

# Mariański, Janusz

---

## Strefy urbanizacji a dynamika i kierunki przemian religijności wiejskiej

---

Studia Płockie 14, 87-119

---

1986

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

## STREFY URBANIZACJI A DYNAMIKA I KIERUNKI PRZEMIAN RELIGIJNOŚCI WIEJSKIEJ

### WPROWADZENIE

Znane jest ogólne zjawisko szybszych i głębszych przemian społeczno-kulturowych w środowiskach wiejskich znajdujących się w pobliżu zakładów przemysłowych i miast niż we wsiach rozmieszczonych z dala od ośrodków miejsko-przemysłowych, mniej dotkniętych wpływami uprzemysłowienia i urbanizacji. Dogodność warunków komunikacyjnych sprzyja intensywności zmian społecznych. D. Dobrowolska — modyfikując hipotezy sformułowane przez niektórych socjologów amerykańskich o odwrotnie proporcjonalnym związku siły oddziaływania miasta na tereny wiejskie i odległości tych terenów od miasta — pisze, że „gdy położenie geograficzne, sytuacja gospodarcza itp. jakiejś grupy wsi są podobne, odległość od miasta staje się ważnym czynnikiem różnicującym”<sup>1</sup>. W mechanizmach przekształceń społecznych wsie położone w rejonach uprzemysłowionych zajmują szczególnie ważne miejsce.

Awans cywilizacyjny i społeczno-ekonomiczny wyprzedza na ogół przemiany w sferze świadomości społecznej. Można jednak przypuszczać, że różnicowanie w typach środowisk wiejskich ze względu na warunki ekologiczno-ekonomiczne i społeczno-kulturowe znajduje pewne odzwierciedlenie w postawach i zachowaniach religijnych ludności wiejskiej. Tak jak idee religijne mogą prowadzić do empirycznie uchwytnych zmian w strukturze społecznej, tak zmiany w strukturze społecznej wpływają na poziom religijnej świadomości i wyobrażeń. Religia jawi się jako siła kształtująca w jednej sytuacji i jako zjawisko zależne w innej sytuacji historycznej<sup>2</sup>.

Proces przemian religijnych obejmuje zmienne zależne i niezależne. Jeżeli przyjmemy tezę, że zmiany cywilizacyjne wyprzedzają zmiany kulturowe, a czynniki materialne zmieniają się szybciej niż niematerialne, to można oczekiwać znacznie powolniejszych przekształceń w sferze życia religijnego niż w dziedzinie społeczno-ekonomicznej i cywilizacyjno-kulturowej środowiska wiejskiego.

Według J. Laloux „rolnicze ośrodki najsilniej zdechrystianizowane leżą w pobliżu miejskich centrów. Znajdują się one siłą rzeczy w zasięgu dawniejszego i bardziej bezpośredniego wpływu nowej cywilizacji miejskiej”<sup>3</sup>. Pa-

<sup>1</sup> D. Dobrowolska, Przemiany społeczne wsi podmiejskiej. Wnioski z badań terenowych nad wsiami podkrakowskimi i hipotezy, „Studia Socjologiczne” 4 (1969) s. 29.

<sup>2</sup> P. L. Berger, Sekularyzacja a problem wiarygodności religii. W: Socjologia religii (Wyboru dokonał i opracował F. Adamski), Kraków 1983, s. 378.

<sup>3</sup> J. Laloux, Socjologia religii środowiska wiejskiego. W: Socjologia religii. Wprowadzenie (Opracował i wyboru dokonał F. Houtart), Warszawa 1962, s. 94—95. W badaniach nad religijnością wiejską w USA stwierdzono, że „uczestnictwo w prak-

rafie o wzrastającej heterogeniczności zawodowej ludności, o wysokim odsetku osób pracujących poza rolnictwem, wykazują tendencje do niższej frekwencji niedzielnej w kościołach i odwrotnie, częstotliwość uczęszczania do kościoła podnosi się wraz ze wzrostem udziału ludności utrzymującej się ze źródeł rolniczych<sup>4</sup>.

W dekanacie Marl (RFN) parafie przemysłowe charakteryzowały się znacznie niższym poziomem praktyk niedzielnych i sakramentalnych niż parafie wiejskie (nieprzemysłowe), także w rozbiciu na kategorie wieku i grupy społeczno-zawodowe ludności. Robotnicy mieszkający w parafiach wiejskich przewyższali pod względem realizowanych praktyk religijnych swoich kolegów z pracy mieszkających w parafiach przemysłowych<sup>5</sup>.

W warunkach polskich „nasilenie deklaracji na temat wierzeń i praktyk religijnych wzrasta nieznacznie wraz ze zmniejszaniem się wielkości miejscowości. Potwierdza to sformułowane przypuszczenie, że światopogląd religijny jest bardziej rozpowszechniony w miejscowościach odległych od dużych centrów kulturalnych. Jednocześnie słabe nasilenie tej zależności pozwala sądzić, że w epoce rozwoju środków masowego komunikowania (radio, prasa, telewizja) odległości geograficzne nie odgrywają decydującej roli”<sup>6</sup>. Według badań ogólnopolskich z 1977 r. odsetek wierzących zmniejszał się w zależności od wielkości miejscowości zamieszkania. Najwięcej wierzących mieszkało na wsi (94,2%). Odsetek ten zmniejszał się w miastach liczących do 10 tys. mieszkańców (85,1%) i osiągał najniższy poziom w miastach liczących powyżej 500 tys. mieszkańców (75,6%)<sup>7</sup>.

Badane w latach 1967—1976 wsie należące do parafii Biała koło Płocka były usytuowane na obrzeżu miasta i posiadały stosunkowo dogodne połączenia komunikacyjne z Płockiem (z wyjątkiem Kowalewka). Szczególnie zagęszczenie sieci komunikacyjnej ułatwiało przemieszczanie się ludności do miasta jako ośrodka pracy, nauki, rozrywki, handlu itp.<sup>8</sup> Usytuowanie wsi w zbliżonej odległości od granic Płocka nie pozwoliło na ściśle badanie spodziewanych przemian religijności pod wpływem uprzemysłowienia we wsiach o różnicowanym oddaleniu od centrum przemysłowego. Czynniki usytuowania ekologicznego i warunków komunikacyjnych wsi odgrywał więc pomocniczą rolę w analizie korelacji między typami wsi a religijnością.

Badane wsie różniły się jednak między sobą zaawansowaniem procesów

tychak religijnych jest negatywnie skorelowane z odległością miejsca zamieszkania od kościoła”. A. L. Bertrand, Z. T. Wierzbicki, *Socjologia wsi w Stanach Zjednoczonych. Stan i tendencje rozwojowe*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1970, s. 112.

<sup>4</sup> K. F. Daiber, *Volkskirche im Wandel. Organisationsplanung der Kirche als Aufgabe der Praktischen Theologie*, Stuttgart 1973, s. 136.

<sup>5</sup> A. Weyand, *Formen religiöser Praxis in einem werdenden Industrieraum*, Münster 1963, s. 113.

<sup>6</sup> A. Pawełczyńska, *Postawy ludności wiejskiej wobec religii*, „Roczniki Socjologii Wsi” 8 (1968) s. 80—81. Według E. Ciupaka niesłusznie zakłada się, że „sąsiedztwo wsi z miastem przyspiesza zachodzące w niej procesy laicyzacji, przecież w wielu miastach polskich fanatyzm i nietolerancja religijna są dużo silniejsze niż w sąsiadujących z tymi miastami wsiach”. E. Ciupak, *Katolicyzm ludowy w Polsce. Studia socjologiczne*, Warszawa 1973, s. 287.

<sup>7</sup> K. Darczewska, *Rodzina i postawy religijne*. W: *Rodzina polska lat siedemdziesiątych* (pod red. M. Jarosz), Warszawa 1982, s. 205.

<sup>8</sup> J. Mariński, *Dynamika kontaktów społecznych wsi podmiejskich z Płockiem*, „Wies Współczesna” 21 (1977) nr 11, s. 73—83. Związki z miastem wsi podmiejskich Płocka są na pewno bardziej zaawansowane i pełniejsze niż wsi leżących na uboczu, oddalonych od miast, ale słabsze niż na przykład wsi podmiejskich Konina. Częste kontakty z miastem (codziennie lub 3—4 razy w tygodniu) miało 52% bada-

urbanizacyjnych, zwłaszcza na płaszczyźnie urbanizacji zawodowej mierzonej udziałem ludności pozarolniczej i dwuzawodowej w strukturze społeczno-zawodowej. Wsie podmiejskie rejonu płockiego dość szybko przekształciły się w społeczność heterogeniczną (odejście od względnie homogenicznej struktury społeczno-zawodowej), o znacznym odsetku ludności częściowo lub całkowicie zarobkującej poza rolnictwem. W latach siedemdziesiątych nie funkcjonował w rejonie płockim podział na wsie tradycyjne i nowoczesne, wsie otwarte i zamknięte, centralne i peryferyjne, wsie wyłącznie rolnicze i osiedla o wyłącznie nierolniczym charakterze<sup>9</sup>. Wszystkie one zostały objęte oddziaływaniem miasta i przemysłu, zarówno te, które były położone w najbliższym sąsiedztwie zakładów przemysłowych, jak i te na terenach nieco oddalonych. Nie rozwijało się natomiast we wsiach podmiejskich Płocka środowiskowe życie kulturalne<sup>10</sup>.

Uwzględnienie podstawowego kryterium stopnia urbanizacji zawodowej (pojętej jako funkcja uprzemysłowienia), wraz z wtórnym kryterium usytuowania przestrzennego wsi (według odległości od Płocka jako centrum rejonu przemysłowego), pozwoliło zgrupować badane wsie w 5 stref urbanizacyjnych stanowiących odrębne jednostki porównawcze:

Strefa I — Biała Nowa i Biała, położone wzdłuż szosy biegnącej z Białej Starej do Płocka, o bardzo dobrych warunkach komunikacyjnych i najwyższym odsetku osób zarobkujących poza rolnictwem (rolniczy sektor gospodarki — 21,8% ogółu rodzin, rolniczo-pozarolniczy — 17,6%, pozarolniczy — 53,9%, źródła niezarobkowe — 6,7%).

Strefa II — Mańkowo i Srebrna, zgrupowane wokół szosy z Płocka w kierunku Brudzenia, o zbliżonym do wsi ze strefy I odsetku osób zatrudnionych poza rolnictwem (odpowiednio: 21,1%, 21,9%, 52,3%, 4,7%).

Strefa III — Kowalewko i Kamionki, zlokalizowane w pobliżu szosy prowadzącej z Białej Starej do drogi asfaltowej Sikórz — Proboszczewice, o dość znacznym, ale nie przekraczającym 50% odsetku rodzin zatrudnionych tylko

nych mieszkańców wsi konińskich. H. Paszke, Procesy urbanizacji wsi konińskiej. W: Rejony uprzemysławiane. Problematyka i badania, Warszawa 1971, s. 197.

<sup>9</sup> Por. B. Gałęski, Socjologia wsi. Pojęcia podstawowe, Warszawa 1966, s. 102—112.

<sup>10</sup> Kultura środowiskowa oparta na działalności domów kultury, placówek i zespołów kulturalnych różnego typu, finansowana i wspierana przez zakłady przemysłowe i organizacje zawodowe, rozwijała się w mieście, natomiast w obrzeżnych wsiach Płocka tworzyła się swoista próżnia kulturalna, wynikająca z braku atrakcyjnych urządzeń i usług kulturalnych. Z drugiej strony problem braku odpowiednich instytucji kulturalnych na wsi nie powinien być odczuwany zbyt drastycznie wobec bliskości miasta i dogodnej komunikacji autobusowej. W drugiej połowie lat siedemdziesiątych zmalała działalność Domu Kultury Budowniczych Kombinatów w Białej Starej. Z Domu Kultury korzystała głównie młodzież z Ochotniczych Hufców Pracy, pracownicy mieszkający w pobliskich hotelach robotniczych i młodzież z okolicznych wsi. Wraz z rozwojem telewizji zaznaczył się lekki spadek popularności kina. W szkole w Białej Starej odbywały się sporadycznie projekcje kina objazdowego. Częściej z kina korzystały dzieci i młodzież szkolna, zainteresowanie zaś oglądaniem filmów ze strony osób starszych było znacznie mniejsze. W Białej Starej istniał „teatr” amatorski, który dawał przeciętnie kilka spektakli rocznie dla dzieci szkolnych i dorosłych. Przy SKR działał młodzieżowy zespół muzyczny. Kultura teatralna, przekazywana kanałami masowej informacji, jest bardziej atrakcyjna niż organizowanie własnych „przedstawień”. Spektakle teatralne w telewizji są również jakąś rekompensatą dla mieszkańców wsi podmiejskich za bardzo ograniczone kontakty z teatrem poprzez obecność na spektaklach w teatrze płockim. Wyjazdy prywatne do teatru w Płocku są rzadkie i dotyczą przede wszystkim młodzieży szkolnej. Por. Z. Szpakowski, W. Makarczyk, Kierunki zmian społeczno-kulturalnych na wsi, „Więść Współczesna” 15 (1971) nr 7, s. 89—98.

w rolnictwie i stosunkowo znacznym odsetku rodzin częściowo zatrudnionych w rolnictwie i częściowo poza rolnictwem (odpowiednio: 48,8%, 20,2%, 26,4%, 4,6%).

Strefa IV — Biała Stara, wieś leżąca w centrum parafii, o udziale rodzin zarobkujących tylko w rolnictwie przekraczającym 50%, mająca dogodne połączenia z Płockiem (odpowiednio: 51,4%, 9,3%, 29,9%, 9,4%).

Strefa V — Dziarnowo, Draganie Stare i Nowe, wsie połączone od kilku lat drogą asfaltową z Białą i z Płockiem, o najwyższym odsetku rodzin utrzymujących się tylko z pracy w rolnictwie i najniższym odsetku rodzin zarobkujących tylko poza rolnictwem (odpowiednio: 57,7%, 13,5%, 19,8%, 9,0%).

Istnieje dość znaczne podobieństwo w zakresie urbanizacji zawodowej pomiędzy wsiami należącymi do strefy I i II oraz strefy III i IV. Wyróżnione typy wsi według 5 stref urbanizacji nie opierają się na ścisłych miernikach klasyfikacyjnych, chociaż tworzą pewne ustopniowanie z punktu widzenia zaawansowania urbanizacyjno-industrializacyjnego: od wsi o potencjalnie silnym wpływie uprzemysłowienia do wsi o potencjalnie słabszym oddziaływaniu urbanizacyjno-industrializacyjnym.

Jeżeli modernizacja warunków życia jest zmienną nierozzerwalnie związaną z przekształceniami psychospołecznymi i kulturowymi wewnątrz społeczności ludzkich<sup>11</sup>, to istniejące zróżnicowanie według stref urbanizacyjnych wsi powinno także znaleźć swoje odbicie w postawach i zachowaniach religijnych. Zebrane materiały empiryczne pozwolą na ogólne porównanie stanu i zaawansowania przemian religijnych w poszczególnych strefach urbanizacji środowiska wiejskiego.

Hipotezę, którą zamierzamy zweryfikować, można sformułować następująco: im wsie są położone bliżej ośrodka przemysłowego, o lepszych warunkach komunikacyjnych i wyższym zatrudnieniu ludności poza rolnictwem, tym reprezentują niższy poziom religijności (strefa I i II). Wsie ze strefy V, o mniej korzystnych warunkach ekologiczno-urbanizacyjnych, charakteryzują się relatywnie wyższym poziomem religijności. Wsie ze strefy III i IV zajmują miejsce pośrednie.

Przyjęta hipoteza badawcza zakłada wpływ usytuowania ekologiczno-urbanizacyjnego na życie religijne i jego przemiany w środowisku wiejskim (dynamika i kierunek). Jest ona pewną modyfikacją hipotezy mówiącej, że im bardziej jest „zamknięte” środowisko wiejskie, tym wyższą charakteryzuje się religijnością, oraz im bardziej jest „otwarte” środowisko społeczne, tym religijność jest niższa. Konstatacje socjologiczne dotyczące zależności poziomu religijności od typów środowisk wiejskich nie pozostają w kolizji z bardziej ogólną tendencją, według której zmniejszają się różnice pomiędzy poziomem religijności ludzi mieszkających na wsi i w mieście<sup>12</sup>.

Religijność rozpatrywana od strony społeczno-kulturowej da się zoperacjonalizować na dwóch płaszczyznach — kultury i działania. „Kultura religijna

<sup>11</sup> J. Turowski, A. Bornus, Drogi modernizacji wsi. Przenikanie innowacji do rolnictwa i wsi województwa lubelskiego, Warszawa 1970, s. 20. Opinie młodzieży płockiej pochodzenia wiejskiego na temat budowy Kombinatu Petrochemicznego w Płocku jako czynnika awansotwórczego i jego wpływu na losy młodzieży wiejskiej rejonu uprzemysławianego były dość zróżnicowane, od skrajnie pozytywnych do neutralnych i negatywnych. J. Szmagałski, Wzory i elementy stylu życia młodej inteligencji płockiej pochodzenia chłopskiego, „Zeszyty Badań Rejonów Uporzemysławianych” 66 (1977) s. 214—215.

