

Władysław Piwowski

Polska socjologia religii w okresie powojennym : kierunki, metody i problematyka badań

Collectanea Theologica 48/4, 35-70

1978

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. WŁADYSŁAW PIWOWARSKI, LUBLIN

POLSKA SOCJOLOGIA RELIGII W OKRESIE POWOJENNYM **Kierunki, metody i problematyka badań**

A. Comte zauważył: „jeśli nie znamy historii jakiejś nauki, to znaczy, że tej nauki nie znamy całkowicie”¹. Niewątpliwie w powiedzeniu tym zawiera się pewna przesada, niemniej dzieje danej nauki rzutują na rozwój jej problematyki, kierunków i metod badań. Celem tego artykułu jest ukazanie historii polskiej socjologii religii, przynajmniej w ogólnym zarysie. Wcześniej jednak warto kilka słów poświęcić samej socjologii religii.

Socjologia religii — jak nazwa wskazuje — koncentruje się na religiach, które ujmuje jako fakty społeczne, dostępne dla badań empirycznych. Nie oznacza to, że te religie redukuje ona do zjawisk społecznych; przeciwnie — zakłada badanie religii w różnych aspektach, a tym samym współpracę z innymi naukami, które koncentrują się na ich genezie, istocie, rozwoju itd. Socjologia religii zajmuje się religiami w aspekcie społeczno-kulturowym. Przedmiotem jej są specyficzne ugrupowania ludzi, którzy podzielają religijne wartości i symbole. Przynależność religijna z kolei stanowi podstawę interakcji, które są bądź wprost religijne, bądź nacechowane religijnie. Te właśnie grupy, wartości, symbole i interakcje o charakterze religijnym są traktowane jako fakty społeczne i stanowią przedmiot socjologii religii².

Socjologia religii jest subdyscypliną socjologiczną, co oznacza, że bada szczegółowy wycinek rzeczywistości społecznej, zaś terminologię, metody i teorie czerpie z socjologii ogólnej. Różnica między socjologią a socjologią religii znajduje się zatem nie w „przedmiocie formalnym”, lecz w „przedmiocie materialnym”. Słusznie podkreśla J. Laloux, że socjologia religii polega na „zastosowaniu do zjawiska religijnego, jako specyficznego przedmiotu, metody obserwacji i analizy właściwej dla tej dyscypliny naukowej, jaką jest socjologia”³. W konsekwencji socjologowie religii, niezależnie od wyznawanego światopoglądu, położyli nacisk na badanie zjawisk życia religijnego w oparciu o reguły nauki pozytywnej. Obserwo-

¹ *Augusta Comte'a metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, skrótu dokonał J. E. Rigolage, Warszawa 1961, 31.

² Por. G. Kehrer, *Religiossoziologie*, Berlin 1969, 4.

³ J. Laloux, *Manuel d'initiation à la sociologie religieuse*, Paris 1967, 105.

wać, mierzyć, klasyfikować, porównywać, wyjaśniać — oto etapy stosowanej przez nich metody naukowej. Interesuje ich zarówno opis, systematyzacja i klasyfikacja (typologia) zjawisk religijnych, jak i badanie zależności między zjawiskami religijnymi oraz między tymi zjawiskami a innymi faktami społecznymi. W tym drugim przypadku chodzi o ustalenie „praw” rzeczywistości społeczno-religijnej oraz o ich wyjaśnienie. Powyższa metoda stosowana „etapami” pozwala na odróżnienie socjografii religii (opis, systematyzacja i typologia), od socjologii religii (wykrywanie zależności, formułowanie prawidłowości i wyjaśnianie). W socjografii religii hipotezy mogą być punktem dojścia badań, zaś w socjologii religii hipotezy muszą być punktem wyjścia badań. Obydwa sposoby uprawiania tej nauki są z sobą powiązane i wzajemnie się uzupełniają.

Orientacja i kierunki badań w polskiej socjologii religii (1957—1977)

Po II wojnie światowej przez dłuższy okres czasu nie podejmowano badań socjologicznych nad religijnością społeczeństwa polskiego. Do rzadkości należały również jakiekolwiek publikacje z dziedziny socjologii religii⁴. Jako pierwszy na potrzebę badań „etnosocjologicznych” nad religijnością w Polsce zwrócił uwagę L. Halban⁵. Charakterystyczne jest, że autor dostrzegał między innymi użyteczność metody Le Bras i zalecał stosowanie jej w Polsce. Halban pisze o nim: „Do orientacyjnego ilościowego ujmowania zjawisk religijnych przywiązuje Le Bras nie tylko w badaniach historycznych, ale i ludoznawczych wielką wagę, nadto uważa za rzecz niezmiernie ważną i kartograficzne ujmowanie współczesnego obrazu religijnego. Nie ulega wątpliwości, że i to jest bardzo potrzebne, bo w każdym większym kraju w różnych stronach z reguły istnieją wielkie różnice, których pomijać nie wolno. Że i w tym zakresie wszystko jest niemal jeszcze, i to nie tylko u nas, do zrobienia, jest rzeczą dostatecznie znaną”⁶.

Od czasu wydania broszury Halbana upłynęło 10 lat, gdy z postulatem badań nad religijnością w Polsce — po zapoznaniu się z dorobkiem francuskiej socjologii religii — wystąpił znowu S. Nowakowski. „Dziedzina socjologii religii — zauważa autor — jest w Polsce zaniedbana. Polska na tle swoich odrębności ma również odrębną problematykę religijną... Socjologia polska nie

⁴ Por. np. C. Strzeszewski, *Przemiany powojenne wsi polskiej*, Ateneum Kapłańskie 39(1947) 292—299; F. Mirek, *Parish Research in Poland*, w: C. J. Neusse i Th. J. Harte, *The Sociology of the Parish*, Milwaukee 1951, 341—346.

⁵ L. Halban, *O potrzebie badań etnosocjologicznych nad religijnością*, Lublin 1946.

⁶ *Tamże*, 22—23.

może przejść do porządku dziennego nad zagadnieniami religijnymi, gdyż bez ich uwzględnienia rozeznanie dokonujących się w naszym kraju przeobrażeń kultury będzie nadal jednostronne i bardzo ułamkowe”⁷. Wydawałoby się, że postulaty te są obecnie zrealizowane. Tymczasem jeszcze w roku 1970 W. Markiewicz napisał: „W ten sposób powstało wprawdzie i rozwinęło się wiele szczegółowych gałęzi socjologii nigdy przedtem u nas nie uprawianych albo niesłusznie niedocenianych... Pewnym dyscyplinom, jak — dajmy na to — socjologii wolnego czasu poświęcono chyba przesadnie wiele uwagi, inne natomiast, znacznie ważniejsze, jak np. socjologię wychowania i socjologię religii traktowano po macoszemu”⁸.

