

Piwowarski, Władysław

Religijność ludowa w ciągłości i zmianie

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Socjologia Wychowania 8 (216), 29-53

1990

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Katolicki Uniwersytet Lubelski

Władysław Piwowski

RELIGIJNOŚĆ LUDOWA W CIĄGŁOŚCI I ZMIANIE

WSTĘP

W okresie po II wojnie światowej do lat siedemdziesiątych w socjologii religii panowała teza sekularyzacyjna, na podstawie której przyjmowano, że religijność w różnych środowiskach nie tyle podlega przemianom, ile raczej ulega zanikowi. Co więcej, wykazywano, że zanika nie tylko religijność instytucjonalna, ale także poczucie *sacrum* w społeczeństwie przemysłowym i poprzemysłowym¹. W latach siedemdziesiątych nastąpił odwrót od tezy sekularyzacyjnej. Wpłynęły na to dwa zaobserwowane zjawiska o szerszym znaczeniu, mianowicie odkrycie doświadczenia religijnego, zwłaszcza w ruchach młodzieżowych (w Kościołach i poza nimi), co wskazywało na nową formę przeżywania *sacrum*, oraz trwałość religijności ludowej, która mimo gwałtownych przemian w społeczeństwach wysoko rozwiniętych, umożliwiała szerszym kręgom ludzi znalezienie sensu i tożsamości.

Charakterystyczne jest, że od lat siedemdziesiątych wystąpił nie notowany dawniej w takiej skali wzrost zainteresowań religijnością ludową. Można to było zaobserwować zarówno w krajach rozwijających się, jak i w krajach rozwiniętych. Gdy chodzi o pierwsze, przykładowo można tu wymienić Amerykę Łacińską, zaś gdy chodzi o drugie, wystarczy wspomnieć o Kanadzie, Francji, Republice Federalnej Niemiec. W tych ostatnich krajach — jak pisze J. Baumgartner — jeszcze niedawno lekceważona i „zaliczana do relikwów przeszłości, obecnie ta tzw. pobożność ludowa została jakby na nowo odkryta”². Wyrazem zainteresowań religijnością ludową są nie tylko głosy Kościoła powszechnego (Synod Biskupów z 1974 r., Ekshortacja Pawła VI *Evangelii nuntiandi* z dn. 8.12.1975 r.), czy Kościołów lokalnych (wielu krajów Ameryki Łacińskiej,

¹ Por. np. S. S. Acquaviva, *L'éclipse du sacré dans la civilisation industrielle* [tłum. z jęz. włoskiego], Paris 1967.

² J. Baumgartner, *Vorwort*, [w:] *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*, Regensburg 1979, s. 7.

Filipin, Włoch, Hiszpanii, Polski), ale także wzmożony rozwój badań etnograficznych i socjologicznych w różnych krajach oraz podejmowane dyskusje, oparte na tych badaniach w skali krajowej i międzynarodowej. Od 1970 r. organizowane są międzynarodowe kongresy koncentrujące się na religijności ludowej. Ostatnio wysunięto postulat na Międzynarodowej Konferencji Socjologii Religii w Lozannie (Szwajcaria), by religijność ludową uczynić obiektem badań interdyscyplinarnych, międzykonfesyjnych i międzynarodowych³.

Mimo tych zainteresowań i nagromadzonej już w wielu językach literatury przedmiotu⁴, samo pojęcie religijności ludowej należy do najbardziej niejasnych tak co do treści, jak i zakresu⁵. Jedną z przyczyn istniejącego zamętu i braku zgodności co do definicji religijności ludowej jest zakładane przeciwieństwo, za którym kryją się określone interesy badaczy, a nawet wpływy ideologiczne, związane z wartościowaniem i mistyfikacją, np. „religijność ludu” — „religijność elit”. Wymienione przeciwieństwo wystąpiło już u klasyków socjologii⁶, którzy dokonali rozróżnienia pomiędzy „religijnością wirtuozów” (producentów myśli) a „religijnością mas” (ich odbiorców). Pod wpływem tego podziału przyjmowano, że religijność ludowa jest „religijnością niższych warstw społecznych”, „religijność prostego ludu”, „religijność laików” itp.⁷, a co za tym idzie, jest to religijność „magiczna”, „zabobonna”, „nieoświecona”, „prymityw-

³ V. Drehsen, J. Morel, *The Phenomena of Popular Piety. An Introduction*, Social Compass, 1982, nr 29, s. 99—101.

⁴ Szeroki przegląd tej literatury podają: F. A. Isambert, *Religion populaire, sociologie, histoire et folklore*, Archives de Sciences Sociales des Religions, 1977, nr 22, s. 161—184; tenże, *Autour du catholicisme populaire. Réflexions sociologiques sur un débat*, Social Compass, 1975, nr 22, s. 193—210; *Religion populaire et réforme liturgique*, La Maison-Dieu, 1975, nr 122. Cały ten zeszyt poświęcony religijności ludowej został wydany osobno (Cerf, Paris 1975).

⁵ Por. Baumgartner, op. cit., s. 7; G. Gustafson, *Popular Religion in Sweden*, Social Compass, 1982, nr 29, s. 103.

⁶ Por. M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, München u. Leipzig 1924, s. 310; G. Mensching, *Soziologie der Religion*, Bonn 1947, s. 138.

⁷ Przykładowo można tu przytoczyć następującą definicję: religijność ludowa jest to „pewien rodzaj interpretacji ewangelii oraz przestrzegania przepisów i rytów Kościoła, jak to »czynią« ochrzczeni, którzy stoją na najniższym poziomie społeczno-kulturowym, tylko w sposób ograniczony mogą się uzewnętrzniać, ale jednak w znaczących gestach” (H. Bourgeois, *Le christianisme populaire. Un Problème d'anthropologie théologique*, Maison Dieu, 1975, nr 122, s. 116 i n.).

⁸ Por. W. Heim, *Wandel der Volksfrömmigkeit seit dem II. Vatikanum*, [w:] *Wiederentdeckung...*, s. 37; A. M. Altermatt, *Die aktuelle Debatte um die „Volksreligion“ in Frankreich*, [w:] *Wiederentdeckung...*, s. 188. Ten autor m.in. pisze: „Oft wird Volksreligion gleichgesetzt mit Heidendum, Aberglauben, Magie, Routine, Schwärmerei, Scheinheiligkeit, Synkretismus, Formalismus, Pseudo-Christentum uns.”

na”⁸. Tendencji tej uległ również J. Majka, który dokonał ostrej krytyki religijności ludowej i stwierdził, że „katolicyzm polski nie jest religijnością ludową”⁹.

W nowszych próbach zdefiniowania religijności ludowej nie zakłada się wspomnianego przeciwieństwa¹⁰. Natomiast zwraca się uwagę, zwłaszcza pod wpływem socjologów francuskich¹¹, na specyfikę tego typu religijności. Jest ona bowiem, w zależności od miejsca i czasu, wielorako uwarunkowana — ekonomicznie, społecznie, kulturowo i politycznie. Tę właśnie specyfikę uwzględnia się w definicjach opisowych¹². Jako przykład takiej definicji, choć może zbyt ogólnie sformułowanej, można przytoczyć następującą: religijność ludowa jest to „codzienna religijność szerszych mas, które w jakikolwiek sposób należą do wspólnoty religijnej”¹³.

⁹ J. Majka, *Historyczno-kulturowe uwarunkowania katolicyzmu polskiego*, Chrześcijanin w świecie, 1980, nr 12, s. 40.

¹⁰ Taką definicję, która pomija wspomniane przeciwieństwo, podaje dla Kościołów lokalnych w Ameryce Łacińskiej P. A. Ribeiro de Oliveira (*Le Catholicisme populaire en Amérique Latine*, Social Compass, 1972, nr 19, s. 567—584). Na s. 582 autor pisze: „Nous proposons précisément de définir le catholicisme populaire comme celui dans lequel la constellation „de dévotion” ou la constellation „protectrice”, occupent une place centrale et relèquent au second plan la constellation sacramentelle”. Autor, jak widać, tworzy trzy modele i tylko dwa odnosi do katolicyzmu ludowego. Zaznacza przy tym, że w definicji nie bierze pod uwagę ani niższych klas społecznych, ani ludzi nieoświeconych.

¹¹ Por. R. Pannet, *Le catholicisme populaire. 30 ans après „La France, pays de Mission?”*, wyd. 3, Paris 1974. Książka ta była w tym czasie bestsellerem we Francji. Por. także S. Bonnet, *A hue et à dia. Les avatars du cléricanisme sous la Ve république*, Paris 1973; 1974; A. Rousseau, *Religion, culture et rapports sociaux. Pour une position sociologique de la question de la religion populaire*, Recherches de Science Religieuse, 1977, nr 65, s. 473—504.

¹² Z tego punktu widzenia przeszedł literaturę przedmiotu A. M. Altermatt i na podstawie zawartych w niej definicji wyróżnił następujące elementy religijności ludowej: a) pobożność ludu: praktyki religijne, zwyczajowe formy pobożności (kult świętych, pielgrzymki itp.), ludowa duchowość; b) religijne wyobrażenia i poglądy ludu; c) moralne zachowania ludu (op. cit., s. 187). Niektórzy autorzy, np. G. Gustafson (op. cit., s. 104) zacieśniają się tylko do dwóch elementów, tj. do wierzeń i praktyk religijnych.