<sup>12</sup> Por. B. Leś, Religijność społeczeństw przemysłowych. Studium porównawcze Francji i Wielkiej Brytanii, Warszawa 1977, s. 221.

stanowi zbiór wierzeń i symboli (oraz wywodzących się z nich bezpośrednio wartości), odnoszących się do rozróżnienia pomiędzy rzeczywistością empiryczną i rzeczywistością ponadempiryczną, przy czym sprawy rzeczywistości empirycznej podporządkowane są rzeczywistości nieempirycznej. Działanie religijne definiujemy jako działanie ukształtowane pod wpływem uznania istniejącego podziału na rzeczywistość empiryczną i ponadempiryczną”<sup>12</sup>.

Definicje te wyznaczają najogólniejsze i podstawowe zarazem kierunki analizy empirycznej. Na płaszczyźnie kultury religijnej zostaną uwzględnione globalne postawy wobec wiary, wiedza religijna oraz akceptacja prawd wiary i zasad moralnych. Dogmaty odnoszą się do istnienia Boga i wszystkich prawd wiary zawartych w Credo Kościoła. Normy i wzory zachowań religijno-moralnych regulują postępowanie ludzi w sferze spraw istotnych dla grupy i są ściśle związane z zasadami Dekalogu i Ewangelii oraz z przykazaniami kościelnymi. Postawy wobec dogmatów wiary i norm moralnych pozwolą bliżej scharakteryzować świadomość religijną katolików wiejskich.

Na płaszczyźnie działań religijnych zostaną omówione różne rodzaje praktyk religijnych (obowiązkowe i nadobowiązkowe). Działania religijne związane z wymaganiami stawianymi członkom grupy religijnej w zakresie kultu pozostają w związku ze sferą praktyk i wartości wynikających z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i ponadempirycznej. Niektóre działania religijne zostaną opisane skrótowo w ramach zagadnienia postaw wobec instytucji religijnych (parafia).

Socjologiczny sposób patrzenia na zjawiska religijne nie obejmuje tego wszystkiego, co uznajemy za religijne, lecz tylko jego część i to odnoszącą się do kontekstu społecznego. Nie obejmuje wewnętrznych aspektów religijności. „Socjolog bada religijność jako społeczne zachowania, przybierające postać działań, postaw, gestów, zwrotów językowych i tym podobnych rzeczy, których animatorem jest człowiek. Traktuje on zatem religię jako dziedzinę kultury, jako mozaikę wartości i symboli kulturowych, które wyznaczają konkretne zachowania i umożliwiają porozumiewanie się w sprawach religii oraz tworzenie związków społecznych o charakterze religijnym”<sup>14</sup>.

Religijność odznacza się wyjątkową trwałością i wykazuje zdolność do przetrwania i samoodnowy z biegiem czasu<sup>15</sup>. Socjologiczny punkt widzenia nie wyklucza „czynnika nadprzyrodzonego”, jeżeli on żyje w społeczeństwie, tzn. wywiera wpływ na życie społeczne i jest obecny w przekonaniach członków grup religijnych<sup>16</sup>. Socjolog nie zajmuje się jednak wprost wewnętrznymi przeżyciami religijnymi człowieka, lecz następstwami doświadczenia religijnego ujawniającymi się w relacjach społecznych oraz w kontekście społeczno-kulturowym.

<sup>12</sup> R. Robertson, Podstawowe problemy definicyjne. W: Socjologia religii (Wyboru dokonał i opracował F. Adamski), Kraków 1983, s. 50.

<sup>14</sup> F. Crepsi, Próba socjologicznej klasyfikacji typów ateizmu. W: Socjologia religii (Wyboru dokonał i opracował F. Adamski), Kraków 1983, s. 516.

<sup>15</sup> E. Shils, Tradycja. W: Tradycja i nowoczesność (Wybór tekstów pod red. J. Kurczewskiej i J. Szackiego), Warszawa 1984, s. 86.

<sup>16</sup> F. Znaniecki, Przedmowa. W: F. Mirek, Elementy społeczne parafii rzymsko-katolickiej. Wstęp do socjologii parafii, Poznań 1928, s. XIV.

## I. KULTURA RELIGIJNA LUDNOŚCI WIEJSKIEJ

Najbardziej ogólnym wskaźnikiem kultury religijnej są tzw. globalne wyznania wiary. Chodzi tu o subiektywne wypowiedzi respondentów na temat ich globalnego stosunku do wiary i praktyk religijnych oraz o subiektywne samooceny przemian w religijności własnej. Bardziej istotne są elementy poznawcze i oceniająco-wartościujące kultury religijnej, będące ogólną sumą wiedzy oraz przekonań religijnych i moralnych, stanowiących podstawę legitymizacji życia religijnego.

### 1. GLOBALNE POSTAWY WOBEC WIARY

Trudno byłoby określić religijność ludności wiejskiej bez uwzględnienia jej ogólnego nastawienia do religii. Parametr globalnych postaw wobec religii, zwany niekiedy „globalnym wyznaniem wiary”, wprowadzili do socjologii religii L. Dingemans i J. Rémy. Według nich chodzi tu o identyfikację jednostki z określoną grupą wyznaniową, która to identyfikacja może być uwarunkowana motywacjami niekiedy obcymi samym faktom religijnym i zmieniać się w swej treści w zależności od osoby, która ją określa. Stąd pozytywne znaczenie tego kryterium jest słabe. Jeżeli nawet kryterium „globalnych wyznań wiary” nie informuje o wierności religii ani nawet o istotnej więzi badanej zbiorowości z Kościołem i świadczy co najwyżej o chęci zaliczania się do ludzi określających się na przykład jako katolicy, to może stać się ono, zwłaszcza w krajach mieszanych pod względem wyznaniowym, podstawą do późniejszych badań intensywności wiary i regularności praktyk sakramentalnych ludności<sup>17</sup>.

W praktyce badawczej w Polsce parametr „globalnych wyznań wiary” zawiera nie tylko identyfikację wyznaniową, ale i określenie ogólnego stosunku do religii (pozytywny, niezdecydowany, obojętny, negatywny), określenie samej wiary (głęboko wierzący, wierzący) i jej źródeł społecznych, autodeklarację praktyk religijnych i samoocenę zmian religijności własnej. W przypadku niniejszych analiz zastosowaliśmy parametr „globalnych postaw wobec wiary” w zawężonym znaczeniu, ograniczając go tylko do ustalenia tożsamości religijnej badanych i samooceny zmian w postawach religijnych.

Analiza wskaźników globalnego stosunku do wiary wykazuje pewne, chociaż niezbyt znaczne, zróżnicowanie w zależności od stref urbanizacyjnych wsi. We wsiach I strefy 19,5% badanych określiło siebie jako głęboko wierzących, 71,4% — jako wierzących oraz 9,1% — jako wątpiących lub obojętnych religijnie. Odpowiednie dane dla strefy II kształtowały się następująco: 26,3%, 66,7%, 7,0%; dla strefy III — 15,5%, 82,8%, 1,7%; dla strefy IV — 18,0%, 76,0%, 6,0%; dla strefy V — 26,4%, 71,7%, 1,9%. Biorąc pod uwagę łącznie wskaźnik głęboko wierzących i wierzących stwierdza się największe nasilenie autodeklaracji religijnych we wsiach strefy V i III, nieco mniejsze w strefie IV i najmniejsze we wsiach strefy I i II. Wskaźniki autodeklaracji religijnych informują w ogólnych zarysach o więzi z Kościołem i religią w poszczególnych strefach urbanizacji wsi<sup>18</sup>.

Wartości wskaźnikowe dotyczące samoceny przemian religijności w świa-

<sup>17</sup> L. Dingemans, J. Rémy, Kryteria żywotności katolicyzmu. W: Ludzie — wiara — Kościół. Analizy socjologiczne, Warszawa 1966, s. 117—118.

<sup>18</sup> W badanych wsiach woj. ostrołęckiego 76% badanych deklarowało się jako wierzący i praktykujący regularnie, 16% jako wierzący i praktykujący nieregularnie, 4% jako wierzący, lecz niepraktykujący i 4% jako niewierzący. Wśród rolników

domości osób badanych układały się w niezbyt klarowny obraz. W I strefie 20,8% wskazywało na pomniejszenie swojej religijności, 6,5% — na pogłębienie i 72,7% — na stabilizację. W strefie II analogiczne dane kształtowały się na poziomie: 21,1%, 3,5%, 75,4%; w strefie III — 5,2%, 8,6%, 86,2%; w strefie IV — 8,0%, 8,0%, 82,0% (2,0% — brak danych); w strefie V — 17,0%, 11,3%, 71,7%. W strefie III i IV zaznaczyła się najbardziej stabilizacja religijności, a zmiany w kierunku osłabienia życia religijnego lub jego pogłębienia były niemal jednakowe. W strefie najbardziej rolniczej zauważalny był zarówno silny trend ku pogłębieniu religijności, jak i jej osłabieniu, a stąd ogólny wskaźnik zmian był tu największy. W strefie I i II szczególnie silnie zaznaczyła się tendencja do osłabienia religijności.

Opierając się na subiektywnych deklaracjach badanych osób informujących i oceniających swoją religijność można spodziewać się, że mieszkańcy strefy I i II charakteryzować się będą najniższym poziomem religijności i największą dynamiką w kierunku religijności selektywnej i „zredukowanej”. W trzech pozostałych strefach urbanizacyjnych różnice i podobieństwa mogą kształtować się odmiennie w zależności od poszczególnych aspektów religijności. Można oczekiwać relatywnie większej stabilizacji religijności w strefie III i IV niż w strefie V, co byłoby niezgodne z przyjętą wcześniej hipotezą zmian religijności<sup>19</sup>.

Wskaźnik globalnego nastawienia do religii ma znaczenie ogólnie orientujące w zakresie przynależności do wspólnoty ludzi wierzących. Sprawdzenie jego rzetelności i uzyskanie pogłębionego obrazu życia religijnego mieszkańców wsi wymaga zastosowania dalszych parametrów życia religijnego: wiedzy, wiary i przekonań moralnych ludzi wierzących. Religijność w wymiarach globalnych wydaje się dość stabilna. Dwa przeciwstawne trendy rozwojowe religijności: trend do obniżenia życia religijnego i trend do jego podwyższenia uwidoczniają się raczej marginesowo.

## 2. WIEDZA RELIGIJNA

Przechodząc do omówienia szczegółowych wskaźników wiedzy i przekonań religijnych należy podkreślić, że wskaźniki wiedzy religijnej w środowiskach wiejskich kształtują się na ogół na niskim poziomie, natomiast wskaźniki przekonań religijnych na poziomie wysokim. Według socjologów występowanie tej różnicy jest jedną z cech religijności tradycyjnej. Im większa jest ta rozpiętość, tym bardziej zaznacza się tradycyjny charakter religijności<sup>20</sup>.

i robotników zamieszkałych we wsiach woj. ostrołęckiego nie natrafiono na niewierzących. K. Sopuch, Postawy wobec życia i wybór wartości a struktura społeczna, Gdańsk 1983, s. 171.

<sup>19</sup> Badania przeprowadzone w 1948 r. i 1967 r. w Williams College w USA wykazały znacznie wyższą dynamikę przekształceń w religijności respondentów niż w postawach i przekonaniach rodziców. O ile przekonania religijne bardziej głębokie przejawiało w 1967 r. o 2% więcej studentów w stosunku do matki i 1% w stosunku do ojca (w porównaniu z 1948 r.), to równocześnie nastąpił wzrost o 16% w stosunku do matki i o 17% w stosunku do ojca postaw religijnych mniej gorliwych. W 1967 r. 10% zbadanych studentów sądziło, że ma przekonania religijne bardziej głębokie niż matka, 55% — mniej głębokie, 19% — prawie takie same i 16% — nie posiadało wyrobionego zdania w tej sprawie. W odniesieniu do religijności ojca analogiczne dane kształtowały się następująco: 15%, 37%, 35%, 13%. W. Adamski, Tendencje zmian w postawach politycznych i światopoglądowych młodzieży amerykańskiej, „Człowiek i Światopogląd” 1 (1977) s. 124.

<sup>20</sup> W. Piwowarski, Sytuacja religijna w środowisku PGR a duszpasterstwo, „Przeгляд Powszechny” 7—8 (1983) s. 142.



Nie trzeba dodawać, że poprawność i obszerność posiadanej wiedzy religijnej jest wtórnym kryterium religijności i pozwala „raczej wymierzyć, do jakiego stopnia wiara ludzi wierzących jest oświecona, niż wymierzyć samą wiarę”<sup>21</sup>. Nie istnieje prosty związek między wiedzą dotyczącą rzeczy religijnych a postawami i zachowaniami człowieka, który wskazywałby na równoległe kształtowanie się wszystkich elementów strukturalnych światopoglądu religijnego.

Dla ustalenia poziomu wiedzy religijnej katolików wiejskich wybrano trzy prawdy wiary: Trójca Św., Osoba Jezusa Chrystusa i zagadnienie piekła. Spośród tych prawd wiary w sposób werbalny najbardziej był znany dogmat o Trójcy Św., znacznie mniej osób potrafiło poprawnie określić, kim jest Jezus Chrystus, i jeszcze mniej było zorientowanych w treściach wiary odnoszących się do piekła. Wskaźnik poprawnej wiedzy religijnej w zakresie trzech dogmatów wiary, ujęty w formie średniej matematycznej, kształtował się w 1967 r. na następującym poziomie: w strefie I — 52,9%, w strefie II — 45,2%, w strefie III — 56,8%, w strefie IV — 60,7%, w strefie V — 67,3%. Wyższy poziom zaawansowania urbanizacyjnego wsi korespondował — z pewnymi wyjątkami — z niższym poziomem wiedzy religijnej<sup>22</sup>.

Różnice, jakie istniały w dziedzinie wiedzy religijnej pomiędzy poszczególnymi typami wsi w pierwszej fazie intensywnej industrializacji i urbanizacji rejonu wiejskiego, zostały częściowo zniwelowane w okresie 9 lat. W 1976 r. przeciętny wskaźnik poprawnej wiedzy religijnej w zakresie analizowanych prawd wiary był niższy o 4,4% dla wsi ze strefy I, o 3,1% — ze strefy II, o 12,0% — ze strefy III, o 16,7% — ze strefy IV i o 13,2% — ze strefy V. Jest to rezultat nieco zaskakujący, ale godny odnotowania.

We wsiach o niższym poziomie urbanizacji zawodowej zaznaczył się szybszy regres wiedzy religijnej niż we wsiach o bardziej zaawansowanym rozwoju industrializacyjno-urbanizacyjnym. W rezultacie nastąpiło swoiste wyrównanie poziomów ignorancji religijnej w całym rejonie podmiejskim Płocka. W 1976 r. typy wsi wyróżnione ze względu na czynniki ekonomiczno-ekologiczne nie wpływały różnicująco na poziom wiedzy religijnej. Jedynie ludność należąca do najbardziej rolniczej strefy odbiegała nieco poziomem posiadanej wiedzy katechizmowej od pozostałych grup<sup>23</sup>. Były to jednak różnice nieistotne ze statystycznego punktu widzenia.

Fakt obniżającego się poziomu wiedzy religijnej wśród ludności wiejskiej jest niepokojący z punktu widzenia perspektywy utrzymania, a zwłaszcza

<sup>21</sup> L. Dingemans, J. Rémy, Kryteria żywotności..., s. 138.

<sup>22</sup> Stosunkowo wysoki poziom wiedzy religijnej w zakresie znajomości podstawowych prawd wiary będących w programie katechizacji parafialnej uzyskano w badaniach w Elblągu w 1980 r. Wskaźnik znajomości 27 prawd wiary u badanych maturzystów uczęszczających na katechizację wahał się od 63,3% (pojęcie Kościoła katolickiego) do 100,0% (znajomość Osób Trójcy Św.). Wskaźnik przeciętny wynosił 85,5% i znacznie przewyższał analogiczny wskaźnik uzyskany przez młodzież nie uczęszczającą na katechizację (48,5%). Dziewczęta odznaczały się wyższym poziomem znajomości prawd wiary niż chłopcy (różnica 12,8%). Przeciętny wskaźnik dla całej badanej populacji wyraził się cyfrą 67,8%. R. Ogrodnik, Świadomość religijna młodzieży uczęszczającej i nieuczęszczającej na katechizację na przykładzie klas maturalnych w parafiach miasta Elbląga, Lublin 1984 (maszynopis pracy magisterskiej — Archiwum KUL).

<sup>23</sup> Na Warmii katolicy z parafii wiejskich lepiej znali nazwiska dostojników kościelnych i podstawowe prawdy katechizmowe niż katolicy z parafii podmiejskich. W. Piwowarski, Z badań nad percepcją ideologii katolickiej na południu Warmii, „Studia Warmińskie” 2 (1965) s. 130—134.

rozwoju religijności tego środowiska. Może powodować on znaczące reperkusje w innych aspektach życia religijnego, zwłaszcza zaś w sferze przekonań religijnych. Przypuszcza się, iż w dziedzinie spraw religijnych istnieje proces przenikania i wzajemnego wpływu poszczególnych elementów składowych religijności („dyfuzja”). Brak harmonijnego rozwoju postaw religijnych w ich podstawowych elementach strukturalnych, jeżeli nawet nie wywołuje wprost odwrotu od wiary, może stanowić zagrożenie dla ideologicznych aspektów religijności.