Przed 1957 r. socjologia religii rozwijała się w KUL⁹. Można było np. prowadzić badania za pomocą metody obserwacji pośredniej (archiwa parafialne, diecezjalne, sprawozdania proboszczów itd.), zapoczątkowane w latach trzydziestych przez Le Bras we Francji, lub przynajmniej spopularyzować dorobek socjologii religii autorów zachodnich. Ogólna niechęć do socjologii w tym okresie znalazła odbicie także w KUL. Po 1957 r. pierwsi rozpoczęli badania nad religijnością w Polsce socjologowie ze środowisk świeckich¹⁰. Środowiska katolickie natomiast podjęły je nieco później.

Przystępując do omówienia orientacji i kierunków występujących w polskiej socjologii religii po 1957 r., należałoby najpierw zwrócić uwagę na ośrodki, które je rozwijają bądź tylko im patronują, oraz na stanowiska teoretyczne i metodologiczne reprezentowane przez różnych autorów.

Spośród środowisk świeckich na pierwszym miejscu należy wymienić Ośrodek Badania Opinii Publicznej przy Polskim Radio i TV. Zorganizowany przy końcu 1957 r., ośrodek ten przeprowadził dużą ilość badań bądź w skali całego kraju, bądź w skali regionów, miast i miasteczek. Wśród podejmowanych tematów znaczne miejsce zajmowała problematyka religijno-moralna, stanowiąca zarówno bezpośredni, jak i pośredni przedmiot badań¹¹. Część

⁷ S. Nowakowski, *Religia jako przedmiot badań socjologicznych*, *Kultura i Społeczeństwo* 1957, nr 1, 233.

⁸ W. Markiewicz, *Socjologia polska (1919—1969)*, *Studia Socjologiczne* 1970, nr 1, 20.

⁹ W latach 1946—1950 istniało w KUL Studium Zagadnień Społecznych i Gospodarczych Wsi, na którym miał zajęcia m.in. F. Mirek, zaś w roku akad. 1959/60 powstała sekcja filozofii praktycznej, obejmująca także socjologię.

¹⁰ Por. K. Judenko, Z. Poniatowski, *Socjologia religii*, *Euheimer*, *Przegląd Religioznawczy* 10(1966) nr 6, 31—32.

¹¹ Por. *Społeczeństwo polskie w badaniach ankietowych Ośrodka Badania Opinii Publicznej przy „Polskim Radio i TV” (lata 1958—1964)*. *Przegląd zebranych materiałów pod redakcją A. Sicińskiego*, Warszawa 1966.

opracowań OBOP nie była publikowana. Obok tego ośrodka, z badaniami nad religijnością społeczeństwa związane były: Polskie Towarzystwo Religioznawcze, „Euhemer” i „Zeszyty Argumentów” („Człowiek i Światopogląd”). Zdaniem K. Judenka i Z. Poniańskiego działalność ich rozwijała się w trzech płaszczyznach: a. inspirowanie i finansowanie (czasem poważnych) badań socjograficznych, b. publikowanie znacznej ilości badań terenowych, c. próby zwracania uwagi na teoretyczne i metodologiczne aspekty socjologii religii. Działalność tę we wszystkich wymienionych płaszczyznach autorzy omówili w osobnym artykule¹². Spośród innych ośrodków należy wymienić Instytut Filozofii i Socjologii PAN oraz Wyższą Szkołę Nauk Społecznych, w której od 1962 roku wprowadzono wykłady z socjologii religii, a od 1963 roku — seminarium badawcze. W ramach uniwersytetów problematyką socjoreligijną interesowały się katedry socjologii m. in. w Warszawie i w Krakowie.

Z kolei spośród środowisk katolickich, które prowadzą badania socjologiczne nad religijnością katolików, w pierwszym rzędzie należy wymienić Katolicki Uniwersytet Lubelski. Uniwersytet ten z jednej strony prowadzi badania historyczne związane z socjologią religii, których celem jest przygotowanie *Atlasu historycznego Kościoła w Polsce*, z drugiej zaś rozwija różne kierunki badań nad religijnością współczesnego społeczeństwa polskiego. Dodajmy, że wśród uniwersytetów polskich jedynie KUL posiada katedrę socjologii religii. Z naukowych ośrodków katolickich, które podejmują badania socjoreligijne, na uwagę zasługuje również Akademia Teologii Katolickiej oraz ośrodki teologiczne w Krakowie i we Wrocławiu. Dużą dynamikę w badaniach nad religijnością wykazuje środowisko naukowo-kościelne w Katowicach. Istniejące po II wojnie światowej luki w dziedzinie problematyki teoretycznej i metodologicznej uzupełnia Zespół „Więź”, który w ramach „Biblioteki Więzi” wydał już kilka pozycji książkowych o tematyce socjoreligijnej¹³.

Gdy chodzi o stanowiska teoretyczne i metodologiczne we współczesnej socjologii religii w Polsce, trzeba stwierdzić, że dawne kierunki badań w dużej mierze straciły na znaczeniu. Odnosi się to przede wszystkim do szkoły analitycznej, która — poza nielicznymi wyjątkami — w zasadzie nie ma kontynuatorów w zakresie badań nad religijnością¹⁴. W pewnym stopniu odnosi się to

¹² Art. cyt., 39—40.

¹³ Por. *Socjologia religii. Wprowadzenie. Ludzie — Wiara — Kościół. Analizy socjologiczne*, Warszawa 1966.

¹⁴ Por. np. F. Jakubczak, *Postawy światopoglądowe w pamiętnikach robotników*, Euhemer 6(1962) nr 2, 37—47; J. K. Kuczyński, *Postawy światopoglądowe chłopów*, Warszawa 1961; J. Malanowski, *Przemiany w religijności emigrantów polskich w Danii*, Euhemer 3(1959) nr 4, 420—423.

również do kierunku kulturowego, który — jak wiadomo — podzielony był na wiele nurtów badawczych, a ponadto uprawiano go w ramach przynajmniej dwóch dziedzin nauki — etnologii i socjologii. Obydwie te nauki z czasem się rozdzieliły, precyzując dokładniej swój przedmiot i metody badań¹⁵. Gdy chodzi o autorów, którzy w okresie międzywojennym zajmowali się w jakiejś mierze socjologią religii, z pewnym zainteresowaniem w okresie powojennym spotkały się stanowiska teoretyczne i metodologiczne dwóch z nich, mianowicie Krzywickiego i Czarnowskiego. Stanowisko pierwszego, pogłębione i uzupełnione doktryną materializmu filozoficznego i historycznego, znajdujące odbicie w socjologii ideologizującej, uprawianej przez autorów ze środowiska „Euhemera”. Środowisko to przez naukową socjologię religii rozumie socjologię „marksistowską” czy „laicką”. Jednocześnie przeciwstawia jej socjologię „katolicką” czy „pastoralną”, czyli socjologię religii pozostającą na usługach ideologii Kościoła¹⁶. Stanowisko drugiego z nich przejął E. Ciupak, autor kilkudziesięciu artykułów i wielu pozycji książkowych z zakresu socjologii religii¹⁷. Ciupak pisze: „Przyjmując ogólne założenia metodologiczne Stefana Czarnowskiego, stwierdzające, że religia jest elementem kultury społecznej, i na tej podstawie w oparciu o materiał empiryczny weryfikuję kilka wcześniejszych hipotez polskich socjologów, zajmujących się problemami religii. W niektórych sprawach próbuję zająć również własne stanowisko”¹⁸. Podobnie metodologiczne założenia badań przeprowadzonych przez Ciupaka oceniają inni autorzy. Wspomniani już Judenko i Poniatowski piszą o nim, że „w zasadzie nie wychodził poza krąg problemowy szkoły Drukheima - Czarnowskiego”¹⁹. W obydwu tych stwierdzeniach zawiera się deklaracja socjologizmu w znaczeniu podanym we wstępie. Ks. Majka dostrzega ponadto w pracach Ciupaka ideologizm²⁰, gdyż akceptuje on tezę o alienacji człowieka przez religię²¹. Mimo powyższych deklaracji i ocen założenia metodologiczne ujawniające się w pracach

