami w frekwencji niedzielnej. Ze względu na mobilność zawodową środowisko społeczne człowieka staje się coraz mniej jednolite (heterogeniczne). W konfrontacji dawnych i nowych wzorów oraz stylów życia dochodzi do przekształceń w orientacjach religijno-kościelnych. Wielkość tych zmian uzależniona jest między innymi od momentów „czasowych” (dojeżdżający do pracy raz w tygodniu i codziennie) oraz elementów „treściowych” (odmienność stylów życia w środowisku pracy i zamieszkania). Mobilność horyzontalna wywołuje tym większe zmiany, im większa jest „rozpiętość” jakościowa wzorów zachowań w środowisku pracy i w miejscu zamieszkania.

Wychodząc z założenia, że religijność na wsi jest wyższa niż w mieście, można oczekiwać, że robotnicy pochodzący ze wsi będą reprezentować wyższą religijność niż robotnicy urodzeni w mieście. Badania przeprowadzone przez P. M. Zulehnera tylko częściowo potwierdziły tę hipotezę. Różnice w zakresie kościelności między robotnikami urodzonymi w mieście i na wsi okazały się mało istotne wśród badanych z ośrodka przemysłu tekstylnego w Vorarlberg oraz bardzo znaczące — z ośrodka przemysłu ciężkiego w Linz. W Linzu robotnicy urodzeni na wsi charakteryzowali się znacznie wyższym poziomem praktyk kościelnych niż robotnicy urodzeni w mieście (ogólny wskaźnik praktyk religijnych w Linz był niższy niż w Vorarlberg). Oddziaływanie zmiennej niezależnej „pochodzenie terytorialno-społeczne” na poziom kościelności różnicowało się w zależności od charakteru środowiska, w którym rozpatrywano siłę jej wpływów<sup>51</sup>.

Z problemem wpływu migracji na życie religijne wiąże się oddziaływanie wielkości demograficznej miasta na poziom praktyk religijnych. Na ogół przyjmuje się, że środowiska „nasycone” tradycją wiejską wykazują relatywnie najwyższy stopień zaangażowania religijnego. Słabnie on w miarę przechodzenia od mniejszych do większych pod względem demograficznym miast. Im bardziej ktoś ze względu na wykonywany zawód, osiągnięty wiek, miejsce zamieszkania itp. poddany jest wpływom współczesnych warunków miejsko-przemysłowych, tym wykazuje mniejszą gotowość udziału w liturgiczno-kultowym życiu Kościoła. W konsekwencji obraz aktywności religijnych w rolniczo-wiejskich społecznościach jest inny niż w miejsko-przemysłowych<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> P. M. Zulehner, *Religion ohne Kirche? Das religiöse Verhalten von Industriearbeitern*, Wien 1969, s. 71.

<sup>52</sup> J. Wössner, *Religion als menschliche Theorie. Zur religiösen Problematik der gegenwärtigen Gesellschaft*. W: *Sinnverständnis und Glaube in der Industriegesellschaft* (pod red. H. Petri), Paderborn 1976, s. 84. Jest to zgodne z prawidłowością znaną z ogólnej socjologii organizacji, że wraz ze wzrastającą wielkością organizacji słabnie partycypacja członków. W odniesieniu do parafii oznacza to

Szereg badań socjologicznych zdaje się potwierdzać te stwierdzenia. G. Schmidtchen zauważył na przykład, że więź z parafią katolików słabnie w wielkich miastach w porównaniu ze środowiskami wiejskimi i małomiasteczkowymi<sup>53</sup>. Tzw. wspólnoty zasadnicze („Kerngemeinde”) są najmniejsze pod względem liczebności w środowiskach przemysłowo-miejskich, największe zaś w rejonach rolniczo-wiejskich<sup>54</sup>. W wielkich miastach parafie są poddane ustawicznym procesom fluktuacji, a stąd część nowych parafian nie jest w stanie „wykryształować” nowych więzi w sensie tradycyjnym<sup>55</sup>.

Według sondażu reprezentatywnego z 1963 roku w RFN uczęszczało regularnie do kościoła 68% katolików w środowiskach wiejskich, 58% — w małych miastach, 51% — w średnich miastach i 42% — w wielkich miastach. W 1976 roku odpowiednie dane kształtowały się na poziomie: 43%, 39%, 33%, 25%<sup>56</sup>. Ogólnie rzecz biorąc, więź z Kościołem mierzona stopniem realizowanych praktyk religijnych była wyższa w środowiskach wiejskich niż miejskich, w małych miastach wyższa niż w wielkich aglomeracjach. Różnice te jednak dość szybko zmniejszały się. Wraz z industrializacją i urbanizacją obejmującą rejon wiejskie zmienia się więź z Kościołem również w środowiskach wiejskich<sup>57</sup>. Gwałtowny spadek praktyk religijnych nastąpił na tych terenach, na których mobilność industrialna przyczyniła się do rozkładu „zamkniętych” i jednolitych struktur społecznych<sup>58</sup>. Pomimo dokonywających się przemian utrzymują się jeszcze różnice między strefą miejską, podmiejską i wiejską w zakresie praktyk religijnych<sup>59</sup>.

W Kościele ewangelickim w RFN poziom praktyk religijnych w różnych środowiskach społecznych był bardziej wyrównany. W 1976 roku uczęszczało regularnie do kościoła 14% protestantów ze środowisk wiejskich, 8% — z małych miast, 6% — ze średnich miast i 8% — z wielkich miast. W 1963 roku różnice te były bardziej wyraźne<sup>60</sup>. Cyfry odnoszące się do chrztów, ślubów i pogrzebów są w środowiskach wielkomiejskich i intensywnie rozwijających się niższe, zaś liczby dotyczące formalnych wystąpień z Kościoła wyższe niż w środowiskach o przeważającej strukturze wiejskiej<sup>61</sup>. Mobilność obniża — jak zauważa A. Schmidtchen — szanse uczęszczania do kościoła. Jednak osoby

---

spadek uczestnictwa niedzielnego w proporcji do wielkości parafii. K. F. Daiber, *Volkskirche im Wandel. Organisationsplanung der Kirche als Aufgabe der Praktischen Theologie*, Stuttgart 1973, s. 134—135.

<sup>53</sup> G. Schmidtchen, *Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Freiburg im Breisgau 1972, s. 104.

<sup>54</sup> P. M. Zulehner, *Zur Lage der Kirche von Passau. Prioritäten für die Pastoral in der Liözese Passau*, Passau 1977, s. 14.

<sup>55</sup> A. Jansen, *Die Kirche in der Groszstadt. Überlegungen zu Organisations- und Strukturfragen der Kirche in der industriellen Groszstadt*, Freiburg im Breisgau 1969, s. 85.

<sup>56</sup> Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1976, Wien 1976, s. 38.

<sup>57</sup> J. Wössner, *Religion...*, s. 83—84.

<sup>58</sup> N. Greinacher, *Auf dem Weg zur Gemeindekirche*. W: *Bilanz des deutschen Katholizismus* (pod red. N. Greinachera i H. Th. Risse), Mainz 1966, s. 34; por. F. Keller, *Die religiöse Praxis*. W: *Kirche und Katholiken in der Bundesrepublik. Daten und Analysen* (pod red. E. Golomba), Aschaffenburg 1974, s. 81.

<sup>59</sup> *Seelsorge heute. Konkrete Aspekte kirchlichen Lebens im Urteil von Priestern und Laien* (pod red. O. Selga), Augsburg — Steppach 1971, s. 24—28.

<sup>60</sup> Allensbacher Jahrbuch..., s. 38.

<sup>61</sup> D. Rohde, *Die Evangelische Kirche in Deutschland in Zahlen 1963 bis 1976. Entwicklungen und Tendenzen*. W: *Kirche und Gesellschaft heute* (pod red. F. Böckle i F. J. Stegmann), Paderborn 1979, s. 50.



dłużej mieszkające w danej miejscowości odznaczają się z reguły wyższą frekwencją kościelną niż osoby o krótkim „stażu” środowiskowym<sup>62</sup>.

Konstatacja — im mniejsza miejscowość, tym wyższa frekwencja w kościele — potwierdziła się tylko częściowo w odniesieniu do sytuacji w Austrii. Według badań ogólnoaustriackich z 1974 roku zaznaczyły się wyraźne różnice w praktykach niedzielnych między miejscowościami liczącymi mniej niż 2 tys. mieszkańców (53% — dominantes, 36% — częściowo praktykujący i 11% — niepraktykujący), a Wiedniem (13% — dominantes, 34% — częściowo praktykujący i 51% — niepraktykujący). Różnice zaś w kategorii miast do 20 tys. mieszkańców i od 20 do 50 tys. były nieznaczne<sup>63</sup>. Podobne tendencje ujawniły się w samocenenach religijności według pięciopunktowej skali od „bardzo religijny” do „bardzo niereligijny”<sup>64</sup>.

W syntezie dokonanych konstatacji należy podkreślić, że wraz ze wzrostem industrializacji i rozpowszechnianiem się miejskich form życia nawet w najbardziej odległych wsiach (społeczna urbanizacja wsi) zmniejsza się ogólne przywiązanie do religii i wyrównują się powoli różnice pomiędzy miastem i wsią. Proces wyrównywania się różnic wyraża się w upodobnieniu wsi do poziomu pomniejszonej więzi z Kościołem w miastach. W skali globalnej wieś w krajach wysoko rozwiniętych Europy Zachodniej przewyższa jeszcze pod względem religijnym miasto. Korelacje między wskaźnikiem wielkości miasta a praktykami religijnymi wykazały, że w szeregu przypadków zależności te nie mają charakteru linearnego i ujawniają wiele odchyień od zakładanych prawidłowości. Regiony o wysokim stopniu urbanizacji nie muszą być koniecznie regionami o najniższym poziomie zaangażowania religijnego i więzi z Kościołem<sup>65</sup>. „Liczba praktykujących w stosunku do ogółu ludności zmienia się — jak zauważa F. Houtart — w zależności od tego, jakie grupy społeczne przeważają w danym mieście. Ten czynnik ma znaczenie zasadnicze i jego wpływ jest silniejszy od wpływów wszystkich innych czynników”<sup>66</sup>.

Studia szczegółowe o charakterze monograficznym ukazują, jak niejednolicie i niejednoznacznie przebiegają procesy przekształceń religijności w konkretnych społecznościach wiejskich i miejskich<sup>67</sup>. Wchodzenie społeczności

<sup>62</sup> G. Schmidtchen, Gottesdienst in einer rationalen Welt. Religionssoziologische Untersuchungen im Bereich der VELKD, Stuttgart 1973, s. 72—73.

<sup>63</sup> Mitteilungen. Institut für kirchliche Sozialforschung (w skrócie — IKS) — Nr 14, Wien 1976, s. 21—23; por. ORF — Studienprogramm „Warum Christen glauben?”. Ergebnisse einer begleitenden Seherbefragung. IKS — Nr 135, Wien 1980, s. 69.

<sup>64</sup> Mitteilungen. IKS — Nr 19, Wien 1977, s. 8.

<sup>65</sup> S. Vrcan, Soziale Klasse und Religion in Jugoslawien, „Concilium” 16 (1980) nr 1, s. 41.

<sup>66</sup> F. Houtart, Społeczne i religijne oblicze wielkich miast Europy Zachodniej. W: Socjologia religii ..., s. 104. Zetknięcie się z cywilizacją miejską nie jest jedyną przyczyną ateizmu. H. Bogensberger, Zur Verbreitung des Atheismus in der Welt von heute. Eine kritische Sichtung sozialwissenschaftlicher Befunde. W: Weltphänomen Atheismus (pod red. A. K. Wucherer-Huldenfelda, J. Figla i S. Mühlbergera), Wien 1979, s. 16.

<sup>67</sup> Badania z 1963 roku w prowincji Zeeland (3 wsie, małe miasto i średnie miasto) potwierdziły różnicę w religijności mieszkańców wsi i miasta. Indeks uczestnictwa w życiu kościelnym (1,00 = optymalne uczestnictwo, 0,00 = minimalne uczestnictwo) kształtował się na poziomie 0,78 dla środowisk wiejskich, 0,66 — dla małego miasta i 0,44 — dla średniego miasta przemysłowego. Wyższy udział w życiu kościelnym ludności wiejskiej szedł w parze z wyższym stopniem akceptacji wiary, zaś niższy udział w życiu kościelnym w centrach miejskich pociągał za sobą niższy poziom akceptacji wiary. Wśród badanych ze środowisk

wiejskich w orbitę wpływów industrializacyjno-urbanizacyjnych pociąga za sobą na ogół ujemne konsekwencje dla życia religijnego, przynajmniej na płaszczyźnie praktyk religijnych<sup>68</sup>. Między miastem a wsią występują wzajemne oddziaływania. Wielkie miasta charakteryzują się na ogół niskim poziomem praktyk religijnych i wywierają negatywny wpływ na otaczający je region. Z drugiej jednak strony regiony wiejskie o wysokim poziomie uczestnictwa w praktykach oddziałują na pobliskie miasta<sup>69</sup>.

Cywilizacja industrialna, która do pewnego stopnia sprzyja redukcji praktyk religijnych, ułatwia innym dochodzenie do pogłębienia postaw religijnych i zintensyfikowania zaangażowań religijnych w kierunku bardziej świadomego wyboru wiary i bardziej odpowiedzialnego uczestnictwa w instytucjach kościelnych. W środowiskach o wyższym wskaźniku urbanizacji bardziej nieodzowna jest dla utrzymania więzi z Kościołem spójność i zbieżność („kongruencja”) posiadane systemu wartości<sup>70</sup>. W „otwartym” społeczeństwie, o wysokim stopniu mobilności, wartości religijne muszą być zakotwiczone w systemie osobowych przekonań i oparte o osobowo zorientowane struktury społeczne (rodzina, krąg przyjaciół itp.)<sup>71</sup>.

Zarysowany obraz badań socjologicznych nad przemianami religijności w procesie migracji zawiera tylko ogólny szkic zagadnienia. Wynika z niego, że migracje do miast wywierają na ogół negatywny wpływ na religijność

wiejskich 64% akceptowało w całości wiarę, 26,4% — częściowo i 8,8% — całkowicie odrzucało wiarę. Odpowiednie dane dla środowiska miasta przemysłowego wynosiły: 33%, 41,2%, 20,1%. J. J. Poiesz, Gruppenisolierung, Kirchlichkeit und Religiosität. Das niederländische Beispiel, „Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie” 1 (1965) s. 140—143. Por. O. Selg, Kirche der Ungläubigen? Fragen und Meinungen in einem Traditionsgebiet, Adelsried bei Augsburg 1969, s. 64—66.

<sup>68</sup> I. Zangerle, Bleibt die Kirche im Dorf, „Lebendige Seelsorge” 31 (1980) nr 6, s. 378.

<sup>69</sup> S. K. Anzai, Die religiöse Praxis der Katholiken im Zusammenhang mit einigen Sozialfaktoren in Mittel- und Westeuropa, Wien 1961, s. 192. W rejonie tradycyjnym w RFN wskaźnik dominantes w centrum miejskim wynosił 40%, w okręgu wiejskim — 66%. O. Selg, Kirche der Ungläubigen..., s. 17—18. W rejonie wielkomiejskim (Monachium) przeciętna frekwencja niedzielna u protestantów w niedziele Adwentu wahała się od 2,8% do 3,5% i była niższa niż w przylegającym okręgu wiejskim (4,5%—5,1%). Oprócz wielkości parafii znaczną rolę w określaniu wskaźnika frekwencji w kościele odgrywało oddalenie parafii od centrum miejskiego. Evangelische Gemeinde in der Groszstadregion. Erhebung im Evang.-Luth. Dekanatsbezirk, 2. Teil, München 1974, s. 41—42.

<sup>70</sup> R. Tilmann, Religion als Nebensache. Erkenntnisse der Religionssoziologie. W: Gott—Mensch—Universum. Der Christ vor den Fragen der Zeit (pod red. J. Hüttenbügel), Graz—Wien—Köln 1974, s. 87.

<sup>71</sup> H. Bogensberger, Zur Verbreitung des Atheismus..., s. 32. W badaniach prowadzonych wśród migrantów przeszło trzymilionowego Meksyku O. Lewis stwierdził, że wbrew oczekiwaniom rola wielkiej rodziny nie tylko nie uległa osłabieniu, lecz wręcz przeciwnie — nastąpiło jej umocnienie. Zaobserwował on wśród migrantów wzrost uczuć religijnych oraz przetrwanie wielu typowo wiejskich wierzeń i praktyk. J. Węgleński, Tradycyjna koncepcja urbanizacji — krytyka podstawowych założeń, „Kultura i Społeczeństwo” 24 (1980) nr 1—2, s. 166. A. Inouye badał wpływ ruchliwości przestrzennej na wspólnoty chrześcijańskie w śródmieściu Tokio. Do kościołów w dzielnicy handlowej śródmieścia uczęszczali chrześcijanie żyjący w bardzo rozległej strefie otaczającej miasto. W związku z „exodusem” wiernych ku przedmieściom zmniejszały się rozmiary wspólnot kościelnych w centrum Tokio. Z chwilą zmiany miejsca zamieszkania pewien odsetek wiernych zmieniał również przynależność parafialną. Mobilność przestrzenna miała znaczny wpływ na udział wiernych w życiu religijnym. A. Inouye, Les effets de la mobilité spatiale sur les communautés chrétiennes du centre du Tokyo, „Social Compass” 17 (1970) nr 1, s. 97—118.

migrujących. Rozmiary tego procesu są oceniane przez socjologów niejednoznacznie, zarówno od strony intensywności jak i ekstensywności. Integracja społeczno-kulturowa przybyszów ze społecznością miejską, związana między innymi z dłuższym okresem ich pobytu w mieście, sprzyja — w świetle omówionych badań socjologicznych — integracji religijno-kościelnej. Imigranci wiejscy reprezentują na ogół niższy poziom praktyk religijnych niż imigranci miejscy.

Nie sposób w jednym krótkim paragrafie omówić wszystkie podejmowane problemy i zreferować rezultaty badań. Ograniczyliśmy się tylko do przedstawienia wybranych studiów i badań wiążących się szczególnie z wiodącym tematem wpływu migracji na praktyki religijne. W wyciąganiu wniosków należy brać pod uwagę odmiennosć tkwiącą w warunkach społeczno-ekonomicznych i kulturowych poszczególnych krajów i regionów. Nie można wrzucać do przysłowiowego „worka” wszystkich badań bez uwzględniania ich regionalnego i lokalnego pochodzenia.

Przeprowadzone badania nie wyczerpują rozległej i złożonej problematyki wpływu migracji na życie religijne. Mimo postępu nauk socjologicznych wiele problemów nie zostało jeszcze podjętych, co pozwala na zasugerowanie, że badania tego rodzaju należy prowadzić i to w szerszym niż dotąd zakresie oraz w różnych środowiskach społecznych. W oparciu o zrelacjonowany dotychczas stan badań nie można rozstrzygnąć jednoznacznie o wpływie migracji na praktyki religijne. Dyskusje socjologów religii dotyczą nie samego faktu spadku praktyk religijnych w wyniku przechodzenia ludności ze wsi do miasta, lecz jedynie oceny rozmiarów tego zjawiska i uwarunkowań społeczno-kulturowych.

## II. MIGRACJE A RELIGIJNOŚĆ W REJONIE UPRZEMYSŁOWIONYM — ZAŁOŻENIA I HIPOTEZY BADAWCZE

Zagadnienie wpływu procesów migracyjnych, które są jednym z podstawowych aspektów urbanizacji, na religijność nie doczekało się w polskiej literaturze socjologicznej zbyt wielu opracowań<sup>72</sup>. Bardzo rzadko było ono samodzielnym przedmiotem refleksji socjologicznej, częściej pojawiało się w kontekście szerszych problemów badawczych. Na ogół potwierdzała się hipoteza, że ludność pochodzenia wiejskiego reprezentowała wyższy poziom życia religijnego niż ludność rdzennie miejska<sup>73</sup>. W Nowej Hucie migranci, którzy przyjechali do tego miasta bezpośrednio ze wsi, uczęszczali częściej na nabożeństwa w kościele niż ci, którzy przed przybyciem do Nowej Huty stale lub

<sup>72</sup> J. Mariński, Socjologiczne badania nad religijnością wiejską w Polsce, „Studia Płockie” 7 (1979) s. 351—355.

<sup>73</sup> F. Adamski, Przemiany religijności w warunkach urbanizacji, „Ateneum Kapłańskie” 67 (1975) nr 2, s. 302. W badaniach w Rzeszowie nie stwierdzono istotnego związku pomiędzy miejscem pochodzenia a tradycją religijną. Jedynie w starszym pokoleniu zarysowała się pewna zależność, według której im częściej badane osoby pochodziły ze wsi, tym częściej przejawiały postawy proreligijne. K. Ryczan, Tradycja religijna w środowisku miejskim, „Chrześcijanin w Świecie” 13 (1981) nr 1, s. 105. E. Kasprów, Adaptacja i integracja społeczno-kulturowa ludności napływowej w Sosnowcu (Na przykładzie wybranej grupy regionalnej), „Górnośląskie Studia Socjologiczne” 12 (1977) s. 269.

okresowo zamieszkiwali w środowisku miejskim. Najslabiej praktykowali przebywający od urodzenia w badanym środowisku miejskim<sup>74</sup>.

W warunkach polskich postawy religijne były częściej deklarowane przez ludność pochodzenia chłopskiego lub mieszkającą w małych miastach, postawy bardziej zlaicyzowane były charakterystyczne bardziej dla osób wywodzących się z rodzin inteligenckich. Osoby pochodzące z rodzin robotniczych zajmowały stanowisko pośrednie, zbliżone jednak bardziej do ludności pochodzenia inteligenckiego<sup>75</sup>.

We wszystkich badaniach socjologicznych w Polsce podkreśla się różnice między religijnością na wsi i w miastach. W latach 1960—1965 obserwowano nawet wzrost odsetka praktykujących na wsi oraz wzrost intensywności praktyk religijnych<sup>76</sup>. Względna stabilizacja w zakresie wierzeń i praktyk religijnych w środowisku wiejskim ma niewątpliwie swoje powiązania z procesami migracyjnymi. Wieś opuszczają jednostki bardziej dynamiczne i przedsiębiorcze, o lepszym przygotowaniu do zawodów pozarolniczych, o wyższym poziomie wykształcenia i młodsze wiekiem. Ten fakt ma określone konsekwencje nie tylko społeczno-kulturowe, ale i religijno-kościelne. 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”<sup>77</sup>.