„Aintelektualny charakter naszej religijności tradycyjnej — jak słusznie zauważa B. Cywiński — sprawia, że coraz częściej i powszechniej odczuwa się jej niedostosowanie do mentalności współczesnej, która w sytuacji gwałtownych przemian cywilizacyjno-kulturowych naszego społeczeństwa coraz wyraźniej staje się przeciw mentalnością człowieka oświeconego”<sup>24</sup>.

Być może należałoby nieco wycieniować wnioski o daleko posuniętej ignorancji religijnej mieszkańców wsi przez wskazanie na niedoskonałość technik stosowanych przy badaniu poziomu wiedzy religijnej. W badaniach tego typu chodzi z reguły o stwierdzenie znajomości kilku wybranych zagadnień religijnych, ustalanych dość arbitralnie przez badacza. Rejestruje się pewien stan wiedzy „teoretycznej”, która nie musi być wiedzą „praktyczną”, ważną subiektywnie dla jednostki w życiu codziennym. Stosunkowo niski poziom wiedzy religijnej ludności wiejskiej jest jednak konieczny do odnotowania z duszpasterskiego punktu widzenia, bowiem przeciętny katolik najczęściej pozostaje na poziomie katechizacyjnym szkoły podstawowej, a często cofa się w swej wiedzy religijnej.

### 3. PRZEKONANIA RELIGIJNE

We współczesnym świecie, w którym religia i Kościół stoją w obliczu pluralizmu podaży „ofert światopoglądowych”, ludzie poszukują legitymizacji dla wyznawanego światopoglądu, co prowadzi ich niejednokrotnie do podważania uznanych autorytetów i panującej tradycji. Z jednej strony katolicyzm kształtuje świadomość ludzi wierzących według oficjalnej doktryny religijnej, z drugiej strony sami ludzie przekształcają kulturę religijną katolicyzmu w ten sposób, że przyswajają sobie z niej te treści, które są zdolni zrozumieć i przeżyć według własnych wyobrażeń, opinii i przekonań lub też które uznają za ważne z subiektywnego punktu widzenia. W konsekwencji akceptacja prawd wiary nie zawsze jest pełna, niekiedy tylko częściowa lub z zastrzeżeniami i wątpliwościami.

Dziedzina przekonań religijnych została zoperacjonalizowana przez akceptację 5 wybranych dogmatów wiary. O ile w społeczeństwie tradycyjnym przyjęcie określonych prawd wiary dokonywało się na drodze aprobaty spon-tanicznej i na ogół bez refleksji, to w społeczeństwie będącym w fazie głębokich przemian społeczno-kulturowych ludzie poszukują własnych uzasadnień treści dogmatycznych proponowanych przez Kościół, reflektują nad nimi, oceniają je krytycznie, a także kwestionują niektóre z nich. Poszerza się krąg ludzi wyrażających przewartościowanie a nawet negację treści wiary zawartych w formułach dogmatycznych. Tabela 1 zawiera wskaźniki pełnej i bez zastrzeżeń akceptacji 5 wybranych prawd wiary, a więc ujmuje tylko tych, którzy reprezentują względnie zwarty system przekonań religijnych.

<sup>24</sup> B. Cywiński, Myśli o polskim duszpasterstwie, „Znak” 23 (1971) nr 6, s. 705.

Tab. 1. Bezwarunkowa akceptacja dogmatów katolickich (dane w %)

Dogmaty wiary	Strefa I		Strefa II		Strefa III		Strefa IV		Strefa V	
	I	II	I	II	I	II	I	II	I	II
A	96,0	90,9	98,3	94,7	100,0	89,7	94,1	98,0	100,0	98,1
B	98,7	88,3	89,8	86,0	98,4	91,4	94,1	98,0	96,3	94,3
C	90,7	77,9	83,1	82,4	88,5	81,0	88,2	86,0	90,7	86,8
D	88,0	64,9	78,0	71,9	93,4	69,0	88,2	82,0	90,7	83,0
E	68,0	63,6	67,8	73,7	68,9	74,1	78,4	72,0	85,2	81,1
Srednia	88,3	77,1	83,4	81,7	89,8	81,0	88,6	87,2	92,6	88,7

Uwaga: Symbol „A” oznacza dogmat o Trójcy Św., „B” — Opatrzność Boską, „C” — życie pozagrobowe, „D” — zmartwychwstanie ciał, „E” — piekło. Liczebność poszczególnych zbiorowości badanych wynosiła: w strefie I — 75 osób w 1967 r. i 77 osób w 1976 r., w strefie II — odpowiednio 59 i 57 osób, w strefie III — odpowiednio 61 i 58 osób, w strefie IV — odpowiednio 51 i 50 osób, w strefie V — odpowiednio 54 i 53 osoby. Kolumna I podaje dane dla 1967 r., kolumna II przedstawia rezultaty z 1976 r.

W akceptacji dogmatów wiary zarysowują się pewne różnice pomiędzy poszczególnymi strefami urbanizacji, chociaż i w tej dziedzinie istnieją odchylenia od ogólnej prawidłowości. Zespoły kościelnych sformułowań dogmatycznych z większym trudem przenoszą się do subiektywnych doświadczeń i świadomości katolików w strefie I i II, a więc w tych wsiach, które leżą bliżej Płocka i charakteryzują się wyższym powiązaniem z pozarolniczym sektorem zatrudnienia. Tendencja do ortodoksyjnej religijności i większej zbieżności z instytucjonalnym modelem religijności bardziej wyraźnie zaznaczyła się w strefie IV i V. Znaczące różnice w poziomach akceptacji dogmatów wiary wystąpiły przy rozpatrywaniu pozycji biegunowych, a więc wsi należących do strefy I i V. Rozpiętość wskaźników akceptacji wahała się od 6,0% do 18,1% na korzyść strefy o bardziej rolniczym charakterze. Zacierają się natomiast różnice pomiędzy strefą II i III pod względem ustosunkowania się do dogmatów wiary<sup>25</sup>.

W okresie intensywnej industrializacji rejonu płockiego przeciętny wskaźnik procentowy osób uznających dogmaty wiary zmniejszył się najbardziej w strefie I (o 11,2%) i III (o 8,8%), znacznie mniej w strefie V (o 3,9%), II (o 1,7%) i IV (o 1,4%). Stosunkowo nieznaczny regres odsetka osób uznających dogmaty wiary w strefie II jest w pełni zrozumiały na tle osiągniętego już w pierwszym etapie uprzemysłowienia rejonu niskiego poziomu akceptacji dogmatów. Znaczna dynamika rozwojowa w strefie III była uwarunkowana powolnością przekształceń do 1967 r. i jej przyspieszeniem w okresie intensywnej industrializacji i wpływów urbanizacyjnych. W strefie IV i V zmiany w akceptacji dogmatów katolickich były powolne zarówno w pierwszym jak i w drugim etapie uprzemysławiania rejonu płockiego<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> W badaniach warmińskich ustalono nieco wyższy poziom akceptacji dogmatów katolickich w parafiach wiejskich niż podmiejskich. W. Piwowarski, Z badań nad percepcją ..., s. 138—140.

<sup>26</sup> W grupie maturzystów z Elbląga akceptacja wybranych prawd wiary wahała się wśród uczęszczających na katechizację od 40,0% (nieomyślność papieża) do 100,0% (istnienie Boga), natomiast wśród młodzieży nieuczęszczającej na katechizację — od 23,3% (nieomyślność papieża) do 65,0% (Maryja jako Matka Boga). Przeciętny wskaźnik akceptacji tych treści doktryny religijnej wynosił 88,2% dla grupy pierw-

W efekcie odmiennego tempa przekształceń w zakresie akceptacji dogmatów wiary wyłonił się bardziej klarowny niż w 1967 r. obraz zmian w sferze świadomości religijnej mieszkańców wsi o różnym stopniu zaawansowania urbanizacyjno-industrializacyjnego. Wsie o wyższym wskaźniku urbanizacji zawodowej były bardziej zaawansowane w kierunku osłabienia religijności według wymiaru ideologicznego i charakteryzowały się poszerzającą się selektywnością wobec dogmatów katolickich. Jedynie w strefie II i III poziom uznawania dogmatów wiary był bardzo zbliżony, nieznacznie nawet na korzyść strefy II.

Sumując różne poziomy akceptacji dogmatów ustalono typologię postaw ludności wiejskiej wobec prawd wiary. Odpowiedziom typu „wierzę” przypisano wartość „2”, „wątpię” — wartość „1” i „nie wierzę” — wartość „0”. W zależności od siły akceptacji wyodrębniono 5 kategorii postaw wobec dogmatów wiary: o akceptacji maksymalnej (10 punktów), o pomniejszonej (6—9 punktów), niezdecydowanej (5 punktów), minimalnej (1—4 punkty) i o braku akceptacji (0 punktów). Zasięg procentowy poszczególnych typów postaw wobec dogmatów wiary w wyróżnionych strefach urbanizacji przedstawia tabela 2.

Tab. 2. Ewolucja postaw ludności wiejskiej wobec dogmatów katolickich (dane w %)

Akceptacja dogmatów	Strefa I		Strefa II		Strefa III		Strefa IV		Strefa V	
	I	II	I	II	I	II	I	II	I	II
maksymalna	58,7	53,2	55,9	57,9	63,9	51,7	72,5	56,0	79,6	71,7
pomniejszona	40,0	35,1	35,6	35,1	31,2	39,7	21,6	42,0	16,7	22,6
niezdecydowana	1,3	3,9	3,4	—	3,3	5,2	2,0	2,0	1,9	—
minimalna	—	3,9	5,1	5,3	1,6	3,4	3,9	—	1,8	5,7
żadna	—	8,9	—	1,7	—	—	—	—	—	—
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Akceptacja dogmatów wiary w ujęciu kompleksowym potwierdza zasadniczo wnioski z analiz szczegółowych. Krąg osób odznaczających się maksymalną zawartością wierzeń religijnych jest bardzo zbliżony w czterech strefach i tylko wyraźnie szerszy w strefie V. Jeżeli jednak weźmiemy pod uwagę wszystkie poziomy akceptacji dogmatów wiary, wówczas potwierdza się ustalona poprzednio prawidłowość wskazująca na silniejszy stopień dezakceptacji dogmatów katolickich we wsiach bardziej zurbanizowanych w aspekcie ekonomiczno-przestrzennym, z wyjątkiem strefy II i III, które charakteryzują się zbliżonym poziomem akceptacji.

szej i 38,1% dla grupy drugiej, wskaźnik przeciętny dla obydwu grup — 63,1%). Dziewczeta przewyższyły chłopców o ponad 10% w przeciętnej akceptacji analizowanych treści wiary. Wskaźnik akceptacji prawd wiary był niższy od ich znajomości przez młodzież. R. Ogrodnik, Świadomość religijna młodzieży uczęszczającej i nieuczęszczającej na katechizację na przykładzie klas maturalnych w parafiach miasta Elbląga, Lublin 1984 (maszynopis pracy magisterskiej — Archiwum KUL). W latach sześćdziesiątych we wsiach podpuławskich 89,2% badanej starszej młodzieży pozaszkolnej wierzyło w to, że istnieje jeden Bóg w Trzech Osobach, 91,1% — że Bóg stał się Człowiekiem i umarł za nas na krzyżu i tylko 50,3% — że w dniu sądu ostatecznego nastąpi zmartwychwstanie ciał. W. Piwowarski, Postawy religijne starszej młodzieży pozaszkolnej, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 17 (1970) nr 3, s. 62.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na fakt, że nie zawsze w strefach bardziej związanych z ośrodkiem miejsko-przemysłowym szybciej niż w strefach w mniejszym stopniu pozostających pod wpływem industrializacji i urbanizacji zaznaczył się spadek odsetka osób o maksymalnej i nieco pomniejszonej akceptacji dogmatów. W strefie I spadek wynosił 10,4%, w strefie III — 3,7% i w strefie V — 2,0%. W strefie II zaznaczył się nawet wzrost akceptacji o 1,5% i w strefie IV o 3,9%. Równocześnie jednak we wsiach o wyższym poziomie urbanizacji zawodowej i położonych przy dogodnych szlakach komunikacyjnych pojawiły się postawy świadczące o daleko posuniętym dystansie i sceptycyzmie wobec systemu dogmatów kościelnych. W strefie I 7,8% badanych i w strefie II 7,0% całkowicie lub prawie całkowicie kwestionowało wybrany zestaw dogmatów należących do Credo Kościoła katolickiego.

Proces selektywnego traktowania podstawowych treści dogmatycznych katolicyzmu objął w zróżnicowany sposób wsie rejonu podmiejskiego. Jest on bardziej dogłębny i konsekwentny we wsiach należących do stref bardziej zurbanizowanych. Jakkolwiek opisywane procesy przemian nie wynikają z jakichś obiektywnych praw rozwojowych rzeczywistości i nie mają znamion czegoś nieodwracalnego, to jednak w świetle dotychczasowej dynamiki rozwojowej należy liczyć się z dalszą progresywną zmianą charakteru religijności u części ludności wiejskiej — od religijności zorientowanej na dogmaty wiary ustanowione przez Kościół, do religijności ogólnej zorientowanej na wiarę w Boga osobowego i najogólniejsze treści doktryny religijnej.

#### 4. POSTAWY MORALNE

W kolejnym wymiarze kultury religijnej zwracamy uwagę nie na całą moralność, lecz tylko na postawy moralne będące przejawem interioryzacji zasad etycznych zawartych w moralności chrześcijańskiej. Mogą one, ale nie zawsze, prowadzić do zachowań moralnych zbieżnych z oficjalnym modelem moralności. Sposobem dostępnym do poznania postaw moralnych będzie wnioskowanie oparte na wypowiedziach mieszkańców wsi co do ich przekonania o słuszności lub niesłuszności wybranych norm moralnych należących do etyki katolickiej. W referowanych badaniach poddaliśmy ocenie 6 norm z zakresu etyki seksualnej, będących często przedmiotem dotychczasowych badań socjologicznych<sup>27</sup>.

W nomenklaturze socjologicznej wymiar postaw moralnych jest nazywany parametrem konsekwencyjnym. Można przypuszczać, że zjawisko niespójności zaobserwowane w dziedzinie wierzeń religijnych wystąpi wyraźniej w sferze przekonań moralnych związanych z wyznawaną religią. Uwzględnienie proble-

<sup>27</sup> Innym sposobem badania związków religii z moralnością są pytania, czy można być porządnym człowiekiem nie będąc wierzącym. Prawie 90% badanych mieszkańców RFN wyrażało pogląd, że kto nie wierzy, może być dobrym człowiekiem, a 10% było innego zdania. Was glauben die Deutschen? Die EMNID — Umfrage: Ergebnisse — Kommentare (hrsg. von W. Harenberg), München—Mainz 1968, s. 74. Pogląd, według którego można być dobrym człowiekiem bez wiary w Boga, akceptowało 87,7% uczniów szwajcarskich szkół średnich, a tylko 10,9% odrzuciło ten pogląd całkowicie. G. Vassalli, Religion — glaubwürdig. Das Problem der Glaubwürdigkeit des Religiösen bei Oberstufenschülern, Zürich—Einsiedeln—Köln 1976, s. 71. W badanej grupie ludności z Moraw 33,3% uważało, że ludzie pobożni są bardziej moralni niż ludzie obojętni religijnie lub niewierzący, 30,2% było przeciwnego zdania i 36,3% nie potrafiło rozstrzygnąć tego problemu. E. Kadlecová, O niektórych problemach sytuacji religijnej w Czechosłowacji, „Zeszyty Argumentów” 6 (1964) s. 104.

matyki moralności seksualnej jest usprawiedliwione faktem, że była ona szczególnie eksponowana w nauczaniu kościelnym, a grzech bez bliższego określenia kojarzył się wielu katolikom z naruszaniem norm moralności seksualnej<sup>28</sup>.

Religia dostarcza norm i wskazań raczej ogólnych, człowiek zaś musi te wskazania interpretować w swoich decyzjach dotyczących sytuacji konkretnych. W trakcie dostosowywania norm ogólnych do sytuacji życiowych może dochodzić do rozbieżności między normami etyki religijnej a poglądami, opiniami, postawami i zachowaniami ludzi wierzących. Tabela 3 podaje wskaźniki bezwzględnej (bez zastrzeżeń) akceptacji norm regulujących zachowania przedślubne ludzi młodych, norm regulujących współżycie małżeńskie i norm stojących na straży trwałości małżeństwa.