¹⁵ M.in. dzięki utworzeniu katedr socjologii na uniwersytetach polskich w okresie międzywojennym, por. J. Chałasiński, *Trzydzieści lat socjologii polskiej (1918—1947)*, Przegląd Socjologiczny 10(1948—49) 9 nn.

¹⁶ Por. *Socjologia religii*, w: *Mała encyklopedia religioznawstwa marksistowskiego*, Euhemer 14(1970) nr 3—4, 204—207.

¹⁷ Por. np. E. Ciupak, *Kultura religijna wsi*, Warszawa 1961; tenże, *Parafianie?*, Warszawa 1961; tenże, *Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim*, Warszawa 1965.

¹⁸ E. Ciupak, *Kult religijny*, art. cyt., 10.

¹⁹ K. Judenko, Z. Poniatowski, *Socjologia religii*, art. cyt., 39.

²⁰ Terminu „ideologizm” używa się tutaj w znaczeniu sprowadzenia religii do roli specyficznej ideologii.

²¹ J. Majka, *Książka o religijności wsi*, Tygodnik Powszechny nr 25 z dn. 18 czerwca 1961 r.

popularyzatorskich i naukowych Ciupaka nie są łatwe do uchwycenia. Wydaje się jednak, że autor bardziej deklaruje, niż faktycznie trzyma się w swoich publikacjach stanowiska socjologizmu i marksizmu. Ponadto zauważa się, że w pracach popularyzatorskich z zakresu socjologii religii Ciupak zajmuje zdecydowane stanowisko marksistowskie²², zaś w jego publikacjach naukowych dominującego znaczenia nabierają: a. konkretne materiały zgromadzone w terenie, b. analizy o charakterze socjograficznym, c. wnioski o ograniczonym zasięgu. To zaś wskazywałoby na fakt, że Ciupak jest raczej ostrożnym badaczem życia religijnego.

Najważniejszym nurtem, jaki upowszechnił się w Polsce po 1957 r., jest kierunek badań socjograficznych nad religijnością społeczeństwa. Twórcą tego kierunku był Gabriel Le Bras, historyk i kanonista francuski²³. W swoich badaniach zmierzał on do uchwycenia stanu praktyk religijnych we Francji w dwóch płaszczyznach — historycznej i geograficznej oraz do ustalenia pewnych czynników strukturalnych, różnicujących i warunkujących poziom „kościelności”. Badania te prowadziły do dokładnego opisu zjawisk religijnych, sporządzenia typologii katolików i grup religijnych oraz do ustalenia niektórych zależności między zjawiskami społecznymi i religijnymi. Dla socjologii religii miały one znaczenie przełomowe. Pozwoliły z jednej strony na odcięcie się od wielkich teorii socjologicznych, związanych z określonymi systemami filozoficznymi, z drugiej zaś na stworzenie możliwości uprawiania naukowej socjologii religii przez różnych autorów niezależnie od wyznawanej ideologii czy światopoglądu. Socjologowie religii, zarówno na Zachodzie, jak i w Polsce, którzy zespolicili się w ramach tego nurtu, uważają, że na obecnym etapie badań przede wszystkim trzeba poprawnie uprawiać socjografię. Jeśli zaś przechodzą do analiz socjologicznych i konstruują teorie empiryczne, to mają one ograniczony zasięg. Są bowiem przekonani, że na wielkie syntezy i wyczerpujące wyjaśnienia przyjdzie czas w okresie dojrzałego już rozwoju socjologii religii²⁴.

Na tym tle nie jest zrozumiałe stanowisko tych autorów polskich, którzy uważają, że można uprawiać naukową socjologię religii z przymiotnikami „laicka” czy „katolicka”. Jeśli socjologia religii jest nauką pozytywną i obiektywną o faktach religijnych, to trzeba stwierdzić, że ani jedna, ani druga nie jest do przyjęcia,

²² Por. np. *Przemiany religijności w Polsce*, Warszawa 1962, 50; tenże, *Katolicyzm tradycyjny w Polsce*, Warszawa 1968, 165.

²³ Szerzej stanowisko teoretyczne i metodologiczne Le Bras m.in. omawia K. G é m e s, *Religion und Gesellschaft nach Gabriel Le Bras*, Köln 1957.

²⁴ Por. H. Carrier, *Les catholiques et la sociologie empirique*, w: *Essais de sociologie religieuse. Sociologie d'aujourd'hui*, Paris 1967, 32.

podobnie jak nie jest do przyjęcia astronomia czy chemia „marksiowska” lub „katolicka”.

Większość współczesnych badań prowadzonych po 1957 r. w Polsce, które znalazły się w orbicie wpływów Le B r a s, unika zasygnalizowanych powyżej skrajności. Z tej racji badania ich mają w przeważającej mierze charakter socjograficzny. Nie oznacza to oczywiście, aby ograniczali się tylko do opisu i klasyfikacji zjawisk religijnych. Socjografię religii traktują jako etap badań socjologiczno-religijnych. Przyjmując metodologiczne założenia socjologii jako nauki²⁵, wielu socjologów bada nie tylko postawy czy instytucje religijne, ale także wzajemne zależności między zjawiskami religijnymi i społecznymi, formułuje pewne prawidłowości w tym zakresie oraz poszukuje ich wyjaśnień. Jednakże ich interpretacje i wyjaśnienia nie mają filozoficznego czy teologicznego charakteru. Istotne znaczenie ma dla nich gruntowna baza źródłowa, stawianie i weryfikowanie hipotez, wykrywanie relacji między zjawiskami społecznymi i religijnymi, budowanie teorii empirycznych o ograniczonym zasięgu²⁶.

Po omówieniu organizacyjnej i metodologicznej strony badań podejmowanych nad współczesną religijnością w Polsce, spróbujemy — przynajmniej ogólnie — scharakteryzować kierunki czy nurty badawcze. Pominiemy przy tym lansowane jeszcze przez niektóre środowiska czy poszczególnych autorów podziały na badania „katolickie” czy „laickie”, ponieważ są to nieporozumienia godzące w naukową koncepcję socjologii religii.