¹³ U. Altermatt, *Volksreligion — neuer Mythos oder neues Konzept? Anmerkungen zu einer Sozialgeschichte des modernen Katholizismus*, [w:] *Wiederentdeckung...*, s. 108. Podobnie religijność ludową ujmuje W. Heim. Jest ona „ponadindywidualną, praktyczną religijnością katolików”, co oznacza, że funkcjonuje w konkretnych środowiskach społecznych (*Wandel der Volksfrömmigkeit...*, s. 37). Por. także definicję „tradycyjnej religijności” Z. T. Wierzbickiego, którą można odnieść do religijności ludowej — to „taki typ religijności, w którym w zachowaniu i w postawach religijnych przetrzeza się i przeżywa przekazywane przez starsze pokolenie dorosłych (przede wszystkim rodziców) i Kościół wartości (we wspomnianych czterech aspektach: wiary, moralności, kultu i wspólnoty) w nastroju pew-

Jak podkreśla autor definicji, odwołując się do R. Otto i P. L. Bergera, „religijność” rozumie jako ludzkie i społeczne zjawisko odnoszące się do *sacrum*, czyli do „całkiem innego”, „pozaempirycznego”, „z tamtej strony”. Jest to „substancjalne” ujęcie religijności, a więc ekskluzywne, odcinające się od ujęć funkcjonalnych (tzw. substratów religii). Tak rozumianą religijność można zoperacjonalizować za G. Le Bras w trzech parametrach (wierzenia, praktyki, moralność)¹⁴ lub za literaturą współczesną w siedmiu parametrach (ponadto: globalne wyznania wiary, wiedza religijna, doświadczenie religijne i więź z instytucjami religijnymi)¹⁵.

W definicji podkreśla się, że chodzi o „codzienną” religijność, czyli o religię przeżywaną (*religion vécu*) i praktykowaną w życiu codziennym. Nie jest ona egzotyczna, lecz zwyczajna, mniej lub bardziej zainteresowana i zakorzeniona w różnych środowiskach społecznych. Religijność ludowa może pokrywać się z modelem religijności instytucjonalnej, może jednak od niego odbiegać z uwagi na wiekowe procesy inkulturacji.

Dalej, w definicji zwraca się uwagę na „szersze masy”, czyli na lud szeroko rozumiany bez wprowadzania społecznych barier i podziałów. Oznacza to, że religijność ludowa występuje w różnych klasach i warstwach społecznych, a nie tylko wśród prostych ludzi.

Wreszcie ostatni element definicji wskazuje na zróżnicowane powiązanie mas z religijną wspólnotą. Chodzi tu o Kościół katolicki, ponieważ analizowaną definicję odnosi się do katolicyzmu. Stąd też można przyjąć, że religijność ludowa obejmuje „zwykłych katolików” bez uwzględnienia stopnia ich poczucia więzi z Kościołem czy też podejmowanych w jego ramach interakcji.

Powyższą definicję można w pełni zastosować do opisu i analizy religijności polskiej, zwłaszcza „religijności wiejskiej”, czyli religijności środowiska wiejskiego. W tym środowisku bowiem religijność jest przeżywana i praktykowana w życiu codziennym przez szersze masy katolików mniej lub bardziej związanych z Kościołem katolickim. Z uwagi na specyfikę polską zachodzi konieczność wprowadzenia pewnego rozróżnienia. Poniekąd zwraca na to uwagę J. Majka, który twierdzi, że katolicyzm polski jest „wiarą narodu” („wiarą ludu”) i „religią życia”¹⁶. W rozróżnieniu tym autor wskazuje na dwie płaszczyzny funkcjonowania religij-

nego pietyzmu czy szacunku, bez konieczności jednak refleksji, iż są to wartości dawne, które można przeciwstawić innym wartościom, uznanym przez część makrosocjości za bardziej nowoczesne bądź po prostu lepiej odpowiadające warunkom jego życia” (*Tradycyjna religijność wiejska. Studium porównawcze*, Roczniki Nauk Społecznych, Lublin TN KUL, t. 7, 1979, s. 117).

¹⁴ G. Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, t. 2, Paris 1956, s. 615 i n.

¹⁵ Por. szerzej W. Piwowarski, *Operacjonalizacja pojęcia „religijność”*, *Studia Socjologiczne*, 1975, nr 4, s. 160—162.

¹⁶ J. Majka w: *Studiach Socjologicznych*, 1975, nr 4.

ności polskiej m.in. w środowisku wiejskim. Pierwsza z tych płaszczyzn obejmuje globalne wyznania wiary, druga zaś pozostałe parametry religijności.

Wprowadzone rozróżnienie pozwala na postawienie hipotezy ogólnej, ukierunkowującej poniższe opisy i analizy, a mianowicie: religijność w środowisku wiejskim zachowuje ciągłość i utrzymuje się na względnie wysokim poziomie, a w pewnych okolicznościach nawet wzrasta, ale tylko w parametrze tzw. globalnych wyznań wiary, natomiast w pozostałych parametrach podlega już znaczącym zmianom, które dokonują się w różnych kierunkach, najbardziej w kierunku selektywności. Przyjęta tutaj hipoteza nie wymaga szerszego uzasadnienia. Wysokie wskaźniki globalnych wyznań wiary znajdują wy tłumaczenie z jednej strony w specyfice polskiej religijności (m.in. silne przywiązanie do tradycji narodowej i do „wiary ojców”), z drugiej zaś w historycznych i współczesnych uwarunkowaniach, które ogólnie można określić jako sprzyjające dla tego typu religijności szerszych mas. Gdy chodzi zaś o zmiany w pozostałych parametrach religijności, to tłumaczą się one oddziaływaniem różnych czynników, zwłaszcza tzw. sekularyzacją.

W związku z tematem i hipotezą niniejszego opracowania, poniżej zostaną przedstawione najpierw czynniki warunkujące stan religijności ludowej; następnie trzeba się będzie skoncentrować na wskaźnikach globalnych wyznań wiary, by ukazać ciągłość religijności; w końcu trzeba będzie poddać analizie pozostałe wskaźniki religijności, by ukazać jej zmienność.

CZYNNIKI WARUNKUJĄCE STAN RELIGIJNOŚCI LUDOWEJ

Ograniczając opis i analizę religijności ludowej do środowiska wiejskiego w Polsce, trzeba najpierw podkreślić, że nie jest ono jednolite. Co więcej, środowisko to szybko się różnicuje społecznie i zawodowo, a jego zasadniczy trzon — ludność rolnicza, ulega istotnym przeobrażeniom¹⁷. Współcześnie więc nie istnieje środowisko wiejskie w ogóle, lecz różne typy środowisk wiejskich¹⁸.

Chcąc ukazać zróżnicowanie środowiska wiejskiego, w punkcie wyjścia można przyjąć podział na dwa rodzaje, mianowicie na środowisko „zamknięte” i „otwarte”. Pierwsze obejmuje pewną kategorię wsi położonych z dala od miast, zakładów przemysłowych i szlaków komunikacyjnych. Nacechowane jest ono silnym wpływem warunków przyrodni-

¹⁷ Por. J. Szczepański, *Zmiany w strukturze klasowej społeczeństwa polskiego*, [w:] *Przemiany społeczne w Polsce Ludowej*, Warszawa 1965, s. 60—65.

¹⁸ Por. P. Kryczka, M. Szwengrub, J. Turowski, *Socjologia wsi i miasta w Polsce*, Warszawa 1971, s. 14 i n.

czych na życie ludzi, tradycją i tradycjonalizmem, oddziaływaniem konformizmów środowiskowych, przestrzennym izolacjonizmem itp. Ten rodzaj środowiska właściwie ulega już zanikowi. Drugie obejmuje różne typy środowisk o różnym stopniu modernizacji i urbanizacji, a w konsekwencji, jak wskazuje nazwa, o różnym stopniu „otwartości” na wpływy ponadlokalne. Pomijając hierarchizację tych środowisk, warto je tutaj pokrótce scharakteryzować.

Z pewnością podstawowym i dominującym typem jest środowisko rolnicze, w którym główną grupę społeczną stanowią rolnicy indywidualni, posiadający samodzielne gospodarstwa rolne oparte na pracy członków rodziny. Charakteryzują się oni względnie dużą symbiozą z przyrodą oraz integracją ze społecznością lokalną. Niemniej środowisko to jest zróżnicowane. Większość ciągle jeszcze stanowią wsie rolnicze, znajdujące się w zaczątkowej i często stagnacyjnej fazie modernizacji gospodarstwa indywidualnego oraz urbanizacji życia rolników. Wzrasta jednak odsetek gospodarstw o bardziej zmodernizowanym i wyspecjalizowanym typie produkcji rolnej oraz o wyższym zurbanizowanym poziomie życia rolników. Jedynie niewielką grupę stanowią gospodarstwa, które odznaczają się względnie wysokim stopniem technizacji i specjalizacji produkcji rolnej oraz kooperacji z rolniczymi usługami. Obok rolników indywidualnych osobną grupę społeczną przynależną do środowiska rolniczego stanowią robotnicy rolni (np. ludność PGR). Ludzie ci pracują na roli, ale mentalnością i stylem życia zbliżają się do klasy robotniczej. Tworzą oni nowe środowisko społeczne, które — ze względu na płynność kadr — nie jest jeszcze dostatecznie wykrystalizowane.

Obok środowiska rolniczego rozwijają się inne, mianowicie dwuzawodowe, robotnicze i podmiejskie. Środowisko dwuzawodowe obejmuje chłopów-robotników i robotników-chłopów, w zależności od dochodu pochodzącego bądź z rolnictwa, bądź z pracy poza rolnictwem. Ten typ środowiska, mimo zmian w polityce gospodarczej i pewnej tendencji do ograniczenia zasięgu wymienionych kategorii ludzi, utrzymuje się i stanowi specyficzne novum w warunkach polskich. Ludzie ci są rozsądnikami miejskiego stylu życia w środowisku wiejskim. Inny typ stanowią środowiska robotnicze. Powstały one w zasadzie z ludności chłopskiej, bądź dawniej, bądź dopiero w okresie po II wojnie światowej. Dawniejsze środowiska robotnicze były mniej zróżnicowane, obejmowały bowiem wsie o tradycjach górniczych, rzemieślniczych, chałupniczych. Nowsze środowiska robotnicze skupiają ludność o różnych zawodach, zatrudnioną poza miejscem swego zamieszkania. Lokują się one zwykle bliżej ośrodków przemysłowych i wielkich miast. Znajduje to odbicie w oddziaływaniu tych ośrodków na życie mieszkańców. W podobnej sytuacji znajdują się środowiska podmiejskie, czyli te środowiska, które pozostają w bez-

pośrednim sąsiedztwie miast lub znalazły się w ich obrębie wskutek poszerzenia granic miast. Mają one przejściowy charakter w tym znaczeniu, że obok cech wiejskich rozwijają pewne cechy miejskie. Nie wyklucza to pewnej odrębności, jak duże zróżnicowanie społeczno-zawodowe, przejściowość form współżycia społecznego (rodziny, sąsiedzkich), wytwarzania się nowych więzi formalnych i nieformalnych.