Tab. 3. Bezwarunkowa akceptacja norm moralności seksualnej (dane w %)

Norma zakazująca	Strefa I		Strefa II		Strefa III		Strefa IV		Strefa V	
	I	II	I	II	I	II	I	II	I	II
A	81,3	77,9	93,2	80,7	91,8	81,0	80,4	86,0	94,4	84,9
B	85,3	58,4	81,3	84,2	93,4	77,6	92,2	84,0	88,9	84,9
C	52,0	41,6	59,3	38,6	63,9	56,9	62,7	48,0	57,4	41,5
D	65,3	31,2	69,5	29,8	59,0	39,7	68,6	38,0	68,5	54,7
E	89,3	63,6	88,1	54,4	88,5	69,0	92,1	64,0	88,9	67,9
F	77,3	63,6	79,7	70,2	91,8	70,7	88,2	78,0	79,6	73,5
Srednia	75,1	56,0	78,5	59,6	81,4	65,8	80,7	63,3	79,6	67,9

Uwaga: Symbol „A” oznacza normę zakazującą stosunków przedmałżeńskich w ogóle, „B” — normę zakazującą stosunków przedmałżeńskich po ślubie cywilnym, „C” — normę zakazującą stosowania środków antykoncepcyjnych, „D” — normę zakazującą rozwodów, „E” — normę zakazującą przerywania ciąży, „F” — normę zakazującą podważania nierozzerwalności małżeństwa (aprobata stanowiska Kościoła w sprawie nierozzerwalności małżeństwa).

Akceptacja norm moralnych należących do katolickiego kodeksu moralności seksualnej układała się rozmaicie w poszczególnych sektorach parafii wiejskiej, wyróżnionych według kryterium ekonomiczno-przestrzennego. Zauważa się dość znaczne podobieństwa w poziomie internalizacji szeregu norm moralnych w strefie III i IV. Istnieją natomiast wyraźne różnice pomiędzy strefą I i V, zwłaszcza w odniesieniu do takich norm, jak norma zakazująca rozpoczynania pożycia małżeńskiego po ślubie cywilnym i norma zabraniająca rozwodów<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> J. Leclercq, *Du droit naturel à la sociologie*, t. 2, Paris 1960, s. 94—95. Według F. Jakubczaka do głównych czynników determinujących w przeszłości żywiołową rozrodność rodzin wiejskich należy: brak wiedzy o fizjologii rozrodu, niedostępność medycznych środków zapobiegania ciąży, jaskrawy niedostatek opieki lekarskiej i nacisk ideologii religijnej. F. Jakubczak, *Tradycyjne i nowoczesne poglądy na planowanie rodziny wiejskiej*, „Wieś Współczesna” 10 (1966) nr 3, s. 25.

<sup>29</sup> Prawie dwie trzecie pacjentek klinik ginekologicznych oświadczyło, że rozpoczęło życie seksualne przed ślubem. H. Malewska, *Kulturowe i psychospołeczne determinanty życia seksualnego*, Warszawa 1967, s. 60—61. We wsi Żmijąca nastąpił w okresie powojennym regularny i progresywny wzrost liczby dzieci przedwcześnie urodzonych. W latach 1955—1959 było około 62% tzw. „pseudowcześnieaków”. Z. T. Wierzbicki, *Żmijąca w pół wieku później*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1963, s. 322. Przybliżony wskaźnik małżeństw zawieranych przez kobiety w ciąży da się ustalić na podstawie Ankiety Rodzinnej GUS. Wśród ankietowanych kobiet 24% urodziło swoje pierwsze dziecko przed upływem 9 miesięcy od zawarcia małżeństwa.

Najniższe wskaźniki uznania normy nakazującej dochowanie czystości do ślubu kościelnego i normy aprobowanej stanowisko Kościoła w sprawie nierozzerwalności małżeństwa zanotowano w strefie I, natomiast normy zabraniającej rozwodów, stosowania środków antykoncepcyjnych w pożyciu małżeńskim i przerywania ciąży — w strefie II. Wydaje się, że proces „filtracji” wartości i norm religijno-moralnych zaczerpniętych z etyki katolickiej posunął się najdalej w strefie I i II, a więc w tych wsiach, które charakteryzowały się najwyższymi wskaźnikami aktywizacji zawodowej i które najwcześniej uzyskały dogodne podmiejskie połączenia komunikacyjne z Płockiem<sup>30</sup>.

Wyraźnie pozytywny stosunek wielu mieszkańców wsi do instytucji rozwodu nie musi jeszcze oznaczać spadku rangi trwałości rodziny w środowisku wiejskim. Zestawienie wskaźników stosunku do rozwodu i do normy kościelnej nakazującej dochowanie nierozzerwalności małżeństwa pozwala domyślać się, że rozwód jest akceptowany jako ostateczność („zło konieczne”) w sytuacjach, kiedy inne rozwiązania są nie do przyjęcia, a napięcia i konflikty wewnątrzrodzinne trwają. Z tego względu można by mówić tylko o nieznacznej laicyzacji życia rodzinnego i niezbyt zaawansowanym procesie oddzielania moralności od religii. Istnieje wreszcie wiele czynników zewnętrznych hamujących rozpad rodzin w środowiskach wiejskich<sup>31</sup>.

W wymiarze dynamicznym zaznaczyły się różnice pomiędzy poszczególnymi strefami urbanizacji. Szybsze narastanie rozdźwięków i dystansów wobec katolickiej etyki seksualnej dokonało się w strefach poddanych bardziej intensywnym oddziaływaniom industrializacyjno-urbanizacyjnym. Średni wskaźnik spadku akceptacji 6 norm moralnych w strefie I wynosił 19,1%, w strefie II — 18,9%, w strefie III — 15,6%, w strefie IV — 17,4% i w strefie V — 11,7%. W miarę jak przechodzimy od strefy o wyższym stopniu urbanizacji ekono-

Perspektywy rozrodzności na podstawie Ankiety Rodzinnej 1970, GUS, Warszawa 1971, s. 92. Por. B. Olszewska-Dyoniziak, Przemiany kulturowe wsi podmiejskiej, „Etnografia Polska” 8 (1964) s. 126. Por. U. Planck, Die Landfamilie in der Bundesrepublik Deutschland. W: Familiensoziologie, Frankfurt am Main 1973, s. 188—189.

<sup>30</sup> Na Warmii nie stwierdzono różnic pomiędzy parafiami wiejskimi i podmiejskimi w zakresie stosunku do rozwodu. W. Piwowarski, Z badań nad percepcją ..., s. 142. Naukę Kościoła o niedopuszczalności rozwodów uznawało 85,4% katolików wiejskich na Warmii. W. Piwowarski, Moralność jako sprawdzian żywotności religijnej katolików południowej Warmii, „Studia Warmińskie” 3 (1966) s. 149—151. Według 72% wychodźców ze wsi nowotarskich mieszkających w Nowej Hucie i 26% mieszkańców tych wsi Kościół powinien uznawać rozwody na tych samych zasadach co prawo cywilne. H. Kubiak, Religijność a środowisko społeczne. Studium zmian religijności pod wpływem ruchów migracyjnych ze wsi do miasta, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1972, s. 120. Za nierozzerwalnością małżeństwa opowiadało się 57% katolików miasta Bochum (RFN), 28% — przeciw i 15% — częściowo za nierozzerwalnością. U. Boos-Nünning, Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen, München 1972, s. 100.

<sup>31</sup> M. Kozakiewicz, Założenia generalne programu zabezpieczenia socjalnego wsi w PRL, „Wieś i Rolnictwo” 1 (1984) s. 160. W trzech wsiach b. pow. proszowickiego 1,5% zbadanych rodzin było rozwiedzionych. J. Formicki, Rodzina wiejska jako środowisko wychowawcze (na przykładzie badań przeprowadzonych we wsiach Piotrkowice Wielkie, Tropiszów i Wrocimowice byłego powiatu proszowickiego w województwie krakowskim w latach 1970—1973), Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1977, s. 83. Z. Jasiewicz, Rodzina wiejska na Ziemi Lubuskiej. Studium przeobrażeń rodziny na podstawie badań etnograficznych w wybranych wsiach, Warszawa—Poznań 1977, s. 39. W latach 1965—1975 nastąpił wzrost orzeczeń prawomocnych rozwodów na wsi z 3,7 tys. do 6,4 tys. Wskaźnik rozwodów na wsi jest o wiele niższy niż w mieście. Por. Rocznik Statystyczny 1976, Warszawa 1976, s. 43.

micznej do strefy o stopniu niższym, stwierdzamy nieco powolniejszą dynamikę zmian w zakresie akceptacji norm moralnych regulujących sferę życia małżeńsko-rodzinnego (z wyjątkiem strefy IV).

Ustosunkowanie się mieszkańców wsi do 6 wybranych norm moralności seksualnej pozwoliło zbudować typologię postaw moralnych według przyjętych uprzednio kryteriów klasyfikacyjnych. Stan i dynamikę postaw moralnych badanych katolików wiejskich prezentuje tabela 4.

Tab. 4. Ewolucja postaw ludności wiejskiej wobec norm moralności seksualnej (dane w %)

Akceptacja norm	Strefa I		Strefa II		Strefa III		Strefa IV		Strefa V	
	I	II	I	II	I	II	I	II	I	II
maksymalna	42,7	7,8	37,3	5,3	41,0	22,4	47,1	16,0	44,4	20,8
poniższa	44,0	64,9	50,8	75,4	54,1	58,6	43,1	66,0	50,0	69,8
niezdecydowana	1,3	6,5	8,5	3,5	1,6	6,9	3,9	8,0	1,9	7,5
minimalna	12,0	18,2	3,4	15,8	3,3	12,1	5,9	8,0	3,7	1,9
żadna	—	2,6	—	—	—	—	—	2,0	—	—
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Tabela z kompleksową typologią postaw moralnych ludności wiejskiej ujawniła jeszcze wyraźniej różnice w poziomie akceptacji norm moralnych w poszczególnych typach wsi. W strefie I i II tylko nieliczne badane jednostki zostały zakwalifikowane do kategorii bez zastrzeżeń (maksymalnie) akceptujących wybrane normy kodeksu moralności seksualnej. W porównaniu z 1967 r., kiedy to we wszystkich strefach urbanizacji poziom maksymalnej akceptacji analizowanych norm moralnych był dość zbliżony i relatywnie wysoki, jest to zmiana dość daleko posunięta. Jeżeli jednak połączymy razem kategorie maksymalnie i prawie maksymalnie akceptujących wybrane normy moralne, wówczas w strefie I wskaźnik akceptacji będzie zdecydowanie najniższy, w strefie V zdecydowanie najwyższy, trzy zaś pozostałe strefy będą charakteryzować się zbliżonym wskaźnikiem akceptacji norm moralnych<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> Stopień urbanizacji i bliskości miasta nie odgrywał ważniejszej roli w rozwarstwieniu postaw wobec seksu w 5 badanych wsiach o różnym poziomie urbanizacji. Około trzecia część kobiet wiejskich zarówno we wsiach bliskich jak i odległych została zakwalifikowana do kategorii „postępowej”. W innych krajach (Austria, Węgry), zależność układała się podobnie. Jedyne w Szwecji „nowoczesne” postawy seksualne reprezentowało 70% badanych kobiet we wsiach bliskich i 85% we wsiach odległych od miasta. M. Kozakiewicz, Kobieta wiejska wobec ról małżeńskich i rodzinnych, „Więś i Rolnictwo” 2 (1981) s. 84—85. Por. M. Łączkowska, Wielkomięjska rodzina inteligencka, Poznań 1983, s. 75—80. Tendencję do nasilania się rozwodów wśród wychodźców ze wsi w Nowej Hucie stwierdził J. Wódz: „W związku z procesami przemian tak w społecznym środowisku zewnętrznym (ogólne zasady przystosowania się mieszkańców wsi do życia w mieście), jak i w związku z przemianami, jakie zachodzą wewnątrz samych rodzin wiejskich emigrantów do miasta, następuje często wielki wzrost sytuacji konfliktowych, co przy osłabieniu kontroli społecznej dokonywanej przez społeczność lokalną na wsi (wyraźnie dezaprobuującą rozwody) prowadzi do wydatnego wzrostu liczby rozwodów w tych właśnie rodzinach”. J. Wódz, Zjawiska patologii społecznej a sankcje społeczne i prawne (Wyniki badań empirycznych w Nowej Hucie), Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1973, s. 170. Wśród imigrantów wiejskich zamiast dawnego typu małżeństwa między osobą stanu wolnego a osobą owdowiałą częściej pojawia się forma powtórnego małżeństwa między osobami rozwiedzionymi. Por. H. W. Jürgens, Die Ehe in der Sicht der Bevölkerungswissenschaft, „Die Neue Ordnung” 30 (1976) s. 139—146.



W zakresie dynamiki postaw najwyższy spadek maksymalnej akceptacji norm moralnych odnotowano w strefie I (34,9%) i w strefie II (32,0%), nieco niższy w strefie IV (31,1%) oraz najniższy w strefie V (23,6%) i w strefie III (18,6%). Jeżeli jednak zauważymy, że w strefie III obok relatywnie powolnego spadku postaw o maksymalnej akceptacji norm moralnych wystąpił najsilniejszy przyrost postaw o akceptacji niezdecydowanej i minimalnej, a w strefie IV obok znacznego spadku postaw o akceptacji maksymalnej zaznaczył się mniej intensywny proces narastania postaw skrajnie negatywnych, wówczas można będzie utrzymać wcześniejszą konstatację na temat dynamiki postaw moralnych ludności w poszczególnych strefach urbanizacyjnych.

Wsie położone bliżej ośrodka miejsko-przemysłowego, o wyższym odsetku pracujących poza rolnictwem, charakteryzowały się w latach 1967—1976 większą dynamiką rozwojową od wysokiego poziomu akceptacji do daleko idącej negacji norm moralności małżeńsko-rodzinnej niż wsie o bardziej rolniczym charakterze. Rolniczy charakter środowisk wiejskich stanowił czynnik limitujący intensywność przemian postaw moralnych w warunkach industrializacji rejonu<sup>33</sup>.

Omówione zmiany w postawach moralnych ludności wiejskiej muszą prowadzić do zachowań moralnych sprzecznych z katolickim modelem moralności małżeńsko-rodzinnej, podobnie jak deklarowane uznanie norm moralnych nie jest równoznaczne z ich realizacją w życiu codziennym<sup>34</sup>. Stwarzają one jednak dogodny klimat dla takich zachowań poprzez występującą niezgodność przekonań moralnych z oficjalnym wzorcem moralności katolickiej.

Ważne byłoby więc pytanie, na ile ludność wiejska kieruje się faktycznie katolickim wzorcem moralności w relacjach i interakcjach społecznych. Zachowania moralne, chociaż stanowią trudniej uchwytny przedmiot badań, są do pewnego stopnia bardziej adekwatnym sprawdzianem uznawanych wartości religijno-moralnych niż praktyki rytualno-kultowe. Ważną kwestią byłoby również zbadanie motywacji religijnych związanych z postawami i zachowaniami moralnymi<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> W rodzinach wielkopolskich chłopów pełnorolnych zdecydowana większość uważała małżeństwo za nierozzerwalne (71,2% rodzin zasiedziałych i 67,2% rodzin napływowych), motywując to dobrem dzieci, dobrem gospodarstwa i względami religijnymi. K. Bryll-Barnaś, *Rodziny wielkopolskich chłopów pełnorolnych*. W: *Wybrane kategorie współczesnych rodzin polskich* (pod red. Z. Tyszki), Poznań 1984, s. 206.

<sup>34</sup> Wysoki poziom życia moralnego w zakresie spraw małżeńsko-rodzinych stwierdzono we wsi Zacisze. Z. Chlewiński, *Autoportret życia religijno-moralnego mieszkańców wsi* (Badania psycho-socjologiczne wsi Zacisze). W: *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana* (pod red. W. Piwowarskiego), Wrocław 1983, s. 319—323. Tylko 10,6% ogółu badanych młodych robotników śląskich było zdecydowanych pozostać tylko na ślubie cywilnym, choć dość znaczny odsetek spośród nich deklarował niewiarę lub obojętność religijną. M. Michalczyk, *Małżeństwo i rodzina w opinii młodzieży robotniczej*, „Górnośląskie Studia Socjologiczne” 11 (1975) s. 132. Wskazuje się na ogólną tendencję wśród młodzieży wiejskiej, zmierzającą do wyzwolenia zagadnień seksualno-rodzinych spod kurateli proboszczów, przy pozostawieniu religijnej szaty głównych obrzędów w tej dziedzinie, jak ślub, chrzest, religijne wychowanie dziecka itp. B. Gołębiowski, *Szanse młodości. Szkice politologiczne, socjologiczne i kulturoznawcze*, Warszawa 1977, s. 64. Opis zmian w zakresie traktowania obrzędów związanych z ceremonią ślubu cywilnego podaje Z. Jasiewicz, *Rodzina wiejska ...*, s. 29—30.

<sup>35</sup> W Nowej Hucie kobiety pochodzenia wiejskiego były mniej opieszałe aniżeli kobiety pochodzenia miejskiego w zawieraniu ślubu kościelnego po cywilnym. F. Adamski, *Rodzina nowego miasta. Kierunki przemian w strukturze społeczno-moralnej rodziny nowohuckiej*, Warszawa 1970, s. 100. Por. W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1971, s. 178. Zarówno wśród popierających stanowisko Kościoła w sprawie rozwodów, jak

Podsumowując dotychczasowe rozważania należy podkreślić, że badana ludność wiejska w dziedzinie kultury religijnej charakteryzuje się pewnym zróżnicowaniem w zależności od tego, czy analizujemy wiedzę religijną, postawy wobec dogmatów wiary, czy przekonania moralne. Wskaźniki wiedzy i postaw wobec dogmatów wiary są wyraźnie rozbieżne, niższe w przypadku wiedzy i wyższe w przypadku przekonań religijnych. Światopogląd religijny badanej ludności wiejskiej w wymiarze przekonań religijnych jest względnie spójny, a odchylenia są niezbyt daleko idące.