W sprzeciwianiu kierunków badań w naszym kraju pewną trudność stanowi fakt, że większość studiów z socjologii religii ma charakter przyczynkarski²⁷. Niewiele było dotychczas badań planowanych, obejmujących jednolitą problematykę. Większość prac podejmowano z inicjatywy zainteresowanych osób, najczęściej dla napisania rozprawy dyplomowej. Niewątpliwie dużo więcej badań organizowanych planowo miało miejsce w środowiskach świeckich, np. badania OBOP były prowadzone na zamówienie różnych instytucji społecznych. Znacznie gorzej pod tym względem przedstawiają się środowiska katolickie, w których nie tylko nie było ba-

²⁵ Por. np. Lardière, *Socjologia a myśl chrześcijańska*, w: *Socjologia religii. Wprowadzenie*, opracował i wyboru dokonał F. Houtart, Kraków 1962, 1—21; W. Goddijn i H. P. H. Goddijn, *Rozwój socjologii religii*, tamże.

²⁶ Odmienne stanowisko w tym względzie zajmuje J. Majka, *Koncepcja socjologii religii*, Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne, t. VIII, Wrocław 1976, 189—204.

²⁷ Por. M. Kościukiewicz, *Bibliografia badań socjologicznych nad postawami religijno-moralnymi*, Studia Socjologiczne 1964, nr 4, 195—215; W. Piwowarski, *Publications de sociologie religieuse en langue polonaise 1961—1968*, Social Compase 15(1968) 293—294.

dań realizowanych na zamówienie instytucji kościelnych, ale także nie prowadziło się badań planowanych. W środowiskach tych nawet postanowienia Soboru Watykańskiego II w sprawie potrzeby prowadzenia badań dla odnowy duszpasterstwa nie znalazły żadnego oddźwięku²⁸. Przewaga studiów przyczynkarskich nad pracami prezentującymi jakiś nurt badawczy stanowi niewątpliwą trudność w ustaleniu kierunków i tendencji w polskiej socjologii religii.

Mimo wskazanych trudności wydaje się, że w okresie po II wojnie światowej, a ściślej po 1957 r., można mówić o pewnych kierunkach badań w socjologii religii. Biorąc pod uwagę zasygnalizowany powyżej typ i charakter badań, za najbardziej odpowiednie kryterium wyróżnienia ich należałoby przyjąć rodzaj problematyki, wokół której koncentrowały się podejmowane przez różne ośrodki naukowe studia nad religijnością społeczeństwa polskiego. W oparciu o to kryterium można wyróżnić następujące kierunki badań:

1. Badanie podstawowych parametrów religijności.
2. Badanie wspólnot i instytucji religijnych.
3. Badanie religijności osób przynależnych do różnych kategorii społecznych.
4. Badania związków między religią a innymi dziedzinami aktywności ludzkiej.
5. Badanie wpływu przemian kulturowo-społecznych na religijność.

Wymienione kierunki nie wyczerpują całej problematyki socjoreligijnej, będącej przedmiotem analizy różnych studiów przyczynkarskich. Zresztą podział na kierunki badań można przeprowadzić także według innych kryteriów, np. według sposobów uprawiania socjologii czy założeń teoretyczno-metodologicznych. Wydaje się jednak, że zasygnalizowane powyżej kierunki pozwalają w sposób dostateczny, przynajmniej wstępnie, uporządkować podejmowane dotychczas badania w omawianym zakresie.

1. Badanie podstawowych parametrów religijności

Przyjmując za punkt wyjścia koncepcję religijności lansowaną przez Le Bras, podstawowe jej parametry można sprowadzić do trzech, mianowicie do wiary, praktyk i moralności religijnej²⁹.

²⁸ „By mogli (biskupi — WP) stosowniej zarządzać dobru wiernych, odpowiednio do stanu każdego, niech dążą do należytego rozeznania ich potrzeb społecznych, w jakich oni żyją; niech posługują się w tym celu właściwymi środkami, głównie badaniami socjologicznymi!” (DB 16).

²⁹ „Wiara, obyczaje, praktyki są więc istotne; bez tej trylogii nie ma prawdziwego katolicyzmu” (G. Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, t. II, Paris 1956, 615 n.).

W ramach tego kierunku chodzi właśnie o badania, które koncentrowały się na jednym z wymienionych tutaj parametrów. Niektóre z podejmowanych studiów dotyczyły także innych przejawów życia religijnego, niemniej jeden z tych parametrów był dominujący.

a) Wiara religijna

Parametr ten można ujmować dwojako — szeroko i wąsko. Pierwsze ujęcie obejmuje stosunek badanych do wiary religijnej rozumianej globalnie i do wierzeń religijnych; drugie natomiast obejmuje tylko stosunek badanych do wierzeń religijnych, np. do zespołu dogmatów wiary. Tutaj chodzi o pierwsze z tych ujęć, tym bardziej że wiele podejmowanych badań ograniczało się tylko do uchwycenia globalnego stosunku do religii, pomijając zespół wierzeń. Niekiedy występowały one pod nazwą badania „postaw światopoglądowych” lub „postaw religijnych”. Badania te, obok pytania o stosunek do wiary, zawierały także pytanie o stosunek do praktyk religijnych. Ze względu jednakże na charakter odpowiedzi (autodeklaracje respondentów) traktowano je łącznie. Często zresztą pytania o stosunek do wiary i praktyk religijnych traktowano jako jedno, ustalając takie kategorie, jak: „wierzący i praktykujący”, „wierzący, ale nie praktykujący”, „niewierzący” itp. Odpowiedź na to pytanie dostarczała informacji na temat „stosunku do religii” badanych.

Do najwcześniejszych badań z tego zakresu należą sondaże OBOP³⁰. Opierały się one na kwestionariuszu pytań rozprawdzonym przez ankietatorów społecznych wśród dorosłej ludności całego kraju lub wśród pewnej kategorii ludzi³¹. Przy pobieraniu prób ogólnopolskich stosowano metodę quota, która miała zagwarantować reprezentatywność według następujących cech: płeć, wiek, rodzaj pracy, wykształcenie, miejsce zamieszkania. W próbach regionalnych stosowano dobór losowy (losowanie z ewidencji ludności). W badaniach OBOP pytano często respondentów nie tylko o stosunek do wiary, ale także jak ich postawy wobec wiary kształtują się w zależności od wymienionych powyżej cech demograficznych i społecznych. W tym przypadku „wiara” traktowana była jako „zmienna metryczkowa”, interesująca badaczy ze względu na wymienione cechy.

Przykładem sondaży OBOP są badania zrealizowane w 1960 r. na próbie reprezentatywnej (1280 osób na wsi i 1144 osoby w mie-

³⁰ Por. *Spółeczeństwo polskie w badaniach ankietowych*, dz. cyt., 5 n.

³¹ Por. Z. Skórzyńska, *Młodzież w świetle ankiety „Mój światopogląd”*, *Więź* 3(1960) nr 7—8, 92 nn.