Z uwagi na fakt, że środowisko wiejskie „zamknięte” zanika, zaś upowszechnia się środowisko wiejskie „otwarte”, a przy tym różnicuje się ono w zależności od wpływu pewnych czynników pozalokalnych, należałoby bliżej przyjrzeć się tym czynnikom. Podział ich nie jest łatwy. Jedne z nich prowokują przemiany, inne zaś je intensyfikują; jedne z nich funkcjonują „oddolnie”, spontanicznie, inne zaś „odgórnie”, planowo. Do czynników oddziałujących spontanicznie, a przy tym wywołujących przemiany religijności, należy sekularyzacja oraz jej następstwo, pluralizm społeczno-kulturowy. Do tych samych czynników, jednakże intensyfikujących te przemiany, należy industrializacja i urbanizacja. Natomiast do czynników oddziałujących planowo i wpływających w różny sposób na przemiany religijności należą laicyzm i laicyzacja.

Wychodząc od sekularyzacji, trzeba najpierw podkreślić, że nie jest ona doprecyzowana, ani z punktu widzenia znaczącego procesu w społeczeństwie i kulturze, ani też z punktu widzenia naukowej konceptualizacji i operacjonalizacji. Tutaj przez sekularyzację rozumie się stopniowe wyzwalanie się społecznych sektorów spod panowania religijnych instytucji i systemów znaczenia¹⁹. Stosownie do tej definicji sekularyzacja polega z jednej strony na zanikaniu dominacji religii instytucjonalnej w strukturze i kulturze społeczeństwa, z drugiej zaś na wytworzeniu się sytuacji współzawodnictwa pomiędzy różnymi systemami znaczenia, których nosicielami są instytucje, grupy społeczne, wspólnoty. Proces sekularyzacji obejmuje wszelkie religie, a także ideologie będące substratami religii. Jak zaznaczają P. Berger i Th. Luckmann, sekularyzacja *ab initio* zawiera pluralizm²⁰, który kształtuje się powolnie, ale długofalowo; jest on następstwem sekularyzacji.

Koncentrując się na pluralizmie, należałoby najpierw omówić pluralizm społeczny, a następnie dopiero pluralizm kulturowy, choć oddzielenie obydwu tych typów pluralizmu może mieć tylko analityczny charakter. Przez pluralizm społeczny (strukturalny) rozumie się sytuację, w której grupy i instytucje społeczne ze względu na segmentaryzację, autonomizację i specjalizację społeczeństwa pozostają we wzajemnej konkurencji w preferowaniu, legitymizowaniu i realizacji własnych systemów znacze-

¹⁹ Por. P. Berger, Th. Luckmann, *Secularization and Pluralism. Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, Köln und Opladen 1966, s. 74.

²⁰ *Ibid.*, s. 74—75.

nia. Z określenia tego widać, że ten rodzaj pluralizmu pozostaje w ścisłym powiązaniu z pluralizmem kulturowym. Z kolei przez ten pluralizm rozumie się sytuację, w której występuje konkurencja w zakresie preferowania różnych systemów znaczenia (filozofii życia, światopoglądów) i pozyskiwania dla nich klientów na „rynku światopoglądowym”²¹. W obydwu przypadkach pluralizm polega na współzawodnictwie z jednej strony pomiędzy wyspecjalizowanymi instytucjami i grupami społecznymi, zacieśniającymi swe zadania do szczególnej funkcji społecznej, z drugiej zaś pomiędzy wielością i różnorodnością systemów znaczenia zorientowanych na potrzeby ludzi.

Jak widać z powyższego, sekularyzacja i jej następstwo, pluralizm społeczno-kulturowy wpływają na struktury społeczne i na mentalność ludzi. Oddziałują one na całe społeczeństwo, w tym także na środowisko wiejskie. W warunkach polskich pluralizm słabo się jeszcze zaznacza, zwłaszcza w płaszczyźnie społecznej. Można mówić o tzw. ukrytym pluralizmie, który stopniowo się artykułuje.

Procesami wzmagającymi ujawnianie się sekularyzacji i pluralizmu są industrializacja i urbanizacja. Obydwa te procesy mają kompleksowy charakter oraz związane są z miejscem i czasem. Industrializacja²² wpływa na zmiany w środowisku i w globalnym społeczeństwie. Wpływ ten zaznacza się najpierw w różnicowaniu się systemów społecznych. Znajduje to wyraz w powstawaniu nowych instytucji, centrów władzy, statusów-ról, które zawdzięczają swą dynamikę i inspirację rodzącemu się społeczeństwu przemysłowemu. Zaznacza się on także w zróżnicowaniu kulturowym. Dokonujące się zmiany otoczenia sprzyjają upowszechnianiu się systemów wartości, wzorów zachowań i ocen związanych z dynamiką nowego typu społeczeństwa. Podstawowego znaczenia nabierają: racjonalność, modernizacja, produktywność, skuteczność itp., które kształtują specyficzną mentalność ludzi, podatną na pluralizm światopoglądowy. Sprzyja to rozluźnianiu się tradycji religijnych, reorientowaniu wzorów zachowań religijnych, zmniejszaniu się roli instytucji religijnych itp.

Proces urbanizacji różnie jest rozumiany w socjologii²³. Tutaj utożsamia się go z „umiastowieniem”, a więc z kształtowaniem przestrzeni na sposób miejski oraz z upowszechnianiem się miejskiego stylu życia. W pierwszym przypadku chodzi nie tylko o rozbudowę miast, ale także

²¹ Ibid., s. 73.

²² Przez „uprzemysłowienie” na ogół rozumie się proces budowy i rozbudowy przemysłu w danym kraju lub regionie. Proces ten jest kompleksowy: obejmuje z jednej strony innowacje techniczne i zmiany ekonomiczne pozostające we wzajemnym sprzężeniu, z drugiej zaś społeczne skutki we wszystkich podstawowych dziedzinach życia.

²³ Por. np. J. Ziółkowski, *Urbanizacja — Miasto — Osiedle. Studia socjologiczne*, Warszawa 1965.

o przenoszenie wzorów budownictwa miejskiego i urzędzeń miejskich na wieś; w drugim zaś o mobilność i anonimowość, które wprawdzie cechują środowiska miejskie, ale zaznaczają się także w środowiskach wiejskich. Mobilność wertykalna i horyzontalna sprzyja zachowaniu się systemów wartości, relatywizacji wzorów zachowania i ocen, a w końcu anomii. Z kolei anonimowość prowadzi do pewnego indyferentyzmu i zagubienia; brak jest warunków identyfikacji. Przyczynia się to z jednej strony do wyzwolenia się człowieka spod presji zewnętrznych, z drugiej zaś otwiera przed nim szerokie możliwości autodeterminacji we wszystkich dziedzinach życia i aktywności.

Dodać trzeba, że industrializacja i urbanizacja wytwarzają szczególną sytuację techniczną tak w mieście jak i na wsi, w której człowiek jako czynnik postępu i produkcji dóbr materialnych traktowany jest jako władca i manipulator swego losu. Uzewnętrznia się to w „zmaterializowaniu” różnych dziedzin życia i w kształtowaniu się postaw konsumpcyjnych. Niektórzy twierdzą, że „klimat techniczny” prowadzi do zmian uwarunkowań psychospołecznych, które w społeczeństwie tradycyjnym sprzyjały doświadczeniu religijnemu. W nowych warunkach społeczeństwa kształtowanych przez industrializację i urbanizację, ugruntowuje się orientacja na „ten świat”, a w konsekwencji dokonuje się sekularyzacja doświadczenia, przynajmniej wśród niektórych kręgów ludzi²⁴.

Jak zaznaczono, wymienione procesy są „rozsadnikami” sekularyzacji i pluralizmu. Intensyfikacja ich w jakimś regionie kraju wywołuje reperkusje poprzez sekularyzację i pluralizm w życiu religijnym. Wymienione czynniki i procesy nie zawsze są dostatecznie dostrzegane, choć ich oddziaływanie jest gruntowne i skuteczne. Co więcej, skutki ich niekiedy przypisuje się laicyzmowi i laicyzacji kierowanej.

Te ostatnie związane są z założeniami ateistycznego ustroju socjalistycznego. Jak wiadomo, w ustroju tym zakłada się od strony negatywnej „eliminowanie wpływów i kontroli religii i organizacji religijnej, oczyszczenie sfery *profanum* z zakresu *sacrum*, a od strony pozytywnej wprowadzenie nowych struktur nie podlegających już ukierunkowaniu przez religię”²⁵. Państwo socjalistyczne nie jest światopoglądowo neutralne, zmierza bowiem do upowszechnienia określonego światopoglądu „naukowego”. W tym celu odpowiednie instytucje podejmują działania bądź bezpośrednie, bądź pośrednie. Pierwsze polegają na wprowadzaniu pewnych instytucji, np. rytuałów świeckich; drugie na działaniach zmierzających do ukształtowania nowego typu osobowości socjalistycznej i do

²⁴ Por. G. Milanese, *Religionssoziologie* [tłum. z jęz. włoskiego], Zürich—Einsiedeln—Köln 1976, s. 125.

²⁵ Por. J. F. Godlewski, *Kościół rzymsko-katolicki w Polsce wobec sekularyzacji życia publicznego*, Warszawa 1978, s. 14—15.

zmiany potrzeb symbolicznych, odpowiadających kulturze społeczeństwa socjalistycznego. Z innego punktu widzenia można mówić o laicyzacji instytucji życia publicznego oraz o laicyzacji świadomości ludzi.