Spójność światopoglądu religijnego ulega wyraźnemu rozluźnieniu w dziedzinie postaw moralnych, co wskazuje już na kształtowanie się tzw. selektywnych postaw wobec religii. Nie dostrzega się natomiast tendencji do „etyzacji” systemu religijnego, polegającego na sprowadzaniu religii do wymiarów systemu etycznego<sup>36</sup>. Przeprowadzone analizy korelacyjne ujawniły zróżnicowanie stref urbanizacyjnych w zakresie stanu i dynamiki religijności w parametrze postaw wobec dogmatów wiary i przekonań moralnych oraz jego brak w parametrze wiedzy religijnej<sup>37</sup>.

## II. PRAKTYKI OBOWIĄZKOWE I NADOBOWIĄZKOWE JAKO PODSTAWOWE DZIAŁANIA RELIGIJNE

Zinternalizowane wartości kultury religijnej znajdują swój wyraz w zachowaniach ludności. Wśród zachowań wynikających z przyjętej religii, w katolicyzmie najbardziej są eksponowane praktyki religijne. Są one najłatwiej uchwytnym empirycznie zewnętrznym przejawem religijności w środowisku wiejskim. W socjologii przyjął się za G. Le Bras podział praktyk religijnych na obowiązkowe, jednorazowe i powtarzane oraz nadobowiązkowe.

Poprzez obiektywne i widzialne rytury zewnętrzne (praktyki) pogłębia się proces integracji społecznej, grupa religijna do pewnego stopnia potwierdza swoją tożsamość i trwałość. Dla osób spełniających określone praktyki religijne pełnią one — oprócz funkcji ściśle religijnych — funkcje społeczno-kulturowe związane z identyfikacją grupową i zacieśnianiem więzi społecznych. Mogą mieć swoje źródło zarówno w wierze i miłości ku Bogu, jak i w przyzwyczajeniach, rutynie, naciskach środowiska społecznego itp. Jeżeli nawet realizowane praktyki religijne nie zawsze są pozytywnym wskaźnikiem religijności, to ich brak — zwłaszcza w katolicyzmie — jest uznawany na ogół za negatywne kryterium religijności. Jako akty religijne łączą w sobie pierwiastki subiektywno-wewnętrzne z obiektywno-zewnętrznymi.

W referowanych badaniach koncentrujemy się na praktykach wyływających z oficjalnego modelu religijności kościelnej i na tej podstawie próbujemy określić poziom żywotności religijnej ludności wiejskiej. „Poprawnie rozumiane i właściwie przeżywane praktyki religijne spełniają w życiu moral-

i szczególnie wśród osób przeciwnych kościelnemu ustawodawstwu małżeńskiemu istnieje znaczny odsetek tych, którzy nie rozumieją sakramentalnego charakteru małżeństwa lub nie przywiązują do tego większego znaczenia.

<sup>36</sup> R. Doebert, Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungsversuche, Frankfurt am Main 1973, s. 144.

<sup>37</sup> We wsiach podpłockich wzrost poziomu urbanizacji miejsca zamieszkania rodziny powodował większe zróżnicowanie poglądów i opinii na kwestię „jakości życia”, w kierunku rozszerzenia i wzbogacenia oferty celów, pragnień i dążeń egzystencjalnych. A. Kaleta, Uwarunkowania opinii rodzin wiejskich o „jakości życia”, „Wieś i Rolnictwo” 2 (1983) s. 223—225.

nym rolę regulującą lub stymulującą. Z kolei prowadzone na odpowiednim poziomie życie moralne sprzyja praktykowaniu różnych form kultu. Według oficjalnej nauki Kościoła wzory zachowań moralnych mają większe znaczenie niż wzory zachowań rytualnych. W praktyce jednak wzory zachowań poszczególnych katolików różnią się od modelu propagowanego przez Kościół. Wielu katolików w swoim życiu codziennym przywiązuje większe znaczenie do zachowań rytualnych niż moralnych. Wypada podkreślić, że poglądy i wzory zachowań nie mają charakteru statycznego, ale ulegają one ciągłej zmianie<sup>38</sup>.

Z bogatego obszaru wskaźników zachowań religijnych wybieramy praktyki niedzielne i wielkanocne (ujęte w typologii kompleksowej) oraz praktyki prywatne (modlitwa indywidualna i rodzinna). Analizujemy je tylko w aspektach zewnętrznych, nie uwzględniając sfery osobistych doświadczeń, idei i celów, czyli znaczenia, jakie jednostki nadają swoim zachowaniom religijnym. Te dwie praktyki zostały ściśle zinstytucjonalizowane przez Kościół jako istotne z religijno-kościelnego punktu widzenia. Katolików nie respektujących tych praktyk można by uważać za ludzi, którzy odeszli od modelu religijności kościelnej i przeżywają osłabienie życia religijnego albo nawet jego zanik<sup>39</sup>. Tabela 5 ujmuje w sumarycznej postaci zasięg realizowanych praktyk niedzielnych i wielkanocnych.

Tab. 5. Obowiązkowe praktyki religijne (dane w %)

Typy praktykujących	Strefa I		Strefa II		Strefa III		Strefa IV		Strefa V	
	I	II	I	II	I	II	I	II	I	II
regularnie	57,4	40,3	35,6	17,5	39,4	22,4	52,9	62,0	66,7	62,2
nieregularnie	38,6	49,3	50,8	73,7	57,3	70,7	45,1	28,0	29,6	34,0
niepraktykujący	4,0	10,4	13,6	8,8	3,3	6,9	2,0	10,0	3,7	3,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Zebrane dane — jak się wydaje — nie potwierdzają w pełni hipotezy o korelacji między strefami urbanizacyjnymi a podstawowymi sferami aktywności religijnej katolików (obowiązkowe praktyki religijne)<sup>40</sup>. Najwyższy stopień odejścia od regularnych praktyk obowiązkowych odnotowano w strefie II i III.

<sup>38</sup> J. Laskowski, Poglądy i zachowania moralne narzeczonych (III), „Więź” 18 (1975) nr 1, s. 83. Interesujące uwagi na temat kultu podaje F. Znaniecki, Nauki o kulturze, Warszawa 1971, s. 514—519. Wpływ rytuałów, tj. obrzędów i ceremonii religijnych na więź społeczną grupy podkreśla E. Durkheim. Por. W. Jacher, Teoria więzi społecznej w socjologii Emila Durkheima, Lublin 1973, s. 183—185.

<sup>39</sup> Rodzina okazuje się uprzywilejowanym kanałem przekazu regionalnej kultury religijnej. Według badań francuskich młodzież w wieku 15—19 lat, mająca rodziców praktykujących, kontynuuje w 95% wzory zachowań rodziców; młodzież w wieku 20—24 lat — w 85%—90%. Osoby, które otrzymały w rodzinie wychowanie religijne, charakteryzują się nie tylko znaczną stabilizacją praktyk religijnych, ale także większą odpornością na oddziaływanie innych kanałów przekazu wartości i norm oraz łatwiej pozostają wiernymi praktykom religijnym w momentach kryzysowych (np. w przejściu od wieku dziecięcego do dojrzałego). F. Boulard, J. Rémy, Pratique religieuse urbaine et régions culturelles, Paris 1968, s. 121—156 i s. 174.

<sup>40</sup> W badaniach w Cz.O.P. wysunięto hipotezę, że im bardziej wieś zbliża się do środowisk przemysłowych przez dojazd do pracy, tym odległość od kościoła staje się dla jej mieszkańców uciążliwsza. B. Morawski, Religijność dojeżdżających do pracy w Cz.O.P. i jej uwarunkowania a współczesne duszpasterstwo, „Znak” 18 (1966) nr 12, s. 1532.

Odsetek osób regularnie bywających w kościele był najwyższy w strefie IV i V. W strefie ostatniej stwierdzono, że tylko stosunkowo niewiele osób zerwało prawie całkowicie z praktykami religijnymi o charakterze obowiązkowym.

Wyjątkiem od konstатовanej prawidłowości była strefa I, w której obok dość znacznego absentowania się od praktyk religijnych przez część katolików zaznaczał się stosunkowo wysoki poziom regularnych praktyk religijnych. Sytuację tę potwierdziło bezpośrednie zliczenie frekwencji w kościele w jedną z niedziel w 1976 r. Spośród ogółu mieszkańców parafii było obecnych na mszy św. niedzielnej 35,5% ze strefy I, 13,2% — ze strefy II, 24,1% — ze strefy III, 38,7% — ze strefy IV i 40,2% — ze strefy V (wskaźnik uczestnictwa ustalony nie w stosunku do liczby zobowiązanych, lecz w odniesieniu do liczby mieszkańców poszczególnych stref)<sup>41</sup>.

Blizsza analiza wykazała, że obydwie wsie zaliczone do strefy I różnią się bardzo wyraźnie w zakresie uczęszczania do kościoła. Wieś Biała Nowa charakteryzuje się znacznie niższym wskaźnikiem praktyk religijnych niż wieś Biała (22,3 ogółu mieszkańców z Białej Nowej i 40,3% — z Białej było obecnych w kościele w niedzielę, podczas której dokonywano obliczeń frekwencji). W pierwszej wsi zmiany religijności są bardziej całościowe i obejmują zarówno sferę praktyk religijnych jak i sferę świadomości religijnej (dogmaty, normy moralne), w drugiej wsi przemiany w zakresie świadomości religijnej są szybsze niż przemiany w zakresie działań religijno-kulturowych. Przeciętny wskaźnik dla całej strefy I umiejscawia ją pod względem realizowanych praktyk religijnych obowiązkowych na pozycji środkowej między strefą II i III z jednej strony oraz strefą IV i V ze strony drugiej<sup>42</sup>.

Ogólna tendencja wskazująca na większy stopień odchodzenia od praktyk niedzielno-wielkanocnych w miarę jak wsie podmiejskiej pozostają bardziej w orbicie wpływów miasta i charakteryzują się większym odsetkiem pracu-

<sup>41</sup> Praktyka niedzielna według zróżnicowania wioskowego przedstawiała się następująco (w stosunku do ogółu mieszkańców): Biała Nowa — 22,3%, Biała — 40,3%, Biała Stara — 38,7%, Draganie Nowe — 43,4%, Draganie Stare — 47,6%, Dziarnowo — 36,7%, Kamionki — 15,4%, Kowalewko — 37,0%, Mańkowq — 11,9%, Srebrna — 13,8% (liczenie w jedną z niedziel z 1976 r.). Według opinii proboszcza można uszeregować poszczególne wsie według przeciętnej frekwencji niedzielnej w następujący sposób (od najniższej do najwyższej frekwencji): Mańkowo, Biała Nowa, Srebrna, Kowalewko, Kamionki, Biała Stara, Biała, Draganie, Dziarnowo.

<sup>42</sup> Wysokim wskaźnikiem praktyk niedzielnych charakteryzuje się młodzież pozaszkolna. W zbiorowości narzeczonych w Warszawie zgłaszających się do kancelarii parafialnej w 1972 r. 10% badanych uczęszczało w każdą niedzielę na mszę św., 18,7% — dwa lub trzy razy w miesiącu, 27,2% — jeden raz w miesiącu, 33,3% — kilka razy w roku i 10,8% — nie uczęszczało do kościoła od lat. J. Laskowski, Religijność narzeczonych (II), „Więź” 17 (1974) nr 7—8, s. 159. Młodzież wiejska pozaszkolna badana w latach 1967—1968 w okolicach Puław uczęszczała w 45,2% w każdą niedzielę do Kościoła, w 35,0% — w co drugą niedzielę, w 9,0% — raz w miesiącu, w 7,6% — w wielkie święta i 3,2% — wcale. W. Piwowarski, Postawy religijne ..., s. 68. W grupie młodzieży wiejskiej badanej w 1965 r. na Warmii wskaźnik uczestnictwa we mszy św. niedzielnej był jeszcze wyższy (83,3%). W. Turrek, Rola duszpasterza w przygotowaniu do sakramentu małżeństwa wiejskiej młodzieży pozaszkolnej (na przykładzie wybranych parafii diecezji warmińskiej), „Studia Warmińskie” 4 (1967) s. 102. Wśród młodzieży wiejskiej i miejskiej będącej w wieku 17—20 lat z woj. koszalińskiego w 1980 r. 78,9% badanych zgadzało się z rodzicami — według własnych deklaracji — w takich sprawach jak chodzenie do kościoła, uczęszczanie na naukę religii i stosunek do wiary; 18,4% stwierdzało, że są między nimi a rodzicami pewne różnice i 2,7% w ogóle nie zgadzało się z rodzicami w tych kwestiach. Wyższy stopień zbieżności można było zauważyć u dziewcząt i młodzieży wiejskiej. K. Wołos, Rodzina jako czynnik kształtowania postaw emocjonalnych i moralnych oraz środowisko przekazu tradycji rodzinnych, „Koszalińskie Studia i Materiały” 3 (1982) s. 143—144.

jących poza rolnictwem, jest zakłócona przez swego rodzaju „indywidualność” poszczególnych wsi<sup>43</sup>. W strefie I przemianom religijnym w wymiarze ideologicznym i etyczno-konsekwencyjnym nie towarzyszą w równej mierze przemiany w sferze rytualno-kultowej. Jest to jeden z przykładów świadczących o nierównomierności ewolucji religijnej w dziedzinie świadomości i zachowań zewnętrznych („opóźnienie kulturowe”). Warto jednak podkreślić, że wsie o bardziej rolniczym charakterze (strefa IV i V) wyraźnie górują nad pozostałymi pod względem regularnej praktyki niedzielnej, a osłabienie regularności uczęszczania do kościoła jest w nich mniejsze.

Chociaż nie można mówić o jakiejś totalnej regresji wskaźnika praktykujących w żadnej z wyróżnionych stref, to jednak zakres uczestnictwa w praktykach obowiązkowych zaczął się stopniowo zmniejszać bardziej w strefach związanych z miastem i pracą poza rolnictwem niż w strefach bardziej związanych z rolnictwem. W wymiarach globalnych w zakresie dwóch podstawowych praktyk obowiązkowych wystąpiła tylko nieznaczna redukcja uczestnictwa w kierunku ich osłabienia (*dominantes* i *paschantes*)<sup>44</sup>. Utrzymują się natomiast na niezmiennym poziomie praktyki jednorazowe, chociaż niekiedy są one realizowane poza terenem parafii<sup>45</sup>.

Uczestnictwo w działaniach rytualno-kultowych może wytwarzać więź grupową albo wzmacniać więź już istniejącą. Dla określenia wpływu działań rytualnych na więź parafialną trzeba mieć na uwadze wzór (schemat, sposób), według którego przebiegają działania rytualno-kultowe. E. Pin wymienia trzy wzory działań rytualnych: ekspresyjny, instrumentalny i symboliczny, a w konsekwencji trzy typy kultu religijnego: kult wspólnotowo-ekspresyjny, indywidualno-instrumentalny i wspólnotowo-symboliczny<sup>46</sup>.

Działania rytualne spełniane według wzoru instrumentalnego nie stwarzają

<sup>43</sup> W diecezji Nürnberg wskaźniki *dominantes* spadały gwałtownie, ale to zjawisko przebiegało ze znacznie mniejszą siłą na wsi. W środowiskach rolniczych wskaźnik *dominantes* sięgał jeszcze 70%. Nie stwierdzano w tych środowiskach znacznych różnic międzypokoleniowych w praktykach religijnych. „Substancja” religijna zmniejszała się wyraźnie w sferze wiary, także w środowiskach wiejskich. Ist die Kirche noch im Dorf? Ein Gespräch mit Pfarrer Walter Friedberger, „Herder Korrespondenz” 38 (1984) nr 7, s. 313. W skali całego kraju spadek frekwencji niedzielnej w kościołach zachodnoniemieckich w latach 1950—1983 był znaczny: u katolików z 53,6% do 27,1% i u protestantów z 12,0% do 5,4%. Oase irgendwo, „Der Spiegel” 38 (1984) nr 23, s. 81.

<sup>44</sup> J. Mariański, Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie płockim w warunkach industrializacji (1967—1976), Poznań—Warszawa 1984, s. . . Por. Z. A. Żechowski, Przemiany małych miast w procesie uprzemysłowienia. Studium nad miasteczkami powiatu konińskiego, Warszawa—Poznań 1973, s. 22. Gwałtowny spadek praktyk niedzielnych występuje w środowiskach młodzieżowych w RFN. W 1953 r. spośród młodzieży w wieku 16—29 lat uczęszczano regularnie do kościoła w niedzielę 50%, w 1980 r. już tylko 16% (odpowiednie dane dla młodzieży protestanckiej: 9% i 2%). Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1978—1983, Bd. 8 (hrsg. von E. Noelle-Neumann u. E. Piel), München 1983, s. 135.

<sup>45</sup> Fakt, że prawie trzecia część dzieci ze związków nieuregulowanych wobec Kościoła została ochrzczona poza parafią, znajduje — przynajmniej częściowo — wytłumaczenie w zasadzie stosowanej przez proboszcza: „Nie chrzczę dzieci z małżeństw, które mogą być uregulowane wobec Kościoła, aż zostaną uregulowane, dzieci są chrzczone pod warunkiem, że rodzice spełnią dostępne im praktyki religijne” (Wywiad z proboszczem parafii).