Ludność wędrująca ze wsi do miast jest niezmiernie interesującym obiektem badania z socjologicznego punktu widzenia. Na przykładzie tej ludności można śledzić zjawisko zderzenia się i konfrontacji dwóch nieco odmiennych stylów życia: wiejskiego i miejskiego. Podkreśla się, że w miarę upływu czasu w życiu rodzinnym wychodźców ze wsi zaczynają stopniowo przeważać

<sup>74</sup> F. Adamski, Przemiany religijności w warunkach urbanizacji, „Ateneum Kapłańskie” 67 (1975) nr 3, s. 367. Wysoki procent wierzących i praktykujących katoliczek w zbiorowości badanych dziewcząt uczęszczających do szkół pielęgniarskich pozostawał w związku z ich pochodzeniem wiejskim. A. Korzon, Światopogląd przyszłych pielęgniarek, „Wychowanie” 3 (1962) s. 29. Wśród robotników warszawskiej fabryki motocykli na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych „chodzenie do kościoła jest również stałym punktem rozkładu dnia, bez względu na porę roku, chociaż zdarzają się nie tyle małżeństwa, co poszczególni małżonkowie nie chodzący do kościoła”. J. Malanowski, Robotnicy warszawskiej fabryki motocykli, Wrocław—Warszawa—Kraków 1962, s. 72.

<sup>75</sup> Z. Kawecki, Postawy młodzieży wobec religii, „Wychowanie Obywatelskie” 11 (1979) nr 4, s. 7—8.

<sup>76</sup> A. Pawełczyńska, Postawy ludności wiejskiej wobec religii, „Roczniki Socjologii Wsi” 8 (1968) s. 75. W wiejskiej społeczności lokalnej nawet fabryka może być terenem realizacji praktyk religijnych. A. Olszewska-Krukowa, „Studia Socjologiczne” 4 (1967) s. 70—71. K. Łapińska, Wieś uprzemysłowiona a problem czasu wolnego, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1972, s. 223—230. S. Kawula, Rodzina wiejska a wychowanie. Szczegółowe studium porównawcze, Toruń 1973, s. 85—86.

<sup>77</sup> A. Pawełczyńska, Postawy ludności wiejskiej..., s. 76. Społeczność wiejska nie straciła wpływów na dzieci i młodzież. Muszą oni liczyć się z oczekiwaniami społeczności wiejskiej w dziedzinie religijnej, z jej kontrolą, a nawet sankcjami karnymi, ale nie tak ostrymi jak dawniej (jedynie obmowa, napominanie, perswazja itp.). Kontrola społeczna zachowań religijnych nie została usunięta z życia wsi, jedynie zmienił się jej zakres i sposoby działania. Por. L. Kocik, Obyczajowość a uczestnictwo w kulturze, „Wieś i Rolnictwo” 3 (1978) s. 82—85. W pewnych kręgach ludności wiejskiej zbyt drobiazgowa kontrola parafian wytwarza prawie nieuniknione napięcia wewnętrzne, czasem — zewnętrzne. Kontrola rodzicielska jest jeszcze wszędzie trwała i wszechstronna jako charakterystyczna dla grup pierwotnych.

miejskie wzory zachowań w organizacji życia domowego, w sposobach wychowania dzieci, w poglądach na pracę zawodową kobiet, w formach spędzania czasu wolnego itp.<sup>78</sup>. Ważnym czynnikiem wpływającym na przejmowanie „zurbanizowanych” wzorów życia rodzinnego i odchodzenie od wzorów tradycyjnych jest określony poziom wykształcenia<sup>79</sup>. Zmianom ulegają elementy zaliczane do tzw. kultury materialnej. Gust estetyczny przejawiający się w urządzeniu i wystroju mieszkań świadczy o ewolucji w kierunku miejskich wzorów życia.

Wraz z osłabieniem więzi z macierzystym środowiskiem imigrantów wiejskich słabnie — jak można przypuszczać — również więź z Kościołem, zwłaszcza na płaszczyźnie praktyk religijnych. Imigranci przybywający do środowiska miejskiego, charakteryzującego się stosunkowo niskim wskaźnikiem praktyk religijnych, będą mieć tendencję do przystosowania się do miejskiej „subkultury” religijnej i przejmowania postaw i zachowań religijnych charakterystycznych obecnie dla mieszkańców miasta. Należy więc przewidywać negatywną dynamikę praktyk religijnych u wychodźców ze wsi.

Rozmiary dokonywających się przekształceń można ukazywać na tle środowisk wiejskich, które opuścili wychodźcy, bądź w kontekście środowiska, do którego przybyli. Być może, istniejące różnice w poziomie praktyk religijnych ludności wiejskiej i wychodźców ze wsi są rezultatem nie tylko oddziaływań urbanizacyjno-industrializacyjnych, ale już w momencie opuszczania wsi imigranci reprezentowali niższy poziom praktyk niż przeciętny w parafii „wyjścia”. Selektywność migracji w aspekcie religijnym oznaczałaby, że wieś opuszczają jednostki o słabszej więzi z Kościołem i o niższym poziomie realizowanych praktyk religijnych. Spadek tzw. kościelności zaczynałby się już w środowisku wiejskim i byłby tylko kontynuowany w punkcie docelowym migracji<sup>80</sup>.

Druga hipoteza, którą staramy się weryfikować w podjętych badaniach empirycznych, dotyczy zależności pomiędzy długością okresu przebywania w środowisku miejskim a stanem i dynamiką praktyk religijnych. Zakłada się, że w miarę „wrastania” dawnej ludności wiejskiej w środowisko wielkoprzemysłowe, przystosowania się do nowych warunków pracy i zintegrowania się ze społecznością miejską, proces spadku realizowanych praktyk religijnych będzie „wyhamowany” w kierunku stabilizacji. Osoby o dłuższym okresie pobytu w mieście — według tej hipotezy — będą odznaczać się wyższym poziomem realizowanych praktyk religijnych niż osoby od niedawna zamieszkałe w mieście<sup>81</sup>.

<sup>78</sup> 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. 8, Warszawa 1972, s. 49.

<sup>79</sup> P. Skeris, Wzory życia rodzinnego w wielkomiejskim osiedlu robotniczym, „Roczniki Filozoficzne” 21 (1973) nr 2, s. 80.

<sup>80</sup> W badaniach austriackich podkreśla się, że „opuszczenie tradycyjnego środowiska wiąże się z osłabieniem życia religijnego. Nowe wkorzenie się do parafii przybycia udaje się stosunkowo rzadko”. E. Bodzenta, Die Katholiken in Österreich. Ein religionssoziologischer Überblick, Wien 1962, s. 89. Por. L. Rosenmayr, H. Kreutz, Rollenerwartungen der weiblichen Jugend, Wien 1973, s. 131.

<sup>81</sup> Wśród badanych mieszkańców hoteli robotniczych pod koniec lat pięćdziesiątych pod wpływem pobytu w mieście zmniejszała się liczba gorliwie praktykujących, wzrastała zaś liczba w ogóle niepraktykujących. N. Chmielnicki, Aktualne problemy laicyzacji szkoły, „Chowanna” 4 (1960) nr 9—10, s. 564. W środowisku nowohuckim nie stwierdzono wyraźnej korelacji między długością przebywania w tym mieście a przemianami światopoglądowymi. F. Adamski, Przemiany religijności w warunkach urbanizacji, „Ateneum Kapiańskie” 67 (1975) nr 1, s. 139—140.

Trzecia hipoteza dotyczy sfery motywacyjnej praktyk religijnych. Na ogół przyjmuje się, że wraz ze spadkiem zasięgu regularnego uczestnictwa katolików w praktykach pogłębia się intensywność więzi z Kościołem osób regularnie praktykujących (tzw. krystalizacja lub koncentracja kościelności). Znamna jest teza, według której wraz ze spadkiem praktyk religijnych zachodzi proces udoskonalania motywacji u praktykujących, w kierunku uwypuklenia motywacji czysto religijnych. Wraz z postępem urbanizacyjnym praktyki nabierają charakteru bardziej osobistego i świadomego. Jednostki, które praktykowały w środowisku wiejskim pod wpływem kontroli społecznej, zwłaszcza jeżeli ich wiara była chwiejna, z chwilą gdy przechodzą do środowisk wielkich miast, o znacznym stopniu anonimowości życia i osłabionej tradycji lokalnej, przestają praktykować. Miasta stanowią pod tym względem rodzaj tygła pozwalającego sprawdzić solidność wierzeń religijnych ludności<sup>82</sup>. W środowiskach wielkomiejskich zyskują na znaczeniu motywacje religijne.

Sfera motywacyjna udziału w praktykach religijnych jest niezwykle zróżnicowana i nawet wśród osób regularnie praktykujących można wyróżnić szereg warstw i typów ze względu na motywy i sposoby uczestnictwa. F. Klostermann mówi o „przekonanych” chrześcijanach z wiarą dojrzałą, o „krytycznych” chrześcijanach z konkretnymi zastrzeżeniami wobec Kościoła, o „tradycyjnych” chrześcijanach z przynależnością kościelną i praktykami ugruntowanymi przez wpływy rodzinne, środowiskowe, świadomość „my” i więzi emocjonalne itp., o jednostkach o „użytecznej” więzi z Kościołem (np. oczekujący pomocy charytatywnej; przychodzący do kościoła ze względu na „wychowanie”, by nie stracić swoich klientów i prestiżu w społeczeństwie; troszczący się o „ubezpieczenie się” na wieczność). Na wszystkich tych poziomach mieszają się elementy naturalne i nadnaturalne, psychiczne i społeczne, ogólnie religijne i specyficznie chrześcijańskie<sup>83</sup>. Przypuszcza się, że w „otwartym” społeczeństwie, charakteryzującym się wysokim poziomem mobilności społeczno-kulturalnej, będzie dokonywać się przesuwanie akcentów od „zewnątrzsterowanej” do „wewnątrzsterowanej” religijności.

Należy oczekiwać, że sfera motywacyjna praktyk religijnych u wychodźców ze wsi będzie różnić się od tej, jaką przejawiają mieszkańcy wsi, w sensie poszerzenia się motywacji stricte religijnych. Może jednak okazać się również, że niektóre postawy, opinie i motywacje charakteryzujące ludzi pochodzących ze wsi odznaczają się wyjątkową trwałością. „Postawy — jak zaznacza A. Burghardt — zmieniają się tylko w dłuższych okresach czasu, w przeciwnym razie nie byłyby postawami”<sup>84</sup>. Badania nad praktykami religijnymi

<sup>82</sup> R. Duocastella, Géographie de la pratique religieuse en Espagne, „Social Compass” 12 (1965) nr 4—5, s. 285—286. Życie miejskie — jak zaznacza F. Houtart — jest bardziej racjonalne niż życie wiejskie. Liczne elementy interpretacji stosunków między człowiekiem a naturą i między ludźmi, które uprzednio miały charakter mityczny albo quasi-religijny, stają się bardziej racjonalne i techniczne. Prowadzi to z jednej strony do oczyszczenia religii, z drugiej zaś do obojętności religijnej, gdyż wielu nie odróżnia między tym, co stricte religijne, a tym, co magiczne. F. Houtart, J. Rémy, Milieu urbain..., s. 134. U osób o typie religijności opierającym się wyłącznie o środowisko „wiara religijna jest czymś zewnętrznym, czymś, co w ogólnej strukturze osobowości zajmuje miejsce podrzędne. Praktyka bowiem dowodzi, iż ludzie ci zatracają swą religijność wraz z utratą kontaktów ze środowiskiem, w którym dotychczas przebywali”. Z. Kawecki, Postawy młodzieży wobec religii, „Wychowanie Obywatelskie” 11 (1979) nr 4, s. 7.

<sup>83</sup> F. Klostermann, Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde? Für alle Mitarbeiter in der Pfarrgemeinde, Wien 1979, s. 63.

<sup>84</sup> A. Burghardt, Elemente der Sozialforschung, Wien 1978, s. 139.

tym lepiej będą spełniać swoje zadania dostarczając materiału do trafnych uogólnień, im lepiej będziemy orientować się w motywacjach ludzi podejmujących interesujące nas zachowania religijne.

Dla weryfikacji trzech wyżej opisanych hipotez wybrano Płock jako rejon poddany silnym wpływom uprzemysłowienia i urbanizacji, o znacznym nasileniu procesów migracyjnych. Szybki rozwój i głębsze wejście poprzez migracje w rzeczywistość społeczną rejonu uprzemysłowionego, włączenie się w nowy układ społeczno-cywilizacyjny i związane z tym przemiany kulturalne, to wszystko nie obywa się bez pewnych strat w zakresie praktyk religijnych, których nie udaje się odtworzyć w nowym środowisku społecznym. W jakim więc zakresie wychodzą ze wsi przybywający do Płocka kulturywują swoje dotychczasowe wzory życia religijnego, w jakim zaś przyjmują rozpowszechnione wzory zachowań w środowisku miejskim?

Ukazanie praktyk religijnych wychodzących ze wsi w perspektywie odtworzenia procesu przemian religijnych siłą rzeczy kierunkowało główne pytania badawcze na sprawy ciągłości i zmiany religijnej, na główne czynniki organizujące te zmiany w pewien stały wzór. Weryfikowanie danych „na gorąco”, w terenie, powinno ukazać całą bogatą złożoność wpływów i uwarunkowań. Rzeczą trudną i wymagającą wieloletnich badań byłoby przedstawienie w pełni tego zagadnienia w rozwoju dynamicznym. Stąd przeważać będzie w niniejszym opracowaniu ukazywanie istniejącego w tym zakresie stanu rzeczy nad dynamiką zjawiska. Praca posiada charakter diagnostyczno-weryfikacyjny.

### III. TEREN I ORGANIZACJA BADAŃ ORAZ CHARAKTERYSTYKA BADANEJ ZBIOROWOŚCI

Od 1960 roku Płock należy do miast niezwykle szybko uprzemysławianych. Ludność miasta wzrastała w przyspieszonym tempie. W 1970 roku wynosiła 72 336, w 1975 roku — 87 827, w 1978 roku — 96 176 osób. Przyjmując liczbę ludności w 1970 roku za 100%, odnotowujemy w latach 1970—1978 przyrost o 33%<sup>85</sup>. Dynamika rozwoju ludnościowego była więc niezwykle intensywna. W strukturze demograficznej zaznaczała się przewaga kobiet. W 1978 roku na 47 426 mężczyzn przypadało 48 750 kobiet (proporcja 100 mężczyźni na 103 kobiety). W 1978 roku wskaźnik małżeństw na 1000 ludności wynosił 9,39, wskaźnik urodzeń — 20,02, wskaźnik zgonów — 6,72, wskaźnik przyrostu naturalnego — 13,3 (dla województwa płockiego odpowiednio: 8,63; 18,92; 9,65; 9,27)<sup>86</sup>.

W 1978 roku w Płocku było zatrudnionych w gospodarce uspołecznionej 56 319 osób w następujących działach: przemysł — 22 593, budownictwo — 11 033, rolnictwo — 777, leśnictwo — 35, transport i łączność — 4 705, handel — 4 779, pozostałe gałęzie produkcji materialnej — 304, gospodarka komunalna — 1 787, gospodarka mieszkaniowa oraz niematerialne usługi ko-

<sup>85</sup> Charakterystyka społeczno-demograficzna województwa płockiego w 1978 r. Wojewódzki Urząd Statystyczny w Płocku, Płock 1979, s. 3.

<sup>86</sup> Wskaźnik przyrostu naturalnego dla Płocka w 1976 roku kształtował się na poziomie 12,8 na 1000 ludności, w 1977 roku — 13,1. Charakterystyka społeczno-demograficzna..., s. 5—10. Rocznik statystyczny województwa płockiego, Płock 1978, s. 52.

munalne — 825, nauka i rozwój techniki — 771, oświata i wychowanie — 2 837, kultura i sztuka — 335, ochrona zdrowia i opieka społeczna — 2 736, kultura fizyczna, turystyka i wypoczynek — 395, pozostałe branże usług niematerialnych — 401, administracja państwowa i wymiar sprawiedliwości — 1 067, finanse i ubezpieczenia — 592, organizacje polityczne związków zawodowych i inne — 347<sup>87</sup>. Ponad 40% czynnych zawodowo mieszkańców Płocka było zatrudnionych bezpośrednio w przemyśle.

Płock stał się ośrodkiem migracji ludności zarówno w skali lokalnej jak i ogólnopolskiej, zarówno ludności pochodzenia miejskiego jak i wiejskiego. W latach 1956—1967 udział wychodźców ze wsi wśród ludności napływającej na stałe do Płocka wynosił około 50%<sup>88</sup>. W ciągu 12 lat intensywnej industrializacji Płocka napłynęło do tego miasta 34,9 tys. osób (lata 1960—1972). W zestawieniu z liczbą 14,5 tys. osób, które wymeldowały się z miasta, daje saldo ruchu wędrownego w wysokości +20,4 tys. osób<sup>89</sup>. Wśród ogółu przybyszów do Płocka w latach 1961—1970 wychodźcy ze wsi stanowili 54% ogólnej migracji. W wyniku wzmożonej migracji do Płocka ludność urodzona w tym mieście obejmowała w 1970 roku tylko 40% ogółu mieszkańców<sup>90</sup>.

W 1977 roku napływ do Płocka osiągnął cyfrę 2 788 osób (w tym 73% ze wsi), odpływ zaś — 1 232 (w tym 46,2% na wieś). W roku następnym napłynęły do Płocka 2 282 osoby. W grupie imigrantów mężczyźni stanowili 45,4% (kobiety — 54,6%), osoby ze wsi — 75% (z miast — 25%), osoby z tego samego województwa — 63% (z innego województwa — 37%), osoby czynne zawodowo — 46,8% (bierne zawodowo — 53,2%). W tym samym czasie odpłynęły z miasta 1 762 osoby (46,6% mężczyzn; 43,3% na wieś; 33,6% do tego samego województwa; 48% czynni zawodowo)<sup>91</sup>. Na skutek masowych migracji Płock tworzy swoisty konglomerat ludności przyjezdnej, pochodzącej z różnych regionów kraju i z różnych środowisk społeczno-zawodowych, z ludnością wcześniej tu osiadłą lub „rdzennymi” płocczanami. Ludność napływająca do miasta wnosi z sobą różne wzory i style życia: wiejskiego i miejskiego. Nasila się również zjawisko dojazdów do pracy<sup>92</sup>. Migracje wahadłowe przekształcają się powoli w przesiedleńcze.

<sup>87</sup> Zatrudnienie i płace w gospodarce uspołecznionej w województwie płockim w 1978 r. Wojewódzki Urząd Statystyczny w Płocku, Płock 1979, s. 6.

<sup>88</sup> I. Fierla, Struktura przestrzenna migracji ludności w Polsce, Wybrane zagadnienia, „Wieś i Rolnictwo” 4 (1976) s. 9. Udział ludności wiejskiej w napływie do miast kształtował się w latach pięćdziesiątych w Polsce na poziomie około 70%, w 1960 roku — 52%, w 1975 roku — 61%. W. Rakowski, Uprzemysłowienie a proces urbanizacji, Warszawa 1980, s. 113.

<sup>89</sup> I. Fierla, Migracje ludności w Polsce, Warszawa 1976, s. 24.

<sup>90</sup> J. Chojnacki, Petrochemia a rozwój Płocka, Warszawa 1976, s. 73—74. W 1970 roku wśród ogółu mieszkańców miast prawie połowa urodziła się poza aktualnym miejscem zamieszkania. W. Rakowski, Uprzemysłowienie..., s. 114.

<sup>91</sup> Charakterystyka społeczno-demograficzna ..., s. 18—19. Rocznik statystyczny ..., s. 60.

<sup>92</sup> Charakterystyka społeczno-demograficzna..., s. 18—19. Rocznik statystyczny..., Urząd Statystyczny w Płocku, Płock 1977, s. 42. Czynniki pobudzające odpływ ludności ze wsi są z reguły silniejsze niż czynniki hamujące migrację i faworyzujące pozostawanie na roli i na wsi. Istnieje pewna grupa ludzi we wsiach podmiejskich, która dostrzega coraz wyraźniej walory mieszkania na wsi przy jednoczesnym podejmowaniu pracy w mieście. Trudności uzyskania mieszkania w mieście, przywiązanie do wsi, jej krajobrazu i spokoju, stały rozwój komunikacji miejskiej i indywidualnej w strefie podmiejskiej, wzrost ilości placówek kulturalno-oświatowych i urzędów socjalno-komunalnych oraz inne czynniki będą działać jako mechanizmy powstrzymujące przed migracją i przyczyniać się do utrzymania pewnej liczby osób pracujących w mieście i mających mieszkanie na wsi, ludzi, którzy



Przekształcenia społeczno-kulturowe towarzyszące procesom rozwoju gospodarczego w rejonach podlegających przyspieszonemu uprzemysłowieniu winny znaleźć odzwierciedlenie w rozmiarach i tempie przekształceń religijności ludzi. Badania nad religijnością wychodźców ze wsi przeprowadzono w ramach szerszego tematu dotyczącego przemian religijności wiejskiej w warunkach industrializacji<sup>93</sup>. Objęły one zbiorowość 394 osób w wieku od 18 lat do 70 lat, które w latach 1967—1976 przeniosły się do Płocka z okolicznych wsi podmiejskich, mających wiele kontaktów ze środowiskiem miejskim. Spośród wylosowanych 197 osób (co druga osoba) udało się w latach 1976—1977 nawiązać kontakt badawczy ze 179 osobami (90,9%). Spośród osób nie objętych wywiadem kwestionariuszowym 7 osób odmówiło przeprowadzenia rozmowy (3,5%), inne — czasowo opuściły kraj, przebywały w wojsku, często bywały poza domem rodzinnym i nie udało się ich spotkać pomimo kilku wizyt domowych lub w okresie realizowania badań opuściły Płock i nie udało się ustalić ich aktualnego miejsca zamieszkania (5,6%).

Populacja respondentów nie jest reprezentatywna dla ogółu wychodźców ze wsi podmiejskich Płocka, a tylko dla tej części imigrantów wiejskich, która obiera Płock jako pierwszy etap swej wędrówki migracyjnej. Zrealizowana zbiorowość próbna — jak się wydaje — jest liczebnie wystarczająca dla przeprowadzenia założonych celów badawczych. W społecznym układzie małych zbiorowości postawy i zachowania powtarzają się i układają się w pewien schemat, dalsze więc powiększanie zbiorowości próbnej nie prowadziłyby do pogłębienia problematyki badawczej, lecz jedynie do ilościowego wzrostu informacji o wychodźcach ze wsi. Wielkość próby gwarantuje przeprowadzenie analiz porównawczych.