ście) ogółu dorosłej ludności w kraju. Wyniki ich w % przedstawiają się następująco: ³²

Stosunek do wiary	wieś	miasto
głęboko wierzący	26,1	19,4
wierzący	57,7	56,2
właściwie niewierzący, lecz przywiązany do tradycji	8,3	12,1
obojętni	6,3	9,2
niewierzący	1,1	3,1
brak danych	0,5	—
razem	100,0	100,0

Stosunek do praktyk religijnych	wieś	miasto
stale praktykujący	46,7	35,6
nieregularnie praktykujący	33,3	34,0
przestrzegający niektórych praktyk	12,8	17,9
niepraktykujący	6,3	12,3
brak danych	0,9	0,2
razem	100,0	100,0

Jak widać z obydwu zestawień, wskaźniki wierzących i praktykujących wśród dorosłej ludności kraju w 1960 r. kształtowały się na wysokim poziomie. Ogółem było w wioskach 83,8% wierzących oraz 80% systematycznie i niesystematycznie praktykujących, zaś odnośne wskaźniki wynosiły: 75,6% oraz 69,9%. Uzyskane wówczas wskaźniki w zasadzie znalazły potwierdzenie w badaniach podejmowanych przez OBOP w okresie późniejszym ³³, co świadczy o pewnej stabilizacji w zakresie postaw wobec religii w Polsce. Stwierdzono nawet pewien wzrost praktyk religijnych w środowisku, który wiązano z nasileniem wpływów Kościoła na społeczeństwo ³⁴. Tak np. wśród dorosłej ludności wiejskiej wskaźnik systematycznie i niesystematycznie praktykujących w 1965 r. wyniósł 86,1%, czyli w okresie 5 lat nastąpił wzrost o 6,1% ³⁵. Jednocze-

³² A. Pawełczyńska, *Postawy ludności wiejskiej wobec religii*, Roczniki Socjologii Wsi. Studia i materiały, t. VIII — 1968, Wrocław 1970, 71—93, tab. 2 i 3.

³³ *Tamże*, tab. 5.

³⁴ *Tamże*, 75—76.

³⁵ *Tamże*, tab. 6; por. także, A. Święcicki, *Aktualne uwarunkowania religijności w Polsce*, w: *Materiały z seminarium socjologii religii*, Ołtarzew 1976 (maszynopis). Święcicki na określenie tego seminarium uży-

śnie w badaniach OBOP stwierdzono, że właśnie w środowisku wiejskim dokonuje się postęp laicyzacji, który znajduje wyraz w następującej prawidłowości: im większa intensywność czytelnictwa i korzystania z wartości kulturowych transmitowanych przez środki masowego przekazu, tym mniejszy stopień wypełniania praktyk religijnych³⁶.

Charakterystyczne jest zjawisko, ujmowane w badaniach OBOP, że mimo dużej liczby wierzących znaczne odsetki badanych odrzucają pewne prawdy i zasady wiary. Przykładowo można tutaj wskazać fakt, że wśród dorosłej ludności wiejskiej tylko 16,9% uważa stosowanie środków antykoncepcyjnych za niezgodne z moralnością religijną; 17,5% uważa rozwód za sprzeczny z nakazami religii; tylko 13,9% oczekuje pomocy księdza w konfliktach rodzinnych. Podając te wskaźniki, A. Pawełczyńska twierdzi, że stan upowszechniania norm wynikających z religii jest raczej niezależny od wiary religijnej³⁷.

Badania OBOP, oprócz informacji o intensywności postaw religijnych, ukazują pewne zależności między tymi postawami a cechami społeczno-demograficznymi respondentów. Tak np. stwierdzono, że kobiety są bardziej religijne niż mężczyźni; krzywa nasilenia religijności kształtuje się w zależności od wieku (najbardziej religijne są dzieci, młodzież i ludzie starsi); nasilenie religijności słabnie wraz ze wzrostem wykształcenia; wreszcie nasilenie religijności zależy od kategorii zawodowej (rolnicy i robotnicy są bardziej religijni niż pracownicy umysłowi)³⁸.

Do badań tego typu należy zaliczyć także sondaże przeprowadzone przez inne ośrodki socjologiczne. Tak np. katedra socjologii UW zrealizowała (w latach 1958 i 1961) badania nad postawami światopoglądowymi studentów Warszawy³⁹. Próbę reprezentatywną (800 osób) ustalono drogą losowania systematycznego z listy. Trzeba dodać, że osoby badane w obydwu wymienionych latach były różne, natomiast kwestionariusz był ten sam. Z uzyskanych przez socjologów informacji wynika, że w 1961 r. nastąpił spadek w ka-

wa nazwy: „I Zjazd Socjologów Religii”, co jest nadużyciem, ponieważ Zakład i Katedra Socjologii Religii KUL nie wzięły w nim udziału, a nawet założyły protest. Nie była to zatem konferencja ogólnopolska (por. A. Świącicki i inni, *Situation de la sociologie des religions en Pologne comparée à celle des autres pays socialistes d'Europe*, w: *Symbolisme religieux séculier et classes sociales. Actes 14^{ème} Conference Internationale de Sociologie des Religions. Strasbourg 1977, Lille 1977 s. 423*).

³⁶ A. Pawełczyńska, *Studia nad czytelnictwem*, Warszawa 1969, 56—59.

³⁷ A. Pawełczyńska, *Postawy ludności wiejskiej wobec religii*, art. cyt., 92 n.

³⁸ *Tamże*, 77 nn.

³⁹ *Studenci Warszawy (Raport z badań)* pod kierunkiem i redakcją naukową S. Nowaka, cz. I—II, Warszawa 1965.

tegorii wierzących i praktykujących, zaś wzrost w kategorii wierzących i słabo praktykujących oraz religijnie obojętnych.

Interesujące badania na temat postaw światopoglądowych samodzielnych pracowników nauki przeprowadził Instytut Filozofii i Socjologii PAN⁴⁰. Na rozprawdzoną wśród tej kategorii ludzi ankietę odpowiedziało 1366 osób (34,7% ogółu badanych). Respondenci stanowili próbę wyselekcjonowaną przynajmniej z punktu widzenia ich stosunku do wiary. Autorka tych badań I. Nowakowska twierdzi, że zebrane ankiety okazały się reprezentatywne pod względem struktury płci, wieku i specjalizacji naukowych. Jak się okazało, ogółem wierzących było 42% naukowców, przywiązanych do tradycji religijnej 12%, zaś innych 46%. W badaniach tych zweryfikowała się hipoteza, że najbardziej religijni są rolnicy, leśnicy i technicy, nieco mniej matematycy, fizycy, i chemicy, zaś najmniej humaniści.

Przytoczone powyżej przykładowo badania sondażowe nad postawami światopoglądowymi dużych zbiorowości ludzi nie wyczerpują listy badań w omawianym okresie. Chodzi tutaj o studia małych zbiorowości ludzi, zwłaszcza podejmowane przez dwa ośrodki: KUL i ATK. Ponieważ badania inicjowane w KUL miały zwykle — ze względu na bardziej kompleksowe ujęcie zjawiska religijności — szerszy charakter, pominiemy je na tym miejscu; zajmujemy się natomiast głównym nurtem badań ATK.