<sup>46</sup> E. Pin, La paroisse catholique. Les formes variables d'un système social, Rome 1963, s. 80—88. W badaniach porównawczych międzynarodowych ustalono, że ci, którzy opuścili wieś, aby podjąć pracę w fabryce, byli nie mniej dokładni w wypełnianiu podstawowych praktyk religijnych nakazanych przez tradycję, jak ich wiejscy krewniacy. A. Inkeles, Nowoczesność indywidualna — problemy i nieporozumienia. W: Tradycja i nowoczesność ..., s. 495.

nowej więzi, lecz pozwalają tylko działającemu osiągnąć jego własne cele. O ile jednak przebiegają w grupie uprzednio istniejącej, mogą wzmacniać jej charakter grupowy, lecz same z siebie nie wytwarzają poczucia przynależności do grupy parafialnej ani tym bardziej nie konstytuują grupy parafialnej jako takiej. Działania rytualne według wzoru wspólnotowo-ekspresyjnego również nie powodują powstawania nowych więzi, lecz mogą wpływać na elementy wspólnotowe już istniejące między działającymi jednostkami — poprzez reaktywowanie i wyrażanie uczuć przynależności parafialnej.

Szczególnie silnie mogą wpływać na więź w parafiach działania wspólnotowo-symboliczne. Są one zdolne do wytwarzania nowych więzi wspólnotowo-intencjonalnych, mających swoje oparcie w symbolach rozumianych przez wszystkich uczestników działań rytualnych. Jednostki czują się złączone razem przez recepcję symbolu.

W referowanych badaniach nie zajmowaliśmy się wprost analizą wzorów działań rytualno-kultowych. Można jednak przypuszczać, że przebiegają one znacznie częściej według wzoru instrumentalnego i ekspresyjnego niż wzoru wspólnotowo-symbolicznego.

Następną praktyką religijną zasługującą na osobne omówienie jest modlitwa indywidualna i wspólna w rodzinie. Modlitwa jest z jednej strony wyrazem religijności jednostki, z drugiej zaś jej potwierdzeniem i ugruntowaniem<sup>47</sup>. W socjologicznych studiach nad religijnością jest ona zaliczana do praktyk pobożnych (spontaniczność i dobrowolność) lub nadobowiązkowych (nie obowiązuje w sumieniu pod sankcją grzechu ciężkiego). W katechizacji parafialnej podkreśla się doniosłość praktyk modlitewnych w życiu religijnym katolika, stąd niejednokrotnie w świadomości ludzi wierzących praktyki nadobowiązkowe są traktowane na równi z obowiązkowymi. Stan i przemiany częstotliwości modlitwy indywidualnej przedstawia tabela 6.

Praktyka modlitwy indywidualnej jest do pewnego stopnia zróżnicowana na korzyść stref o niższym wskaźniku urbanizacji ekonomicznej, jednak z pew-

Tab. 6. Praktyka pacierza codziennego (dane w %)

Modlitwa prywatna	Strefa I		Strefa II		Strefa III		Strefa IV		Strefa V	
	I	II	I	II	I	II	I	II	I	II
codziennie	66,7	50,6	61,0	49,1	67,2	67,3	64,7	54,0	64,8	67,9
prawie codziennie	24,0	19,5	25,4	26,3	26,2	15,5	21,6	24,0	25,9	17,0
około raz w tygodniu	1,3	7,8	3,4	7,0	1,7	8,6	7,8	8,0	3,7	5,7
przy okazjach, rzadko	6,7	14,3	8,5	7,0	4,9	5,2	3,9	4,0	3,7	3,8
przy okazjach, tylko przeżegnania się	—	3,9	—	5,3	—	1,7	—	8,0	—	5,6
wcale od roku i dłużej	1,3	3,9	1,7	5,3	—	1,7	2,0	2,0	1,9	—
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

<sup>47</sup> W latach sześćdziesiątych około 50% młodzieży włoskiej w wieku 16—21 lat nie modliło się wcale. R. Pomianowski, Społeczno-kulturowe uwarunkowania religijności młodzieży włoskiej, „Summarium. STNKUL” 21 (1972) s. 209. Modlenie się jako zajęcie bezsensowne uznawało od 7% do 13% badanych katolickich par małżeńskich z diecezji Chur (Szwajcaria). Situation und Bedürfnisse der Ehe- und Familienpastoral in der Diözese Chur. Arbeitsbericht, Ergebnisse, Folgerungen einer im Auftrage des Seelsorgerates durchgeführten Umfrage, Zürich 1970.

nym wyjątkiem. Z regularną modlitwą odbywaną dwa razy dziennie lub prawie codziennie nieco rzadziej spotykamy się w strefie IV niż w strefie III. W strefie IV więcej jest przypadkowości w odmawianiu pacierza. Nie zachodzi więc wyraźna korelacja między faktem i częstotliwością modlitwy indywidualnej a poziomem urbanizacji zawodowej według wyróżnionych stref podmiejskich.

Analiza częstotliwości respektowania obowiązku modlitwy codziennej w latach 1967—1976 wykazała zmienną ewolucję. Przechodząc od strefy I do strefy V stwierdziliśmy wyraźnie malejący spadek poszanowania praktyki modlitwy codziennej i prawie codziennej — od 20,6% do 5,8%. We wsiach poddanych silniejszym wpływowi urbanizacyjno-industrializacyjnym szybciej narastała tendencja do lekceważenia obowiązku modlitwy codziennej<sup>48</sup>. Można przypuszczać, że zmienia się nie tylko regularność odmawiania modlitwy, ale i czas na jej realizację. W środowiskach bardziej „otwartych” ludzie przestrzegający codziennej modlitwy ograniczają czas przeznaczony na jej odmawianie<sup>49</sup>. W dalszym ciągu jednak indywidualne praktyki modlitewne są mocno zakorzenione w kulturze społeczeństwa wiejskiego, przy nieznacznym zróżnicowaniu w poszczególnych strefach urbanizacyjnych.

Nie odnotowano korelacji pomiędzy typami urbanizacyjnymi wsi a praktyką modlitwy wspólnej w rodzinie. Pod względem faktu odbywania wspólnych modlitw w rodzinie mieszkańcy strefy I, II i IV upodabniają się do siebie. Około czwarta część spośród nich przynajmniej od czasu do czasu modli się wspólnie z domownikami. Z faktem modlitwy wspólnej w rodzinie spotykamy się znacznie częściej w strefie III i V, w których prawie połowa mieszkańców przynajmniej się do odbywania tej praktyki nadobowiązkowej.

W latach 1967—1976 zmniejszyła się popularność praktyki modlitwy wspólnej w rodzinie w strefie I (o 20,6%) i w strefie V (o 15,9%). W trzech pozostałych strefach urbanizacyjnych utrzymał się zasięg tej praktyki na względnie stałym poziomie. Systematyczna praktyka modlitwy wspólnej w rodzinie — zespalająca obok siebie rodziców i dzieci oraz będąca przejawem więzi pokoleń — jest zjawiskiem sporadycznym we wszystkich badanych wsiach.

Analiza praktyk religijnych obowiązkowych i nadobowiązkowych w wyróżnionych strefach urbanizacyjnych parafii wiejskiej nie doprowadziła do ustalenia ścisłych powiązań pomiędzy poszczególnymi strefami a poziomem realizowanych praktyk religijnych. Można mówić jedynie o ogólniejszej tendencji (dopuszczającej jednak wyjątki), według której we wsiach poddanych silniejszym oddziaływaniom industrializacyjno-urbanizacyjnym zaznacza się niższy poziom zaangażowań kulturowych i wyraźniejsza skłonność do porzucania praktyk religijnych<sup>50</sup>. Elementy ciągłości przeważają jednak w sposób zdecydowany nad elementami zmiany we wszystkich wyróżnionych strefach.

<sup>48</sup> Stwierdzono, że „im mniejszy stopień zurbanizowania środowiska, tym częstsza praktyka uczestniczenia przez młodzież w nabożeństwach nadobowiązkowych”. F. Adamski, Postawy i praktyki religijne młodzieży, „Znak” 28 (1976) nr 3, s. 400.

<sup>49</sup> Z. T. Wierzbicki, Obrzędy i praktyki religijne ludności wiejskiej i ich regulacyjne funkcje, na przykładzie wsi Zacisze, „Przegląd Socjologiczny” 32 (1980) nr 1, s. 149—150. Badania przeprowadzone wśród młodzieży warszawskiej wykazały, że członkowie rodzin pochodzenia wiejskiego częściej odmawiali modlitwy niż członkowie rodzin pochodzenia miejskiego. J. Komorowska, Społeczne zróżnicowanie i typologia świątecznej kultury rodzinnej, „Kultura i Społeczeństwo” 23 (1979) nr 1—2, s. 190.

<sup>50</sup> W rejonie wiejskim w pobliżu miasta Füssen (RFN) na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych indagowano mieszkańców w sprawie, czy w podejmowaniu ważnych decyzji życiowych uwzględniają momenty woli Bożej. Spośród

### III. POSTAWY LUDNOŚCI WIEJSKIEJ WOBEC DUCHOWIEŃSTWA I PARAFII

Wyrazem religijności ludności wiejskiej jest więź z instytucjami religijnymi, zwłaszcza z parafią jako społecznością lokalną i duchowieństwem jako symbolem religii zinstytucjonalizowanej. Z socjologicznego punktu widzenia ważne jest pytanie, jak parafia jest spostrzegana przez swoich członków, na ile uświadamiają ją sobie jako realną całość?

Sprawa wydaje się prosta. Parafia ma swoją nazwę, patrona, swoją krótszą lub dłuższą historię i związane z nią tradycje. Ma centralny ośrodek kultu i szereg innych składających się na nią obiektywnych elementów. W tych cechach może być uświadamiana. Chodzi jednak o stosunek ludzi skupionych w parafialnej zbiorowości do parafii jako całości społecznej. Czy i jak jest ona doświadczana przez jednostkową wyobraźnię ludzką?

Przeciętny parafianin wiejski na ogół zna granice terytorialne swojej parafii, uczestniczy we wszystkich istotnych sprawach parafii, zna bardzo wielu współparafian. Czy może doświadczać parafii jako całości społecznej i w jakich wymiarach? Sprawa jest niewątpliwie niełatwa do rozstrzygnięcia. Każda parafia — prawdopodobnie — choćby największa jest doświadczana i uświadamiana jako realna całość wtedy, gdy występuje w postaci określonych symboli grupowych. Takim symbolem może być kościół ujmowany jako kościół parafialny.

Poniżej omówimy zagadnienie zainteresowania się parafią, oceny emocjonalno-wartościujące parafii przynależności własnej oraz w konfrontacji z parafiami sąsiednimi, pomoc osobistą przy kościele parafialnym i kontakty z duchowieństwem. Te szczegółowe wskaźniki posłużą do zbudowania kompleksowej typologii postaw wobec parafii i duchowieństwa.

Deklarowane zainteresowanie się życiem parafialnym jest wstępnym wskaźnikiem postaw wobec parafii jako jednej z podstawowych instytucji przynależności religijnej w katolicyzmie. W 1967 r. poziom zainteresowań parafią układał się dość jednolicie we wszystkich strefach urbanizacyjnych parafii podmiejskiej (strefa I — 70,7%, strefa II — 74,6%, strefa III — 78,7%, strefa IV — 74,5%, strefa V — 74,1%). W okresie intensywnej industrializacji rejonu płockiego nastąpił w niektórych wsiach spadek deklarowanych zainteresowań parafią: w strefie I o 3,2% i w strefie III o 8,0%. W pozostałych typach wsi zaznaczył się lekki wzrost zainteresowania się życiem parafialnym: w strefie II o 6,1%, w strefie IV o 5,5% i w strefie V o 10,8%.

W efekcie odmiennej fluktuacji ogólnych postaw wobec parafii układ poszczególnych stref urbanizacyjnych ze względu na poziom deklarowanych zainteresowań parafią można przedstawić następująco: strefa I — 67,5%, stre-

ogółu badanych 10,8% odpowiedziało — „zawsze”, 25,9% — „przeważnie”, 11,0% — „często”, 21,2% — „niekiedy” i 11,5% — „rzadko”. Wśród tych, którzy zawsze uzależniali ważne decyzje od woli Bożej, przeważały kobiety, renciści i gospodynie domowe. Co dziesiąta osoba nigdy nie kierowała swoich myśli ku Bogu przy podejmowaniu ważnych decyzji życiowych (11,3%). Prawie trzy czwarte badanych modliło się mniej lub bardziej regularnie (około 50% codziennie). Kobiety bardziej regularnie niż mężczyźni praktykowały modlitwę prywatną, osoby w starszym wieku bardziej niż osoby w wieku młodszym. Renciści, gospodynie domowe i rolnicy wykazywali wyższe wskaźniki modlitwy prywatnej niż uczniowie, studenci, a szczególnie robotnicy. Stwierdzono ponadto, że w sytuacjach kryzysowych modliły się nawet osoby stojące z dala od Kościoła. Kirchlichkeit ohne Konsequenz? „Informationen für die Seelsorge” 2 (1971) s. 16—28.



fa III — 70,7%, strefa IV — 80,0%, strefa II — 80,7%, strefa V — 84,9%. Zaskakująco wysoka jest pozycja strefy II, pozostałe strefy układają się według porządku wskazującego na wyższy poziom zainteresowań parafią we wsiach o niższym wskaźniku urbanizacji ekonomicznej.

Nasuwa się pytanie, czy deklarowany układ zainteresowań parafią potwierdzi się w bardziej szczegółowych wskaźnikach więzi z parafią, zwłaszcza tych, które ujmują emocjonalny stosunek do parafii. Tabela 7 ukazuje trzy typy postaw wobec parafii: pozytywne (chlubią się parafią), negatywne (krytykują własną parafię) i obojętne (są ani za, ani przeciw).

Tab. 7. Atrakcyjność przynależności do parafii (dane w %)

Postawy wobec parafii	Strefa I		Strefa II		Strefa III		Strefa IV		Strefa V	
	I	II	I	II	I	II	I	II	I	II
pozytywne	73,3	54,5	62,7	59,6	83,6	75,9	78,4	72,0	77,8	84,9
negatywne	2,7	5,2	6,8	7,0	3,3	5,2	3,9	6,0	13,0	3,8
obojętne	24,0	35,1	28,8	24,6	13,1	15,5	17,7	18,0	9,2	11,3
brak zdania	—	5,2	1,7	8,8	—	3,4	—	4,0	—	—
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Poczucie dumy z przynależności do określonej parafii różnicowało się dość wyraźnie ze względu na typy urbanizacji wsi. Ludność wsi należących do strefy I i II wyraźnie rzadziej niż ludność ze strefy V deklarowała silne więzi emocjonalne z parafią. Ludność ze strefy III i IV charakteryzowała się podobnym poziomem przywiązania uczuciowego do parafii. We wszystkich strefach urbanizacyjnych skrajne odrzucenie parafii w sferze emocjonalnej należało do rzadkości.

W latach 1967—1976 odczucie atrakcyjności parafii zmniejszało się szybciej w strefie I (o 18,8%), znacznie wolniej w strefie III (o 7,7%) i w strefie IV (o 6,4%) oraz najwolniej w strefie II (o 3,1%). W strefie V o charakterze rolniczym poszerzył się nawet zasięg postaw zdecydowanie pozytywnych wobec parafii aktualnej przynależności (o 7,1%). W strefach o wyższym poziomie rozwoju urbanizacyjno-industrialnego parafia jest w szerszym zakresie neutralna emocjonalnie, tzn. katolicy nie wiążą z nią w sposób trwały określonych ocen pozytywnych. Poszerza się krąg ludzi o postawach ambiwalentnych wobec parafii. Proces ten jest mniej wyczuwalny w strefach rolniczych.

Pozytywne oceny własnej parafii mogą prowadzić do kształtowania się wyobrażeń i opinii o wyższości parafii własnej przynależności nad parafiami sąsiednimi<sup>51</sup>. Ze względu na zajmowany stosunek do parafii własnej jednostka poczuwa się do solidarności i więzi z nieznanymi sobie ludźmi, ponieważ są oni członkami tej samej parafii. Wszystkie wyobrażenia o własnej grupie parafialnej, tkwiące w świadomości wiernych i wynikające z określonego sposobu widzenia i wartościowania parafii, ukazują wielorakie więzi psychospołeczne z grupą religijną. Wizja subiektywna, jaką jednostka posiada o swojej

<sup>51</sup> Wśród mieszkańców gliwickich hoteli robotniczych 56,0% badanych zajęło postawę obojętną, 19,5% postawę nietolerancyjną i 24,5% postawę tolerancyjną wobec innej myślących. R. Kijak, N. Chmielnicki, Postawy religijne mieszkańców hoteli robotniczych w Gliwicach, „Euhemer — Przegląd Religioznawczy” 3 (1959) nr 6, s. 683—684. W innym znaczeniu mówi się o dystansie społecznym katolików wobec członków innych wyznań religijnych i ludzi niewierzących. Por. Z. Chlewiński, Religijność mieszkańców wsi a dystans społeczny wobec członków innych wyznań, „Przegląd Powszechny” 7—8 (1983) s. 120—136.

przynależności religijnej, wpływa w sposób dość istotny na kształtowanie się więzi społecznych w parafii<sup>52</sup>. Tabela 8 przedstawia oceny parafii własnej na tle parafii sąsiednich.