Laicyzm i laicyzacja kierowana natrafiały w warunkach polskich na opór kulturowy (m.in. historia i tradycja) oraz na przeciwdziałanie ze strony instytucji religijnych. Stąd rezultaty ich niekiedy są przesadnie oceniane, zwłaszcza gdy chodzi o środowisko wiejskie.

Wymienione procesy — spontaniczne i kierowane — nie wyczerpują całej specyfiki społeczeństwa polskiego. Byłoby pewnym uproszczeniem stwierdzenie, że procesy spontaniczne mają ogólnoswiatowy charakter, zaś procesy kierowane są specyficzne dla krajów socjalistycznych, w tym dla Polski. Wchodzi tu bowiem w grę jeszcze wspomniana wyżej historia i tradycja, wysoka pozycja i rola Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim, specyficzna duchowość polskiego katolicyzmu, szczególna rola religii w sytuacji zagrożenia itp.²⁶ Niemniej w związku z postawioną we wstępie hipotezą trzeba tu jeszcze raz podkreślić, że cała specyfika warunków funkcjonuje przede wszystkim w płaszczyźnie wiary narodu, w tym także laicyzm i laicyzacja kierowana, natomiast w płaszczyźnie religii życia funkcjonują przede wszystkim omówione powyżej procesy spontaniczne.

WIARA NARODU: CIĄGŁOŚĆ RELIGIJNOŚCI LUDOWEJ

W próbach operacjonalizacji pojęcia „religijność” wyróżnia się m.in. parametr „wstępny”, który nie jest jednolicie określany przez socjologów religii. L. Dingemans i J. Rémy nazywają go „globalnymi wyznaniem wiary”²⁷, jednakże nie przywiązują oni do niego większego znaczenia. Od strony pozytywnej parametr ten ma informować o przynależności ludzi do grupy wyznaniowej, zaś od strony negatywnej, o zerwaniu pewnej kategorii ludzi z tradycją przodków. Wydaje się, że wymienieni autorzy nie docenili funkcji wskaźnikowej tego parametru. Wiążą go zresztą z państwowymi spisami ludności, a nie z badaniami socjologicznymi.

W Polsce niemal wyłącznym źródłem informacji w zakresie globalnych wyznań wiary są wyniki badań Ośrodka Badania Opinii Publicznej (OBOP), które jednak rzadko są publikowane (może 1/3 wszystkich badań). Uzyskane informacje opierają się na subiektywnych wypowiedziach, czyli

²⁶ Wymieniona problematyka została omówiona osobno, por. W. Piwowski, *Miejsce i rola Kościoła ludowego w społeczeństwie polskim*, Przegląd Powszechny, 1982, nr 1/2, s. 61—75.

²⁷ L. Dingemans, J. Rémy, *Kryteria żywotności katolicyzmu* [tłum. z jęz. francuskiego], [w:] *Ludzie — Wiara — Kościół. Analizy socjologiczne*, Warszawa 1966, s. 117.

na tzw. autodeklaracjach respondentów. Niewątpliwie mają one pewne znaczenie w badaniach nad religijnością, gdyż ukazują strukturę poglądów całej populacji Polaków. Najczęściej informują one o globalnym stosunku do wiary i do praktyk religijnych. Tutaj warto odwołać się do tych badań, by na ich podstawie przedstawić wiarę narodu, jednakże przy zacieśnieniu się do środowiska wiejskiego. W szczególności zostaną uwzględnione dwa tego typu badania z lat 1960²⁸ i 1977/1978²⁹. Brakuje wyników badań z ostatnich lat. Przypuszczalnie pozwoliłyby one na bardziej adekwatny opis religijności w środowisku wiejskim. Panuje bowiem opinia, że właśnie w ostatnich kilku latach nastąpił wzrost tej religijności (por. tab. 1).

Tabela 1
GLOBALNY STOSUNEK LUDNOŚCI WIEJSKIEJ DO WIARY

Rodzaj autodeklaracji	1960 N = 1280	1977/1978 N = 1989
Głęboko wierzący	26,1	25,9
Wierzący	57,7	68,3
	razem 83,8	94,2
Niewierzący	1,1	1,9
Inni (niezdecydowani, obojętni)	14,6	3,8
Brak odpowiedzi	0,5	0,1
Razem	100,0	100,0

Jak widać na przykładzie obydwu badań, znakomita większość ludności wiejskiej deklaruje się jako głęboko wierząca i wierząca. W 1960 r. w ten sposób zadeklarowało się 83,3%, zaś w 1977 r. 94,2%. Charakterystyczne jest przy tym, że wskaźniki głęboko wierzących utrzymały się prawie na tym samym poziomie, co może świadczyć o braku wyraźnej tendencji do pogłębienia religijności³⁰. Wzrósł natomiast znacząco wskaź-

²⁸ A. Pawelczyńska, *Postawy ludności wiejskiej wobec religii*, [w:] *Roczniki Socjologii Wsi. Studia i Materiały*, t. 8, 1968, Wrocław—Warszawa—Kraków 1970, s. 73.

²⁹ K. Darczewska, *Religion et famille polonaise contemporaine*, [w:] W. Zdanie-wicz (ed.), *Religiousness in the Polish Society Life (chosen problems)*, Warszawa 1981, s. 151, 157.

³⁰ K. Darczewska pisze: „Zmianę swojego stosunku do religii w ciągu życia zauważyło więcej niż 1/3 respondentów. Mniej wierzącymi stało się 29 proc. populacji, bardziej wierzącymi — 5,4 proc., nie zmieniło swojego stosunku do religii — 63,8 proc. (*Jaki jest katolicyzm w Polsce*, Argumenty, nr 27 z 3 VII 1983 r., s. 7).

nik wierzących na niekorzyść niezdecydowanych i obojętnych religijnie. Minimalnie wzrósł także wskaźnik niewierzących (o 0,8%).

Z powyższego można wnioskować, że w środowisku wiejskim w zasadzie utrzymuje się jednolitość globalnych postaw wobec wiary. Pewna fluktuacja występuje w kategoriach: wierzący, religijnie obojętni, właściwie niewierzący, ale przywiązani do tradycji, niezdecydowani. W końcu lat siedemdziesiątych, prawdopodobnie również obecnie (wybór Polaka na papieża, dwie wizyty papieża w Ojczyźnie), wystąpił wzrost kategorii wierzących. Jest to zjawisko wskazujące z jednej strony na pewien fenomen w stosunku do innych krajów, z drugiej zaś na specyfikę polską. Trzeba jednak mieć na uwadze fakt, że wieś często opuszczają ludzie młodzi o wyższym poziomie wykształcenia, kwalifikacji zawodowych i uczestnictwie w kulturze niż ogół ludności wiejskiej. Biorąc pod uwagę tę selektywność migracji, można przypuszczać, że wieś porzucają ludzie o słabszej religijności.

Z pewnością u podstaw autodeklaracji wiary na tak szeroką skalę znajduje się tradycja rodzinna i narodowa, która nakazuje łączyć wiarę z patriotyzmem, religię z narodem oraz traktować te wartości jako dobro wspólne Polaków. Według badań ogólnopolskich z 1977/1978 r. 97% populacji zadeklarowało, że otrzymało wychowanie katolickie, co świadczy o akceptacji, a zarazem o wpływie wymienionych wartości na środowisko rodzinne. K. Darczewska pisze, iż „Według badań lat ostatnich wystąpiło w naszym kraju większe identyfikowanie się z Kościołem”³¹ i, dodajmy, z narodem. Autodeklaracja wiary nie jest jedynym wskaźnikiem w tym względzie. Podobną funkcję pełnią praktyki religijne i świadczenia materialne na Kościół, które również są zjawiskiem masowym (por. tab. 2)³².

Pomiędzy informacjami z obydwu wymienionych lat zachodzi pewna różnica, mianowicie dane z 1960 r. dotyczą globalnego stosunku ludności wiejskiej do praktyk religijnych, zaś dane z 1977/1978 r. dotyczą tylko stosunku do mszy św. obowiązkowej (niedzielnej i świątecznej), a co więcej, odnoszą się do ludności miejskiej i wiejskiej. Różnicę tę należy mieć na uwadze dla uniknięcia nieporozumień i zachowania ostrożności w podjętej analizie. Przykładowo można tu wymienić wskaźnik niepraktykujących w 1977 r. (14,1%)³³. Obejmuje on tych respondentów, którzy nie uczestniczyli ostatnio w niedzielnej i świątecznej mszy św., mogli jednak brać udział w innych praktykach religijnych.

³¹ Ibid., s. 7.

³² Por. A. Pawełczyńska, op. cit., s. 74. Dane z 1977/1978 są różnie podawane: grupa zasadnicza + innowiercy lub grupa zasadnicza + innowiercy + nadreprezentacja osób z wyższym wykształceniem. Tutaj podaje się częstotliwość udziału we mszy św. w tej ostatniej wersji, co oznacza, że wskaźniki są zaniżone.

³³ K. Darczewska podaje 9,8% (*Jaki jest katolicyzm...*, s. 7).