Wywiady w Płocku odbywały się bez uprzednich ogłoszeń w kościołach parafialnych, a więc były „zaaranżowane” w mniej kościelnym „nastroju”<sup>94</sup>. Ankieterzy mieli nieco trudności z nawiązaniem pierwszego kontaktu u

świadomie będą wybierać wiejsko-miejski tryb życia. Por. Cz. Herod, *Studia nad adaptacją młodzieży wiejskiej do pracy w zakładach przemysłowych powiatu chrzanowskiego*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1969, s. 86.

<sup>93</sup> J. Mariański, *Dynamika przemian religijności wiejskiej w warunkach industrializacji. Studium socjologiczne na przykładzie rejonu płockiego, Płock—Lublin 1979* (maszynopis pracy habilitacyjnej — Archiwum KUL). Podejmując badania socjologiczne nad religijnością nie podzielamy obaw tych osób, które w empirycznych badaniach rzeczywistości religijnej widzą niebezpieczeństwo zapoznania „tego, co nadprzyrodzone”, i zarzucają badaniom socjologicznym swoistą „wycinkowość” (ograniczona zbiorowość badana) i „nietypowy charakter” związany z jednym regionem poddany analizom badawczym. Na temat procedury uogólniania wyników badań monograficznych pisze J. Turowski, *Monograficzne badania wsi*, „Wies i Rolnictwo” 2 (1977) s. 93—118. Potrzebę badań socjologicznych o charakterze reprezentatywnym nad religijnością w Polsce wydaje się kwestionować autor referujący ten typ badań w RFN, gdy pisze, że „prawdę o stanie Kościoła w Polsce możemy poznać w sposób o wiele łatwiejszy i mniej skomplikowany, np. drogą ankiety sondażowej, rozmów indywidualnych i grupowych, obserwacji różnego rodzaju itd.”. H. Bednorz, *Co myślą katolicy zachodnioniemieccy o Kościele i problemach, które go nurtują*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 7 (1974) s. 286.

<sup>94</sup> S. Ossowski pisał: „Ludzie poddani badaniom ankietowym lub wywiadam nie są tymi samymi ludźmi, jakimi byłiby bez tych badań: postawione pytania wprowadzają ich w nową sytuację i zmuszają myśleć o sprawach, o których, być może, wcale by nie myśleli, czy to będzie pytanie o sposób rozumienia socjalizmu, o stosunek do rad robotniczych, czy o etykę niezależną od religii, o hierarchię potrzeb społeczności nowosądeckiej, czy o możliwości wpływu jednostki na bieg spraw społecznych”. S. Ossowski, *O osobliwościach nauk społecznych*, Warszawa 1962, s. 217.

dawczego. Sytuację pogarszał fakt, że w ostatnich latach wielu mieszkańców Płocka było odwiedzanych przez oszustów zbierających ofiary na Seminarium Duchowne i kolportujących prasę religijną oraz świadków Jehowy. Większość wylosowanych osób odnosiła się życzliwie do ankierów.

Wylosowana i przebadana próba wychodźców ze wsi może stać się za kilka lat podstawą do badań realizowanych metodą panelową. Dane z badań panelowych byłyby szczególnie cenne, gdyż umożliwiłyby analizę problemu w aspekcie dynamicznym. Zarówno dobór próby jak i wystarczająca liczba uzyskanych odpowiedzi upoważnia w sposób uzasadniony do dokonania w oparciu o nie szerszych uogólnień dotyczących wychodźców ze wsi.

W przebadanej zbiorowości imigrantów wiejskich kobiety stanowiły 51,4%, mężczyźni — 48,6%<sup>95</sup>. Struktura grupy według wieku przedstawiała się następująco: osoby liczące 18—24 lat — 14%, 25—39 lat — 64,2%, 40—59 lat — 16,8%, osoby liczące 60 lat i więcej — 5%. Przeszło trzy czwarte badanych wychodźców ze wsi nie przekroczyło w momencie badań czterdziestego roku życia. Jeśli chodzi o strukturę stanu cywilnego zbadanych osób, to 10,6% stanowiły osoby stanu wolnego, 77,1% — osoby żyjące w małżeństwie, 2,2% — będące w stanie wdowim i 10,1% — to osoby rozwiedzione lub żyjące w związkach małżeńskich tylko cywilnych (bez ślubu kościelnego).

Z uprzemysłowieniem i postępem technicznym jest związany nierozzerwalnie wzrost wykształcenia. Struktura wykształcenia zbadanej zbiorowości przedstawiała się dość korzystnie. Mniej niż połowa respondentów uzyskała tylko wykształcenie podstawowe lub mniej niż podstawowe (46,4%), co czwarta osoba reprezentowała typ wykształcenia zawodowego (26,8%) i również co czwarta — przynajmniej wykształcenie średnie (26,8%). Struktura wykształcenia zbadanych imigrantów wiejskich była zbliżona do struktury wykształcenia pracowników w pełni zatrudnionych w gospodarce społecznej Płocka z 1973 roku. Pomimo znacznych przeobrażeń strukturalnych szkolnictwa ponadpodstawowego w Płocku, w dalszym ciągu udział osób z wykształceniem ukończonym podstawowym i niepełnym podstawowym wynosił w Płocku w 1973 roku 45,6% (22,8% — wykształcenie zasadnicze zawodowe, 6,5% — średnie ogólnokształcące, 19,8% — średnie zawodowe, 5,3% — wyższe)<sup>96</sup>.

Na podstawie subiektywnego „samookreślenia się” badanych ustalono, że robotnicy niewykwalifikowani (35,2%) wraz z robotnikami wykwalifikowanymi (22,3%), stanowili przeszło połowę ogółu respondentów, pracownicy umysłowi — 21,2%, inżynierowie i technicy zatrudnieni w przemyśle, budownictwie i innych działach gospodarki narodowej (wykształcenie co najmniej średnie techniczne) — 7,3%, gospodynie domowe — 8,9%, uczniowie i studenci — 3,4%, emeryci i renciści — 1,7%. Stosunkowo wysoki poziom kwalifikacji zawodowych ludności wiejskiej migrującej do Płocka jest w pełni zrozumiały, bowiem powstający nowoczesny przemysł rafineryjny i petrochemiczny oraz uprzemysłowione budownictwo pociągają z wiejskiego zaplecza ludzi lepiej wykształconych i przygotowanych do zawodów technicznych<sup>97</sup>.

<sup>95</sup> Wśród migrantów ze wsi przewagę liczebną mają z reguły kobiety. A. Rosner, Ruchliwość ludności wiejskiej, „Więś i Rolnictwo” 4 (1977) s. 82—83.

<sup>96</sup> G. Dąbrowska, Struktura zawodowa a struktura kształcenia ponadpodstawowego w Płocku, „Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysławianych” 63 (1976) s. 132—133.

<sup>97</sup> W procesach ruchliwości społeczno-terytorialnej znaczną rolę odgrywają czynniki ekonomiczne. Cz. Herod, Studia nad adaptacją..., s. 79—82. A. Rosner, Ruchliwość ludności..., s. 84. R. Toporkiewicz, Migracje wieś — miasto, „Więś Współczesna” 10 (1966) nr 1, s. 60—67.

Wychodźcy ze wsi przybywający do Płocka sytuują się w różnych częściach miasta, głównie w nowych dzielnicach, o typie zabudowy zwartej i wysokiej, w większości o charakterze osiedlowym: 27,7% badanych zamieszkało w osiedlu „Łukasiewiczza”, 22,6% — w osiedlu „Tysiąclecie”, 14,1% — w osiedlu „Dobrzyńska”, 10,8% — w osiedlu „Skarpa B”, 4,5% — w osiedlu „Skarpa A”, 7,9% — w śródmieściu, 5,7% — w rejonie ul. Wyszogrodzkiej, 4,5% — w dzielnicy „Dworcowa”, 1,1% — w dzielnicy „Radziwie” i 1,1% — na peryferiach miasta. W sumie więc około 80% przybyszów ze wsi zamieszkało w nowych osiedlach zbudowanych po 1960 roku i zaledwie 10% na obrzeżach miasta. Przy osiedlaniu się w Płocku nie występuje zjawisko tzw. segregacji społecznej, stwierdzane w okresie powojennym w Polsce, gdy „ludność wiejska, najbiedniejsza i bez kwalifikacji często zamieszkiwała peryferie miasta”<sup>98</sup>. Zaznaczało się natomiast subiektywne poczucie niejednakowej atrakcyjności poszczególnych osiedli i żywiołowe dążenie do uzyskania bardziej atrakcyjnej lokalizacji mieszkania<sup>99</sup>.

Zdecydowana większość zbadanych wychodźców ze wsi urodziła się i wychowywała na wsi (89,9%). Tylko 3,4% spośród nich urodziło się w małym mieście (do 10 tys. mieszkańców), 5% — w średnim mieście (do 50 tys. mieszkańców) i 1,7% — w mieście przekraczającym 50 tys. mieszkańców. Prawie dwie trzecie badanych osób migrowało do Płocka bezpośrednio z miejscowości urodzenia (62,6%). Zbiorowość wychodźców ze wsi nie jest jednorodna pod względem miejsca urodzenia, wszyscy oni jednak przed sprowadzeniem się do Płocka mieszkali we wsiach podmiejskich tego miasta, a więc przybyli do Płocka bezpośrednio ze wsi.

Dla celów naszej analizy ważne jest, w jakim stopniu imigranci wiejscy tkwią w aktualnym miejscu zamieszkania i w jakim stopniu są zintegrowani ze społecznością miejską? Zewnętrznym i czysto formalnym wyznacznikiem zespolenia z Płockiem jest długość pobytu w tym mieście. „Staż” płocki badanych imigrantów wiejskich nie jest zbyt długi i — zgodnie z przyjętymi założeniami doboru próby — nie przekracza 10 lat. Przeszło trzecia część respondentów mieszka w Płocku co najmniej 6 lat, a więc wstępny etap adaptacji do warunków życia i pracy w mieście ma już poza sobą (34,6%)<sup>100</sup>. Przynajmniej co dziesiąta badana osoba w momencie przeprowadzania wywiadu nie mieszkała dłużej w Płocku niż 1 rok i była we wstępnej fazie „urządzania się” w nowym środowisku społecznym (13,4%). Czwarta część badanych przebywała w Płocku 2—3 lata (26,3%) i prawie tyle samo 4—5 lat (25,7%). Warto dodać, że wielu imigrantów wiejskich nawiązywało już wcześniej kontakty z Płockiem poprzez wykonywaną pracę, odbywaną naukę szkolną, poprzez kontakty rodzinne itp. Wsie podmiejskie Płocka należą do typu wsi modernizujących się i będących w zaawansowanej fazie rozwoju.

Podana charakterystyka społeczno-demograficzna zbiorowości wychodźców ze wsi ma dość ważne znaczenie dla ukazania różnicowań strukturalnych

<sup>98</sup> S. Nowakowski, *Etapy procesów urbanizacyjnych w powojennej Polsce*, „Kultura i Społeczeństwo” 15 (1971) nr 3, s. 100.

<sup>99</sup> E. Kaltenberg-Kwiatkowska, *Przemiany społeczności miejskiej w mieście szybko rozwijającym się. W: Planowanie społecznego rozwoju miast i społeczności terytorialnych a badania socjologiczne* (pod red. S. Nowakowskiego i W. Mirowskiego). Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1980, s. 116.

<sup>100</sup> Ponad pięcioletni pobyt w mieście jest okresem wystarczającym do dobrego przystosowania się do warunków i stylu życia w nim obowiązującego. M. Jarosińska, *Adaptacja młodzieży wiejskiej do klasy robotniczej*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1964, s. 136—137.

i będzie stanowić dogodną podstawę do opisu stanu i dynamiki praktyk religijnych oraz dla przeprowadzenia analiz statystyczno-korelacyjnych.

#### IV. UCZESTNICTWO WYCHODźCÓW ZE WSI W KULTURZE MASOWEJ I ICH KONTAKTY ZE ŚRODOWISKIEM MACIERZYSTYM

Środowisko społeczne miast szybkiego rozwoju jest terenem ścierania się zróżnicowanych wzorów życia, dążeń i aspiracji ludzkich. Przechodzenie od „starych” do „nowych” wzorów życia i obyczajów nie zarysowuje się na ogół w ostrych formach, poszczególne procesy przebiegają płynnie, nakładają się na siebie i przecinają wzajemnie. Z reguły mamy do czynienia z okresami współistnienia i współwystępowania obok siebie tradycyjnych i zmodernizowanych cech stylu życia. Duża siła inercji i trwałości dawnych sposobów istnienia, obyczajów i układów międzyludzkich może opóźniać procesy integracji w nowym środowisku miejskim. Uznawane i praktykowane wzory aktywności kulturalnej oraz kontakty ze środowiskiem macierzystym wychodźców ze wsi przynajmniej pośrednio charakteryzują ten poziom integracji.

Wybrane do analizy formy udziału w życiu kulturalnym nie obejmują całokształtu partycypacji kulturalnej. Aktywność kulturalną badanych mierzymy przy pomocy prostych wskaźników: częstotliwości słuchania radia i oglądania programów telewizyjnych. Pomimo istnienia pewnych rozbieżności między relacjami o własnym uczestnictwie kulturalnym a obiektywnym stanem rzeczy można ze znacznym przybliżeniem traktować deklaratywne wypowiedzi na temat korzystania ze środków masowego przekazu jako relacje odnoszące się do faktów<sup>101</sup>. „Konsumpcja” dóbr i treści kulturalnych przekazywanych przez radio i telewizję staje się podstawowym warunkiem rozwoju ujednoczonej kultury i cywilizacji technicznej<sup>102</sup>.

Z wypowiedzi słownych wynika, że co ósma osoba spośród wychodźców ze

Tab. 1. Częstotliwość korzystania z radia

Częstotliwość uczestnictwa	Kobiety		Mężczyźni		Razem	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
codziennie raz lub kilka razy w tygodniu	55	59,8	53	60,9	108	60,3
rzadziej niż raz na tydzień	12	13,0	20	23,0	32	17,9
wcale	10	10,9	5	5,8	15	8,4
	15	16,3	9	10,3	24	13,4
Ogółem	92	100,0	87	100,0	179	100,0

<sup>101</sup> Niektórzy respondenci udzielają odpowiedzi nie tyle zgodnych ze stanem rzeczywistym, ile raczej według społecznych oczekiwań, norm i wzorów człowieka kulturalnego, który powinien słuchać radia, uczęszczać do kina, oglądać telewizję, chodzić do teatru itp. Jest to znany mechanizm psychospołeczny prowadzący do zawyżania ocen własnego uczestnictwa kulturalnego i stawiania siebie w korzystnym świetle jako odbiorcy dóbr kultury, będący przejawem bardziej ogólnej tendencji do pozytywnej samooceny.

<sup>102</sup> J. Szczepeński, Stan badań nad społecznymi procesami industrializacji, „Studia Socjologiczne” 3 (1964) s. 43.

wsi w ogóle nie słucha radia, a prawie dwie trzecie korzysta codziennie z tego środka masowego komunikowania. Inni posiadają kontakt nieregularny lub bardzo sporadyczny ograniczający się do przypadkowego słuchania. Porównując częstotliwość słuchania radia u wychodźców ze wsi i mieszkańców wsi podmiejskich łatwo można stwierdzić, że ci ostatni posiadają bardziej regularny kontakt z radiem. Wychodźcy ze wsi coraz częściej rezygnują z radia na rzecz konkurencyjnej telewizji<sup>103</sup>.

Różnice w częstotliwości korzystania z radia mężczyzn i kobiet są nieznaczne. Zaznaczają się w kategoriach nieregularnego uczestnictwa (różnica 10%) i braku kontaktu z radiem (różnica 6%). Natomiast wzrastający wiek koresponduje wyraźnie z częstotliwością słuchania audycji radiowych: 68% badanych w wieku 18—24 lat, 60% — w wieku 25—39 lat i 56,4% — w wieku 40 lat i więcej utrzymuje bardzo regularny (codzienny) kontakt z radiem. Odsetki osób rezygnujących w ogóle z tego środka masowego przekazu są zbliżone (12%, 13,9%, 12,8%). Osoby żyjące w małżeństwie utrzymują bardziej regularny kontakt z radiem niż osoby pozostające w stanie wolnym (kontakt codzienny odpowiednio: 61,6% i 52,3%).

Różnice pomiędzy trzema kategoriami wykształcenia: podstawowego, zasadniczego zawodowego i średniego (razem z wyższym) w zakresie konsumpcji kulturalnej mierzonej słuchaniem radia są nieznaczne: 57,8% osób z wykształceniem podstawowym, 58,3% — z wykształceniem zasadniczym zawodowym i 66,7% — z wykształceniem średnim podtrzymuje systematyczny kontakt z radiem. Odsetki rezygnujących z tego środka masowej komunikacji są zbliżone we wszystkich trzech kategoriach wykształcenia i wynoszą odpowiednio: 13,3%, 14,6%, 12,5%. W odniesieniu do radia analizowane trzy kategorie wykształcenia prezentują dość jednolity model uczestnictwa kulturalnego. Robotnicy nieco rzadziej są systematycznymi radiosłuchaczami niż pracownicy umysłowi (58,3% i 64,7%) i częściej niesystematycznymi (19,4% i 17,6%) oraz bardziej niesystematycznymi (9,7% i 5,9%). Odsetki nie uczestniczących w przekazie radiowym są zbliżone w obydwu kategoriach społeczno-zawodowych (12,6% i 11,8%). Zainteresowanie radiem nie wzrasta w miarę upływu lat przebywania w mieście. Odsetek migrantów z wcześniejszych lat przybycia do Płocka słuchających radia systematycznie jest zbliżony do tego, który reprezentują migranci z lat późniejszych. Wśród wychodźców ze wsi najdłużej mieszkających w Płocku jest najwyższy odsetek osób nie pozostających pod bezpośrednim wpływem radia (22,6%).

Jak wynika ze wszystkich dotychczasowych badań empirycznych, telewizja odgrywa ważną, a nawet wiodącą rolę w zaspokajaniu potrzeb i aspiracji kulturalnych ludności. Wywiera ona przemożny wpływ na ujednoczenie się społeczeństwa pod względem kulturalnym. Badani wychodźcy ze wsi mieli do wyboru następujące możliwości określające częstotliwość korzystania z telewizji: codziennie, raz lub kilka razy w tygodniu, rzadziej niż raz w tygodniu, wcale. Odpowiedzi dały rozkład uwidoczony w załączonej tabeli.

Jak wynika z załączonej tabeli, trzy czwarte wychodźców ze wsi posiada systematyczny kontakt z telewizją i styka się z nią na co dzień. Tylko znikomy odsetek badanych nie podlega oddziaływaniu i wpływom tego środka

<sup>103</sup> J. Mariański, Niektóre aspekty kultury masowej na wsi, „Notatki Płockie” 3 (1977) s. 16—19. Na fakt pomniejszonego zainteresowania się radiem wskazywały badania J. Szmagalskiego wśród młodej inteligencji płockiej. J. Szmagalski, Wzory i elementy stylu życia młodej inteligencji płockiej pochodzenia chłopskiego, „Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysławianych” 66 (1977) s. 203—204.

Tab. 2. Częstotliwość korzystania z telewizji

Częstotliwość uczestnictwa	Kobiety		Mężczyźni		Razem	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
codziennie	67	72,8	66	75,9	133	74,3
raz lub kilka razy w tygodniu	14	15,2	15	17,2	29	16,2
rzadziej niż raz na tydzień	6	6,5	5	5,8	11	6,1
wcale	5	5,5	1	1,1	6	3,4
Ogółem	92	100,0	87	100,0	179	100,0

masowego przekazu (3,4%). Telewizja stała się dla wychodźców ze wsi — w odróżnieniu od mieszkańców wsi podmiejskich — częściej wykorzystywanym środkiem kultury masowej niż radio<sup>104</sup>. Telewizja wchodząc zdecydowanie w życie wychodźców ze wsi rozszerza znacznie sferę kontaktów z kulturą o aspekty ponadlokalne i narodowe. Korzystanie z telewizji u sąsiadów, znajomych i krewnych jest zjawiskiem coraz bardziej marginesowym wobec upowszechnienia się aparatów telewizyjnych w rodzinach miejskich<sup>105</sup>.

Różnice między mężczyznami i kobietami w zakresie konsumpcji telewizyjnej są nieznaczne i nieistotne. Wzory zachowań kulturalnych w tej dziedzinie upodobniły się i tylko nieco więcej kobiet „wypada” z kręgu publiczności telewizyjnej. Zaznaczają się różnice ze względu na przynależność pokoleniową. Roczники młodsze (18—24 lat) korzystają nieco intensywniej z telewizji niż roczniki średnie (25—39 lat) i o wiele intensywniej niż roczniki po czterdziestce. Kontakt codzienny z telewizją wyróżnionych trzech grup wieku kształtuje się odpowiednio: 84%, 78,3%, 56,4%. Tylko 2,6% badanych z grupy drugiej i 7,7% — z grupy trzeciej nie nawiązuje w ogóle kontaktu z audycjami telewizyjnymi. Korzystanie z telewizji różnicuje się według wieku zwłaszcza przy porównaniu osób lokujących się na ekstremalnych pozycjach skali wieku<sup>106</sup>. Z tą korelacją synchronizują konstatacje dotyczące częstotliwości korzystania z telewizji w zależności od stanu cywilnego: 89,5% respondentów stanu wolnego i 71,7% — żyjących w stanie małżeńskim ogląda telewizję codziennie.

<sup>104</sup> J. Mariański, Niektóre aspekty..., s. 19—20. W 1971 roku wśród badanej młodej inteligencji płockiej pochodzenia chłopskiego około 3% nie oglądało w ogóle telewizji, około 10% — oglądało telewizję bardzo rzadko lub sporadycznie. J. Szmagalski, Wzory i elementy..., s. 191—192. Najczęstszym sposobem spędzania czasu wolnego wśród migrantów na Pomorzu Środkowym było oglądanie spektakli telewizyjnych. B. Chmielewska, Z badań nad społeczno-ekonomicznymi i kulturowymi konsekwencjami migracji na Pomorzu Środkowym w latach 1975 i 1976, „Przegląd Socjologiczny” 32 (1980), s. 79—80.