Tab. 8. Porównanie parafii własnej z sąsiednimi (dane w %)

Parafia własna jest:	Strefa I		Strefa II		Strefa III		Strefa IV		Strefa V	
	I	II	I	II	I	II	I	II	I	II
lepsza	38,7	35,1	37,3	36,9	47,5	41,4	39,2	36,0	51,9	37,7
gorsza	—	1,3	—	3,5	4,9	—	2,0	—	—	1,9
taka sama	5,3	18,2	13,5	10,5	14,8	17,2	5,9	8,0	11,1	15,1
brak zdania	56,0	45,4	49,2	49,1	32,8	41,4	52,9	56,0	37,0	45,3

Ogółem 100,0 100,0 100,0 100,0 100,0 100,0 100,0 100,0 100,0 100,0

Globalne oceny własnej parafii w kategoriach „lepsza — gorsza — taka sama” w porównaniu z sąsiednimi parafiami nie różnicowały się w zależności od przynależności do określonych stref urbanizacyjnych w parafii podmiejskiej. Oceny porównawcze charakteryzowały się znaczną stabilnością w okresie intensywnej industrializacji rejonu płockiego. Jedynie w strefie o najbardziej rolniczym charakterze zmniejszył się odsetek osób stawiających zdecydowanie wyżej własną parafię niż parafie sąsiednie (o 14,2%). Kształtowanie się opinii, w których własną parafię stawia się „wyżej” niż sąsiednie, wydaje się zjawiskiem niezależnym od zaawansowania procesów urbanizacyjno-industrializacyjnych we wsiach podmiejskich.

Opinie o „wyższości” parafii własnej są determinowane przez takie czynniki, jak poziom pracy duszpasterskiej w parafii, realizacja prac remontowo-budowlanych, osobowość proboszcza itp. Oceny ambiwalentne („brak zdania”) i sądy wartościujące parafię na równi z innymi („taka sama”) są reprezentowane przez jednakowy procent badanych we wszystkich strefach urbanizacyjnych badanej parafii.

Obok działań rytualno-kultowych parafia dysponuje szerokim repertuarem działań instrumentalnych zorientowanych na osiąganie konkretnych zadań parafialnych. Mogą być one częściowo zinstytucjonalizowane, częściowo podtrzymywane przez zwyczaje lokalne. Działania instrumentalne wyrażają się w udziale w bractwach i stowarzyszeniach parafialnych, zwyczajnych i nadzwyczajnych akcjach podejmowanych w imieniu parafii, w trosce o kształcenie i wychowanie religijne dzieci, w uczestnictwie w pielgrzymkach do sanktuariów maryjnych, w świadczeniach materialnych na rzecz parafii, w zabiegach mających na celu pozyskiwanie nowych członków parafii itp., krótko mówiąc, w uczestnictwie w aktywnościach i inicjatywach parafialnych. Realizacja zadań parafialnych ma wpływ na powstawanie i umacnianie się więzi grupowej.

Z punktu widzenia więzi i zwartości grupowej, której miernikiem są działania instrumentalne, ważna jest odpowiedź na pytanie, kto bierze w nich udział, jakie motywy podtrzymują uczestnictwo w aktywnościach parafialnych

<sup>52</sup> E. Ciupak sygnalizuje dwojakie rozumienie więzi religijnej: „Po pierwsze, uczestnictwo w życiu zorganizowanej grupy religijnej, jaką jest miejscowa parafia, a więc udział we mszy niedzielnej, który jest wyrazem bezpośredniej łączności z kościołem oraz realizowanie innych praktyk religijnych, wynikających z obowiązku posłuszeństwa wobec nakazów kanonicznych [...] Po drugie, przez więź religijną rozumieć będziemy całkowitą lub tylko częściową akceptację wartości kulturowych katolicyzmu, solidarność pośrednią i zarazem ideową”... E. Ciupak, *Religijność warszawiaków*, „Człowiek i Światopogląd” 2 (1968) s. 35.

i według jakich wzorów przebiegają działania instrumentalne. Socjologowie zauważają, że na ogół tylko część parafian, czasem kilkanaście osób, uczestniczy w aktywnościach parafialnych razem z proboszczem, który jest organizatorem i zarazem wykonawcą podejmowanych inicjatyw. Udział większości parafian jest czysto pasywny i wykonawczy, niekiedy za odpłatnością, a nie z tytułu, że jest się parafianinem i członkiem Kościoła.

Na szczególną uwagę zasługuje udział w czynach społecznych na rzecz parafii jako przejaw działań wspólnogrupowych. Badani parafianie w znacznym zakresie uczestniczą w świadczeniach finansowych na rzecz parafii, jednak osobiste zaangażowanie w działania wspólnotowo-parafialne nie jest zbyt duże. Wskaźnik pomocy osobistej w pracach organizowanych przez parafię przy kościele w 1967 r. przedstawiał się następująco: w strefie I — 46,7% ogółu parafian, w strefie II — 37,3%, w strefie III — 62,3%, w strefie IV — 54,9% i w strefie V — 46,3%. Podane procenty wskazują, że znaczna część wiernych włączała się w prace parafialne poprzez osobisty udział i pomoc.

W latach siedemdziesiątych parafianie wspierali swoją parafię bardziej pieniężnie niż poprzez pomoc osobistą. W 1976 r. tylko 16,9% parafian ze strefy I (spadek o 29,8%) wspomagało parafię w formie udziału w różnych czynach społecznych, 15,8% ze strefy II (spadek o 21,5%), 22,4% ze strefy III (spadek o 39,9%), 30,0% ze strefy IV (spadek o 24,9%) i 24,5% ze strefy V (spadek o 21,8%). Zmniejszenie się udziału parafian w różnego rodzaju pracach przy kościele i na cmentarzu kościelnym było znaczne we wszystkich strefach, szczególnie zaś w strefie III. Ofiarność na rzecz parafii przejawiała się częściej w formie składek pieniężnych niż poprzez osobistą pomoc przy kościele na wezwanie proboszcza<sup>53</sup>.

Dalszym przejawem działań instrumentalnych w parafii są akcje miłosierdzia wewnątrz i na zewnątrz parafii, zwyczajne świadczenia materialne na potrzeby parafii i pracowników kościelnych oraz nadzwyczajne świadczenia z racji budowy czy remontów kościoła, pomocy dla uboższych parafii lub budujących kościoły, świadczenia na rzecz misji itp. Znaczny udział w tych akcjach wielu parafian był ważnym sprawdzianem działań wspólnogrupowych i wyrazem ofiarności na rzecz dobra wspólnego. Całokształt działań instrumentalnych konstituuje sieć powiązań między członkami parafii o przewadze więzi rzeczowej wynikającej z zaangażowania się w realizację wspólnych zadań parafialnych. Nasilenie współdziałania w postaci mniej lub bardziej świadomej, mniej lub bardziej zorganizowanej, na rzecz parafii wskazuje na zaawansowaną „gotowość do świadczeń” i wysoki stopień uczestnictwa grupowego.

W toku realizowanych czynności wspólnogrupowych nawiązują się styczności i stosunki społeczne pomiędzy duchowieństwem i wiernymi. Kontakty wzajemne i komunikacja między członkami jakiejś grupy są konieczne dla utrzymania integracji wewnątrzgrupowej<sup>54</sup>. Podtrzymywane kontakty indywidualne z duchowieństwem mogą być zewnętrznym przejawem autorytetu i prestiżu społecznego księdza w środowisku wiejskim<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Świadczenie pomocy materialnej na rzecz parafii i Kościoła jest bardziej popularne we wsiach o wyższym wskaźniku aktywizacji zawodowej w rolnictwie.

<sup>54</sup> J. H. Fichter, *Sociologie*, Paris 1958, s. 80—82.

<sup>55</sup> W Łomży na 30 ocenianych zawodów „ksiądz” znalazł się na 12 miejscu według kryterium prestiżu, a według uzyskanej średniej punktów nawet na 17 miejscu. Według opinii 16,0% badanych ksiądz cieszył się bardzo dużym poważaniem, według 34,6% — dużym, według 34,3% — średnim, według 7,7% — małym i według 4,0% — bardzo małym (3,4% to niezdecydowani). H. Białobrzeski, *Społeczeństwo Łomży, Białystok 1978*, s. 117.

Oprócz kontaktów przebiegających w społecznie zhierarchizowanych strukturach społecznych i według zinstytucjonalizowanych sposobów zachowania się (kontakty formalne), ważną rolę odgrywają bezpośrednie, mniej lub bardziej spontaniczne kontakty osobowe pomiędzy parafianami a duszpasterzami (kontakty nieformalne). Wzajemne zrozumienie i współdziałanie z innymi jest przejawem uspołecznienia jednostki i wyrazem jedności grupy. Tabela 9 informuje o częstotliwości kontaktów parafian z księżmi.

Tab. 9. Kontakty osobiste parafian z proboszczem (dane w %)

Ostatnia rozmowa z proboszczem była:	Strefa I		Strefa II		Strefa III		Strefa IV		Strefa V	
	I	II	I	II	I	II	I	II	I	II
przed miesiącem	42,7	26,0	20,3	14,0	36,1	19,0	49,0	44,0	38,9	13,2
przed pół rokiem	8,0	9,1	11,9	7,0	21,3	17,3	11,8	16,0	18,5	26,4
przed rokiem	1,3	5,2	1,7	7,0	1,6	8,6	5,9	—	1,9	1,9
powyżej roku	5,3	5,2	3,4	3,5	3,3	13,8	1,9	2,0	7,4	5,6
wcale	34,7	49,3	59,3	66,7	22,9	37,9	19,6	34,0	31,5	47,2
brak zdania	5,3	5,2	—	1,8	14,8	1,7	11,8	4,0	1,8	5,7
brak danych	2,7	—	3,4	—	—	1,7	—	—	—	—

Ogółem 100,0 100,0 100,0 100,0 100,0 100,0 100,0 100,0 100,0 100,0

Analiza sieci kontaktów wiernych z proboszczem wykazuje brak korelacji między faktem i częstotliwością tych kontaktów a typami urbanizacji wsi. Odsetek osób nie kontaktujących się w ogóle z proboszczem (poza więzią wynikającą z podziału w czynnościach liturgiczno-rytualnych) jest zróżnicowany w poszczególnych strefach, ale nie wykazuje związku z poziomem urbanizacji ekonomiczno-ekologicznej. Krąg katolików, u których fakt komunikacji i interakcji z proboszczem został zredukowany do minimum, obejmuje od trzeciej części parafian w strefie IV do dwóch trzecich w strefie II.

W okresie zwiększonych oddziaływań plockiego ośrodka przemysłowego na wsie podmiejskie zaznaczył się wzrost kręgu katolików, którzy pozostawali w bezpośrednim i osobistym dystansie wobec swojego duszpasterza. We wszystkich strefach zasięg tej kategorii katolików zwiększył się o około 15,0%, z wyjątkiem strefy II, w której był nieco mniejszy (o 7,4%). Ludność ze strefy II pozostawała i tak w największym dystansie społecznym wobec proboszcza. W warunkach szybkich przemian społeczno-kulturowych część parafian dystansuje się wobec duchowieństwa zarówno we wsiach „robotniczych” jak i „rolniczych”. Pośrednio oznaczałoby to osłabienie jednej z ważnych funkcji religii, jaką jest tworzenie więzi o charakterze religijnym pomiędzy duchowieństwem i wiernymi oraz pomiędzy wiernymi<sup>56</sup>.

Złożona problematyka postaw wobec parafii i duchowieństwa została jeszcze ujęta w formie indeksu zbiorczego. Według przyjętej procedury typologicznej przypisano wartość „2” odpowiedziom świadczącym o zaangażowaniu parafialnym, wartość „1” — odpowiedziom świadczącym o częściowym zaangażowaniu i wartość „0” — odpowiedziom zawierającym negatywne oceny parafii. Wyodrębniono 5 typów więzi z parafią: osoby o bardzo silnej więzi

<sup>56</sup> Młodzi katolicy amerykańscy popierali silniej niż osoby starsze tendencje do „demokratyzacji” i reform życia wewnątrzkościelnego, częściej przejawiali postawy społeczno-etyczne i opowiadali się bardziej za modelem Kościoła jako „duchowej wspólnoty wiary” niż za modelem instytucjonalnym. Podaję za: Mitteilungen. Institut für kirchliche Sozialforschung — Nr 23, Wien 1979, s. 45.

(10 punktów), silnej (6—9 punktów), średniej (5 punktów), niskiej (1—5 punktów) i o braku więzi (0 punktów). Rozkład procentowy wyróżnionych typów w przekroju stref urbanizacyjnych parafii podmiejskiej przedstawia tabela 10.

Tab. 10. Ewolucja postaw ludności wiejskiej wobec parafii i duchowieństwa (dane w %)

Typy więzi z parafią	Strefa I		Strefa II		Strefa III		Strefa IV		Strefa V	
	I	II	I	II	I	II	I	II	I	II
bardzo silna	14,7	3,9	1,7	1,8	21,3	3,5	23,5	10,0	16,7	7,5
silna	54,7	54,5	61,0	49,1	62,3	58,6	49,0	58,0	55,5	56,6
średnia	9,3	7,8	11,9	14,0	3,3	15,5	9,8	16,0	9,3	18,9
niska	21,3	33,8	25,4	35,1	13,1	22,4	17,7	16,0	18,5	17,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Zebrane szczegółowe dane ujęte w formie indeksu zbiorczego ukazują zróżnicowany zasięg typów więzi z parafią i duchowieństwem w poszczególnych strefach urbanizacyjnych. Krąg katolików o bardzo silnej i silnej więzi z parafią był najszerszy w strefie IV, nieco węższy w strefie V i III oraz najwęższy w strefie I i II. Katolicy o słabej więzi z parafią występowali najczęściej w strefach usytuowanych blisko ośrodka przemysłowego i odznaczających się wyższą aktywnością zawodową o charakterze pozarolniczym.

W żadnej ze stref nie występowało zjawisko absolutnego odrzucenia i totalnego zakwestionowania parafii. Przedstawiony układ stref urbanizacyjnych według postaw wobec parafii nie potwierdził przypuszczeń sformułowanych na podstawie ogólnych deklaracji zainteresowania się parafią. Szczególnie mieszkańcy strefy II, którzy deklarowali w stosunkowo szerokim zakresie zainteresowanie się życiem parafialnym, faktycznie przejawiali najsłabszy stopień więzi z parafią.

W latach intensywnej industrializacji rejonu płockiego zmniejszył się krąg parafian o bardzo silnej i silnej więzi z parafią: w strefie I o 11,0%, w strefie II o 11,8%, w strefie III o 21,5%, w strefie IV o 4,5% i w strefie V o 8,1%. Dynamika postaw wobec parafii była więc nieco mniej intensywna w strefach bardziej powiązanych z rolnictwem. Chociaż trudno byłoby mówić o ścisłych związkach między nasileniem się więzi z parafią a wyszczególnionymi strefami ekonomiczno-ekologicznymi, to jednak usprawiedliwione jest twierdzenie o pewnej „tendencji” osłabienia więzi z parafią w tych wsiach, w których skutki oddziaływań urbanizacyjno-industrializacyjnych są bardziej widoczne (strefa I i II). Rolniczy charakter wsi sprzyja podtrzymywaniu silniejszych więzi z parafią i jest czynnikiem limitującym dynamikę przekształceń więzi parafialnej. Nie istnieje tu jednak zależność prosta o przyczynowości mechanistycznej.

Jeżeli nawet parafia wiejska została pod pewnymi względami pozbawiona zewnętrznych ram społecznych i określonych tradycji kulturowych, które dawniej umacniały jej trwałość, i jeżeli nawet zmniejszyły się niektóre czynniki jej stabilizacji, to ona sama zachowała w dalszym ciągu cechy trwałości i zdolność oddziaływania na swoich członków. Wpływ ten jednak obejmuje poszczególnych parafian w różnym stopniu i dotyczy tylko określonych sektorów ich życia codziennego.

## IV. TYPOLOGIA POSTAW WOBEC RELIGII

Omówione powyżej szczegółowe typologie postaw wobec religii wskazują na różne aspekty problemu. Wszystkie one razem dają podstawę do skonstruowania syntetycznej skali typologicznej opartej na 4 uzupełniających się kryteriach (z wyłączeniem kryterium instytucjonalno-wspólnotowego): kryterium autoidentyfikacji religijnej, postaw wobec dogmatów i przekonań moralnych oraz uczestnictwa w praktykach niedzielnych i wielkanocnych<sup>57</sup>. Cztery wyróżnione na tej drodze typy kompleksowych postaw wobec religii w społeczności wiejskiej w rozwarstwieniu na 5 stref urbanizacyjnych przedstawia tabela 11.