Specjalizacja Socjologii religii ATK pod kierunkiem A. Święcickiego podjęła badania z zakresu psycho-socjologii religii, przy czym jak się wydaje — traktuje ją jako dyscyplinę powstałą z prostego połączenia „psychologii” i „socjologii”. Zakład ten koncentruje się na badaniach pojęć religijnych, uznanych za szczególnie ważne ze względu na ich związek z życiem religijnym, jak pojęcie Boga, Chrystusa, Kościoła, modlitwy itd.⁴¹ Badania te obejmują różne kategorie ludzi uczęszczających do Kościoła. Metody doboru próby nie mają w nich znaczenia z uwagi na bardziej jakościowe analizy zjawiska religijności. Narzędziem służącym do gromadzenia materiałów jest ankieta złożona z kilkunastu pytań otwartych. Uzyskane za pomocą tej techniki odpowiedzi poddaje się szczegółowej analizie, w wyniku której sporządza się „klasyfikację” pojęć religijnych i ustala zależności między „klasami” po-

⁴⁰ I. Nowakowska, *Stosunek pracowników nauki do religii*, Euhemer 10 (1966) nr 3—4, 133—144.

⁴¹ Por. J. Słomińska, *Współczesne badania socjologiczne i psychologiczne dotyczące pojęcia Boga*, w: *Bóg — Dekalog — Błogosławieństwa — Modlitwa*, red. A. Święcicki, Kraków 1977, 60—75; A. Święcicki, *Trójca Święta*, tamże, 76—84; J. Słomińska, *Pojęcia religijne wybranych środowisk w Polsce* (referat przedstawiony na seminarium socjologii religii zorganizowanym przez A. Święcickiego w 1976 r. w Oltarzewie), maszynopis.

jęc a cechami społeczno-demograficznymi respondentów. Przykładem może tu być pojęcie Boga, którego treść ujęto w 21 „klasach”, a te z kolei — w oparciu o bardziej podstawowe treści — w 7 „układów”. Otrzymane w wyniku pewnych zabiegów „układy” traktuje się jako nowe „klasy”.

Badania nad stosunkiem respondentów do religii i wierzeń religijnych — zresztą coraz rzadziej podejmowane, poza studiami nad pojęciami religijnymi — odznaczają się pewną jednostronnością nie tylko ze względu na „ubogie techniki”, ale także ze względu na przedmiot. Ten ostatni zacieśnia się do jednego lub kilku wąskich przejawów religijności, a jednocześnie zdradza się tendencję do wnioskowania o całokształcie życia religijnego badanej populacji. Pomijając szczegółową ocenę badań OBOP⁴², tutaj zwrócimy uwagę na badania ATK. Otóż studia nad pojęciami religijnymi tego ośrodka budzą wątpliwości o charakterze metodologicznym. Kwestionować można już samo narzędzie badawcze, jakim jest „ankieta składająca się z kilkunastu pytań otwartych”. Wiadomo, że respondenci niechętnie odpowiadają na pytania otwarte, a jeśli się wypowiadają, to często w sposób ogólnikowy i nieadekwatny do treści pytania. Z kolei kategoryzacja tego typu odpowiedzi będzie zawsze problematyczna i — jak widać na przykładzie wykonanych już prac — niejasna. Nie wiadomo zresztą, dlaczego autorzy tych badań posługują się terminem „klasa”, skoro dokonują różnych typologii, a jak wiadomo, klasyfikacja i typologia to dwie odmienne czynności. Brak precyzji w ustalaniu typów pojęć, np. z punktu widzenia ich rozłączności, prowadzi z kolei do wątpliwych interpretacji, opartych na dowolności (brak jasnych pojęć, układów odniesienia, hipotez).

b) Praktyki religijne

Spośród podstawowych parametrów religijności praktyki religijne były najczęstszym przedmiotem badań socjologicznych. Sam Le Bras wyraził się o nich, że są to „znaki najbardziej widzialne, wymierne, dające się ująć statystycznie”⁴³. Praktyki religijne dzielą się na obowiązkowe (jednorazowe i powtarzane) oraz nadobowiązkowe. Wszystkie te rodzaje praktyk stanowiły uprzywilejowany przedmiot badań, zwłaszcza socjologów związanych z ośrodkami kościelnymi w Polsce. Biorąc pod uwagę częstotliwość i intensywność praktyk religijnych, znacznie więcej uwagi poświęcono częstotliwości, a zatem badano je w aspekcie bardziej ilościowym niż jakościowym. Badania koncentrowały się na jednostkach terytorialnych (parafia, diecezja) oraz na pewnych kategoriach społecznych.

⁴² Por. W. Piwowarski, *Rozwój kierunków problematyki i metod badań w polskiej socjologii religii*, Studia Warmińskie, t. VIII, Olsztyn 1971, 367—372.

⁴³ G. Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, t. II, dz. cyt., 612.

Posługiwano się w nich różnymi narzędziami badawczymi — ankietą, wywiadem, obserwacją, obliczeniami *de visu*, konsultacją niedzielną. Dzięki zastosowaniu wielu technik i metod badań, uzyskane informacje o praktykach religijnych miały obiektywny charakter.

Spośród wielu badań, których wyniki rzadko były publikowane, na uwagę zasługują przede wszystkim studia nad praktykami religijnymi w diecezjach polskich. Chodziło w nich o uchwycenie nie tylko stanu praktyk religijnych, ale także ich uwarunkowań historycznych i współczesnych. W perspektywie badania te miały na celu opracowanie mapy praktyk religijnych oraz dokonanie ich rejonizacji, co z kolei pozwoliłoby na zbadanie bardziej „globalnych” zmiennych zróżnicowanego poziomu praktyk religijnych w Polsce. Badania te podjął Zakład Socjologii Religii KUL; nie był jednak w stanie z różnych względów doprowadzić ich do końca. Dotychczas, mimo nawet szerszych badań, opracowano tylko kilka diecezji: gdańską (E. M y c z k a i A. B e z p a l k o), gnieźnieńską (F. W e l c), katowicką (B. W o ź n i c a), opolską (H. K r z e s z o w s k i), warmińską (W. P i w o w a r s k i), lubelską (S. W a c h o w s k i). Ponadto zespół ATK opracował diecezję częstochowską (A. Ś w i ę c i c k i i inni)⁴⁴. W wymienionych diecezjach studia nad praktykami religijnymi zostały przeprowadzone w oparciu o przygotowany kwestionariusz pytań wraz z instrukcją do proboszcza. Ankieta była rozsyłana i zbierana za pośrednictwem kurii biskupich. Pytania kwestionariusza dotyczyły w zasadzie tylko tych praktyk, co do których proboszcz mógł zebrać obiektywne informacje bądź w oparciu o księgi parafialne, bądź za pomocą obliczeń frekwencji w kościele. Spośród wymienionych powyżej rodzajów praktyk religijnych socjologowie najczęściej badają wskaźniki tzw. *dominantes* i *paschantes*. W wymienionych diecezjach wskaźniki te przedstawiają się następująco:

diecezja	rok badań	<i>dominantes</i>	<i>paschantes</i>
częstochowska	1971	45,9	—
gdańska	1962	51,3	56,7
”	1968	48,3	66,6
gnieźnieńska	1962	63,8	84,4
katowicka	1963	82,4	—
”	1974	63,1	69,5
lubelska	1971	36,3	—
opolska	1968	72,6	84,9
warmińska	1965	44,4	79,0

⁴⁴ A. Ś w i ę c i c k i i inni, *Statystyka praktyk i katechizacji w diecezji częstochowskiej 1971 r. i 1972 r.*, Częstochowskie Studia Teologiczne, t. II, 1974, 299—314 + mapa.