<sup>105</sup> Wskaźnik abonentów radiowych wynosił w 1976 roku w Płocku 250 na 1000 ludności, a wskaźnik abonentów telewizyjnych — 230 na 1000 ludności. Charakterystyka społeczno-demograficzna województwa 1976..., s. 71. W 1978 roku było w Płocku 25 151 abonentów radiowych (262 na 1000 ludności) i 23 485 abonentów telewizyjnych (244 na 1000 ludności). Charakterystyka społeczno-demograficzna województwa płockiego w 1978..., s. 39. W latach 1962—1969 zaopatrzenie gospodarstw domowych pracowników płockich zakładów uspołecznionych w radio wzrosło z 72,5% do 74,8%, zaś w telewizory — z 12,5% do 61,9%. I. Adamczyk, Warunki bytu w płockim rejonie intensywnej industrializacji, Warszawa 1974, s. 124.

<sup>106</sup> Częstotliwość oglądania telewizji pozostawała w słabym związku z wiekiem badanych w Nowej Hucie, F. Adamski, Rodzina nowego miasta. Kierunki przemian w strukturze społeczno-moralnej rodziny nowohuckiej, Warszawa 1970, s. 39.

Jeżeli uznać systematyczny kontakt z telewizją za symptom bardziej rozwiniętych i ukształtowanych potrzeb kulturalnych, to najbardziej ujawniają je osoby z wykształceniem średnim i wyższym (87,5% ogląda telewizję codziennie i 12,5% — kilka razy w tygodniu), potem osoby z wykształceniem zasadniczym zawodowym (75% — codziennie, 18,8% — kilka razy w tygodniu, 4,1% — rzadziej niż raz na tydzień i 2,1% — wcale), wreszcie osoby z wykształceniem podstawowym (66,3% — codziennie, 16,9% — kilka razy w tygodniu, 10,8% — rzadziej niż raz na tydzień i 6% — wcale). Im wyższe jest wykształcenie, tym większa jest częstotliwość oglądania telewizji. Maksymalna rozpiętość przy kontakcie codziennym między grupą o wykształceniu podstawowym i wykształceniu średnim wynosi ponad 20 punktów procentowych<sup>107</sup>.

Pracownicy umysłowi odznaczają się o wiele wyższą systematycznością w korzystaniu z telewizji (84,3% — codziennie i 15,7% — kilka razy w tygodniu) niż robotnicy (67% — codziennie, 18,4% — raz lub kilka razy w tygodniu, 10,7% — rzadziej niż raz na tydzień i 3,9% — wcale). Przynależność do kategorii społeczno-zawodowej o wyższych kwalifikacjach oznacza — statystycznie rzecz biorąc — wyższy poziom partycypacji kulturalnej. W miarę jak rozpatrujemy grupy wychodźców o coraz dłuższym „stażu” zamieszkania w Płocku, wzrasta odsetek osób posiadających bardzo regularny kontakt z telewizją: od 58,3% w grupie wychodźców z 1976 roku, poprzez 73,1% u wychodźców z lat 1972—1975, do 82,3% w grupie o najdłuższym „stażu” zamieszkania w Płocku. Wykorzystywanie istniejących możliwości konsumpcji kulturalnej wzrasta w miarę „zasiedzenia” w mieście.

Korzystanie ze środków masowego przekazu jako mieszczące się w ramach modelu zachowań kulturalnych uznawanych za miejskie traci coraz bardziej swoją wartość wskaźnikową partycypacji w życiu miasta. Badając wzory kulturalne wychodźców ze wsi jako przejaw integracji ze społecznością miejską, bardziej wskazane byłoby pytanie o kształtowanie się innych nawyków typu kulturalnego, jak oglądanie filmów i spektakli teatralnych, uczestnictwo w różnego rodzaju koncertach, imprezach estradowych, oglądanie wystaw, odwiedzanie muzeów, działalność w ruchu amatorskim itp.

Opisany obraz intensywności udziału w życiu kulturalnym świadczy o dość daleko posuniętej integracji ze środowiskiem miejskim. Nic nie wskazuje na jakąś „marginesowość kulturalną” wychodźców ze wsi. Różnice w częstotliwości korzystania z obydwu form kultury masowej nie są przypadkowe i wskazują na nierównomierny poziom zaangażowania się poszczególnych kategorii społeczno-demograficznych wychodźców ze wsi w życie kulturalne. Ewolucja przekształceń modelu partycypacji kulturalnej idzie — jak można przypuszczać — w kierunku upodobnienia się częstotliwości i zakresu korzystania z dóbr kultury masowej. Obecnie droga do zwiększenia osobistego uczestnictwa wychodźców ze wsi w bogatym życiu kulturalnym kraju prowadzi w pierwszym rzędzie poprzez korzystanie z telewizji. Jest ona najczęstszą formą uczestnictwa kulturalnego. Wraz z podnoszeniem się kwalifikacji zawodowych i wykształcenia, wraz z pełniejszym osiągnięciem standardu

<sup>107</sup> Zależność odwrotną stwierdzono w badaniach nowohuckich. T. Goban-Klas, Młodzi robotnicy Nowej Huty jako odbiorcy i współtwórcy kultury, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1971, s. 119. Różnice w poziomie kultury wiążą się przede wszystkim ze stopniem osiągniętego wykształcenia, mniej zaś z pochodzeniem terytorialnym. J. Sulimski, Kraków w procesie przemian. Współczesne przeobrażenia zbiorowości wielkomięskiej, Kraków 1976, s. 235.

wyższych warunków życiowych poszerzać się będzie zapewne baza różnorodnych i doskonalszych form życia kulturalnego<sup>108</sup>.

Pogłębiający się proces stabilizacji w środowisku miejskim nie oznacza pełnej rezygnacji z bliskich kontaktów ze środowiskiem macierzystym. Jednak „osoby od niedawna żyjące w jakimś środowisku utrzymują tym silniejsze kontakty ze starym środowiskiem, im mniej są zaangażowane w życie nowego (...) ludzie pochodzący ze wsi wykazują większą skłonność do częstego kontaktowania się z dawnym otoczeniem (...) ludność wiejska bowiem, jako bardziej konserwatywna, wolniej przystosowuje się do nowych (miejskich) warunków życia, niechętnie też zrywa więzi z dawnym środowiskiem”<sup>109</sup>. Charakter i częstotliwość powiązań między miastem a wsią rzutuje na jakość wpływów i oddziaływań wzajemnych. Zdaniem G. K. Nelsena i R. A. Clewsa ruchliwość przestrzenna powoduje osłabienie religijności, ponieważ ogranicza zakres kontroli nad jednostką ze strony macierzystej społeczności lokalnej, a jednocześnie utrudnia jej integrację z nowymi zbiorowościami i zwiększa kontakt z alternatywnymi systemami wartości<sup>110</sup>.

Spośród badanych imigrantów wiejskich w Płocku 33% odwiedza swoją miejscowość rodzinną częściej niż raz w miesiącu, 16,2% — raz w miesiącu, 21,8% — kilka razy w roku, 15,1% — rzadziej niż kilka razy w roku i 11,7% — w ogóle nie kontaktuje się z miejscowością rodzinną (2,2 — brak danych). Odwiedzanie stron rodzinnych jest regułą powszechnie przyjętą, której nie przestrzega zaledwie co dziesiąta osoba, osiągając stan pełnego zerwania więzi ze społecznością rodzinną. Proces integrowania się ze środowiskiem miejskim nie prowadzi — przynajmniej w pierwszym okresie pobytu w mieście i w pierwszej generacji wychodźców ze wsi — do wyobcowania się z dawnego środowiska zamieszkania<sup>111</sup>. Trudno jest określić, w jakim stopniu łączność i solidarność z miejscowością rodzinną jest istotną przeszkodą w procesach przystosowania się do nowej społeczności, w jakim zaś zapewnia łatwiejszą adaptację do nowych kręgów społecznych w mieście. Realizowane kontakty

<sup>108</sup> Por. J. Sulimski, Socjologiczne problemy współczesnego Krakowa. W: Studia z zakresu socjologii, etnografii i historii ofiarowane Kazimierzowi Dobrowolskiemu, Kraków 1972, s. 345. O badanych pracownikach przedsiębiorstw w Płocku A. Preiss pisze: „Postęp związany z uprzemysłowieniem i nowoczesnością staje się w świadomości wielu ludzi równoznaczny z życiem w dostatku i dobrobycie. I nie byłoby w tym nic niepokojącego, gdyby wraz z nasileniem się aspiracji materialnych wzrastały aspiracje w innych dziedzinach: kulturalne, a zwłaszcza zawodowe. Tymczasem obserwujemy zjawisko znacznej dysproporcji między tymi aspiracjami”. A. Preiss, Pracownicy ze wsi w wielkich przedsiębiorstwach przemysłowych, Warszawa 1979, s. 123.

<sup>109</sup> J. Ramocki, Statystyczna analiza wyników badań sondażowych nad ludnością miasta Tarnobrzega. W: Studia statystyczne i demograficzne. Prace z zastosowań statystyki w demografii, socjologii i ekonomii (pod red. K. Zająca), Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk 1972, s. 81 — 83.

<sup>110</sup> H. Kubiak, B. Leś, Procesy laicyzacji..., s. 643.

<sup>111</sup> Autorzy syntetycznego opracowania nad przeobrażeniami kulturowymi wsi piszą: „W stosunkach wychodźców z rodziną wiejską obumiera instytucja spłat, chociaż częsta jest hojna pomoc i wyposażanie dzieci przez zamożnych rodziców wiejskich, znacznie rzadziej przez rodzeństwo. Wychodźcy, do czasu założenia własnych rodzin, utrzymują żywy na ogół kontakt ze środowiskiem macierzystym, biorą pewien udział w pracach w gospodarstwie i podejmują próby modernizacji techniczno-kulturalnej życia rodziny wiejskiej, aczkolwiek jest to i rodzinie, i lokalnie zróżnicowane”. E. Jagiełło-Lysiowa, F. Jakubczak, I. Nowakowa, M. Wieruszewska-Adamczyk, Przeobrażenia kulturowe wsi, „Wieś i Rolnictwo” 1 (1980) s. 50. W zbiorowości nauczycieli łódzkich pochodzenia wiejskiego większość utrzymywała kontakty z rodzinami mieszkającymi na wsi. A. Wędrychowicz, Z badań nad światopoglądem nauczycieli, „Wychowanie” 2 (1963) s. 26.



pełnią różne funkcje, od zależności czysto ekonomicznych (w sferze wymiany dóbr i korzystania z usług ekonomicznych) do wyrażania silnych więzi uczuciowych. Mają charakter niedzielno-święteczny, rekreacyjny lub okolicznościowy.

Jak wykazują przeprowadzone analizy statystyczne, kontakty z miejscowością rodzinną pełnią pozytywną rolę w umacnianiu praktyk religijnych. Osoby regularnie odwiedzające strony rodzinne (częściej niż raz w miesiącu) praktykują w środowisku miejskim w 42,4% — systematycznie, w 25,4% — prawie systematycznie (2—3 razy w miesiącu), w 20,3% — nieregularnie (raz w miesiącu), w 6,8% — bardzo nieregularnie (kilka razy w roku) i w 5,1% — w ogóle nie praktykują. Analogiczne dane dla osób o kontaktach raz w miesiącu lub kilka razy w roku wynosiły: 33,8%, 27,9%, 16,2%, 14,7%, 7,4%, zaś dla osób kontaktujących się z miejscowością rodzinną rzadziej niż raz do roku lub w ogóle nie podtrzymujących tego typu więzi — 14,6%, 25%, 22,9%, 25%, 12,5%. Istnieje więc wysoka dodatnia korelacja między częstotliwością utrzymywania kontaktów rodzinno-środowiskowych a regularnością w realizowaniu praktyk niedzielnych. Płoczzanie o rodowodzie wiejskim, których więzi ze środowiskiem rodzinnym są bardzo słabe lub zostały zerwane, wykazują znacznie większe zaniedbania w zakresie pełnienia obowiązków niedzielnych niż osoby podtrzymujące ten rodzaj kontaktów <sup>112</sup>.

Przytoczone konstatacje potwierdzają pośrednio hipotezę, według której zaangażowanie religijne i przynależność do Kościoła korelują z bliskością lub dystansem w stosunku do środowiska wiejskiego. Im dana warstwa społeczna jest bliższa środowisku wiejskiemu, wiejskiemu trybowi życia i mentalności wiejskiej, tym wyższy jest poziom jej religijności i tym mniej jest dostrzegalny przedział pomiędzy konwencjonalnym zaangażowaniem religijnym i tradycyjną przynależnością do Kościoła a rzeczywistą przynależnością religijną. Jednostki przynależne do warstwy społecznej związanej ze środowiskiem wiejskim utrzymują postawy bardziej zgodne z tradycją religijną, którą zastały i w której wychowały się <sup>113</sup>.

Problem związków ludności napływowej z poprzednim miejscem zamieszkania można rozpatrywać jeszcze poprzez analizę kontaktów z parafią rodzinną. Intensywne kontakty z miejscowością rodzinną nie są wystarczającym warunkiem wystąpienia więzi z parafią macierzystą. O natężeniu więzi z parafią możemy wnioskować z takich faktów, jak: uczęszczanie na niedzielną mszę św. (kontakty niedzielne), składanie ofiar pieniężnych na cele parafialno-kościelne (kontakty finansowe) i spotkania z proboszczem (kontakty personalne). Nawiazywanie kontaktów z parafią macierzystą może mieć pewien wpływ na stan i dynamikę praktyk religijnych w środowisku miejskim.

Przeszło połowa wychodźców ze wsi odwiedzających swoje strony rodzinne uczęszcza przy tej okazji również do kościoła. Przejawiają oni tendencję do łączenia pobytu w miejscowości rodzinnej z uczestnictwem we mszy św.

<sup>112</sup> Do podobnych wniosków dochodzi F. Adamski, *Przemiany religijności w warunkach urbanizacji, „Ateneum Kapłańskie”* 67 (1975) nr 2, s. 302.

<sup>113</sup> S. Vrcan, *Working-class commitment to religion and church in Yugoslavia*. W: CISR. Actes 14<sup>ème</sup> Conférence Internationale de Sociologie des Religions. Symbolisme religieux, séculier et classes sociales, Lille 1977, s. 341. Jak wykazały niektóre badania socjologiczne, religijność osób pochodzących z miejscowości, w których funkcjonowała kontrola sąsiedzka i kościelna wykonywania praktyk religijnych, była wyższa niż osób pochodzących z miejscowości, w których tego rodzaju kontrola była osłabiona lub nie istniała. U. Boos-Nünning, E. Golomb, *Religiöses Verhalten...*, s. 76—77.

Tab. 3. Kontakty wychodźców ze wsi z parafią rodzinną

Typy kontaktu z parafią	Tak		Nie		Brak odpowiedzi		Razem	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
niedzielne	90	57,0	64	40,5	4	2,5	158	100,0
finansowe	82	51,9	72	45,6	4	2,5	158	100,0
personalne	49	31,0	105	66,5	4	2,5	158	100,0

Uwaga: Tabela zawiera odpowiedzi tych, którzy odwiedzają swoją miejscowość rodzinną. Wyliczono z niej 21 respondentów w ogóle nie kontaktujących się z miejscem urodzenia.

w dawnym kościele parafialnym. Aktywność religijna w rodzinnym środowisku wiejskim, będąca wyrazem demonstrowania istniejących więzi emocjonalnych, jest zapewne odnotowywana z uznaniem i zapewnia dobrą opinię u najbliższej rodziny, krewnych i znajomych. Kontakty niedzielne mają jednak dość często sporadyczny i przypadkowy charakter. Drugi typ kontaktów, wyrażający się w składaniu ofiar pieniężnych na cele parafialno-kościelne, obejmuje mniejszy krąg wychodźców ze wsi. Świadczenia finansowe na rzecz parafii macierzystej są okazją zamianowania sukcesu ekonomicznego osiągniętego w nowym środowisku społecznym. Trzeci kanał kontaktów społecznych, wiążący imigrantów wiejskich z parafią macierzystą, to styczności i stosunki o charakterze personalnym, ujawniające się bądź w formie powierzchownych i okolicznościowych spotkań z księdzem, bądź w postaci bardziej osobistych kontaktów. Obejmują one mniej niż trzecią część badanych osób odwiedzających strony rodzinne<sup>114</sup>.

Kobiety częściej niż mężczyźni odwiedzają kościół parafialny (60,8% wobec 54,4%), częściej uiszczają datki finansowe na parafię (55,7% wobec 48,1%) i częściej nawiązują kontakty personalne z proboszczem (34,2% wobec 27,8%). Zagęszczenie kontaktów z parafią macierzystą wskazuje na niezbyt silną więź z dawnym środowiskiem parafialnym. Więź ta jest słabsza od tej, którą przejawiali pod koniec lat sześćdziesiątych badani w Płocku wychodźcy ze wsi. Spośród ogółu imigrantów wiejskich odwiedzających strony rodzinne 72,9%

<sup>114</sup> Duszpasterze parafialni wykonują funkcje kontrolne w odniesieniu do postaw religijnych młodzieży studenckiej pochodzenia chłopskiego w czasie jej pobytu u rodziców. J. Jerschina, Osobowość społeczna studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego chłopskiego pochodzenia. Na podstawie badań socjologicznych z lat 1966—1967, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1972, s. 46. Rolę parafii jako jednoczącej więzi religijnej i wzmacniającej przez to poczucie wspólnoty, a zatem utrwalającej integrację kulturową środowiska podkreśla M. Wieruszewska-Adamczyk, Przemiany społeczności wiejskiej. Zaborów po 35 latach, Warszawa 1978, s. 148. Młodzież studencka węgierska pochodzenia wiejskiego podlega również funkcjom kontrolnym rodziny w zakresie spraw światopoglądowych. „Wrz z zamieszkaniem tej młodzieży w mieście i zmianą sposobu życia wyparcie religii z centrum jej zainteresowań dokonuje się bez mała spontanicznie (...) Niemniej przecież w czasie wakacji, a nawet krótszych odwiedzin domu rodzinnego większość z nich uczęszcza do kościoła, bierze udział w religijnych praktykach i obrzędach, głównie, co prawda, aby sprawić przyjemność religijnym rodzicom i religijnym krewnym (...) W rezultacie z namowy czy też pod naciskiem rodziców, krewnych, dziadków, babek — nierzadko wchodzi tu w grę określone „bodźce materialne” — zawierają też małżeństwo w kościele, chrzczą dzieci, wypełniając w ten sposób podstawowe wymogi religii”. M. Murányi, Praca nad kształtowaniem światopoglądu w środowisku studentów węgierskich, „Człowiek i Światopogląd” 3 (1976) s. 107.

uczestniczyło we mszy św. niedzielnej, 60% uiszczało składki na cele parafialne i 21% podtrzymywało kontakt z proboszczem<sup>115</sup>.

Nasuwa się w tym punkcie rozważań pytanie, czy imigranci wiejscy podtrzymujący kontakty z dawnym środowiskiem parafialnym reprezentują wyższy poziom praktyk religijnych w mieście niż imigranci odznaczający się brakiem tego typu kontaktów, czy też nie istnieją między nimi istotne różnice?

Tab. 4. Kontakty z parafią rodzinną a praktyki niedzielne w Płocku

Praktyki niedzielne w Płocku	Kontaktują się z parafią rodzinną		Nie kontaktują się z parafią rodzinną	
	liczba	%	liczba	%
w każdą niedzielę i święto	38	42,2	15	23,5
2—3 razy w miesiącu	24	26,7	13	20,3
raz w miesiącu	19	21,1	10	15,6
kilka razy w roku	8	8,9	15	23,4
wcale od roku i dłużej	1	1,1	11	17,2
Ogółem	90	100,0	64	100,0

Tabela 4 nie wymaga długiego komentarza. Porównanie dwóch grup imigrantów wiejskich, posiadających i nie posiadających kontaktów z parafią rodzinną, wykazuje dość znaczne różnice w zakresie realizowanych praktyk religijnych. Osoby, które utrzymują kontakt z parafią rodzinną, również i w parafii miejskiej odznaczają się wysokim poziomem praktyk niedzielnych. W pierwszej grupie wskaźnik katolików „świętecznych” i niepraktykujących wynosi 10%, w drugiej zaś — 40,6%. Nasuwa się wniosek, że kontakty z rodzinnym środowiskiem parafialnym są czynnikiem sprzyjającym realizacji praktyk niedzielnych na terenie parafii miejskiej. Być może, osoby pozostające w łączności ze stronami rodzinnymi są poddane silniejszym mechanizmom kontroli społecznej, a nacisk opinii publicznej dawnego środowiska jest tak odczuwalny przez nie, że liczą się z nim w swoich decyzjach i zachowaniach religijnych. Odwiedziny i kontakty środowiskowo-rodzinne łączące się z uczestnictwem we mszy św. w dawnym kościele parafialnym odgrywają pozytywną rolę w umacnianiu praktyk religijnych w mieście.

Z dotychczasowych analiz wynika, że tylko nieznaczna część wychodźców ze wsi pozostaje w kontakcie z parafią macierzystą, chociaż pomiędzy aktualnymi mieszkańcami a ich rodzinnymi środowiskami istnieją żywe i stałe kontakty<sup>116</sup>. Więż z parafią rodzinną jest czynnikiem sprzyjającym „reprodukcji” praktyk religijnych w nowym środowisku parafialnym. Przytoczone dane tylko z przybliżeniem pozwalają określić ten wpływ. Przydatność tego typu analizy wzrosłaby znacznie pod warunkiem rozszerzenia zakresu wskaźników zaawansowania procesów integracji religijnej w obydwu środowiskach społecznych.

„Podwójna przynależność parafialna”, kontakty z miejscowością rodzinną i procesy integracji ze społecznością miejską stanowią obiektywne ramy,

<sup>115</sup> Badania własne w Płocku z 1969 roku.

<sup>116</sup> Według badań zrealizowanych przez Ośrodek Badania Opinii Publicznej i Studiów Programowych Komitetu d/s Radia i Telewizji 70% mieszkańców miast utrzymuje kontakty rodzinne z ludnością wiejską. Tylko 6% badanych nie było nigdy na wsi. I. Nowakowa, H. Szostkiewicz, Przemiany wsi i rolnictwa w świadomości ludności wiejskiej i miejskiej, „Wieś i Rolnictwo” 1 (1978) s. 149.

w których realizują się aktywności religijne wychodźców ze wsi w środowisku miejskim. Dla uchwycenia subiektywnego kontekstu praktyk religijnych należy uwzględnić opinie i poglądy imigrantów wiejskich na temat praktyk w środowisku, do którego przybyli, i w środowisku, z którego wyszli.