Tabela 2
CZĘSTOTLIWOŚĆ PRAKTYK RELIGIJNYCH WŚRÓD LUDNOŚCI
WIEJSKIEJ

Typ autodeklaracji	1960	1977/1978
	N = 1280	N = 4969
Stale praktykujący	46,7	48,3
Nieregularnie praktykujący	33,3	21,4
Rzadko praktykujący	12,8	15,2
Niepraktykujący	6,3	14,1
Brak odpowiedzi	0,9	1,0
Razem	100,0	100,0

Z zestawienia w tab. 2 widać, że wskaźnik praktykujących systematycznie jest względnie wysoki, a nawet wzrósł. W 1960 r. wynosił on 46,7%, zaś w 1977/1978 48,3% (Darczewska podaje 49,7%)³⁴. Na ten stopniowy wzrost udziału w praktykach religijnych, zwłaszcza w środowisku wiejskim, zwracano już wcześniej uwagę. Tak np. A. Pawełczyńska wykazuje, że w 1965 r. wskaźnik praktykujących systematycznie na wsi polskiej wynosił 61,6%³⁵. Autorka pisze m.in., że „w latach 1960—1965 nastąpił wzrost wpływów Kościoła na wsi i rozwinęła się aktywność kleru [Wielka Nowenna przed Millennium — W. P.] bądź też (lub równolegle) w latach tych nacisk i kontrola grup rodzinno-sąsiedzkich nad przestrzeganiem praktyk religijnych stała się bardziej skuteczna”³⁶. Nie wiadomo, jak kształtowały się wskaźniki systematycznie praktykujących w latach późniejszych. Informacje z 1977/1978 r. dotyczące udziału we mszy św., a także wzrostu wskaźnika wierzących, pozwalają przypuszczać, że wzrósł również ten wskaźnik, zwłaszcza w ostatnich latach.

Biorąc pod uwagę dwie kategorie praktykujących, tj. systematycznie i niesystematycznie (przynajmniej raz w miesiącu), otrzymuje się wskaźnik katolików niedzielnych. Jak widać w tab. 2 wskaźnik ten jest wysoki, nie spotykany w innych krajach katolickich; wynosił on w 1960 r. 80%, a w 1977/78 r. 69,7%. Do tego trzeba jeszcze dodać praktykujących rzadko (czasem w ciągu roku), a więc katolików świątecznych, by uzyskać pełny obraz stosunku respondentów do praktyk religijnych. Przedstawia się on następująco: w 1960 r. 92,8%, zaś w 1977/1978 r. 84,9% (Darczewska podaje 90,2%). Uwzględniając fakt, że w tym drugim przypadku chodzi o udział tylko we mszy św., wskaźnik ten trzeba uznać za wy-

³⁴ A. Pawełczyńska, op. cit., s. 74; K. Darczewska (*Jaki jest katolicyzm...*, s. 7).

³⁵ A. Pawełczyńska, op. cit., s. 76.

³⁶ Ibid., s. 75—76.

soki. Podobnie jak kategorie stosunku do wiary, również kategorie stosunku do praktyk religijnych są względnie stabilne i jednolite.

Darczewska zwraca ponadto uwagę na względną powszechność w 1977/1978 r. innych praktyk religijnych, m.in. o charakterze publicznym, manifestacyjnym. Tak np. w procesji Bożego Ciała wzięło udział 75,1%, w odpuszczeniu 55,7%, w uroczystościach związanych z wizytą pasterską 45,6%. Do tego dochodzą dwie pielgrzymki papieża Jana Pawła II do Ojczyzny, które jeszcze wzmogły publiczne, manifestacyjne formy katolicyzmu. Autorka twierdzi, że w tego typu uroczystościach uczestniczą także ludzie religijnie obojętni. Jej zdaniem, specyficzną cechą religijności polskiej jest fakt, że więcej ludzi bierze udział w publicznych nabożeństwach, organizowanych przez Kościół niż modli się prywatnie (odmawia pacierz). W 1977/1978 r. 18,2% nie odmawiało modlitwy w domu, a tylko 9,8% nie uczestniczyło we mszy św., zaś 15,4% nie przystępowało do komunii św.³⁷

Przytoczone wskaźniki z pewnością różnicują się ze względu na typ środowiska miejskiego i wiejskiego na korzyść tego ostatniego. Wysoki stan uczestnictwa w praktykach religijnych, organizowanych na szerszą skalę, nie zawsze świadczy o osobowej i przeżywanej religijności. Istotne znaczenie mają tutaj motywacje, które zwykle są bardzo zróżnicowane — od religijnych do społeczno-narodowych i politycznych. Uczestnicy praktyk masowych często utożsamiają dwie sfery życia — religijną i patriotyczną. Słusznie ktoś powiedział, mając na uwadze tradycję manifestacji religijnych i patriotycznych w narodzie polskim: „W tej atmosferze manifestacja religijności mogła być przeżywana jako obowiązek patriotyczny, a z kolei praktyka religijna świadomie niosła w sobie treści ożywiające uczucia narodowe”. Po II wojnie światowej znalazło to wyraz zwłaszcza w kulcie maryjnym. Praktyki religijne związane z obrazem Matki Boskiej Częstochowskiej stały się symbolem identyfikacji z narodem i Kościołem. Dostarczały one szczególnej okazji do masowych manifestacji i przeżyć religijno-narodowych.

Oprócz praktyk religijnych na uwagę zasługują świadczenia materialne na Kościół. Zdaniem socjologów świadczenia te mają duże znaczenie dla rozwoju poczucia solidarności z instytucjami religijnymi i z całą religijną wspólnotą³⁸. W Polsce nie ma podatków kościelnych, nie liczy się też na ofiarność bogatych dobroczyńców, jak w niektórych krajach wysoko rozwiniętych; przeciwnie, świadczenia materialne na rzecz Kościoła są wyrazem spontaniczności i dobrowolności całego społeczeństwa. W okresie po II wojnie światowej ofiarność społeczeństwa na cele reli-

³⁷ K. Darczewska, *Jaki jest katolicyzm...*, s. 7.

³⁸ Por. E. Pin, *La paroisse catholique. Les formes variables d'un système social*, Rome 1968, s. 124.

gijno-kościelne utrzymywała się zawsze na wysokim poziomie, a być może, w niektórych okresach nawet wzrastała. Odwołując się do badań ogólnopolskich z 1977/1978 r., trzeba podkreślić, że w ostatnich pięciu latach 88,6% populacji złożyło ofiary pieniężne na Kościół. Dwie najbardziej znane formy składania ofiar to zbiórka podczas niedzielnej i świątecznej mszy św. oraz wizyta duszpasterska po domach (tzw. kołęda). Podczas pierwszej ofiarę tę złożyło 82%, zaś podczas drugiej 69,8%. Charakterystyczne jest, że ofiary pieniężne składają nie tylko wierzący, ale także osoby słabo związane lub wcale nie związane z Kościołem. Tak np. podczas wizyty księdza w domu 7,8% niewierzących złożyło takie ofiary. Darczewska podając te wskaźniki twierdzi, że liczba osób deklarujących się jako ofiarodawcy na rzecz Kościoła jest zbieżna z liczbą osób publicznie praktykujących. I konkluduje, że „wszyscy, mający nawet najbardziej luźny związek z Kościołem, w jakiś sposób świadczą również materialnie na Kościół”³⁹.

Biorąc pod uwagę autodeklaracje wiary i praktyk religijnych, a także ofiarności na Kościół, trzeba stwierdzić, że ukazują one pewien aspekt religijności polskiej, szczególnie w odniesieniu do środowiska wiejskiego. Trudno powiedzieć, czy stanowią one „zasadniczą formę związku naszego społeczeństwa z religią i Kościołem”⁴⁰. Jest to tylko jedno kryterium religijności, zresztą bardzo ogólne, wskazujące na specyfikę polskiego katolicyzmu. Interesujące jest, że katolicyzm ten w parametrze globalnych wyznań wiary zachowuje ciągłość historyczną w warunkach współczesności, mimo oddziaływania wielu czynników, które zasygnalizowano poprzednio. Inaczej mówiąc, katolicyzm polski jako wiara narodu, odziedziczony po przeszłych generacjach, jest w pełni kontynuowany przez obecną generację, a nawet wzmocniany i pogłębiany wskutek różnych sytuacji i nowych motywów, funkcjonujących w skali globalnego społeczeństwa.

RELIGIA ŻYCIA: ZMIANA RELIGIJNOŚCI LUDOWEJ

Z płaszczyzny globalnej należałoby obecnie przejść do opisu i analizy funkcjonowania religii w płaszczyźnie życia codziennego. Podstawę źródłową stanowią wyniki badań szczegółowych, zrealizowanych w różnych regionach Polski. Trzeba podkreślić, że uwzględnia się tutaj wszystkie podstawowe parametry religijności, które bardziej informują o tym, jaka jest religijność ludowa w środowisku wiejskim, aniżeli globalne wyznania wiary. W tych właśnie parametrach religijność ta ulega zmianie. Zanim zostanie to ukazane przy pewnym przystosowaniu do różnych ty-

³⁹ K. Darczewska, *Jaki jest katolicyzm...*, s. 7.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 7.

pów środowisk wiejskich, wcześniej warto w sposób bardziej ogólny przyrzeć się poszczególnym parametrom religijności.

1. WIEDZA RELIGIJNA

Zaczynając od parametru wiedzy religijnej, trzeba na wstępie podkreślić, że współcześnie dostrzega się związek między poziomem wiedzy a pozostałymi parametrami religijności, co świadczy o pewnym zagrożeniu życia religijnego ze względu na ignorancję religijną. Środowisko tradycyjne o niskim stanie kultury przy jednoczesnej homogeniczności nie stanowiło tego zagrożenia. Mimo braków w zakresie wiedzy religijnej, katolicy posiadali spójny światopogląd. Obecnie wpływ wiedzy na religijność wydaje się być wprost proporcjonalny do stopnia otwartości środowiska. Wprawdzie L. Dingemans i J. Rémy twierdzą, że „studiowanie wiedzy wierzących pozwala raczej wymierzyć, do jakiego stopnia wiara ludzi wierzących jest oświecona niż wymierzyć samą wiarę”⁴¹, ale wątpliwe jest, czy autorzy wzięli pod uwagę sytuację przemian, w której dochodzi do kwestionowania i negowania dogmatów wiary i zasad moralnych, a co więcej, do poszukiwania własnych legitymizacji dla wyznawanego światopoglądu. W środowisku wiejskim w Polsce, jak się okazuje, niski poziom uświadomienia religijnego może koegzystować z bardzo intensywną religijnością tradycyjną, nie zaś z tą religijnością, która znalazła się już w procesie przemian. Słusznie zauważył H. Denis: „rozumienia wiary nie można zastąpić ani wielkodusznością, ani ceremoniami liturgicznymi. Wymagania intelektualne zapewniają ewangelii solidne podstawy, bez których wielkoduszność staje się szybko odejściem od oryginalnej wiary, a sakramenty — magiczną rutyną”⁴².