Charakterystyczne jest zjawisko, że we wszystkich diecezjach występuje wyższy stan *paschantes* niż *dominantes*, przy czym różnica ta jest większa w diecezjach „miejskich” niż w diecezjach „wiejskich”. Ponadto dostrzega się spadek *dominantes*, co uwidacznia się na przykładzie diecezji gdańskiej i katowickiej. Różnica w stanie *paschantes* diecezji gdańskiej mogła wynikać z zastosowania odmiennych kryteriów obliczeń dwóch autorów.

Z kolei badania praktyk religijnych w parafiach prowadzono zwykle za pomocą metody tzw. konsultacji. Polega ona na rozdaniu wszystkim wchodzącym do kościoła w przeciętną niedzielę roku kwestionariusza pytań, na które udzielają oni odpowiedzi, zwykle podczas Mszy św., przez przedarcie w odpowiednich miejscach. Wypełnioną ankietę uczestnicy zwracają przy wyjściu z kościoła. Kwestionariusz obejmuje pytania dotyczące podstawowych praktyk religijnych oraz cech demograficznych i społecznych respondentów. Badania te prowadzi Zakład Socjologii Religii KUL. Dotychczas objęto nimi już kilkadziesiąt parafii miejskich i wiejskich⁴⁵. Dzięki nim można było uzyskać dane nie tylko o nasileniu praktyk religijnych, ale także o strukturze społeczno-demograficznej praktykujących. M.in. powtórzenie tego typu badań w tych samych parafiach pozwoliło na stwierdzenie, że w środowiskach miejskich i w wiejskich krystalizuje się pewne „jądro” parafian praktykujących systematycznie: stanowią oni większość wiernych obecnych w kościele. Jednocześnie dostrzega się zanikanie praktyki udziału w niedzielnej Mszy św. wśród osób praktykujących niesystematycznie.

Oprócz zbiorowości terytorialnych, stan praktyk religijnych badano także wśród osób przynależnych do różnych kategorii społecznych, np. dzieci szkół podstawowych, młodzieży szkół średnich, nauczycieli itd.⁴⁶ Przykładowo można tutaj wymienić studium dotyczące uczestnictwa w praktykach religijnych nauczycieli łódzkich⁴⁷. Badania przeprowadzono w 1961 r. Objęto nimi 504 nauczycieli szkół podstawowych, co stanowi 90% tej grupy ludzi w dzielnicy Łódź-Polesie. W wyniku tych badań stwierdzono, że w praktykach religijnych bierze udział 60,3% nauczycieli (w tym 63,2% kobiet i 45,8% mężczyzn). Zarówno cytowane badania, jak i inne miały na celu nie tylko ustalenie wskaźników praktyk religijnych, ale także stwierdzenie zależności między nimi a pewnymi cechami społeczno-demograficznymi. Te ostatnie formułowane są podobnie,

⁴⁵ Informacje na temat tych badań i tytuły prac podaje *Biuletyn socjologii religii*, publikowany systematycznie w „Collectanea Theologica” od 1974 r.

⁴⁶ J. Majka, *Jaki jest katolicyzm polski?* Znak 18(1966) 272—293.

⁴⁷ A. Wędrychowicz, *Przyczynek do badań udziału nauczycieli łódzkich w praktykach religijnych*, *Euhemer* 5(1961) nr 6, 49—53.

jak przy analizie wiary religijnej. Należy jeszcze wspomnieć o badaniach A. Pawełczyńskiej, która m. in. wykazała, że udział w praktykach religijnych zależy m. in. od środowiska lokalnego. Zależność tę można sformułować w ten sposób, że im bardziej „otwarte” środowisko lokalne, tym młodsza kategoria ludzi objęta jest „pierwszym” spadkiem praktyk religijnych⁴⁸.

Na osobną uwagę zasługują badania szczególnej praktyki nadobowiązkowej, jaką jest pielgrzymka. Dotychczas znane są w tym zakresie badania socjologiczne E. Ciupaka, W. Witkowskiego, A. Krynickiego, M. Falka i R. Jusiaka⁴⁹. Przykładowo przyjrzyjmy się pielgrzymkom na Jasną Górę. Ciupak skoncentrował się na pielgrzymce warszawskiej. Autor oparł się na obserwacji uczestniczącej, dokonanej przez dwie studentki, biorące udział w pielgrzymce w 1962 r. Zebrane materiały stanowiły podstawę do omówienia społecznych i kulturowych aspektów pielgrzymki, struktury społecznej uczestników, ich motywacji oraz kształtowania się więzi społecznej między pątnikami. Ciupakowi chodziło przede wszystkim o ogólne rozeznanie w socjologicznym obrazie pielgrzymki. Podobne obserwacje pielgrzymki warszawskiej, jednakże za pomocą ankiety rozprawdzonej wśród młodzieży (ogółem 142, co stanowiło 35,5% ogółu rozprawdzonych ankiet), przeprowadził Krynicki. Ważniejsze od tych badań są inne studia tego autora, dotyczące ruchu pielgrzymkowego na Jasną Górę. Podstawowym źródłem informacji, obok materiałów archiwalnych, były badania, jakie Krynicki przeprowadził wśród pielgrzymów w ciągu 1970 r. Objęto nimi osoby przybyłe na Jasną Górę tak zbiorowo, jak indywidualnie. Ogółem przebadano za pomocą ankiety „dużej” (73 pytania) 560 osób, ankiety „mniejszej” (9 pytań) 1000 osób oraz wywiadu z przewodnikami grupy 54 osoby. Autor stosował także długofalową i bezpośrednią obserwację pątników na Jasnej Górze. W wyniku tych badań m. in. zostało stwierdzone, że pielgrzymka w dużej mierze przyczynia się do pogłębienia świadomości religijnej i narodowej pątników. Największym przeżyciem religijnym dla pielgrzymów jest odsłonięcie obra-

⁴⁸ A. Pawełczyńska, *W powiatowym mieście*, Warszawa 1964, 52—53.