## V. SUBIEKTYWNE OCENY STANU PRAKTYK RELIGIJNYCH W PŁOCKU

Przebieg procesów asymilacji człowieka w określonym środowisku jest uzależniony do pewnego stopnia od subiektywnych nastawień, odczuć, opinii i poglądów odnoszących się do tego środowiska. Te opinie i poglądy funkcjonujące w świadomości — często przyjęte od innych ludzi — przyczyniają się do ujmowania zjawisk w określony sposób i wpływają na podejmowanie działania lub powstrzymywanie się od określonych aktywności. Miasto oddziałuje na ludzi tak, jak się im objawia w świadomości, według tego, jak oni rozumieją miasto<sup>117</sup>.

Wśród czynników subiektywnych wpływających na przebieg procesów scalających w parafii miejskiej można wymienić wyobrażenia — często o charakterze stereotypowym — o poziomie praktyk religijnych w środowisku, do którego przybywają imigranci wiejscy. W wielu badaniach socjologicznych podkreśla się, że odchylenia od oczekiwań Kościoła w zakresie postaw i zachowań religijnych są znacznie wyższe w środowiskach miejskich (zwłaszcza uprzemysłowionych) niż w środowiskach wiejskich<sup>118</sup>. Spadek praktyk u imigrantów jest mniejszy, jeżeli właściwości ekologiczno-społeczne parafii przybycia i parafii pochodzenia zbliżają się do siebie<sup>119</sup>. Szybki rozwój demograficzny Płocka wiąże się z powolnym spadkiem ogólnego poziomu praktyk religijnych. Aktualny ich stan jest wyraźnie niższy niż w rejonie podmiejskim, z którego wywodzą się badani wychodźcy ze wsi<sup>120</sup>.

Dla uchwycenia obrazu różnicowań praktyk religijnych w świadomości społecznej postawiono respondentom następujące pytanie: „Czy zdaniem Pa-

<sup>117</sup> J. Turowski, *Zmiany społeczne wsi a miasto*, Lublin 1949, s. 90—91.

<sup>118</sup> G. Bergmann, *Religiosität und Kirchlichkeit*. W: *Kirche und Katholiken...*, s. 105.

<sup>119</sup> A. Weyand, *Formen...*, s. 208.

<sup>120</sup> J. Mariański, *Dynamika przemian religijności...*, s. 407. M. Grabowska, *Czy zmierzch tradycyjnego modelu religijności?* „Więź” 22 (1979) nr 2—3, s. 181. W diecezji płockiej stan dominantes obliczony w oparciu o informacje od księży proboszczów wahał się w granicach 51%—58%. J. Mariański, *Dzień dzisiejszy diecezji płockiej*, „Chrześcijańskim w Świecie” 8 (1976) nr 6, s. 97. W rodzinach stoczniovcw badani z 51 rodzin uczęszczali regularnie do kościoła, z 17 rodzin — nieregularnie i z 17 rodzin — nikt nie brał udziału w praktykach niedzielnych. M. Latoszek, *Socjalizacja w rodzinie robotniczej*, „Studia Socjologiczne” 2 (1978) s. 233—234. Wskaźniki dominantes dla szeregu miast w diecezji częstochowskiej i dla całej diecezji (45,9% zobowiązanych) podają: A. Święcicki, Z. Janyszek, Z. Paruzel, S. Sułkowska, *Statystyka praktyk i katechizacji w diecezji częstochowskiej 1971 r. i 1972 r.*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 2 (1974) s. 300—305. D. Greulich, *Czas wolny młodzieży wiejskiej zatrudnionej w przemyśle*, „Więź Współczesna” 11 (1967) nr 5, s. 73. W badaniach ogólnopolskich nad strukturą dobowego budżetu czasu wolnego w latach 1969—1976 stwierdzono pewne zmniejszenie się odsetka osób wymieniających „praktyki i inne zajęcia religijne” wśród czynności wypełniających czas wolny ludności (z 12,4% do 9%) oraz przeciętny czas wykonywania tych czynności (z 1,09 do 0,57). M. Z. Muszyńska, *Czas wolny a sposób życia*, „Kultura i Społeczeństwo” 23 (1979) nr 1—2, s. 222.

Tab. 5. Ocena stanu praktyk religijnych w Płocku i rodzinnej parafii

Frekwencja w kościele jest lepsza:	Wychodźcy ze wsi		Mieszkańcy wsi			
	liczba	%	1967		1976	
			liczba	%	liczba	%
W Płocku	50	27,9	58	19,3	59	20,0
w miejscowości rodzinnej	96	53,7	79	26,3	144	48,8
taka sama	16	8,9	29	9,7	36	12,2
brak zdania	16	8,9	129	43,0	56	19,0
brak odpowiedzi	1	0,6	5	1,7	—	—
Ogółem	179	100,0	300	100,0	295	100,0

na(i) ludzie częściej chodzą do kościoła w Płocku, czy w rodzinnej parafii Pana(i)?" Wypowiadane oceny pozwolą ustalić, które z dwóch typów środowisk społecznych jest stawiane wyżej, a które niżej pod względem spełnianych praktyk religijnych? Opinie wychodźców ze wsi ukazujemy w kontekście opinii ludności wiejskiej badanej w latach 1967—1976, a więc w okresie rozpoczęcia i zakończenia wędrówki migracyjnej badanej zbiorowości wychodźców ze wsi. Zebrane opinie przedstawiają rozległą skalę: od bardzo powierzchownych i zdawkowych, do głębszych i bardziej wyczerpujących.

Pięta część respondentów wiejskich ocenia wyżej ogólny standard praktyk religijnych w Płocku niż w rodzinnej parafii. Grupa ta jest tak samo liczna jak w 1967 roku<sup>121</sup>. Nieco więcej wychodźców ze wsi ocenia korzystniej pod względem praktyk religijnych środowisko płockie niż tzw. strony rodzinne. Pozytywne oceny stanu praktyk religijnych w Płocku widziane w perspektywie środowisk wiejskich zawierają następujące wolne wypowiedzi: „W Płocku lepiej chodzą. Tu chyba czasu nie mają lub im się nie chce” (W.8)<sup>122</sup>; „Tam chodzą do kościoła, widzę tłumy ludzi” (W.20); „W Płocku jest zawsze pełny kościół” (W.30); „Ludzie w Płocku przychodzą modlić się, a w parafii często dla pokazania się” (W.56); „Tam częściej odprawiają się msze św. niż u nas” (W.58); „Raczej w mieście, nieraz przechodzą z pracy, wstępują, wolniejsze chwile mają niż na wsi” (W.109); „I w naszej parafii mi się podoba, a w Płocku jeszcze bardziej. Aż podziwiałem” (W.155); „Tak jak obserwuję miasta, to są pobożniejsze dzisiaj. Widać, że dużo ludzi przystępuje do komunii św.” (W.170); „W Płocku jest więcej kościołów, inny stosunek księży do wiernych. U nas to się idzie, żeby ksiądz nie krzyczał” (W.175); „W miejscowości rodzinnej było 6 km do kościoła i ludzie chodzili rzadko” (M.22); „W kościele w Płocku to jest się co niedzielę, a na wsi to trzeba mieć zdrowie, żeby chodzić tak daleko” (M.93); „Chyba w Płocku, bo mają bliżej, a tam jest daleko” (M.130).

W pozytywnych opiniach o Płocku podkreślano frekwencję w kościołach, pogłębiony charakter religijności miejskiej, osłabienie praktyk religijnych na

<sup>121</sup> W ocenach dotyczących religijności płocczan i mieszkańców wsi uzyskano następujący rozkład odpowiedzi respondentów wiejskich: bardziej religijni są płocczanie — 9,2%, bardziej religijni są mieszkańcy wsi — 52,5%, obydwie grupy reprezentują podobny poziom religijności — 10,8% i brak opinii na dany temat — 27,5%. Analogiczne dane z 1967 roku przedstawiały się następująco: 12%, 34,3%, 10,7%, 41,7% (1,3% — brak danych). Miejskie środowisko płockie było oceniane korzystniej w przymiarze praktyk religijnych niż religijności w ogóle.

<sup>122</sup> Wypowiedzi mieszkańców wsi są oznaczone symbolem „W” i numerem inwentarzowym, który został im przypisany. Wypowiedzi wychodźców ze wsi posiadają symbol „M” i odpowiedni numer inwentarzowy.

wsi i szerzącą się tam obojętność religijną. Niezależnie od tego, czy wypowiedziane opinie są zgodne z rzeczywistością, czy też nie, ważne jest, że miasto jest ujmowane przez część badanych jako środowisko reprezentujące wyższy poziom praktyk religijnych niż wieś. Obraz pełnych kościołów w mieście, dorywcze obserwacje własne przemieszane z uproszczonymi ocenami będącymi świadectwem stereotypów i poglądów obiegowych w środowisku, niepravidłowo uogólnione doświadczenia życiowe itp. sprawiają, że kształtuje się przekonanie o wysokim poziomie realizowanych praktyk religijnych w Płocku. Ten stan rzeczy jest przejawem tendencji „mitologizowania” miasta i wyrazem „fałszywej świadomości”, bowiem faktyczne rozmiary frekwencji niedzielnej w Płocku są znacznie niższe niż w parafii, z której pochodzą imigranci<sup>123</sup>. Jednak świadomość przybycia do środowiska, które w opinii przybysza reprezentuje wyższy standard religijności, może być czynnikiem sprzyjającym utrzymywaniu się praktyk religijnych na poziomie realizowanym w parafii macierzystej.

Około połowa mieszkańców wsi i imigrantów wiejskich sądzi, że praktyki religijne w Płocku stoją na niższym poziomie niż w środowiskach wiejskich. Opinie tego rodzaju były mniej rozpowszechnione w 1967 roku wśród mieszkańców wsi. Oto szereg wypowiedzi charakteryzujących wyższość środowiska wiejskiego w zakresie praktyk religijnych: „W naszej parafii lepiej, bo w Płocku to nie chcą chodzić do kościoła” (W.2); „W Płocku ksiądz krzyczał, że tak mało ludzi u św. Jana” (W.43); „Tu lepiej, choć i tam widzi się tłum, ale ile ludzi mieszka” (W.55); „W parafii więcej młodzieży chodzi na religię” (W.70); „W mieście mają więcej rozrywek, a na wsi kościół i dom” (W.86); „W mieście więcej takich mieszka, co się wstydzą, czy z innych przyczyn nie chodzą do kościoła, na wsi rzadko się spotykają takich” (W.94); „W parafii więcej chodzą do spowiedzi” (W.120); „W naszej parafii, bo w mieście mają zajęte częściej niedziele. W Płocku kilka jest kościołów, ale w nich pustki” (W.153); „W Płocku są zapełnione kościoły, ale jest i dużo ludzi. U nas chodzą na misje i rekolekcje, a w Płocku jest wielu takich, którzy w ogóle nie wiedzą, że coś takiego istnieje” (W.214); „Sama po sobie sędzę, jak się tam mieszkało, to co niedziela byłam w kościele” (M.98); „Raczej w rodzinnej parafii, są wierzący i praktykujący, a tutaj chodzą raczej przy okazji” (M.102); „Trudno powiedzieć, bo tutaj jest dużo ludzi, ale chyba na wsi jednak więcej, bo są związani, a w mieście ludzi pociągają rozrywki” (M.103); „Na wsi chyba więcej ludzi chodzi, bo jeden patrzy na drugiego, a w mieście nikt się drugim nie interesuje” (M.111).

W przedstawionych poglądach zarysowała się niższość Płocka pod względem religijnym w porównaniu ze środowiskami wiejskimi. W opinii tych respondentów wieś góruje nad miastem częstotliwością spełnianych praktyk religijnych, ich asortymentem, ogólnym przywiązaniem do Kościoła i księży. Istnieje — w ich przekonaniu — wiele przyczyn stymulujących praktyki religijne na wsi jak tradycja i przyzwyczajenie, brak rozrywek kulturalnych, kontrola ze strony najbliższego otoczenia i instancji kościelnych (np. proboszcza), oddziaływanie opinii publicznej itp. Świadomość przybycia do śro-

<sup>123</sup> Tendencje do „mitologizowania” miasta przejawiają się również w sferze ekonomicznej, społecznej i kulturalnej. Zachwył dla miasta sprawia, że wartości typowe dla kultury miejskiej są przyjmowane niekiedy bezkrytycznie. R. Toporkiewicz, *Kultura wsi a urbanizacja*, „Wies Współczesna” 9 (1965) nr 8, s. 86. Por. H. G. Wehling, A. Werner, *Kleine Gemeinde...*, s. 98—101.

dowiska, które w perspektywie religijnej jest stawiane niżej niż środowisko macierzyste, może być czynnikiem utrudniającym procesy integracyjno-adaptacyjne w parafii miejskiej i sprzyjać osłabieniu częstotliwości praktyk religijnych.

W zebranych materiałach pojawiły się informacje merytorycznie ambiwalentne („nie mam zdania”) i wypowiedzi świadczące o niedostrzeganiu różnic między poziomem praktyk religijnych mieszkańców wsi i Płocka („nie widzę różnic”). Opinie tego rodzaju zaznaczały się szczególnie wśród ludności wiejskiej badanej w 1967 roku. W miarę „otwierania się” wiejskich społeczności lokalnych na wpływy urbanizacyjno-industrializacyjne, w rezultacie lepszego poznawania miasta i nasilania się kontaktów wzajemnych, łatwiej jest wypowiadać opinie porównawcze o praktykach religijnych w Płocku i na wsi. Respondenci, którzy nie potrafili rozstrzygnąć, które z porównywanych środowisk społecznych odznacza się „lepszą” praktyką religijną, ograniczali się do ogólnikowych stwierdzeń lub wskazywali na brak potrzebnych im informacji i obserwacji.

Biorąc pod uwagę wszystkie typy wypowiedzi przeważa pozytywny stosunek do praktyk religijnych w środowiskach wiejskich nad pozytywnym stosunkiem do praktyk religijnych w Płocku. W deklarowanych poglądach ujawnia się „niższość” Płocka pod względem praktyk religijnych w porównaniu do środowisk wiejskich. Nie brak jednak poglądów przeciwnych, w których Płock stawia się „ponad” środowiska wiejskie w zakresie realizowanych praktyk religijnych. Poglądy wychodźców ze wsi i mieszkańców wsi są w analizowanej sprawie dość zbliżone<sup>124</sup>. Wśród kobiet-wychodźczyń 29,3% preferowało Płock w zakresie praktyk religijnych, 54,4% — miejscowość rodzinną, 10,9% — nie dostrzegało różnic pomiędzy obydwooma środowiskami i 5,4% — nie miało zdania na ten temat. Analogiczne dane dla mężczyzn-wychodźców kształtowały się na poziomie: 26,4%, 52,9%, 6,9%, 12,6% (1,2% — brak danych). Ujednolicenie poglądów kobiet i mężczyzn w ocenach frekwencji niedzielnej w Płocku i w stronach rodzinnych jest — być może — fragmentem szerszego procesu „wyrównywania się” poglądów i postaw w rodzinie wychodźców ze wsi.

Badani oceniający optymistycznie frekwencję niedzielną w Płocku odznaczają się nieco wyższym wskaźnikiem uczęszczających regularnie lub prawie regularnie (2—3 razy w miesiącu) do kościołów (70%) niż osoby oceniające wyżej frekwencję w swoich miejscowościach rodzinnych (51%). W pierwszej grupie jest 14% badanych uczęszczających bardzo nieregularnie do kościoła (raz w miesiącu) i 16% — katolików „świętecznych” i w ogóle niepraktykujących, w drugiej zaś grupie odpowiednio: 24% i 25%<sup>125</sup>. Pozytywne wartości-

<sup>124</sup> W badaniach pracowników z dwóch zakładów przemysłowych w Płocku ustalono, że „ludzie ze wsi” silniej odczuwają różnice między ludźmi wynikające z odmienności poglądów religijnych niż pracownicy mieszkający w Płocku. Opinie na temat podziałów między ludźmi ze względu na różnice religijne były zbliżone u osób o wykształceniu podstawowym i ponadpodstawowym, pracujących fizycznie i umysłowo oraz będących w różnym wieku. A. Preiss, Pracownicy ze wsi..., s. 109—112. B. Blachnicki, Pracownicy przemysłu wobec egalitaryzmu, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1979, s. 78.

<sup>125</sup> Osoby jednakowo kwalifikujące obydwa porównywane środowiska lub nie wypowiadające swoich opinii w analizowanej sprawie w 56,3% uczęszczają w każdą lub prawie w każdą niedzielę do kościoła, w 12,5% — raz w miesiącu i w 31,2% — kilka razy w roku lub rzadziej. Poglądy wychodźców ze wsi i mieszkańców wsi preferujących Płock ze względu na poziom realizowanych praktyk religijnych nie odpowiadają stanowi rzeczywistości. Fakty obiektywne nie znajdują w pełni od-

wanie środowiska plockiego ze względu na realizowane w nim wzory zachowań religijnych sprzyja — jak można przypuszczać — nieco podwyższonemu uczestnictwu w praktykach niedzielnych. Negatywne oceny tego środowiska utrudniają pełniejszą partycypację w kulcie.

## VI. STAN I DYNAMIKA PRAKTYK RELIGIJNYCH WYCHODźCÓW ZE WSI

Ukazanie wybranych obiektywnych i subiektywnych elementów kontekstu praktyk religijnych stanowiło wstęp do analizy stanu i dynamiki zaangażowań kultowych wychodźców ze wsi w Płocku. Ze względu na cel badań było pożądane zastosowanie analizy porównawczej, pozwalającej uchwycić różnice w poziomie praktyk religijnych w dwóch momentach czasowych. Ponieważ nie można było zastosować panelu, z konieczności trzeba było uciec się do technik operujących pytaniami retrospektywnymi. Ustalanie ewolucji praktyk religijnych w oparciu o oświadczenia respondentów jest zastosowaniem niezbyt precyzyjnej metody, jednak pozwala przekroczyć konstatacje będące jedynie „zdjęciem fotograficznym” stanu aktualnego. Ograniczenia zastosowanej metody skłaniają do ostrożnego formułowania wniosków, ale nie czynią jej bezużyteczną.

Z socjologicznego punktu widzenia ważny jest proces „wchodzenia” w nowe środowisko parafialne. Jednym z obiektywnych wskaźników procesów integracji parafialnej jest nawiązanie więzi z kościołem miejskim poprzez udział we mszy św.

Tab. 6. Pierwszy kontakt imigrantów wiejskich z kościołem w Płocku

Kontakt z kościołem w Płocku	liczba	%
w pierwszą niedzielę	81	45,2
w drugą niedzielę	22	12,3
około miesiąca	35	19,6
ponad miesiąc	19	10,6
w ogóle nie był(a)	10	5,6
nie pamięta	9	5,0
brak odpowiedzi	3	1,7
<b>Ogółem</b>	<b>179</b>	<b>100,0</b>

Wśród badanych wychodźców ze wsi przeważają osoby o przyspieszonym terminie pierwszego kontaktu z kościołem w Płocku, tj. najpóźniej w drugą niedzielę po przybyciu do miasta (57,5%). Mniej niż trzecią część stanowią imigranci o opóźnionym kontakcie z parafią plocką (30,2%). Niewielka grupa osób w ogóle nie nawiązała łączności z kościołem parafialnym lub innym na terenie Plocka (5,6%). Imigranci wiejscy z lat siedemdziesiątych wykazywali

zwierciedlenia w świadomości społecznej. Tworzą jednak dogodny klimat psychospołeczny dla kontynuacji praktyk niedzielnych i neutralizują negatywne oddziaływanie procesów urbanizacyjnych. Istnieje tendencja do wypowiedziania ocen „korzystnych” z punktu widzenia własnej postawy. Osoby o postawach całkowicie pozytywnych wobec religii podają na przykład średnio wyższe wartości niż pozostałe osoby w zakresie procentu katolików w ogólnej liczbie ludności świata T. Mądrzycki, Wpływ postaw na rozumowanie, Warszawa 1974, s. 190—191.



niewiększą gotowość odnajdywania kościoła bezpośrednio po przybyciu do Płocka niż ogół wychodźców ze wsi w Płocku zbadanych w 1969 roku<sup>126</sup>. W ocenie danych procentowych trzeba jednak pamiętać, że analiza retrospektywna, zmierzająca do uchwycenia elementów odnoszących się do początkowych etapów migracji, może zawierać pewne zniekształcenia.

Tendencja opóźniania pierwszego kontaktu z kościołem w pewnych kręgach katolików pochodzenia wiejskiego potwierdza pogląd wypowiedziany przez H. Kubiaka, że „część wierzących gubi się po przejściu ze wsi do miasta, zaniedbuje praktyki, traci wrażliwość religijną, ponieważ nie została ujęta na czas w nowe ramy organizacji religijnej”<sup>127</sup>. Dotarcie do przybyszów wiejskich w ramach olbrzymiej parafii miejskiej jest mocno utrudnione, nawet przy rozbudowanym sztabie księży zatrudnionych w duszpasterstwie. Brak adaptacji struktur kościelnych do nowych potrzeb i nienadążanie ze specjalną opieką duszpasterską wobec ludności wiejskiej udającej się do miast może przyczyniać się do stopniowego porzucania praktyk religijnych przez imigrantów wiejskich<sup>128</sup>. „Wielkie miasta — jak zaznacza F. Houtart — nie posiadają na ogół aparatu kultu dostosowanego do swojej liczby mieszkańców. Być może ten fakt wpływa bardziej na obniżenie się liczby praktykujących niż sam rozmiar miasta”<sup>129</sup>.

Dalszym elementem integracji parafialnej jest ustosunkowanie się do miejskiego kościoła parafialnego jako miejsca wykonywania praktyk religijnych. Stosunek do określonego kościoła i parafii może mieć charakter pozytywny (sympatia), jak i negatywny (niechęć), a także neutralny, nie zabarwiony emocjonalnie. Skłonność do dychotomizacji na „swoich” i „obcych”, podziały „my — oni”, były szczególnie ważne w tradycyjnych społecznościach wiejskich i parafialnych. Wyróżnienie własnej parafii na tle innych w ramach procesów społecznego porównywania było elementem cenionej i wspólnej tożsamości parafialnej. Podkreślanie odrębności i wyższości dzielącej jedne parafie od drugich, kwalifikowanie ich na „lepsze” i „gorsze”, upowszechniało pewne stereotypy często nie odpowiadające obiektywnej rzeczywistości (rezultat nieprawidłowej percepcji). W skrajnych przypadkach prowadziło to do ostrych podziałów ludzi, do partykularyzmu będącego źródłem rywalizacji i niechęci w stosunku do obcych, czasem nawet wrogości.