Religijność ludowa w Polsce cechowała się zawsze słabą podbudową intelektualną, co utożsamiano z fideizmem. Prowadzone od lat badania socjologiczne potwierdzają tę opinię. W środowisku wiejskim obserwuje się nie tylko niski poziom wiedzy religijnej, ale także wzrost ignorancji religijnej. Wskazują na to m.in. badania J. Mariańskiego zrealizowane w rejonie podmiejskim Płocka. Okazało się, że w latach 1967—1976 zmniejszył się krąg katolików wiejskich znających poprawnie trzy prawdy wiary (Trójca św., Osoba Jezusa Chrystusa i piekło) z 20,7% do 12,9%, zaś nie znających lub znających błędnie te prawdy wzrósł z 2,7% do 7,5%⁴³. Charakterystyczne jest, że dzieje się to w okresie intensyfikacji ilościowego i jakościowego nauczania katechetycznego w Kościele Polskim. Wzrost ignorancji religijnej następuje w miarę intensyfikacji roz-

⁴¹ L. Dingemans, J. Rémy, op. cit., s. 138.

⁴² H. Denis, *Ewangelia i dogmaty*, Warszawa 1979, s. 163.

⁴³ J. Mariański, *Przemiany religijności ludowej w środowisku wiejskim*, [w:] W. Piwowarski (red.), *Religijność ludowa — ciągłość i zmiana*, Wrocław (w druku).

woju „otwartości” środowiska wiejskiego, co prowadzi do zderzenia dwóch systemów kulturowych: tradycyjnego i zurbanizowanego. Z tym drugim wiąże się upowszechnienie wykształcenia świeckiego i wzrostu ogólnego poziomu kultury przy jednoczesnym zaniedbaniu wykształcenia religijnego. Ubocznie świadczy to o upowszechnianiu się formacji religijnej zamkniętej, tj. o zacieśnianiu pogłębiania świadomości religijnej do pewnego okresu życia, np. do ukończenia szkoły podstawowej.

2. WIERZENIA RELIGIJNE

Spoleczność wiejska odznaczała się zawsze zintegrowanym systemem wartości religijnych. W. I. Thomas i F. Znaniecki piszą, że chłop cechuje absolutna ortodoksyjność, „chyba że przez niewiedzę, inaczej nie waży się wyobrazić sobie postawy religijnej odmiennej od nauki Kościoła, ponieważ poza Kościołem nigdy nie wyobraża sobie siebie w żadnym bezpośrednim stosunku z bóstwem”⁴⁴. W środowisku wsi otwartej sytuacja w tym względzie ulega zmianie; mnożą się wątpliwości religijne, a nawet neguje się prawdy wiary. Wskazuje to na podważanie autorytetu tradycji i Kościoła, a przynajmniej jego autorytatywnego nauczania. Wielu katolików „wybiera” z depozytu wiary to, co uważa za „prawdziwe” z subiektywnego punktu widzenia. Charakterystyczne jest, że zjawisko wybiórczości jest wprost proporcjonalne do „otwartości” środowiska wiejskiego; co więcej, można mówić o stałym wzroście tej kategorii osób, które kwestionują lub odrzucają prawdy wiary.

Mimo pojawiania się wątpliwości religijnych, czy odrzucania prawd wiary, wskaźniki akceptacji tych prawd są względnie wysokie. Stanowi to zresztą cechę specyficzną religijności ludowej w środowisku wiejskim. Dla przykładu można tu przytoczyć dane z rejonu wiejskiego Puław (średnia czterech parafii): wierzy w Trójcę św. 93%, w odkupienie ludzkości przez Chrystusa 94,2%, w Bóstwo i Człowieczeństwo Chrystusa 89,8%, w nagrodę lub karę po śmierci 86,7%, w zmartwychwstanie ciał 61%⁴⁵; także z rejonu podmiejskiego Płocka: wierzy w Trójcę św. 93,9%, w Opatrzność Boską 91,2%, w życie pozagrobowe 82,4%, w istnienie piekła 72,2%, w zmartwychwstanie ciał 73,2%⁴⁶. Autor dodaje, że w latach 1967—1976 nastąpił spadek wskaźników osób uznających wymienione pięć dogmatów średnio o 5,9% (od 0,8% do 14,5% w zależności od dogmatu). Przytoczone fakty wskazują z jednej strony na wspomniane wyżej wysokie wskaźniki akceptacji, ale zarazem na wzrost postaw nie-

⁴⁴ W. I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1, Warszawa 1976, s. 227.

⁴⁵ Por. W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*, Warszawa 1977, s. 203.

⁴⁶ J. Mariański, op. cit.

ortodoksyjnych. Interesujące jest, że najbardziej negowane lub kwestionowane są prawdy niezrozumiałe, np. zmartwychwstanie ciał, lub niewyobrażalne, np. istnienie piekła. Erozja ortodoksji religijnej jest powolna, ale stopniowo obejmuje coraz szersze kręgi ludzi. Jak dotychczas, słabo dotyka ona dwóch podstawowych prawd wiary — istnienia Boga (Trójcy św.) i boskiego posłannictwa Chrystusa.

Z powyższego można wnioskować, że w środowisku wiejskim „otwartym” tracą na znaczeniu dawne struktury wiarygodności, które zapewniały wysoką aprobatę dla prawd wiary. W konsekwencji słabnie społeczno-integracyjna funkcja ideologii religijnej. Jej miejsce zajmują subiektywne i zindywidualizowane interpretacje prawd wiary.

3. MORALNOŚĆ RELIGIJNA

Podobnie jak wierzenia, również moralność w środowisku wiejskim odznaczała się zawsze pewną spójnością. Podstawę moralności stanowiła religia. Katolicy wiejscy mieli ugruntowane przekonanie, że religijność i moralność wzajemnie się warunkują; stanowią nierozdzieloną całość. Najwyższym prawodawcą jest Bóg, zadaniem człowieka jest tylko przestrzeganie prawa. Prawo Boże konkretyzował i interpretował Kościół, stąd też trzymanie się jego nakazów było warunkiem uczciwego życia. Charakterystyczne jest, że w religijności ludowej bardziej akcentowano moralność praktyczną, kontrolowaną i sankcjonowaną przez Kościół, niż ideały ewangeliczne. W ten sposób szczególnego znaczenia nabrały przykazania kościelne, jak nakaz uczestnictwa w niedzielnej i świątecznej mszy św., nakaz spowiedzi wielkanocnej, zakaz spożywania pokarmów mięsnych w określone dni roku itd. Człowiek przestrzegający tych przykazań był traktowany jako dobry moralnie, co oznaczało, że również przykazania kościelne nabrały moralnego charakteru.

W środowisku wiejskim „otwartym” ulegają zakwestionowaniu z jednej strony jednoznacznie interpretowane związki pomiędzy postawą religijną a postawą moralną, z drugiej zaś akcentowana dawniej moralność praktyczna w postaci nakazów i zakazów. Gdy chodzi o pierwsze, to zwraca się uwagę na ludzi, którzy mimo porzucenia wiary religijnej postępują uczciwie; czyli niewiara nie jest przyczyną postępowania moralnie złego, podobnie zresztą jak wiara religijna sama przez się nie gwarantuje postępowania moralnie dobrego. Inaczej mówiąc, stopniowo szerzy się opinia, że moralna wartość człowieka nie utożsamia się z wyznawanym przezeń światopoglądem. Ujawnienie się rozdzwiewku między religijnością a moralnością nie oznacza, że kwestionuje się lub neguje funkcję wychowawczą religii. W wychowaniu moralnym w środowisku wiejskim dominują treści religijne i stanowią podstawę moralności dla więk-

szości rodzin wiejskich⁴⁷. Gdy chodzi o drugie, to ujawnia się szeroki wachlarz wątpliwości i negacji norm moralnych, znacznie szerszy niż dogmatów religijnych; co więcej, obserwuje się wyraźne odejście od moralności praktycznej, obrzędowej. Zjawisko to nie jest nowe, już dawno dostrzeżono je na Zachodzie. „Jeszcze dziś istnieje pewna grupa katolików, pisze J. Maitre, najbardziej przywiązanych do Kościoła, którzy utożsamiają moralność z kultem oddawanym Bogu. To stanowisko, choć niegdyś nader rozpowszechnione, staje się coraz rzadsze i nie można nawet powiedzieć, aby było charakterystyczne dla większości katolików praktykujących⁴⁸.

Spośród różnych dziedzin moralności, w których najbardziej zaznaczają się zasygnalizowane powyżej zmiany, warto zwrócić tutaj uwagę na moralność małżeńsko-rodzinną. Kształtuje się ona poniekąd niezależnie od religii, a ponadto wskaźniki osób, które bezwarunkowo akceptują nakazy i zakazy moralne w tym zakresie, nie są wysokie. W rejonie wiejskim Puław kształtują się one następująco: pożycie małżeńskie po ślubie cywilnym a przed kościelnym 74,9⁰/₀, stosowanie środków antykoncepcyjnych w pożyciu małżeńskim 62,7⁰/₀, rozwody 74,2⁰/₀, zdrada małżeńska 91,5⁰/₀, przerywanie ciąży 84,7⁰/₀⁴⁹. O rejonie podmiejskim Płocka J. Mariański pisze:

Najbardziej trwale i przekonujące przemiany dostrzega się w sferze postaw rodziny, małżeństwa i seksu. W latach 1967—1976 zmniejszył się odsetek parafian wiejskich maksymalnie akceptujących normy katolickiej moralności seksualnej o 28,4⁰/₀⁵⁰.