Tab. 11. Typologia religijności katolików (dane w %)

Typy postaw	Strefa I		Strefa II		Strefa III		Strefa IV		Strefa V	
	I	II	I	II	I	II	I	II	I	II
A	25,3	2,6	5,1	—	9,8	5,2	23,5	10,0	29,6	15,1
B	58,7	66,2	71,2	75,4	80,4	67,2	66,7	64,0	61,1	71,7
C	16,0	22,1	23,7	17,6	9,8	25,9	9,8	20,0	9,3	11,3
D	—	9,1	—	7,0	—	1,7	—	6,0	—	1,9
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

*Uwaga:* Symbol „A” oznacza katolików o pełnej religijności kościelnej, „B” — katolików o niepełnej religijności kościelnej, „C” — katolików o religijności selektywnej i „D” — katolików obojętnych pod względem religijnym.

W 1967 r. w trzech strefach urbanizacyjnych o niższym poziomie zaawansowania industrialnego wskaźnik katolików o pełnej i niepełnej religijności kościelnej był bardzo zbliżony, niższy zaś w strefie I i zdecydowanie niższy w strefie II. Wyraźniejsza linia przedziału typów religijności katolików wiejskich przebiegała przez strefę III, zwłaszcza przy rozpatrywaniu typu religijności selektywnej. Zależność statystyczna obydwu analizowanych zmiennych była średnia i wyrażała się stopniem prawdopodobieństwa  $p = 0,002$  ( $\chi^2 = 23,565$   $df = 8$ ).

Rozwój urbanizacyjno-industrializacyjny rejonu wiejskiego prowadził do ograniczonych i tylko częściowych, niemniej realnych zmian w religijności mieszkańców wsi. Przebiegał on w sposób zróżnicowany w poszczególnych strefach urbanizacyjnych i był wyraźnie wyższy w strefie I (o 15,2% spadek wskaźnika katolików o pełnej i niepełnej religijności), w strefie III (o 17,8%) i w strefie IV (o 16,2%). W strefie II zmiany były minimalne i to we wszystkich typach religijności. W strefie V zmiany były również niewielkie, ale zróżnicowane w poszczególnych typach (zmniejszenie się grupy katolików o pełnej religijności kościelnej na rzecz grupy katolików o niepełnej religijności kościelnej). Zależność statystyczna stref urbanizacyjnych parafii i typów religijności w 1976 r. okazała się nieco słabsza niż 9 lat wcześniej i wynosiła  $p = 0,033$  ( $\chi^2 = 22,335$   $df = 12$ ).

Związek pomiędzy układem 5 stref w parafii a religijnością, który weryfikował się tylko częściowo przy analizie poszczególnych aspektów religijności, również tylko częściowo potwierdził się przy analizie typów religijności, choć w sposób bardziej widoczny. Jeżeli weźmiemy pod uwagę łączny wskaźnik religijności kościelnej konsekwentnej i niekonsekwentnej, wówczas — poza

<sup>57</sup> J. Mariański, *Dynamika przemian religijności...*, s. 422—425.

jednym wyjątkiem — spada on w 1976 r., w miarę jak przechodzimy od strefy I do strefy V (różnica pozycji krańcowych — 18,0%). W strefie I poddanej silniejszym wpływowi industrializacyjno-urbanizacyjnym większy jest społeczny zasięg typu o „wybiórczym” podejściu do religii lub typu obojętnych na sprawy religijne niż w strefie najsilniej związanej z rolnictwem. W strefie V co siódma osoba reprezentowała typ pełnej religijności kościelnej. Pomiedzy pozostałymi strefami urbanizacyjnymi różnice nie są tak wyraźne. Tworzą one jakby obszary graniczne.

Poszerzający się w środowisku wiejskim krąg katolików o niespójnych postawach religijnych jest przejawem pewnej ewolucji społecznej w dziedzinie życia religijnego. Nie dotyka ona głębszych i bardziej istotnych pokładów religijności, lecz raczej pewnych aspektów etycznych i obowiązkowości udziału w kulcie. W zasadzie nie dotyka centralnych prawd wiary i nie prowadzi do postaw ateistycznych. Sam proces rozluźniania więzi z katolicyzmem został zapoczątkowany i trwa, chociaż nie jest jeszcze zbyt zaawansowany, zwłaszcza we wsiach z przeważającą ludnością rolniczą. Zjawiskom selektywnego stosunku do religii towarzyszy słaba znajomość podstawowych treści wiary i brak oznak chęci samodoskonalenia się w dziedzinie wiedzy religijnej. Z drugiej strony należy odnotować znaczne zainteresowanie się sprawami religijnymi w ich powiązaniu z życiem parafialnym oraz tendencję do globalnego identyfikowania się z katolicyzmem.

Ludność wiejska — nawet w rejonie o przyspieszonym tempie rozwoju industrializacyjno-urbanizacyjnego — pozostaje pod przemożnym wpływem tradycji społeczno-religijnych katolicyzmu. Tylko nieznaczna część katolików wiejskich odrzuca z tego systemu pewne treści, które według ich opinii są niedostosowane do wymogów życia współczesnego lub są z nim wyraźnie sprzeczne. Proces ten ma bardziej wymowę negatywną niż pozytywną, bardziej praktyczną niż teoretyczną.

## UWAGI KOŃCOWE

Przedstawione wyniki badań socjologicznych dotyczą lat siedemdziesiątych. Pomimo postępujących zmian społeczno-religijnych można przypuszczać, że wyniki badań są w większości aktualne i obecnie. Na zakończenie chcemy przedstawić kilka najogólniejszych wniosków co do podobieństw i różnic pomiędzy poszczególnymi strefami urbanizacji środowiska wiejskiego, by z kolei uzyskać pewien wgląd w procesy kształtowania się zróżnicowania społecznego na odcinku życia religijnego. Badając różne typy wsi wyróżnione ze względu na cechy przestrzenno-ekonomiczne, należy zwracać uwagę zarówno na zjawiska i procesy będące wyrazem niwelacji istniejących dawniej różnic, jak i na występujące jeszcze odmienności.

Przeprowadzone badania nad dynamiką religijności w 5 strefach urbanizacji przestrzenno-ekonomicznej pozwalają na sformułowanie kilku wniosków o bardziej syntetyzującym charakterze. W formułowaniu twierdzeń o wyższym stopniu ogólności trzeba zachować pewną ostrożność ze względu: po pierwsze — na ograniczenie przestrzenne przeprowadzonych badań; po drugie — ze względu na niezbyt precyzyjnie dobrane wskaźniki wyróżniające poszczególne strefy urbanizacyjne. W świetle przeanalizowanych wyników można tylko w ogólnych zarysach zastanawiać się nad konsekwencjami intensywnej urbanizacji w dziedzinie infrastruktury religijnej społeczności wiejskiej.

Szczupłość odpowiednich materiałów empirycznych nie pozwala na wyciągnięcie bardziej ogólnych wniosków odnoszących się do skutków tego procesu w sferze kultury i zachowań religijnych ludności wiejskiej.

Jednolita w sensie najogólniejszym („wizualnie”) parafia podmiejska rozpada się faktycznie na różne strefy (pojedyncze wsie lub grupy wsi) ze względu na więź religijną. Nie istnieje jednak prostoliniowy związek między wzrostem poziomu aktywizacji pozarolniczej (urbanizacja ekonomiczna, zawodowa) i bliskością miasta (urbanizacja ekologiczna) a spadkiem religijności. Niemniej można mówić o „tendencji” do nasilania się religijności we wsiach usytuowanych z dala od ośrodka miejsko-przemysłowego i silniejszych powiązaniach z rolnictwem. Poziom zaawansowania industrializacyjno-urbanizacyjnego poszczególnych wsi wpływał na niektóre aspekty stanu i dynamiki religijności wiejskiej.

W zakresie wiedzy religijnej od przeciętnego poziomu odbiegali jedynie mieszkańcy strefy V, w zakresie akceptacji dogmatów wiary zaznaczało się podobieństwo postaw w strefie II i III, w zakresie akceptacji norm moralnych — w strefie III i IV, w zakresie publicznych praktyk religijnych mieszkańcy strefy I górowali nad mieszkańcami strefy II i III i wreszcie w zakresie postaw wobec parafii osoby ze strefy I wykazywały nieco silniejszą więź niż osoby ze strefy II, a osoby ze strefy IV były nieco silniej związane z parafią niż osoby ze strefy V. Przy porównaniu pozycji biegunowych mieszkańcy strefy V reprezentowali zawsze wyższy poziom religijności we wszystkich jej aspektach niż mieszkańcy strefy I i II.

Poziom zaawansowania industrializacyjno-urbanizacyjnego wsi stanowił zmienną niezależną, wyjaśniającą tylko do pewnego stopnia dynamikę przemian religijnych w wyróżnionych strefach. Chociaż bowiem w latach 1967—1976 zmiany w religijności w strefie I i II były bardziej intensywne niż w strefie IV i V, to jednak nie tak daleko idące jak w strefie III. O ile utrzyma się dotychczasowe tempo przeksztalteń, należy liczyć się ze wzrostem różnic w religijności pomiędzy strefą I, II i III a strefą IV i V. Zmienna niezależna poziomu urbanizacji ekonomiczno-przestrzennej nie może być traktowana samodzielnie, lecz jako składnik określonego elementu struktury społecznej, w jej powiązaniu z szeregiem innych zmiennych niezależnych, z którymi tworzy swoisty blok uwarunkowań społeczno-kulturowych religijności<sup>58</sup>.

Mimo istniejących różnicowań religijności według stref urbanizacji, badana parafia podmiejska stanowi dość zwartą społeczność religijną i zachowuje wiele cech ośrodka skupienia rzeczywistej wspólnoty. Nie przekreśla to w żadnym wypadku poprzedniego generalnego stwierdzenia wskazującego na stałą obecność elementów rozbieżności pomiędzy religijnością demonstrowaną przez katolików na płaszczyźnie globalnej (autodeklaracje religijne) a religijnością przejawiającą się na płaszczyźnie życia codziennego („wybiórcze” postawy wobec dogmatów wiary, norm moralnych i praktyk religijnych)<sup>59</sup>.

Dokonujące się przemiany religijności wiejskiej przybierają jednak częściej postać pewnej dezintegracji niż transformacji w nowe formy. Dzięki sile tradycji religijność wiejska ukazuje się jako wielkość trwała, dzięki siłom społecznym — jako wielkość zmienna<sup>60</sup>. Porównanie autoidentyfikacji religijnej

<sup>58</sup> Por. T. Kościański, Problemy laicyzacji w grupach społeczno-zawodowych, „Euhemer — Przegląd Religioznawczy” 25 (1981) nr 3, s. 75—83.

<sup>59</sup> Por. P. Köhldorfer, Ziele und Wege zur Landpastoral, W: Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000. Perspektiven und Handlungsentwürfe. Dokumentation — Pastoraltheologischer Kongress 29.9. — 3.10.1983 in Wien, Münster 1984, s. 292—308.

<sup>60</sup> W początkach lat sześćdziesiątych L. Rosenmayr zauważył w badaniach nad



mieszkańców wsi z innymi wskaźnikami religijności kościelnej pozwoliło ustalić, że więcej uważa się za wierzących niż jest tych, którzy są nimi w rzeczywistości.

Religijność parafian wiejskich jest uwarunkowana nie tylko zmiennymi społeczno-kulturowymi środowiska, ale i wieloletnimi oddziaływaniami wychowawczymi parafii oraz zakorzenionymi głęboko tradycjami sąsiedzko-rodzinnymi. Nie jest właściwie możliwe precyzyjne oddzielenie tego, co dzieje się pod wpływem industrializacji lokalnej, co zaś jest „produktem” ogólnych procesów przeobrażeń gospodarczych, społecznych i kulturalnych dokonujących się w skali całego kraju. Oddziaływanie uprzemysłowienia na intensyfikację przeobrażeń społeczno-ekonomicznych i kulturowych zderza się z czynnikami wewnętrznymi, charakterystycznymi dla danej społeczności lokalnej.

Obrazy i symbole religijne nie utraciły swojego bezpośredniego sensu. Służą integracji religijnej członków parafii. Pomimo istniejącej „tendencji” w kierunku sekularyzacji, tradycyjne symbole i formy religijne tracą powoli na znaczeniu i sile przyciągania. W niektórych sferach życia religijnego ich rola wydaje się wzrastać. Nie zauważa się procesu przechodzenia od religijności do ateizmu<sup>61</sup>.

Rodzina, która „jest źródłem i oparciem wielostronnej gotowości do akceptacji tradycyjnych poglądów, a przetrwanie i powrót do sił rodziny przywraca warunki sprzyjające recepcji tych poglądów”<sup>62</sup>, przeciwdziała dość skutecznie tendencjom sekularyzacyjnym w środowiskach wiejskich i kieruje młode po-

wzorami życia rodzinnego i sposobami spędzania czasu wolnego młodzieży robotniczej silną zależność między praktykami i postawami religijnymi rodziców i dzieci. Zaznaczyła szczególnie silny wpływ matki na życie religijne dzieci. Pozycja ojca w rodzinie w zakresie oddziaływania na praktyki religijne dzieci była mniejsza. Więcej matek niż ojców modliło się ze swoimi dziećmi (59% ojców i 25% matek nie modliło się ze swoimi dziećmi w domu). Matka była również ważniejszą instancją doradczą niż ojciec w sprawach religijnych i częściej była wybierana na partnera do rozmów na tematy religijne. Młodzież pochodząca z rodzin, w których rodzice modlili się z nią w dzieciństwie, zachowała istotnie silniejsze życie religijne w okresie późniejszym. Obok praktyk religijnych rodziców ważną rolę jako wyznacznik poziomu praktyk religijnych odgrywała wielkość miejscowości zamieszkania. Im mniejsza była miejscowość zamieszkania, tym silniejszy był udział w mszy św. niedzielnej. L. Rosenmayr, Familienbeziehungen und Freizeitgewohnheiten jugendlicher Arbeiter. Eine Untersuchung von 800 Lehrlingen in Wien und Niederösterreich, Wien 1963. Por. J. Wössner, Kirchliche Schichten und ihre religionssoziologische Problematik, „Theologisch-Praktische Quartalschrift” 116 (1968) s. 192.

<sup>61</sup> J. Jerschina podaje cztery etapy rozwoju osobowości religijnej w osobowość ateistyczną: postawa tradycjonalistyczno-bezrefleksyjna, postawa refleksji i identyfikacji ze wspólnotą religijną, postawa otwarta indywidualistyczno-refleksyjna, postawa ateistyczna. J. Jerschina, Osobowość społeczna studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego chłopskiego pochodzenia. Na podstawie badań socjologicznych z lat 1966—1967, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1972, s. 149—151. W. Piwowski szacuje, że w trzech miastach intensywnie uprzemysławianych (Puławy, Płock, Nowa Huta) 40%—45% ogółu mieszkańców reprezentuje postawy tradycyjnej religijności, 30% — postawy wybiórcze wobec religii, 10%—15% zajmuje postawy bardziej pogłębionej i świadomej religijności oraz 15%—20% postawy indyferentne i ateistyczne. W. Piwowski, Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne, Warszawa 1977, s. 362—364.

<sup>62</sup> E. Shils, Tradycja..., s. 86. Według badań zrealizowanych wśród studentów „proces wygaszania psychicznego poczucia przynależności do Kościoła rozpoczyna się od zaniedbywania praktyk sakramentalnych, któremu równocześnie towarzyszy proces spadku wartości przedmiotu wiary”. R. Pomianowski, Z badań nad psychologicznymi aspektami przynależności religijnej młodzieży z ośrodków duszpasterstwa akademickiego. W: Seminare — Poszukiwania naukowo-pastoralne, Kraków—Łódź 1978, s. 132.

kolenie na drogę kościelności. W rodzinie następuje przekaz wiary młodemu pokoleniu, religijnych kryteriów wartości i wzorów zachowań. Stanowi ona właściwe środowisko społeczne, w którym najbardziej efektywnie formuluje się wiara, poprzez którą następujące po sobie pokolenia odnajdują drogę do wspólnoty parafialnej.

Rodzina wiejska zachowała wielki wpływ na religijność młodego pokolenia i jest to z reguły wpływ pozytywny. Jest jednak wątpliwe, czy rodzina wiejska przekazuje młodemu pokoleniu wiarę osobistą zdolną przetrwać w swoich kształtach także wtedy, kiedy ustanie pozytywny nacisk społeczny rodziny i środowiska wiejskiego.

WSTĘP

Wieloletnia praktyka badań nad religijnością wiejską w latach 1960-1970 wskazuje na konieczność uwzględnienia w badaniach nad religijnością wiejską aspektów społecznych i kulturowych. W tym celu należy przede wszystkim zwrócić uwagę na rolę rodziny i środowiska wiejskiego w procesie przekazywania wiary i wartości religijnych. Istotnym elementem jest również analiza wpływu zmian społecznych i kulturowych na dynamikę przemian religijnych w środowiskach wiejskich.

W ramach niniejszego opracowania przedstawiono wyniki badań nad religijnością wiejską w środowiskach wiejskich. Badania te prowadzono w różnych częściach kraju, z uwzględnieniem różnorodnych warunków społecznych i kulturowych. Wyniki badań wskazują na istotny wpływ rodziny i środowiska wiejskiego na religijność młodszego pokolenia. Jednocześnie zauważono, że w miarę urbanizacji i zmian społecznych ten wpływ ulega osłabieniu, co może prowadzić do zaniku tradycji religijnych w środowiskach wiejskich.