W odniesieniu do wychodźców ze wsi stawiano pytanie o wartościowanie kościoła miejskiego i wiejskiego. Stosunkowo szybki proces przystosowania się do nowego układu parafialnego nasuwa przypuszczenie o daleko posuniętej akceptacji kościoła miejskiego jako miejsca odbywania praktyk kultowych.

<sup>126</sup> J. Mariański, Religijność imigrantów w parafii miejskiej rejonu uprzemysławianego (na przykładzie parafii Św. Bartłomieja w Płocku), „Studia Płockie” 5 (1977) s. 251.

<sup>127</sup> H. Kubiak, Religijność a środowisko społeczne. Studium zmian religijności pod wpływem ruchów migracyjnych ze wsi do miasta, Wrocław—Warszawa—Kra-ków—Gdańsk 1972, s. 152—153.

<sup>128</sup> O niektórych aspektach wpływu mobilności społecznej na system wartości religijnych piszą S. M. Lipset i R. Benedix, Ruchliwość społeczna w społeczeństwie przemysłowym, Warszawa 1964, s. 75—84. G. Kehrer, Religionssoziologie, Berlin 1968, s. 90—92. J. Simpson, Ethnische Gruppen und Kirchenbesuch in den Vereinigten Staaten und Kanada, „Concilium” 13 (1977) nr 1, s. 11—15.

<sup>129</sup> F. Houtart, Społeczne i religijne..., s. 104. Inną z przyczyn jest niedostosowanie struktur kościelnych (nieodpowiednie granice parafii, brak nowych kościołów itp.) do szybko rozwijających się miast. Sozialstruktur und religiöse Praxis in einer industriellen Mittelstadt, IKS-Nr. 29, Wien 1957, s. 87—88. Budowa nowego kościoła w terenie zaniedbanym pod względem praktyk religijnych jest często początkiem zmiany na lepsze. E. Bodzenta, Die Katholiken..., s. 86.

Na postawione pytanie typu projekcyjnego: „Czy lepiej czuł(a)by się Pan(i) w kościele parafialnym miejskim, czy wiejskim?”, otrzymano następujące odpowiedzi: 41,3% preferowało kościół miejski, 17,9% — lepiej czułoby się w kościele wiejskim, 34,6% — stawiało na równi kościół wiejski i miejski i 5,6% — nie potrafiło dokonać jednoznacznego wyboru (0,6% — brak danych). Wyraźne preferowanie kościoła miejskiego zaznaczyło się u większej liczby wychodźców ze wsi niż w badanej grupie imigrantów wiejskich w 1969 roku<sup>180</sup>.

Mniej niż co piąty przybysz ze wsi oświadczył, że czułoby się lepiej w kościele wiejskim, co wskazywałoby na niepełny proces adaptacji do parafii miejskiej. W przywiązaniu do kościoła wiejskiego znaczną rolę odgrywają związki emocjonalne z miejscem urodzenia i pierwszych lat życia (rodzaj nostalgii) oraz trwałość nawyków i przyzwyczajenie do dawnego środowiska parafialnego. Osobom przywiązanym do kościoła wiejskiego imponuje bogactwo i nastrój wiejskich obrzędów parafialnych (tajemnicza „alchemia” uroczystości kościelnych), poczucie więzi i bliskości z innymi parafianami oraz pewna „empiryczność” i „obserwowalność” środowiska parafialnego. Być może, mamy tu do czynienia z procesem „idealizowania” obrazu środowiska rodzinno-parafialnego, z którego się wyszło, poprzez widzenie go w pryzmacie selektywnie wybieranych przyjemnych uczuć (selektywna „pamięć religijna”).

Imigranci wiejscy akceptujący przede wszystkim kościół miejski podkreślali zmodernizowany sposób odprawiania nabożeństw, krótkość kazań, bardziej właściwy stosunek księży do parafian i intensywny sposób modlenia się ludzi w kościele. Wielu podkreślało anonimowość życia w parafii miejskiej, zapewniającą możliwość zagubienia się w tłumie nieznanymi parafian. Na tym tle szczególnie negatywnie oceniano nadmiar znajomości w parafii wiejskiej. Ludność wywodząca się z migracji preferująca kościół miejski czuje się bardziej związana z nowym środowiskiem parafialnym, prawdopodobnie szybciej wyzbywa się „mikrokosmosu religijnego” charakteryzującego środowiska wiejskie.

Wybór określonego kościoła jako miejsca odbywania praktyk niedzielnych prowadzi po upływie pewnego czasu do ukształtowania się specyficznego rytmu spełniania praktyk religijnych. Zmiana środowiska społecznego stanowi dogodny „test” dla badania wierności praktykom religijnym. Czy częstotliwość spełnianych praktyk obowiązkowych (niedzielnych i komunijnych) jest wyższa, czy niższa w porównaniu do częstotliwości tych praktyk realizowanych w dawnym środowisku parafialnym? Jak oceniają ewolucję praktyk religijnych sami badani? Czy kontynuuje się dawne wzory życia religijnego? Czy zachodzące zmiany mają tylko nieistotny charakter?

Odpowiedzi na tak postawione pytania będziemy szukać w wypowiedziach informatorów, którzy sprowadzili się do miasta bezpośrednio ze wsi. Pomijając sporadyczne przypadki udzielania świadomie fałszywych danych (nieuniknione w badaniach socjologicznych), trzeba również wkalkulować w osiągnięte rezultaty mechanizmy retrospektywnego zniekształcania faktów. Istnieje tendencja do idealizowania czasów swojego dzieciństwa, młodości, dawnego miejsca pobytu itp. Praktyki religijne wychodźców ze wsi w Płocku ukażemy na tle praktyk realizowanych przez nich w środowisku rodzinnym oraz w zestawieniu z ogólnym stanem praktyk religijnych w parafii ich ostatniego pobytu przed przybyciem do Płocka. Praktyki religijne ludności wiejskiej zosta-

<sup>180</sup> J. Mariański, *Religijność imigrantów...*, s. 259. W przywiązaniu do kościoła miejskiego lub wiejskiego nie zaznaczyły się różnice w odczuciach mężczyzn i kobiet. Odsetki preferujących kościół miejski były bardzo zbliżone.

Tab. 7. Praktyki niedzielne wychodźców ze wsi i ludności wiejskiej

Częstotliwość uczestnictwa w mszy św. niedzielnej	Wychodźcy ze wsi				Mieszkańcy wsi			
	w miejscowości rodzinnej		w Płocku		1967		1976	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
w każdą niedzielę	111	62,0	56	31,3	151	50,3	119	40,4
2—3 razy w miesiącu	39	21,8	46	25,7	106	35,3	128	43,4
raz w miesiącu	12	6,7	34	19,0	26	8,7	24	8,1
kilka razy w roku	12	6,7	28	15,6	15	5,0	15	5,1
wcale od roku i dłużej	3	1,7	15	8,4	1	0,4	9	3,0
brak odpowiedzi	2	1,1	—	—	1	0,3	—	—
Ogółem	179	100,0	179	100,0	300	100,0	295	100,0

ną ukazane w przekroju lat 1967—1976. Wszystkie dane zawarte w tabeli 7 uzyskano z deklaracyjnych wypowiedzi respondentów na temat ich uczestnictwa w niedzielnej mszy św.<sup>181</sup>

Według deklaracji słownych imigrantów wiejskich większość z nich przed przybyciem do Płocka uczęszczała do kościoła parafialnego regularnie lub prawie regularnie (83,8%), zaś zdecydowana mniejszość tylko sporadycznie lub prawie wcale. Ustalone wskaźniki są zbliżone do tych, które odnosiły się do mieszkańców wsi podpłockich. Zebrane materiały nie potwierdziły — w świetle wypowiedzi respondentów — hipotezy o negatywnej selekcji migrujących ze względu na ich postawy wobec praktyk niedzielnych. Nie reprezentowali oni odmiennego poziomu zaangażowań kultowych niż ogół dorosłych osób w parafii, z której wyszli<sup>182</sup>.

Porównanie dwóch bloków częstotliwości praktyk niedzielnych w parafii macierzystej i w parafiach aktualnego miejsca zamieszkania potwierdziło wyraźną tendencję zmiany poziomu praktyk niedzielnych. Wskaźnik spadku regularnego uczestnictwa we mszy św. wyrażał się cyfrą 30,7%. Zaznaczył się wzrost praktyki niedzielnej nieregularnej o 3,9%, okazjonalnej (raz w miesiącu) — o 12,3%, „tylko w wielkie święta” — o 8,9% i braku praktyk niedzielnych — o 6,7%. Przybywanie ze środowiska wiejskiego, cechującego się

<sup>181</sup> Jedną z form ustalania częstotliwości udziału w praktykach niedzielnych jest pytanie o obecność w kościele w ciągu ostatniego miesiąca poprzedzającego przeprowadzenie badań. Można również pytać o opis przeciętnej niedzieli. Przy pośrednim postawieniu pytania z odpowiedzi spontanicznych uzyskuje się obraz praktyk niedzielnych niższy od rzeczywistego. Por. R. Pflaum, *Die Bindung der Bevölkerung an die Institution der Kirche*. W: *Das Dorf im Spannungsfeld industrieller Entwicklung* (pod red. G. Wurzbachera), Stuttgart 1954, s. 216.

<sup>182</sup> W badaniu praktyk religijnych — zwłaszcza w stosunkowo małych społecznościach — badacz nie jest skazany tylko na deklaracje słowne respondentów, lecz może zastosować metody pośredniej obserwacji, weryfikującej wypowiedzi badanych osób. W oparciu o informacje zawarte w kartotece parafialnej i oceny formułowane przez proboszcza o każdym parafianinie wylosowanym do badań można dokonać ostrożnej weryfikacji deklaracji respondentów na temat ich praktyk niedzielnych. Według ocen miejscowego proboszcza znajdującego zdecydowaną większość osób opuszczających parafię 49,2% badanych wychodźców ze wsi praktykowało w niedzielę bardzo dobrze lub dobrze w parafii wiejskiej, 17,9% — średnio lub słabo, 14,5% — prawie wcale lub wcale (o 18,4% — brak dokładniejszych danych). Te oceny oparte o dobrą znajomość środowiska parafialnego wskazują na niższy poziom zaangażowania się w praktyki niedzielne niż wynikałoby to z autodeklaracji respondentów.

Tab. 8. Częstotliwość komunikowania wychodźców ze wsi i ludności wiejskiej

Udział w komunii św.	Wychodźcy ze wsi				Mieszkańcy wsi			
	w miejscowości rodzinnej		w Płocku		1967		1976	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
w każdą niedzielę	1	0,6	2	1,1	2	0,8	7	2,4
2—3 razy w miesiącu	2	1,1	2	1,1	6	2,0	4	1,3
raz w miesiącu	25	14,0	9	5,0	47	15,6	19	6,4
kilka razy w roku	104	58,1	80	44,7	186	62,0	174	59,0
na Wielkanoc	34	19,0	51	28,5	51	17,0	66	22,4
wcale od roku i dłużej	11	6,1	35	19,6	8	2,6	25	8,5
brak odpowiedzi	2	1,1	—	—	—	—	—	—
Ogółem	179	100,0	179	100,0	300	100,0	295	100,0

jeszcze relatywnie wysokim poziomem realizowanych praktyk niedzielnych, do środowiska o niskim wskaźniku praktyk religijnych, nie pozostaje bez wpływu na kontynuowanie dawnych wzorów zachowań religijnych w nowym środowisku. Istnieje niebezpieczeństwo dostosowania się do wzorów życia religijnego kultywowanych w środowisku przybycia migranta<sup>183</sup>. Ten mechanizm społeczno-kulturowy tłumaczy — przynajmniej częściowo — poszerzenie się stanu katolików „świętecznych” i w ogóle niepraktykujących w kręgu migrantów wiejskich w porównaniu z sytuacją istniejącą w środowisku macierzystym wychodźców. Trzeba pamiętać, że przeprowadzone analizy praktyk niedzielnych opierają się o deklaracje respondentów na temat ich zachowań. Tym deklaracjom nie zawsze w pełni odpowiadają zachowania rzeczywiste.

W odniesieniu do komunii św. zaznaczyła się podobna sytuacja jak w praktykach niedzielnych. Wskaźnik częstej komunii św. wychodźców ze wsi wynosił w poprzednim miejscu zamieszkania 73,8%, komunii tylko wielkanocnej — 19% i braku komunii wielkanocnej — 6,1%. Są to dane zbliżone do poziomu reprezentowanego przez ludność w tych środowiskach, w których przebywali przed przybyciem do Płocka badani imigranci wiejscy<sup>184</sup>.

Pomniejszeniu uległa częstotliwość komunikowania po przybyciu do Płocka. Wskaźnik częstszej niż raz do roku komunii spadł o 21,9%. O ile w dawnym środowisku parafialnym tylko 6,1% zaniedbywało obowiązek wielkanocny, to w środowisku przybycia — 19,6%. W oparciu o przytoczone dane można wskazać na wpływ zmiany środowiska społecznego i środowiska miejskiego jako takiego na rytm odbywanych praktyk religijnych. Proces przekształceń polega na stopniowym przesuwaniu się imigrantów wiejskich w dół na skali continuum praktyk religijnych, od systematycznego uczestnictwa — poprzez związek nieregularny — aż do stopniowego zaniku praktyk niedzielnych i komunijskich w pewnych kręgach przybyszów ze wsi. Religijność przybyszów ze wsi, rozpatrywana od strony praktyk religijnych, nie jest odtwarzana w sposób adekwatny w nowych warunkach parafialnych.

W ramach złożonej hipotezy dłuższy pobyt w środowisku miejskim i „wra-

<sup>183</sup> R. Duocastella-Rosell, Die Binnenwanderung als Ursache religiöser Veränderung, „Concilium” 13 (1977) nr 1, s. 31—36.

<sup>184</sup> Według oceny proboszcza parafii podmiejskiej przynajmniej 15% spośród badanych wychodźców ze wsi nie przystępowało do komunii wielkanocnej w parafii, z której migrowali do Płocka.

Tab. 9. Okres zamieszkiwania w Płocku a praktyki niedzielne

Częstotliwość uczestnictwa we mszy św.	do 4 lat		od 4 do 10 lat	
	liczba	%	liczba	%
w każdą niedzielę	28	39,4	28	25,9
2—3 razy w miesiącu	13	18,3	33	30,6
raz w miesiącu	17	23,9	17	15,7
kilka razy w roku	6	8,5	22	20,4
wcale od roku i dłużej	7	9,9	8	7,4
Ogółem	71	100,0	108	100,0

stanie" w nowe warunki życia i pracy powinny sprzyjać zahamowaniu tempa spadku praktyk religijnych i ustabilizowaniu się ich na względnie wysokim poziomie. Modyfikując tę hipotezę można by powiedzieć, że kategorie ludności o dłuższym okresie zamieszkiwania w Płocku będą charakteryzować się wyższym wskaźnikiem praktyk niedzielnych i komunijnych niż kategorie ludności o krótszym okresie pobytu w mieście. Kwestię tę rozpatrujemy na przykładzie dwóch zbiorowości wychodźców ze wsi: jednej — o „stażu” płockim nie przekraczającym 4 lat i drugiej — o „zasiedziałości” w środowisku miejskim 4—10 lat.

Między długością okresu przebywania w płockim środowisku miejsko-przemysłowym a praktykami niedzielnymi nie istnieje wyraźna korelacja. Jak wynika z tabeli 9, w zbiorowości o krótkim „stażu” płockim jest stosunkowo dużo osób regularnie praktykujących w niedzielę. Jednak również i „zasiedziali” w tym środowisku w znacznej części przyznają się do intensywnych związków z religią poprzez praktyki. Liczba praktykujących regularnie i prawie regularnie (2—3 razy w miesiącu) w obydwu zbiorowościach jest niemal identyczna (57,7% i 56,5%). W zbiorowości imigrantów wiejskich mieszkających w Płocku 4—10 lat jest nieco więcej katolików „świętecznych” i w ogóle niepraktykujących niż w zbiorowości osób osiadłych w tym mieście nieco później (27,8% i 18,4%). Podobne tendencje ujawnia korelacja uwzględniająca praktyki komunijne.

Osoby o dłuższym okresie przebywania w mieście odznaczają się mniejszą gorliwością w pełnieniu obowiązku wielkanocnego i większą skłonnością do jego zaniedbywania. Częstszą komunię św. (przynajmniej kwartalną) praktykuje 56,3% wychodźców ze wsi o pobycie w Płocku do 4 lat i 49% — przebywających w tym mieście od 4 do 10 lat. Trudno więc mówić w odniesieniu do dłużej przebywających w mieście o wzroście ich zaangażowań kultowych.

Tab. 10. Okres zamieszkiwania w Płocku a praktyki komunijne

Udział w komunii św.	do 4 lat		od 4 do 10 lat	
	liczba	%	liczba	%
w każdą niedzielę	1	1,4	1	0,9
2—3 razy w miesiącu	1	1,4	1	0,9
raz w miesiącu	5	7,0	4	3,7
kilka razy w roku	33	46,5	47	43,5
na Wielkanoc	19	26,8	32	29,7
wcale od roku i dłużej	12	16,9	23	21,3
Ogółem	71	100,0	108	100,0

Zgromadzone dane potwierdzają raczej hipotezę przeciwną. „Wrastanie” dawnej ludności wiejskiej w miejskie warunki zamieszkania i wielkoprzemysłowe warunki pracy pociąga za sobą raczej osłabienie ogólnego poziomu praktyk religijnych. Tempo narastania tego procesu jest prawdopodobnie powolne, a stąd różnice pomiędzy obydwiema zbiorowościami wychodźców ze wsi o różnym stopniu związania z miastem są nieznaczne i wyrażają się w narastaniu kategorii osób o nieregularnych lub bardzo nieregularnych praktykach<sup>135</sup>.

Analizując strukturę demograficzną i społeczną wychodźców ze wsi oraz częstotliwość spełniania praktyk niedzielnych stwierdzono występowanie określonych współzależności. Pomijając szczegółowo prezentację materiału statystycznego, przytoczymy tylko łączne wskaźniki regularnego (w każdą niedzielę) i prawie regularnego (2—3 razy w miesiącu) uczestnictwa we mszy św. niedzielnej w poszczególnych kategoriach społeczno-demograficznych.

Płeć wychodźców ze wsi ma wyraźny wpływ na częstotliwość uczestnictwa we mszy św. Znajduje to wyraz w większym udziale kobiet wśród systematycznie lub prawie systematycznie praktykujących (65,2% wobec 48,3%) oraz w większym udziale mężczyzn wśród praktykujących niesystematycznie, rzadko lub wcale. Potwierdzenie uzyskała hipoteza mówiąca, że krzywa praktyk religijnych kształtuje się w zależności od wieku. Poziom regularnego lub prawie regularnego uczestnictwa we mszy św. najniższy wśród osób w wieku 18—24 lat (48%), wzrasta u osób w wieku 25—39 lat (54,8%) i osiąga najwyższy poziom u osób liczących 40 i więcej lat (69,2%). Odwrotna tendencja uwiidocznia się przy rzadkim praktykowaniu lub jego braku. Osoby żyjące w związkach małżeńskich gorzej praktykują niż osoby pozostające w stanie wolnym (56,5% i 63,2%). Najrzadziej uczestniczą we mszy św. osoby rozwiedzione lub żyjące w związkach małżeńskich tylko cywilnych (44,4%).

Nie potwierdziła się zależność uczestnictwa we mszy św. od struktury wykształcenia. Najwyższy wskaźnik regularnego lub prawie regularnego uczestnictwa uzyskały osoby o wykształceniu zasadniczym zawodowym (68,7%). Na drugim miejscu uplasowały się osoby z wykształceniem podstawowym ukończonym lub nieukończonym (57,8%) i na trzecim — osoby z wykształceniem przynajmniej średnim (43,8%). Robotnicy uzyskali wyższe wskaźniki systematycznego lub prawie systematycznego udziału we mszy św. niż pracownicy umysłowi (56,3% i 49%). Najwyższy poziom uczestnictwa w kulcie niedzielnym reprezentują gospodynie domowe (75%). Na przykładzie badanej zbiorowości potwierdza się hipoteza, że im niższa jest kategoria społeczno-zawodowa, tym większe jest nasilenie uczestnictwa w kulcie.

Z przeprowadzonych analiz wynika, że relatywnie najwyższe wskaźniki zaangażowania w praktyki niedzielne wśród wychodźców ze wsi uzyskuje kobiety, osoby starsze, osoby będące w stanie wolnym, legitymujące się ukończeniem zasadniczej szkoły zawodowej i przynależności do kategorii robotników. Najniższe wskaźniki partycypacji kultowej odnoszą się do mężczyzn, osób młodszych wiekiem, żyjących w związkach małżeńskich tylko cywilnych,

<sup>135</sup> Socjologowie badający mieszkańców hoteli robotniczych stwierdzili: „Środowisko robotników napływowych w początkowym okresie ich pobytu w mieście jest szczególnie plastyczne i o wiele bardziej podatne na wpływy niż środowisko o bardziej trwałych tradycjach i zwyczajach”. R. Kijak, N. Chmielnicki, Postawy religijne mieszkańców hoteli robotniczych w Gliwicach, „Euhemer” 3 (1959) nr 6, s. 681.

Tabela 11. Ewolucja praktyk religijnych imigrantów wiejskich

Praktyki religijne są na poziomie:	Msza św.		Komunia św.	
	liczba	%	liczba	%
niższym	93	51,9	63	35,2
wyższym	20	11,2	11	6,2
takim samym	64	35,8	103	57,5
brak odpowiedzi	2	1,1	2	1,1
Ogółem	179	100,0	179	100,0

o wykształceniu średnim lub wyższym i przynależnych do kategorii pracowników umysłowych. Poza nielicznymi wyjątkami weryfikują się prawidłowości ustalone w innych badaniach nad stanem uczestnictwa we mszy św. niedzielnej<sup>136</sup>.

Globalne wskaźniki spadku praktyk religijnych mogą sugerować jednostronny i negatywny kierunek zmian. Tymczasem bliższa analiza wypowiedzi respondentów wskazuje, że tylko w pewnych kręgach imigrantów wiejskich zaznacza się odchodzenie od praktyk religijnych, u innych pozostają one bez zmian, jeszcze u innych zyskują tendencję wzrostową. Zasięg tych trzech kategorii wychodźców ze wsi przedstawia tabela.