Na podkreślenie zasługuje fakt, że w przypadku dwóch norm moralności małżeńsko-rodzinnej wskaźniki akceptacji są względnie wysokie, tj. w odniesieniu do normy zakazującej zdrady małżeńskiej i przerywania ciąży. Świadczy to, że mimo narastającego dystansu wobec wymagań Kościoła w tej dziedzinie moralności niektóre normy zachowują wysoki autorytet w świadomości mieszkańców wsi. Faktem jest jednak, że dawna spójność systemu moralnego w środowisku wiejskim ulega rozkładowi. W związku z tym A. Pawełczyńska pisze, iż Kościół

...zachowując swą ważną rolę jako instytucja organizująca obrzędy religijne osłabił znacznie swą siłę oddziaływania w zakresie rodzinnych wzorów moralno-obyczajowych. Postawy ludności wiejskiej wobec religii rozwarstwiły się zatem wyraźnie —

⁴⁷ Por. S. Kawula, *Rodzina wiejska. Opieka — kultura — wychowanie*, Warszawa 1982, s. 35.

⁴⁸ J. Maitre, *Religia a przemiany społeczne*, [w:] *Socjologia religii* (opracował i wyboru dokonał F. Houtart), Kraków 1962, s. 54.

⁴⁹ W. Piwowski, *Religijność miejska...*, s. 232.

⁵⁰ J. Mariański, *Dynamika przemian religijności wiejskiej w warunkach industrializacji*, *Chrześcijanin w świecie*, 1979, nr 4, s. 56.

zachowały swą spistość w dziedzinie wiary i form kultu, równocześnie wyodrębniła się sfera wzorów rodzinno-obyczajowych, które przestały być domeną kościoła⁵¹.

W rzeczywistości występuje rozluźnienie nie tylko w dziedzinie moralności, ale i w dziedzinie wierzeń religijnych. Wiąże się to z procesem przemian, którego główną tendencją jest kształtowanie się postaw selektywnych w stosunku do religii. Interesujące jest, że selektywność bardziej zaznacza się w dziedzinie moralności religijnej, mniej natomiast w dziedzinie wierzeń religijnych; w każdym razie jest to proces, który najpierw ujawnia się w sferze świadomości, a później dopiero w sferze zachowań religijnych. W drugiej z nich wyraża się on w zarzucaniu praktyk religijnych i w rozluźnianiu więzi z Kościołem. Kierunek rozwoju tego procesu nie jest jasno zarysowany. Z pewnością wiąże się on z subiektywizacją, indywidualizacją i prywatyzacją religii przy zachowaniu wiary w Boga i niedocenianiu instytucji religijnych w płaszczyźnie religii życia. Docenia się je natomiast jako dobro wspólne narodu.

4. PRAKTYKI RELIGIJNE

Rytualizm stanowi dominującą cechę religijności ludowej w środowisku wiejskim. Ryty religijne bowiem mają znaczenie symboliczne, ukazują miejsce człowieka w kosmosie i w społeczności lokalnej, legitymizują utrwalony porządek świata, myślenia i działania, gwarantują stabilność i bezpieczeństwo. Nic dziwnego, że były one powszechnie spełniane przez mieszkańców wsi. Współcześnie, na skutek dokonujących się przemian społeczno-kulturowych, zmienia się stosunek ludności wiejskiej do rytów religijnych. Zmiany te jednak bardziej dostrzega się w aspekcie jakościowym aniżeli w aspekcie ilościowym.

Upowszechnianie i stabilność praktyk religijnych w środowisku wiejskim, jak to już częściowo wykazano, osiągnęły wysoki stopień. Dzielać praktyki religijne na obowiązkowe — jednorazowe, obowiązkowe — powtarzane i nadobowiązkowe, stwierdza się, że pierwsze z nich, związane z „rytmami przejścia”, są najbardziej powszechne i stabilne. Oznacza to, że prawie wszyscy mieszkańcy wsi spełniają praktykę chrztu, pierwszej komunii św., ślubu kościelnego i pogrzebu katolickiego. Praktyki te stanowią część etosu społecznego i są najbardziej odporne na wpływy różnych czynników przemian. Praktyki obowiązkowe — powtarzane, jak udział w niedzielnej mszy i wielkanocnej komunii św., również należą do obowiązkowych wzorów życia religijnego na wsi. Mimo pewnej stabilności przestrzegane są one w mniejszym stopniu. Ogólnie stwierdza się, że w parafiach wiejskich utrwaliło się pewne „jądro” katolików praktykujących systematycznie, których zasięg przedstawia się rozmaicie, w zależności od „otwartości” środowiska wiejskiego. R. Ka-

⁵¹ A. Pawełczyńska, op. cit., s. 92

miński relacjonując wyniki badań z wielu parafii wiejskich stwierdza, że stan praktykujących w każdą niedzielę wynosi 54,5%, podobnie kształtuje się stan *dominicanos* (54,8%)⁵². Na znacznie wyższym poziomie kształtują się wskaźniki komunikujących na Wielkanoc, tj. *paschantes*. We wspomnianych parafiach szacuje się je na 80—95%⁵³. Duża rozpiętość pomiędzy stanem *dominicanos* i *paschantes* stanowi specyficzną cechę religijności ludowej w środowisku wiejskim. Najniższy poziom obserwuje się w odniesieniu do praktyk nadobowiązkowych, zwłaszcza okresowych, jak nabożeństwo majowe, różańcowe, Droga Krzyżowa i Gorzkie Żale; co więcej, udział w tych praktykach charakteryzuje się tendencją spadkową.

Zmianom podlegają także zwyczaje i obrzędy ludowo-religijne. Jedne z nich zanikają, zwłaszcza te, które były związane z rolnictwem, folklorem i magią⁵⁴. Inne z nich są podtrzymywane, przy czym podlegają one procesowi prywatyzacji, polegającemu na przejściu z „publicznego” do „prywatnego”. Szczególnie uprzywilejowanym miejscem zwyczajów i obrzędów jest dom rodzinny. Pojawiają się także nowe, przejmowane przez wieś ze środowiska miejskiego.

Gdy chodzi o jakościowy aspekt praktyk religijnych, to trzeba stwierdzić, że w dotychczasowych badaniach wystąpiły pewne zaniedbania. Niewiele uwagi zwracano np. na motywacje praktykujących. Chodzi tu zwłaszcza o odpowiedź na pytanie, na ile praktyka religijna zakorzeniona jest w osobowości, a nie ile w środowisku? Przyjmuje się, że współczesne przemiany sprzyjają przekształcaniu się „uczestnictwa masowego” w „uczestnictwo interakcyjne”. Przejawy tego drugiego typu uczestnictwa obserwuje się już w wielu środowiskach wiejskich, np. zaangażowanie osobiste, wspólny udział w liturgii, częsta komunie św. Niemniej w dalszym ciągu dominującą formą jest uczestnictwo masowe.

5. WIĘZ Z INSTYTUCJAMI RELIGIJNYMI

W środowisku wiejskim zamkniętym instytucje religijne, a zwłaszcza parafia, wywierały duży wpływ na życie mieszkańców wsi. Silne więzi pokrewieństwa i powinowactwa, opinia publiczna i presja środowiska, autorytety lokalne scalały społeczność lokalną, a przez to także parafie,

⁵² R. Kamiński, *Środowisko społeczne a przynależność do parafii w świetle badań socjologicznych na KUL*, [w:] *Biuletyn Socjologii Religii, Collectanea Theologica*, 1982, nr 52, s. 139.

⁵³ *Ibid.*, s. 141.

⁵⁴ „...tam, gdzie zwyczaje mają podbudowę magiczną, giną one prędzej niż w miejscach, gdzie te same zwyczaje posiadają inną motywację, na przykład natury religijnej, czy związanej z kultem zmarłych” (T. Karwicka, J. Cherek, *Tradycja a współczesność w kulturze ludowej wybranych wsi regionów Polski Północnej*, Toruń 1982, s. 114).

która była traktowana jako „parafia — wspólnota lokalna”. W warunkach „otwarcia” środowiska wiejskiego słabną wewnętrzne siły społeczne konsolidujące parafię. Jak pisze D. Gałaj, „świat przestał być dla chłopca światem parafialnym, ojczyzną przestała być »nasza okolica«, a stała się nią, jak i dla mieszkańców miast, cała Polska”⁵⁵.

Wspomniany proces wiąże się z atomizacją życia parafialnego oraz ze spadkiem poczucia identyfikacji z własną parafią. Atomizacja polega na osłabieniu kulturowej odrębności wsi, tradycyjnych więzi społecznych oraz kontaktów bezpośrednich i osobistych. Dawniej tworzyły one społeczno-kulturowe „podłoże” dla rozwoju wspólnoty parafialnej. Z kolei spadek poczucia identyfikacji polega na wzroście wskaźników takich parafian, którzy identyfikują się przede wszystkim z Kościołem Powszechnym, Kościołem Polskim lub własną diecezją. Charakterystyczne jest, że parafia wiejska, tracąc oparcie w środowisku naturalnym, podejmuje próby wytworzenia więzi religijnych, z jednej strony przez wzmocnienie funkcji ściśle religijnych, z drugiej strony zaś przez tworzenie małych wspólnot religijnych pomiędzy rodziną a parafią. Ta ostatnia inicjatywa znajduje się jeszcze w „załążkowej” formie.

Wymienione parametry religijności nie wyczerpują całego wachlarza zjawisk i procesów związanych z religijnością ludową w środowisku wiejskim. Pominięto parametr doświadczeniowy, rzadko stosowany w dotychczasowych badaniach. Niemniej ukazano, że religijność ludowa jako religia życia podlega już znaczącym przemianom. Zmiany te bardziej znaczą się w sferze świadomości niż w sferze zachowań. Z pewnością nie są one jednokierunkowe: religia — ateizm. Są to zmiany wielokierunkowe, w mniejszym jednak stopniu dokonuje się pogłębienie religijności ludowej w środowisku wiejskim niż odejście od niej, np. obojętność religijna czy selektywność. Byłoby interesujące zbadać, na ile pod wpływem współczesnych przemian społeczno-kulturowych i pastoralnych oddziaływań Kościoła religijność ludowa traci regionalny, folklorystyczny, środowiskowy charakter, a przekształca się w religijność typowo instytucjonalną, kościelną, ogólnopolską. Wydaje się, że na obecnym etapie ewolucji tej religijności, a także badań socjo-religijnych, można podjąć próbę weryfikacji tej hipotezy tylko w ograniczonym zakresie, np. praktyk religijnych oraz zwyczajów i obrzędów religijno-ludowych.