Przeszło połowa imigrantów wiejskich prezentuje niższy poziom praktyk niedzielnych w środowisku przybycia, przeszło trzecia część — ten sam poziom i co dziesiąta osoba — wyższy poziom w porównaniu z okresem pobytu w miejscowości rodzinnej. Wzrost praktyk niedzielnych dotyczy z reguły tych osób, które z racji trudności obiektywnych (np. odległość od kościoła) uczęszczały w poprzednim miejscu zamieszkania nieregularnie do kościoła, w nowym zaś miejscu pobytu odznaczają się regularną praktyką niedzielną<sup>137</sup>. W zakresie częstotliwości komunikowania tylko u trzeciej części badanych stwierdzono spadek, u przeszło połowy — dawny poziom i tylko u nielicznych — intensyfikację komunijną.

Porównując ewolucję praktyk niedzielnych i komunijnych można powiedzieć, że choć obniżenie się poziomu praktyk niedzielnych ma szerszy zasięg niż spadek poziomu praktyk komunijnych, to jednak to drugie zjawisko ma bardziej konsekwentny i dogłębny charakter (prowadzi do całkowitego zrywania z praktyką komunijną). W przypadku praktyk niedzielnych zaznacza

<sup>136</sup> W. Piwowski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Warszawa 1977, s. 273.

<sup>137</sup> Wśród katolików zachodnioniemieckich 43% oświadczyło, że dawniej uczęszczało lepiej do kościoła, 6% — obecnie, 50% — bez zmian. P. M. Zulehner, *Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion. Religion und Kirche in Österreich*, Wien 1973, s. 161. Zatlaczenie mieszkań i w ogóle niski standard mieszkaniowy nie sprzyjają praktykom religijnym. Przeprowadzenie się do nowego mieszkania pociąga za sobą w niektórych przypadkach wzrost praktyk religijnych. J. Chélini, *La ville et l'Eglise: Premier bilan des enquêtes de sociologie religieuse urbaine*, Paris 1958, s. 105—106. G. Lenski zbadał w 1958 roku w Detroit 656 osób należących do różnych wyznań religijnych. Zarówno katolicy jak i protestanci przyjęli w dziedzinie polityki, ekonomii i życia rodzinnego system wartości charakterystyczny dla dzisiejszego społeczeństwa amerykańskiego. Drugie i trzecie pokolenie imigrantów-katolików lepiej uczęszczało do kościoła niż pierwsza generacja. Wraz z postępującym procesem „amerykanizacji” wzrastała aktywność religijna imigrantów. G. Lenski, *Religion und Realität. Eine Untersuchung über den Stellenwert der Religion in einer Industriegroßstadt, Köln 1967.*

się bardziej tendencja do przesuwania się od kategorii osób systematycznie praktykujących do mniej regularnie spełniających te praktyki. Porównanie poziomu praktyk religijnych w parafii przybycia migrantów z realizacją tych samych praktyk w parafii wiejskiej uwydatniło fakt i rozmiary ewolucji praktyk niedzielnych i komunijnych. Imigranci przybywają do ukształtowanej i funkcjonującej parafii miejskiej, jednak wszystkie procesy społeczno-kulturowe związane z migracją i adaptacją do nowego środowiska społeczno-utrudniają kontynuację i odtworzenie w środowisku miejskim tych wszystkich praktyk i na takim samym poziomie, jaki był osiągany w środowisku macierzystym. Zmiany dokonywały się raczej w środowisku przybycia (Płock). W świetle wypowiedzi respondentów nie wydaje się usprawiedliwiona hipoteza o selektywnym pod względem standardu realizowanych praktyk charakterze migracji.

W środowisku miejskim nie istnieją tak silne jak na wsi naciski i mechanizmy społeczne wciągające osadników ze wsi w życie religijne. Nie jest wykluczone, że w konformistycznym dążeniu do wejścia w nową społeczność miejską niektórzy imigranci wiejscy starają się upodobnić we wszystkim do ludności miejskiej, także w zakresie pomniejszonej aktywności religijnej. Mniejsza realizacja wzorów życia religijnego byłaby jednym ze wskaźników odchodzenia od dawnego wiejskiego stylu życia. Porzucanie praktyk religijnych jest o tyle niebezpieczne, że wraz z tymi przekształceniami idą w parze zmiany w świadomości religijnej, zwłaszcza w świadomości przynależenia do parafii i Kościoła, w kierunku „bezkościelności”, czyli utraty więzi z Kościołem<sup>138</sup>. Oczywiście, w odniesieniu do faktu pomniejszania się stanu praktyk religijnych wychodźców ze wsi pozostaje w mocy uwaga akcentująca ich powolny charakter i nieznaczny zasięg.

Ogólnie mówiąc środowisko miejskie nie stwarza korzystnych warunków dla kontynuacji dawnych wzorów życia religijnego, wyniesionych ze środowisk wiejskich<sup>139</sup>. Odchodzenie od praktyk religijnych dawnego środowiska parafialnego może powodować uczucie niewierności i zdrady tradycyjnych wartości i norm, co z kolei staje się czynnikiem opóźniającym spadek praktyk religijnych. Trudno jest rozstrzygnąć, w jakiej mierze częściowo zredukowane uczestnictwo w praktykach zostało spowodowane przez negatywną kontrolę społeczną środowiska miejskiego, w jakiej zaś wynika z braku wzmocnionego pozytywnego oddziaływania nowego środowiska kościelnego, do którego przybyli wychodźcy ze wsi<sup>140</sup>. Przepływ wiejskiej siły roboczej do przemysłu i adaptacja wychodźców ze wsi w mieście rodzą potrzebę bliższej i bardziej konsekwentnej współpracy pomiędzy duszpasterzami wiejskimi i miejskimi<sup>141</sup>.

<sup>138</sup> O. Schreuder, Kirche im Vorort. Soziologische Erkundung einer Pfarrei, Freiburg—Basel—Wien 1962, s. 29.

<sup>139</sup> W niektórych krajach zaznacza się osłabienie dawnych obyczajów i obrzędów religijnych przy przeprowadzce z rejonów miejskich o indywidualnej zabudowie do mieszkań w nowoczesnych domach. D. M. Ugrinowicz, Wstęp do religioznawstwa teoretycznego, Warszawa 1977, s. 238.

<sup>140</sup> I. Lukatis, G. Wurzbacher, Religions-kirchliche Sozialisation in Kindheit und Jugendalter. W: Strukturwandel der Frömmigkeit. Situationen der Kirche. Eine Bestandsaufnahme (pod red. E. Amelunga), Stuttgart 1972, s. 226.

<sup>141</sup> We współczesnych postulatach pastoralnych podkreśla się potrzebę meldowania przybycia do wielkiego miasta wychodźców ze wsi przez parafię macierzystą, pożyteczność wysyłania przez parafię miejską do wychodźców ze wsi listów z pozdrowieniami i zaproszeniem do kościoła.



## VII. MOTYWY PRAKTYK RELIGIJNYCH

Głębsze wyjaśnienie stanu praktyk religijnych badanej zbiorowości zakłada analizę tego, co można nazwać subiektywnym podłożem praktyk. Nie można analizować praktyk religijnych niezależnie od ich motywacji, abstrahować od zmiennych nieobserwowalnych (motywy) i koncentrować się na zjawiskach ściśle kontrolowanych. Nie wystarczy stwierdzić, że ktoś jest praktykujący systematycznie lub niesystematycznie, trzeba jeszcze w miarę możliwości rozpoznać jego motywy uczestnictwa w obrzędach religijno-kościelnych. Istnieje zasadnicza różnica pomiędzy uczestnictwem w praktykach człowieka, który uczęszcza do kościoła dla uzyskania zbawienia wiecznego i tego, który praktykuje ze względów konwencjonalno-konformistycznych. W analizie praktyk religijnych nie można abstrahować od motywów i znaczenia, jakie członkowie Kościoła przypisują własnym zachowaniom religijnym<sup>142</sup>. Ranga praktyczna rozważań nad rzeczywistą motywacją pro lub contra praktyk religijnych staje się widoczna, bowiem ukazuje ich realia psychologiczne oraz ułatwia zrozumienie i wyjaśnienie ludzkich zachowań. Wniknięcie w sferę subiektywnych uwarunkowań praktyk religijnych odkrywa funkcjonujące w nich warstwy poznawcze i wartościujące (swoista „podszewka” motywacyjno-aksjologiczna).

Motywacja jako teoretyczny konstrukt jest sumą współdziałających motywów aktywizujących i orientujących zachowania ludzkie<sup>143</sup>. Dzieli się ją na dwa typy: wewnętrzną i zewnętrzną. Motywacja wewnętrzna to tendencja „do podejmowania (i kontynuowania) działania ze względu na samą treść tego działania. Przeciwny biegun stanowi sytuacja, gdy działanie realizowane jest ze względu na dalsze konsekwencje, do których prowadzi”<sup>144</sup>. U podłoża podejmowanych działań odnajdujemy przyczyny jakby będące na zewnątrz jednostki (w środowisku) i przyczyny „leżące” w jednostce. Całość tych sił „napędowych” wewnętrznych i zewnętrznych stymuluje oraz ukierunkowuje działania jednostki, osiąganie takich lub innych celów praktycznych. Stanowi podstawową kierunkową tendencję zachowania jednostki, czyli pobudza do wysiłku na rzecz realizacji pożądaných celów i zadań oraz wysiłek ten ukierunkowuje.

Pobudki działaniowe mogą być różne: intelektualne i emocjonalne, religijne i społeczno-kulturowe, egoistyczne i prospołeczne, doraźne i perspektywiczne. Są one przez jednostkę w sposób określony uświadomione i w związku z tym nadają sens temu, co człowiek robi. W człowieku działają nie pojedyncze bodźce motywacyjne, lecz zróżnicowane o zmiennej sile oddziaływania. Spostrzegane (lub odczuwalne) przyczyny zachowania się nie zawsze są w pełni zbieżne z przyczynami rzeczywistymi. Są one obciążone tendencją do ukazywania siebie w lepszym świetle. Ludzie chętnie przypisują sobie właściwości i cechy aprobowane społecznie oraz odczuwane jako pożądane. „Świat” motywowy może być częściowo zakryty dla jednostki i zniekształcony w oczach przeżywającego podmiotu. Stopień samowiedzy jednostki w dziedzinie moty-

<sup>142</sup> P. L. Berger, B. Berger, *Wir und die Gesellschaft. Eine Einführung in die Soziologie—entwickelt an der Alltagsferfahrung*, Reinbek bei Hamburg 1976, s. 247.

<sup>143</sup> A. Burghardt, *Elemente...*, s. 137.

<sup>144</sup> M. Widerszal-Bazyl, *Pojęcie motywacji wewnętrznej*, „Przegląd Psychologiczny” 22 (1979) nr 3, s. 545. J. Reykowski, *Teoria motywacji a zarządzanie*, Warszawa 1979, s. 129–144.

wów działań jest kwestią sporną<sup>145</sup>. Introspekcyjny wgląd badanej osoby we własne odczucia (przeżycia) nie zawsze jest precyzyjny i bezbłędny, a nawet rozpoznane motywy nie muszą być wiernie przekazane badaczowi. Istnieje wiele powodów skłaniających ludzi do nieujawniania informacji, od których zależy, jak zostaną oni ewentualnie ocenieni. Ich zeznania na temat własnych motywów są modyfikowane przez różne czynniki i sytuacje.

Podejmując analizę subiektywnych aspektów praktyk religijnych w oparciu o zeznania respondentów o ich własnych odczuciach, zdajemy sobie sprawę ze wszystkich ograniczeń i mankamentów tej techniki oraz niebezpieczeństw mylenia powierzchownych deklaracji z tym, co zasadnicze w stosunku człowieka do aktywności religijnych<sup>146</sup>. Niemniej skoncentrowanie się na procesie samoatrybucji, czyli percepcji przyczyn własnego zachowania, jest jedną z technik badania sfery motywacyjnej działań ludzkich. Jeżeli nawet zastosowana technika nie daje gwarancji adekwatności z faktycznym stanem rzeczy, to różnice występujące między deklarowanym i rzeczywistym układem motywacyjnym nie są kontrastowe. Nie trzeba dodawać, że konkretne zachowania są na ogół funkcją wielu motywów. W niniejszych rozważaniach odwołujemy się tylko do tych motywów, które ktoś świadomie określa jako podstawę swojego zachowania się religijnego<sup>147</sup>, jako uzasadnienie dla wybranych celów i zaplanowanych działań<sup>148</sup>.

Pytamy więc, jakie motywy praktyk religijnych funkcjonują w świadomości wychodźców ze wsi, jakie są ich wzajemne proporcje, które z wymienionych motywów uważa się za najważniejsze (preferencje motywów uświadomionych)? W jakim kierunku idą zmiany motywacji u wychodźców ze wsi na tle motywacji u mieszkańców wsi? Czy istnieją zasadnicze różnice co do powszechności i znaczenia priorytetowego poszczególnych motywów? W interpretacjach praktyk religijnych usiłujemy dociec, czy są one wyrazem wewnętrznych potrzeb jednostki, czy wynikają z posłuszeństwa formalnym nakazom Kościoła i społecznie usankcjonowanym normom, czy też mają swoje źródło w religijno-doktrynalnych przesłankach?

Badając „środowisko psychologiczne” człowieka praktykującego szukamy pośrednio odpowiedzi na pytanie, czy motywacja praktyk religijnych jest jednakowa, czy też można dopatrzeć się w niej jakichś istotnych różnic zależnych od uwarunkowań środowiskowych (mieszkańcy wsi, wychodźcy ze wsi)?

Wychodząc z założenia, że werbalizacja własnych motywów brania udziału w kulcie religijnym może sprawiać badanym pewne trudności obiektywne, przedstawiliśmy im do oceny listę ewentualnych motywów skłaniających do uczęszczania do kościoła. Zadanie ich polegało na wybraniu z załączonego inwentarza motywów tych, którymi oni kierują się w swoim postępowaniu. Przedstawiona lista motywów nie jest klasyfikacją w sensie logicznym i nie spełnia wymogów rozłączności. Nie obejmuje wszystkich możliwych czynników determinujących aktywność rytualno-kultową człowieka. Jest jednak przydatnym narzędziem systematyzacji motywów i określenia motywu najważniejszego według oceny respondenta.

<sup>145</sup> J. Reykowski, *Emocje i motywacja*. W: *Psychologia* (pod red. T. Tomaszewskiego), Warszawa 1976, s. 623.

<sup>146</sup> W badaniach dotyczących tematyki zaliczanej do sfery intymnej lepiej jest stosować pytania pośrednie i testy projekcyjne. F. Fürstenberg, *Religionssoziologie*, W: *Handbuch der empirischen Sozialforschung* (pod red. R. Königa), t. 2, Stuttgart 1969, s. 1116.

<sup>147</sup> Por. K. Obuchowski, *Psychologia dążeń ludzkich*, Warszawa 1966, s. 26—27.

<sup>148</sup> J. Reykowski, *Z zagadnień psychologii motywacji*, Warszawa 1970, s. 237.

Pytanie, przy pomocy którego indagowaliśmy osoby uczęszczające przynajmniej kilka razy do roku do kościoła, miało następującą formę: „Przeczytam Panu(i) kilka powodów, dla których ludzie chodzą do kościoła. Proszę powiedzieć, które z nich odnoszą się do Pana(i) najbardziej:

- A — Bo chodzili moi rodzice i przodkowie
- B — Bo rodzice mnie do tego nakłaniają
- C — Zależy mi na dobrej opinii u sąsiadów i przyjaciół
- D — Bo nakazuje to czynić Kościół
- E — Bo opuszczenie mszy św. jest grzechem ciężkim
- F — Dla wyznawania mojej wiary
- G — Bo oczekuje i wymaga tego ode mnie proboszcz
- H — Bo czuję wewnętrzną potrzebę, a w czasie mszy św. mogę zapomnieć o problemach codzienności
- I — Lubię nabożeństwa (śpiew, kazania, modlitwy)
- J — Ponieważ dla mnie msza św. jest uczestnictwem w Ofierze Chrystusa i Kościoła
- K — Przy kościele można spotkać się ze znajomymi
- L — Niedziela bez kościoła to jakby nie niedziela”.

Dobór gotowych odpowiedzi w kafeterii pytania pozwala określić nie tylko motywy uczestnictwa w kulcie, ale w przybliżeniu podać sens i znaczenie, jakie przypisują katolicy mszy św. Tabela 12 zawiera sumę wybranych motywów (wybór „A”) i motywy określane jako najważniejsze (wybór „B”).

W wyborze „A” zaznaczyły się te motywy, które zyskały uznanie badanych i w jakimś stopniu odnosiły się do nich — bez uwzględnienia priorytetu — jako wyznaczniki ich działań kultowych. Ze względu na częstotliwość wybierania poszczególnych motywów wśród mieszkańców wsi wyodrębniają się trzy grupy: do pierwszej można zaliczyć te motywy, które grupują przynajmniej połowę respondentów (D, E, F, J, L), do drugiej — więcej niż czwartą część badanych (A, H, I) i do trzeciej — mniej niż czwartą część badanych (B, C, G, K). Wśród wychodźców ze wsi wszystkie motywy były wybierane częściej, tak że tylko motywy o charakterze pozareligijnym (B, C, G, K) uzyskały mniej niż 50% głosów. Odpowiedzi na pytanie „zamknięte” ukazały obfitość i wielowątkowość motywów współwyznaczających zaangażowanie kultowe katolików. Nawet tak zewnętrzne motywy jak możliwość spotkania się ze znajomymi, opinia sąsiadów i proboszcza, są podnoszone przynajmniej przez co dziesiątą osobę biorącą udział we mszy św.<sup>149</sup> Ich zasięg byłby prawdopodobnie jeszcze szerszy, gdyby badani oceniali motywy zachowań religijnych innych ludzi<sup>150</sup>. Obok motywów religijnych występują motywy społeczne. Rzadko działania religijne wyrastają tylko z podłoża spontanicznej religijności i są funkcją jednego tylko motywu występującego w postaci odrębnej, czy to wyłącznie religijnej, czy wyłącznie społeczno-kulturo-

<sup>149</sup> W badaniach zachodnioniemieckich stwierdzono, że motywy własne badanych różnią się znacznie od motywów przypisywanych innym. Te ostatnie były bardziej negatywnie osądzone. I. Peter Habermann, Kirchgänger-Image und Kirchgängersfrequenz, Meisenheim am Glan 1967, s. 43.

<sup>150</sup> Jest rzeczą znamionną, że motywacje społeczno-kulturowe podsuwają innym szczególnie te osoby, które rzadziej chodzą do kościoła lub charakteryzują się osłabioną więzią z religią w wymiarach doktrynalnych. Być może, mamy tu do czynienia z pewnego typu mechanizmem obronnym pozwalającym zredukować napięcia i konflikty wewnętrzne wywołane niedostosowaniem się do obowiązujących w środowisku wzorów życia religijno-kościelnego oraz szukaniem legitymizacji dla własnych zachowań.

wej. Częściej układają się w kompleksowe zespoły (syndromy), złożone z motywów głównych i towarzyszących. Rolę wiodącą w zespole motywów odgrywają jednak motywy religijne uczestnictwa w kulcie. Są one najbardziej typową i najpowszechniej dostrzeganą motywacją warunkującą wykonywanie praktyk religijnych.

Do analizy wiodących motywów udziału w kulcie religijnym bardziej miarodajne są wypowiedzi na temat najważniejszych powodów skłaniających do uczęszczania do kościoła, a więc tych, które respondenci uznali za pierwszoplanowe i główne (wybór „B”). Motyw podporządkowania się normatywnym oddziaływaniom Kościoła i sankcjom teologicznym związanym z normą niedzielną („grzech ciężki”) jest preferowany jako najbardziej ważny przez 29% mieszkańców wsi i 23,8% imigrantów wiejskich. Liczenie się z sankcją grzechu ciężkiego i posłuszeństwo nakazom Kościoła jako instytucji autorytatywnej, której zaleceń należy przestrzegać, jako motywy udziału w praktykach niedzielnych są jeszcze dość popularne w badanych środowiskach, skoro prawie co trzeci mieszkaniec wsi i prawie co czwarty spośród wychodźców ze wsi te właśnie motywy uwzględnia w swoich decyzjach pójścia do kościoła<sup>151</sup>. Są to motywy o charakterze normatywnym, będące wynikiem internalizacji norm kościelnych.

Motyw wiary i uznanie mszy św. za Ofiarę Chrystusa grupuje zbliżoną liczbę osób w obydwu zbiorowościach: 31,5% w środowisku wiejskim i 34,2% w środowisku miejskim. Odgrywa on największą rolę w formowaniu motywacji respondentów. Trzecia grupa motywów, mniej rozpowszechniona w środowisku wiejskim (14,7%) niż w kręgach imigrantów wiejskich (26,8%), obejmuje te wypowiedzi, w których akcentuje się możliwość zaspokojenia poprzez obecność na mszy św. wewnętrznych i psychiczno-duchowych potrzeb jednostki. Motyw emocjonalno-psychologiczny nie musi prowadzić do przemiany

Tab. 12. Motywy uczestniczenia we mszy św. niedzielnej

Wyszczególnienie motywów	Wychodźcy ze wsi				Mieszkańcy wsi			
	Wybór A		Wybór B		Wybór A		Wybór B	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
A	82	50,0	6	3,7	109	38,1	35	12,2
B	41	25,0	3	1,8	55	19,2	3	1,0
C	25	15,2	2	1,2	32	11,2	4	1,4
D	96	58,5	20	12,2	144	50,3	24	8,4
E	94	57,3	19	11,6	160	55,9	59	20,6
F	101	61,5	27	16,5	144	50,3	38	13,3
G	24	14,6	—	—	37	12,9	1	0,4
H	96	58,5	35	21,3	134	46,8	30	10,5
I	83	50,6	9	5,5	113	39,5	12	4,2
J	107	65,2	29	17,7	153	53,5	52	18,2
K	19	11,5	—	—	29	10,1	—	—
L	82	50,0	14	8,5	146	51,0	25	8,8
brak odpowiedzi	—	—	—	—	3	1,0	3	1,0
Ogółem	X	X	164	100,0	X	X	286	100,0

<sup>151</sup> Wśród młodzieży badanej przez Z. Kaweckiego uczestnictwo we mszy św. było uzasadniane w mniej więcej równym stopniu względami natury emocjonalnej jak i środowiskowej lub światopoglądowej. Formalne posłuszeństwo nakazom Kościoła okazało się mało mobilizującym czynnikiem udziału w kulcie. Z. Kaweck, Postawy młodzieży..., s. 7.

moralnej, zawsze jednak gwarantuje szansę przemiany wewnętrzno-psychicznej odnoszącej się do uzyskania równowagi emocjonalno-psychicznej jednostki w życiu codziennym. Nie musi wypływać z głębokich przekonań religijnych.

Motywy społeczno-kulturowe, jak naciski rodziców, liczenie się z opinią sąsiedzka (motyw przystosowania się), kontrola frekwencji niedzielnej przez proboszcza (potrzeba uznania), kontakty ze znajomymi przy kościele (potrzeba więzi z innymi ludźmi), tradycja i przyzwyczajenie („niedziela bez kościoła to jakby nie niedziela”) skupiają 23,8% mieszkańców wsi i 15,2% wychodźców ze wsi<sup>152</sup>. W środowisku płockim, do którego przybywają imigranci ze wsi, procesy „rozrzedzenia” kontroli społecznej są o wiele bardziej zaawansowane niż w środowisku wiejskim, co znajduje oddźwięk w świadomości i odczuciach jednostek<sup>153</sup>. Te motywy wiążą się z religią w sposób pośredni i zewnętrzny.

W badaniach interioryzacji motywów religijnych w ich różnych wariantach nie można pominąć wpływu częstotliwości praktyk religijnych na jakości deklarowanych motywów. Do motywów doktrynalno-teologicznych zaliczono kategorie F i J, do instytucjonalno-kościelnych — D i E, do emocjonalno-psychologicznych H i I, do społeczno-kulturowych — A, B, C, G, K, L. Twier-

Tab. 13. Częstotliwość praktyk niedzielnych a motywy uczestnictwa w kulcie

Motywy uczestniczenia we mszy św.	Częstotliwość praktyk niedzielnych					
	regularne		nieregularne		bardzo nieregularne	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
doktrynalno-teologiczne	23	41,1	16	34,8	17	27,4
instytucjonalno-kościelne	14	25,0	12	26,1	13	21,0
emocjonalno-psychologiczne	12	21,4	13	28,2	19	30,6
społeczno-kulturowe	7	12,5	5	10,9	13	21,0
Ogółem	56	100,0	46	100,0	62	100,0

<sup>152</sup> Uzyskany wskaźnik procentowy motywów pozareligijnych pozostaje w niezgodzie z ustaleniami w ramach pytania „otwartego” o motywy uczęszczania do kościoła. Wynikało z nich, że wśród praktykujących systematycznie na wsi mniejszy jest odsetek kierujących się motywacją społeczno-kulturową niż wśród systematycznie praktykujących imigrantów wiejskich. Wyjaśnienie tej rozbieżności może być rozmaite. Po pierwsze, charakter pytania „otwartego” stawał większe trudności w artykulacji motywów pozareligijnych mieszkańcom wsi niż wychodźcom ze wsi; po drugie, obydwa pytania obejmują różne zbiorowości praktykujących: w pierwszym przypadku — zbiorowość praktykujących w miarę systematycznie, w drugim — zbiorowość praktykujących w ogóle (łącznie z katolikami świątecznymi). Jeżeli więc katolicy praktykujący systematycznie na wsi mniej uświadamiają sobie motywy społeczno-kulturowe jako wyznaczniki ich zaangażowań kulturowych, to praktykujący w ogóle w środowisku wiejskim częściej są motywowani czynnikami społeczno-kulturowymi niż imigranci wiejscy. Wynikałoby stąd pośrednio, że w środowisku wiejskim oddziaływanie społeczno-kulturowe jako motywy praktyk religijnych odczuwają szczególnie ci, którzy rzadko lub tylko sporadycznie uczęszczają do kościoła.

<sup>153</sup> Por. N. Freytag, Die räumliche Differenzierung der Stadt und ihrer Bevölkerung. W: Kirche in der Stadt..., s. 199—200. W związku z postępującym procesem urbanizacji zmniejsza się skuteczność kontroli społecznej zachowań religijnych przez sąsiedztwo i społeczność wioskową, jednak uczęszczanie do kościoła w dalszym ciągu jest wysoko cenione w środowiskach wiejskich.

dząc, że istotnym motywem praktyk religijnych bywa tendencja do uwzględnienia aspektów religijnych, nie neguje się współwystępowania w procesie uwarunkowań innych motywów. Ich wzajemne proporcje powinny układać się rozmaicie w poszczególnych kategoriach osób praktykujących.

Zgodnie z przewidywaniami pierwsze miejsce wśród motywów praktyk religijnych w odniesieniu do uczęszczających do kościoła regularnie lub prawie regularnie zajęły motywy doktrynalno-teologiczne. Motyw emocjonalno-psychologiczny znalazł się na pierwszej pozycji u bardzo nieregularnie praktykujących, na drugiej — u praktykujących nieregularnie i na trzeciej — u praktykujących regularnie. Motywy wynikające z przesłanek społeczno-kulturowych uzyskały najniższą liczbę wyborów, relatywnie najwyższą w kategorii praktykujących bardzo nieregularnie. Motywy kościelno-zobowiązaniowe objęły zbliżoną zbiorowość osób w wyróżnionych kategoriach praktykujących<sup>154</sup>.

Patrząc sumarycznie na preferencje motywów dochodzimy do generalnego wniosku, że uzasadnienia teologiczno-doktrynalne i instytucjonalno-kościelne traktowane łącznie tracą na znaczeniu, w miarę jak przechodzimy od regularnie do bardzo nieregularnie praktykujących. Nie są to jednak różnice tak wielkie, by świadczyły o jakościowej odrębności struktury motywów. Dlatego też nie ma podstaw do opinii, że praktykujący bardzo nieregularnie zaszli już dużo dalej na drodze prowadzącej od motywacji religijnej do społeczno-kulturowej niż praktykujący regularnie, że uruchamiają się u nich pewne szczególne siły motywacyjne. Osłabienie praktyk religijnych sygnalizuje tylko powolne zmniejszenie się motywów religijno-kościelnych na korzyść motywów społeczno-kulturowych. Częstotliwość praktyk religijnych i charakter motywów ich odbywania nie są z sobą ściśle skorelowane, a stąd wzrost nasilenia jednej wielkości nie musi powodować intensyfikacji drugiej. Preferowanie motywów religijno-kościelnych nie jest wystarczającym argumentem na rzecz regularnego respektowania obowiązku niedzielnego.

Istnieje we wszystkich trzech kategoriach praktykujących — zwłaszcza zaś w kategorii praktykujących bardzo nieregularnie — typ katolików, o których trudno powiedzieć, że uznają w pełni kościelno-religijny system motywacyjny, a ich zewnętrzne zachowania rytualno-kultowe są uwarunkowane naciśkami czynników społeczno-kulturowych. G. Schmidtchen określa ten fenomen „rytualizmem”, a ludzi tego typu — „rytualistami”<sup>155</sup>. Takie czynniki, jak oparcie się o autorytet rodziców i dziadków, potrzeba „bycia w grupie”, liczenie się z opinią środowiska społecznego, własne i bezrefleksyjne przyzwyczajenia, chęć podtrzymania tradycji („tak się zawsze robiło”) nie oznaczają automatycznie wyeliminowania uzasadnień religijno-kościelnych z tkanki motywacyjnej praktyk religijnych, ale przesuwały je na dalszy plan. Działania kultowe „rytualistów” nie są zsynchronizowane z ich wiarą, a stąd są oni na drodze „emigracji” ze społeczności ludzi praktykujących<sup>156</sup>. Ukształtowane w

<sup>154</sup> Robotnicy z huty „Małapanew” w Ozimku na Śląsku Opolskim jako najważniejsze pobudki uczestnictwa w nabożeństwach częściej wymieniali motywy światopoglądowe niż społeczne. Z. Kawecki, Światopogląd robotników. Studium postaw hutników ozimskich, Warszawa 1979, s. 150.

<sup>155</sup> G. Schmidtchen, Zwischen Kirche..., s. 107—116.

<sup>156</sup> „Osobnicy wyznający przekonania, między którymi zachodzi dysonans, starają się go usunąć, zniszczyć i osiągnąć harmonijność poglądów”. A. Malewski, Rozdzwięk pomiędzy uznawanymi przekonaniem i jego konsekwencje, „Studia Socjologiczne” 1 (1961) s. 63. Według T. Mądryckiego osoby wierzące częściej sądzą, że wiara jest uwarunkowana potrzebami psychicznymi ludzi oraz wskazują, iż wybór religii jest zależny od nich. Osoby niewierzące natomiast częściej dopatrują

toku socjalizacji indywidualne systemy motywacyjne nie odpowiadają w pełni rozbudowanemu chrześcijańskiemu systemowi wartości. Akceptowane motywy świadczą o utrzymywaniu się u pewnej części wychodźców ze wsi tradycyjnokonformistycznych nastawień do praktyk religijnych.

Analizując strukturę demograficzną i społeczną wychodźców ze wsi oraz wyrażane przez nich opinie na temat, czym kierują się w swoich decyzjach brania udziału we mszy św. niedzielnej, stwierdzono występowanie pewnych określonych zależności. Warto podkreślić, że kobiety częściej niż mężczyźni uczestniczą we mszy św. ze względów doktrynalno-teologicznych (36,3% i 31,5%) i emocjonalno-psychologicznych (28,5% i 24,7%). Mężczyźni natomiast przeważają nieco w podawaniu motywów instytucjonalno-kościelnych (27,4% i 20,9%) i społeczno-kulturowych (16,4% i 14,3%). Mężczyźni zwracają uwagę bardziej na wypełnianie obowiązków, kobiety natomiast akcentują przeżyciową stronę wykonywanych czynności.

Również struktura wieku imigrantów wiejskich różnicuje deklarowane motywy uczestnictwa we mszy św. Osoby w wieku 18—24 lat w 45,5% wymieniły motywy doktrynalno-teologiczne, w 13,6% — instytucjonalno-kościelne, w 27,3% — emocjonalno-psychologiczne i w 13,6% — społeczno-kulturowe. Dla osób będących w wieku 25—39 lat odpowiednie dane kształtowały się na poziomie: 35,9%, 23,3%, 27,2%, 13,6%, zaś dla osób mających 40 lat i więcej — 23,1%, 30,8%, 25,6%, 20,5%. Młodszy wiek badanych sprzyja deklarowaniu motywów o charakterze teologiczno-doktrynalnym, starszy zaś motywom obowiązku kościelnego. Uwidoczniła się ta prawidłowość przy rozpatrywaniu zależności motywów od stanu cywilnego badanych. Osoby będące w stanie wolnym bardziej niż osoby żyjące w małżeństwie akceptują motywy doktrynalno-teologiczne (53% i 31%) i społeczno-kulturowe (17,6% i 14,7%), słabiej zaś motywy instytucjonalno-kościelne (11,8% i 26,4%) i emocjonalno-psychologiczne (17,6% i 27,9%).

Wykształcenie nie wpływa w sposób jednoznaczny na strukturę motywów praktyk niedzielnych. U osób o wykształceniu podstawowym proporcje motywów są bardzo zbliżone: motywy doktrynalno-teologiczne — 26,9%, instytucjonalno-zobowiązaniowe — 26,9%, emocjonalno-psychologiczne — 24,4%, społeczno-kulturowe — 21,8%. Dla osób o wykształceniu zasadniczym zawodowym układ ten przedstawia się odpowiednio: 44,4%, 28,9%, 15,6%, 11,1%, zaś dla osób o wykształceniu średnim (i wyższym) — 36,6%, 12,2%, 43,9%, 7,3%. Wydaje się, że wzrost wykształcenia kierunkuje praktykujących w stronę indywidualno-przeżyciowych aspektów uczestnictwa we mszy św., z niedocenianiem momentów obowiązku. Robotnicy częściej niż urzędnicy preferują motywy instytucjonalno-kościelne (29,5% i 15,9%) i społeczno-kulturowe (15,8% i 9,1%), rzadziej zaś teologiczno-doktrynalne (32,6% i 38,6%) i psychologiczno-emocjonalne (22,1% i 36,4%). Wśród osób mieszkających w Płocku nie dłużej niż 4 lata i mieszkających w tym mieście od 4 do 10 lat motywy instytucjonalno-kościelne i społeczno-kulturowe występowały niemal w jednakowym stopniu. Pierwsi z badanych bardziej doceniali motywy teologiczno-dok-

się przyczyn wiary w czynnikach zewnętrznych (wychowanie, tradycja), niezależnych od woli ludzi wierzących. Osoby wierzące często przypuszczają, że niewiara jest spowodowana motywami ocenianymi negatywnie ze społecznego punktu widzenia (wygoda, snobizm, cynizm), zaś osoby niewierzące wskazują na racjonalne uzasadnienia niewiary. Wynika stąd, że ludzie przejawiają tendencje do wiązania pozytywnych motywów z postawą przez siebie reprezentowaną i negatywnych motywów z postawą przeciwną. T. Mądrzycki, *Wpływ postaw...*, s. 175.

trynalne (40,6% i 30%), drudzy zaś — motywy indywidualno-przeżyciowe (31% wobec 20,3%).

Ogólnie oceniając, imigranci wiejscy rzadziej niż mieszkańcy wsi preferują jako najbardziej ważne motywy o charakterze pozareligijnym, rzadziej doceniają motywy instytucjonalno-kościelne, natomiast częściej podkreślają ważność motywów emocjonalno-psychologicznych i doktrynalno-teologicznych. W środowisku imigrantów wiejskich zaznacza się tendencja w kierunku „udokonalenia” motywacji praktyk religijnych i wyzwolenia ich z dyktatu środowiskowo-grupowego. Równocześnie zmniejsza się respekt dla motywów instytucjonalno-kościelnych (nakaz, obowiązek). Poczucie zobowiązania wobec normy kościelnej staje się bardziej zrelatywizowane<sup>157</sup>. Motywy instytucjonalno-kościelne częściej występują u mężczyzn, u osób starszych, żyjących w związkach małżeńskich, u wykształceniu zasadniczym zawodowym i przynależnych do kategorii robotników. Motywy społeczno-kulturowe świadczące o zewnętrznym przystosowaniu się do przyjętego systemu wierzeń tracą na znaczeniu, zwłaszcza u osób z wykształceniem średnim i przynależnych do kategorii urzędników<sup>158</sup>. Zarówno w skali globalnej, jak i w poszczególnych kategoriach społeczno-demograficznych, badani kierują się bardziej motywacją wewnętrzną niż zewnętrzną.

Trudno jest odpowiedzieć na pytanie, czy katolicy, którzy dziś uczęszczają do kościoła, są na tyle wystarczająco motywowani do tych działań, by kontynuować praktyki niedzielne w miarę przedłużania się ich pobytu w środowisku miejskim. Nawet motywy oceniane jako główne mogą okazać się w pewnych sytuacjach nieskuteczne i nie przekształcać się w odpowiednie działania. Przedstawione zależności potwierdzają pośrednio tezę o wpływie procesów urbanizacyjnych na kształtowanie się motywacji praktyk religijnych. Stwarzają podstawę do zrewidowania rozpowszechnianych przez niektórych socjologów hipotez na temat „sił napędowych” ludzkiej działalności w dziedzinie rytualno-kulturowej.

## PODSUMOWANIE WYNIKÓW I WNIOSKÓW

Migracje ludności wiejskiej do miast w okresie uprzemysławiania rejonu stanowią podstawowy element wzrostu gospodarczego i rozwoju demograficznego ośrodków miejskich. Miasta szybko rozwijające się zwiększają zasoby demograficzne w znacznym stopniu ludnością wiejską. W tej sytuacji pierwszorzędnego znaczenia nabiera zagadnienie integracji dawnych i licznie napływających nowych mieszkańców miasta w jedną, harmonijnie powiązaną

<sup>157</sup> Por. P. L. Berger, *Kirche ohne Auftrag* am Beispiel Amerikas, Stuttgart 1962, s. 99—100. Poczucie zobowiązania w sumieniu do przestrzegania obowiązku niedzielnego nie jest powszechne w parafiach wiejskich. W parafii Husów 68,4% i w parafii Przybyszówka 59,3% badanych katolików było przekonanych, że uczestnictwo we mszy św. niedzielnej obowiązuje pod grzechem ciężkim. K. Nawrocki, *Przynależność do parafii rzymsko-katolickiej w środowisku rolniczo-robotniczym na przykładzie parafii Husów i Przybyszówka (Studium psycho-socjologiczne)*, Lublin 1981 (maszynopis pracy doktorskiej — Archiwum KUL), s. 222.

<sup>158</sup> Trzeba zawsze pamiętać, że tradycja jest czymś więcej niż zwykłą zewnętrzną konwencją o charakterze społecznym. J. Höffner, *Pastoral der Kirchenfremden. Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1979 in Fulda, Bonn 1979*, s. 50.



wspólną funkcji, interesów, styczności i stosunków, całość społeczną. Przebieg procesów integracyjnych jest długotrwały i skomplikowany, uzależniony od wielu czynników zapewniających funkcjonowanie i rozwój społeczności miejskiej.

Intensywność przepływu ludności ze wsi do Płocka stwarza do przebadania określone problemy socjo-religijne tak w sferze postaw i zachowań religijnych ludności wędrującej, jak i na płaszczyźnie organizacji duszpasterstwa. Ocena stanu i dynamiki praktyk religijnych z punktu widzenia przemian związanych z fenomenem migracji ludności nie jest jednoznaczna. U połowy badanych wychodźców ze wsi odnotowano rzeczywisty „ubytek” praktyk niedzielnych i u trzeciej części — praktyk komunijnych. Z drugiej strony prawie co dziesiąty imigrant wiejski dostrzegał u siebie intensyfikację praktyk religijnych w procesie migracji. Migracje ze wsi do miasta nie łączą się automatycznie z osłabieniem więzi instytucjonalno-kultowej z religią<sup>159</sup>. Tylko nieliczni tracą od razu kontakt z tradycją religijną środowiska, z którego wyszli. Pośrednio potwierdziły się więc konstatacje poczynione przez F. Adamskiego w innym środowisku społecznym: „Tradycje religijne rodziny pochodzenia, znajdują swe wyraźne przedłużenie w obecnych postawach religijnych mieszkańców Nowej Huty. Ich oddziaływanie zachowawcze w dokonującym się tu stopniowo procesie przeobrażeń światopoglądowych jest zapewne równie silne jak laicyzujący wpływ nowego środowiska miejskiego wraz z jego urządzeniami cywilizacyjnymi”<sup>160</sup>.

Nie zweryfikowała się hipoteza, według której integracja ze środowiskiem miejsko-przemysłowym faworyzuje praktyki religijne. Wychodźcy ze wsi bardziej „zasiedziali” w środowisku miejskim odznaczali się niższym poziomem realizowanych praktyk. Różnice były zasadniczo nieznaczne.

Przeprowadzone analizy wykazały, że motywy praktyk religijnych nie zostały spłaszczone do wymiarów społeczno-kulturowych<sup>161</sup>. Granice między motywami religijnymi i społecznymi nie są absolutnie nieprzenikliwe, wprost przeciwnie, często są zatarte, tworząc zwarty kompleks motywacyjno-legitymizacyjny. Wychodźcy ze wsi kontynuujący praktyki religijne w środowisku miejskim prezentują korzystniejszy z punktu widzenia religijno-kościelnego zespół motywacji kierujących zachowaniami religijnymi niż mieszkańcy wsi. Ich praktyki są uzasadniane na pierwszym miejscu względami religijno-doktrynalnymi, rzadziej czynnikami psychologiczno-osobowymi i kościelno-zobowiązaniowymi, najrzadziej zaś względami społeczno-kulturowymi. Przejście ze wsi do miasta, pociągające za sobą osłabienie praktyk religijnych w pewnej grupie migrujących, sprzyja do pewnego stopnia „puryfikacji” sfery motywacyjnej praktyk. Tylko około 15% wychodźców ze wsi spełniających przynajmniej dorywczo praktyki religijne uzasadnia swój udział względami pozareligijnymi. Motywy religijno-kościelne mają dominującą pozycję w ich systemie wartości motywacyjnych. W dalszych badaniach trzeba byłoby zbadać

<sup>159</sup> F. Adamski, Przemiany religijności w warunkach urbanizacji, „Ateneum Kapańskie” 67 (1975) nr 3, s. 372. Por. L. Syzdek, Laicyzacja w Jugosławii, „Wycho-

<sup>160</sup> F. Adamski, Przemiany religijności w warunkach urbanizacji, „Ateneum Kapańskie” 16 (1963) s. 35.

<sup>161</sup> W literaturze socjologicznej spotykamy się z przesadnym akcentowaniem motywacji społecznej. Por. J. Sztumski, Z. Wiatrowski, Młodzi nauczyciele w województwie bydgoskim, „Euhemer” 12 (1968) nr 2, s. 101. J. Sulimski, Kraków w procesie przemian..., s. 221—222. S. Pajka, O zainteresowaniach środowiska robotniczego, „Kultura i Społeczeństwo” 22 (1978) nr 3, s. 251—266.

motywy rezygnacji z praktyk, owe motywy „obronne” usprawiedliwiają naruszanie normy nakazującej uczestnictwo w kulcie niedzielnym<sup>162</sup>.

Dynamika praktyk religijnych dokonuje się na zasadzie stopniowej ewolucji i nie powoduje zmian zasadniczych, nie przebiega lawinowo. Religia, nawet w sferze zewnętrzno-kultowej, charakteryzuje się większym oporem wobec przemian niż inne dziedziny życia (umiejętność posługiwania się wyższym standardem urządzeń miejskich, styl życia, język, aktywność kulturalna, moralność, metody wychowania dzieci itp.). Tendencja do kontynuacji przeważa tu nad skłonnością do zmiany<sup>163</sup>.

Wskazane byłyby dalsze i pogłębione badania, aby wyczerpująco przedstawić i zinterpretować zagadnienia, które tu stanowiły jedynie uboczny temat szerszych badań socjologicznych. Przedstawione wyniki stanowią zaledwie szkic do portretu pierwszego pokolenia imigrantów wiejskich w parafii miejskiej. Warto byłoby poświęcić uwagę drugiemu pokoleniu migrantów w aspekcie ich więzi z religią i Kościołem.

<sup>162</sup> W wymiarach makrostrukturalnych wskazuje się, że spadek praktyk religijnych jest związany z brakiem zagrożeń w życiu codziennym ludzi, osiąganiem stabilizacji gospodarczej i społeczno-politycznej w społeczeństwie. P. M. Zulehner, *Wie kommen wir aus der Krise? Kirchliche Statistik Österreichs 1945—1975 und ihre pastoralen Konsequenzen*, Wien 1978, s. 53—63.

<sup>163</sup> Przejawem utrzymywania się tradycyjnych przyzwyczajęń u wychodźców z wsi jest na przykład wieszanie w mieszkaniach dużych obrazów o treści religijnej przywiezionych ze wsi. Por. J. Sulimski, *Kraków w procesie przemian...*, s. 215—216.