Biorąc pod uwagę dotychczasowe wyniki badań nad religijnością ludową w środowisku wiejskim można podjąć próbę wyróżnienia pewnych typów religijności. Podstawę stanowią tutaj wymienione powyżej pod-

⁵⁵ D. Gałaj, *Społeczno-kulturowe uwarunkowania przeobrażeń wsi i rolnictwa*, [w:] A. Woś (red.), *Społeczno-ekonomiczne problemy rozwoju wsi i rolnictwa w Polsce*, Warszawa 1978, s. 131.

stawowe parametry życia religijnego, traktowane jako kryteria podziału na różne typy. Nie trzeba dodawać, że typologia pozwala na dokonanie pewnych uogólnień analizowanych zjawisk i procesów, w tym przypadku ponadto na ukazanie kierunków przemian.

Jak się wydaje, stan religijności ludowej w środowisku wiejskim można dość adekwatnie ująć w postaci czterech odmiennych typów: tradycyjnego, pogłębionego, selektywnego i marginalnego.

— Typ tradycyjny charakteryzuje się niskim poziomem wiedzy religijnej, względnie wysokimi wskaźnikami akceptacji prawd wiary i norm moralnych przy jednoczesnym braku świadomych motywacji, rytualizmem, w którym wyraża się niemal cała religijność, choć nie zawsze systematycznym udziałem w praktykach, moralnością rytualną słabo powiązaną z życiem oraz dużym przywiązaniem emocjonalnym do religii, lokalnej świątyni i duchowieństwa.

— Typ pogłębiony odznacza się względnie poprawną wiedzą religijną i tzw. otwartą formacją religijną, względnie wysoką akceptacją prawd wiary i norm moralnych, przy jednoczesnej świadomej motywacji, zaangażowaniem w spełnianie praktyk religijnych, choć nie bez krytycznego stosunku do nich, pewną konsekwencją pomiędzy wiarą i czynem, wreszcie zaangażowaniem apostołskim w kościelnych organizacjach i wspólnotach. Typ ten nie jest jednolity: jedni akceptują bardziej więź z Kościołem jako instytucją religijną i spełniają wszystkie jego oczekiwania, inni akcentują bardziej etyczno-społeczne wymagania ewangelii, wskutek czego odnoszą się krytycznie do przerostu praktyk religijnych i roli instytucji religijnych, choć zachowują lojalność; inni wreszcie akcentują bardziej małą wspólnotę religijną, poszukując w niej nowych form religijności, interakcyjnego zaangażowania i identyczności.

— Typ selektywny w warunkach wiejskich zachowuje częściową identyfikację z Kościołem i częściowo podporządkowuje się jego wymaganiom. Charakteryzuje się jednak w zależności od indywidualnych potrzeb katolików zróżnicowanym poziomem wiedzy religijnej, zwłaszcza w zakresie faktów i dat z życia Kościoła, wybiórczą akceptacją prawd wiary i norm moralnych, przy zróżnicowanych motywacjach, niesystematycznością w wypełnianiu praktyk religijnych obowiązkowych i zarzucaniem praktyk nadobowiązkowych, niekonsekwencją w dziedzinie moralności, zwłaszcza małżeńskiej i rodzinnej, krytycyzmem wobec instytucji religijnych, choć związek z nimi jest jeszcze znaczący.

— Typ marginalny cechuje się w zasadzie niskim poziomem wiedzy religijnej, wyjątkowo niskimi wskaźnikami akceptacji prawd wiary i norm moralnych, przy zróżnicowanych motywacjach, słabym udziałem lub brakiem udziału w praktykach religijnych, częstymi powikłaniami moralnymi, np. rozwód, rozluźnienie więzi z instytucjami religij-

nymi, choć nie wyklucza to kontaktów sąsiedzko-towarzyskich. Typ ten nie jest jednolity, obejmuje ludzi o słabnącej religijności, obojętnych religijnie oraz ludzi, którzy już zerwali związek z Kościołem.

Stosując wymienione typy do środowisk wiejskich, zwróci się uwagę jedynie na to, które z nich dominują w danym środowisku bez dokładnych ustaleń procentowych. W środowisku wiejskim „zamkniętym” ze względu na opóźnienie kulturowego zderzenia z nowoczesnością, dominuje typ tradycyjny. Obok niego ujawniają się już pozostałe typy religijności, zwłaszcza wśród mężczyzn, nie są one jednak jeszcze znaczące. Wbrew pozorom, w środowisku tym występują podobne zjawiska i procesy w dziedzinie życia religijnego, jak w środowiskach otwartych.

Trzeba podkreślić, że w tych drugich środowiskach dominującym typem religijności jest również typ tradycyjny, choć o mniejszym zasięgu niż w środowisku wiejskim „zamkniętym”. Spośród wymienionych poprzednio środowisk najbardziej występuje on w środowisku rolniczym i tradycyjno-robotniczym, mniej w nowych środowiskach robotniczych, podmiejskich, dwuzawodowych i robotników rolnych. We wszystkich tych środowiskach szerzą się już wyraźnie pozostałe typy religijności, zwłaszcza typ selektywny; w środowiskach robotników rolnych ponadto typ marginalny. Typ pogłębiony jest słabo reprezentowany we wszystkich tych środowiskach, najbardziej jeszcze występuje w środowisku rolniczym i tradycyjnie robotniczym.

Przedstawione powyżej informacje dostarczają jedynie ogólnej orientacji odnośnie do profilu religijności środowisk wiejskich. Jak wiadomo, wieś polska jest zróżnicowana nie tylko w różnych regionach kraju, ale także w jednym regionie. Niemniej ujawniają one nie tylko zróżnicowanie religijności, ale także kierunek przemian religijności. Zasięg typu tradycyjnego zmniejsza się na korzyść innych typów religijności, przy czym wiodącym kierunkiem przemian, podobnie jak w mieście, jest typ selektywny. Z. Narecki, który zapoznał się z wieloma opracowaniami monograficznymi parafii wiejskich, szacuje zasięg tego typu w środowiskach wiejskich „otwartych” na 20%, nie licząc upowszechniającego się też typu marginalnego⁵⁶. Jak się okazuje, można mówić o pewnym *continuum* przemian religijności w zależności od typu środowiska społecznego, na którego krańcach znajduje się środowisko wiejskie „zamknięte” oraz środowisko wielkiego miasta, pośrodku zaś pozostałe środowiska o różnym stopniu „otwartości”. Jak dotychczas, wiodącym kierunkiem przemian nie jest typ pogłębiony ani typ marginalny, lecz typ selektywny, przy założeniu, że punktem wyjścia tych przemian jest typ tradycyjny.

⁵⁶ Z. Narecki, *Środowisko wiejskie a religijność katolików*, [w:] *Religijność ludowa — ciągłość i zmiana* (w druku).

ZAKOŃCZENIE

Przedstawione powyżej funkcjonowanie religijności ludowej w dwóch płaszczyznach pozwoliło na zweryfikowanie postawionej we wstępie hipotezy ogólnej. Okazało się, że religijność środowiska wiejskiego w Polsce faktycznie odznacza się wysokimi wskaźnikami, ale przede wszystkim w płaszczyźnie globalnych wyznań wiary; co więcej, w tej płaszczyźnie nie podlega ona zmianom, a niejednokrotnie, w zależności od różnych czynników i sytuacji, nawet wzrasta. Religijność w tym parametrze traktowano jako wiarę narodu, która funkcjonuje mniej lub bardziej jako wartość wspólna, odziedziczona po przodkach, zapewniająca olbrzymiej większości Polaków sens i identyczność. Jednakże treść konsensu jest w tym przypadku wąska, dotycząca najbardziej ogólnych wartości, np. Bóg i Ojczyzna, czy lepiej, Kościół i Naród, które z łatwością można zaprobować, legitymizować, bronić i realizować. Wartości te są potwierdzone w masowych objawach solidarności, tj. w publicznych praktykach religijnych, organizowanych i spełnianych na szerszą skalę, motywowanych religijnie i narodowo. Trzeba podkreślić, że w tej płaszczyźnie przede wszystkim wyraża się specyfika religijności polskiej tak często podziwianej przez ludzi z Zachodu. Kościół i religia w tym przypadku pełnią funkcję integracyjną w skali całego narodu w myśl zasady durkheimowskiej: nie jest ważne to, w co się wierzy, ale jak mocno się wierzy i na ile ta wiara przenika życie uczestników praktyk masowych, tzn. zespala ich wokół najogólniejszych wartości.

W drugiej płaszczyźnie, tj. religii życia, niektóre wskaźniki religijności ludowej kształtują się również na wysokim poziomie, niemniej powszechna jest tendencja przemian, obejmująca w mniejszym lub większym stopniu wszystkie podstawowe parametry tej religijności. Jak wykazano, przemiany te bardziej ujawniają się w sferze świadomości niż w sferze zachowań katolików w środowisku wiejskim. Ogólnie mówiąc, są one już znaczące w środowiskach bardziej „otwartych”. Podstawowa tendencja tych przemian sprowadza się do religijności selektywnej. Biorąc to pod uwagę można przypuszczać, że są one podobne do tych, jakie występują w społeczeństwach rozwiniętych. W konsekwencji przemiany w płaszczyźnie religii życia nie ujawniają specyfiki społeczeństwa polskiego, chyba tylko w tym, że dokonują się wolniej niż gdzie indziej.