⁴⁹ E. Ciupak, *Socjologia cudu i pielgrzymek*, *Euhemer* 8(1964) nr 1, 41—47; nr 2, 55—64; nr 3, 41—52; nr 6, 41—53; 9(1965) nr 1, 65—77; W. Witkowski, *Rola sanktuarium maryjnego w Tuchowie. Studium socjologiczne*, Lublin 1965 (Archiwum KUL); A. Krynicki, *Uczestnictwo młodzieży w pielgrzymce warszawskiej. Studium socjograficzne na podstawie badań ankietowych z 1968 r.*, Lublin 1970 (Archiwum KUL); tenże, *Rola pielgrzymki w życiu religijnym katolików. Studium socjologiczne na przykładzie Jasnej Góry*, Lublin 1972 (Archiwum KUL); M. Falk, „*Warmińskie tosiery*” jako przejaw żywotności religijnej na przykładzie parafii Sętań, Lublin 1971 (Archiwum KUL); R. Jusiak, *Postawy religijne młodzieży a częstotliwość uczestnictwa w pielgrzymce*, Lublin 1977 (Archiwum KUL).

zu Matki Boskiej (67⁰/0), następnie osobista modlitwa (53,8⁰/0), dalej udział we Mszy św. (45⁰/0), wreszcie odbycie spowiedzi (27,2⁰/0).

Przeprowadzone dotychczas badania nad praktykami religijnymi, mimo znacznych osiągnięć, odznaczają się pewną jednostronnością. Jak to już zaznaczono, uwzględnia się w nich głównie ilościowe aspekty; mniej natomiast poświęca się uwagi intensywności i motywacji uczestnictwa w nich. Niedocenienie tego aspektu nie pozwala na rozstrzygnięcie problemu, czy są one wyrazem osobowego zaangażowania uczestników, czy też mechanizmów środowiskowych. W tym drugim przypadku nawet masowe spełnianie jakiejś praktyki nie świadczy jeszcze o religijnym zaangażowaniu katolików. Tak np. Le Bras stwierdza, że im bardziej zakorzenione są w jedności, tym mniej zakorzenione są w jedności⁵⁰. Badania nad motywacją religijnych praktyk jeszcze są słabo zaawansowane⁵¹. Uwzględnia się ją w ankiecie czy wywiadzie. Jednakże pytania kwestionariusza nie pozwalają na pełne wniknięcie w mechanizmy spełniania praktyk religijnych.

c) Moralność religijna

Przez „moralność religijną” rozumie się „żywołność moralności” katolików, tzn. o ile urzeczywistniają oni w swoim życiu model moralności katolickiej. Tak pojęta moralność stanowi element religijności. W ramach omawianego nurtu, mimo nieco odmienną perspektywę badawczą, mieszczą się studia podejmowane przez OBOP. Wśród nich na uwagę zasługują badania sondażowe na temat postaw i wartości moralnych różnych kategorii ludzi, stosunku społeczeństwa do problemów przyrostu naturalnego, rozwodów, własności społecznej, życia seksualnego⁵². Przykładowo przyjrzyjmy się tutaj badaniom H. Malewskiej. Autorka w oparciu o badania własne (861 wywiadów z kobietami-pacjentkami klinik ginekologicznych i poradni „K”) oraz badania ankietowe OBOP (2000 osób — próba ogólnopolska), poszukuje zależności między poglądami i życiem seksualnym respondentek a jego kulturowymi i psychospołecznymi determinantami. M.in. na wielu miejscach swojej rozprawy wykazała, że stopień religijności badanych stanowi doniosły czynnik w kształtowaniu postaw wobec życia seksu-

⁵⁰ G. Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, dz. cyt., 561.

⁵¹ Por. J. Mariański, *Motywy wiary w świetle badań socjologicznych*, *Collectanea Theologica* 45(1975) z. III, 137—150.

⁵² Por. A. Podgórecki i inni, *Poglądy społeczeństwa polskiego na moralność i prawo*, Warszawa 1971; A. Podgórecki — A. Kojder, *Ewolucja świadomości prawnej i postaw moralnych społeczeństwa polskiego*, Warszawa 1972; J. Górecki — A. Podgórecki, *Rozwody w opinii publicznej*, Warszawa 1964; J. Malanowski, *Stosunek społeczeństwa do problemów przyrostu naturalnego*, Warszawa 1959; H. Malewska, *Kulturowe i psychospołeczne determinanty życia seksualnego*, Warszawa 1967.

alnego. Istnieje zależność między rygoryzmem religijnym a brakiem satysfakcji seksualnej w pierwszych doświadczeniach, co z kolei wywiera znaczny wpływ na kształtowanie się późniejszych umiejętności i satysfakcji we współżyciu seksualnym. Zależność ta tłumaczy się konfliktem motywacyjnym, tzn., że właściwa przyczyna braku satysfakcji w pierwszych doświadczeniach seksualnych znajduje się nie w samej religijności, lecz w przeżywaniu konfliktu między pragnieniami seksualnymi a lękiem wobec przekroczenia norm etyki katolickiej regulujących współżycie seksualne.

Pewne prace z zakresu moralności powstały również w innych ośrodkach socjologicznych, m.in. w KUL i ATK. W pierwszym z tych ośrodków podjęto badania na temat postaw różnych kategorii ludzi wobec pracy i własności społecznej oraz etosu pewnych zawodów⁵³. Szczególnie interesujące są te ostatnie badania, uwzględniające specyficzną dla danego zawodu problematykę etyczną, hierarchię wartości, normy i wzory zachowań moralnych. Jako narzędzie badawcze przyjęto metodę ankiety i wywiadu, zawierających zespoły pytań dotyczących powyższej problematyki. Badanie etosu zawodowego nie jest łatwe, dlatego też uwzględnia się zawody bardziej eksponowane w społeczeństwie, jak zawód inżyniera, lekarza, pracownika naukowego, duchownego itd. W drugim z wymienionych ośrodków prowadzi się badania nad świadomością moralną, problemami pracy zawodowej, alkoholizmem⁵⁴. Studia podejmowane w ATK koncentrują się zwykle na różnych grupach ludzi związanych z Kościołem poprzez udział w praktykach religijnych. Tak np. T. Wołoszyn przebadał za pomocą ankiety w 1970 r. 240 osób spośród uczęszczających na katechizację w Warszawie oraz w 1972/73 r. 320 osób spośród uczęszczających na niedzielną Mszę św. w Warszawie i Radomiu. Tematem badań była świadomość moralna katolików. Mimo uwzględnienia w badaniach ludzi w jakiś sposób religijnie aktywnych, wykazano, że moralność jest przeważnie traktowana jako rzeczywistość autonomiczna w stosunku do religii. Stwierdzono także, iż istotną cechą moralności jest współcześnie nie tyle powinność, wartość, norma ogólna, konkretna sytuacja, ile raczej realna osoba; jest ona racją konstytuującą moralność.

⁵³ Por. np. J. Ślęzak, *Model „dobrego robotnika” w opinii wybranych kategorii pracowników przemysłowych*, Lublin 1977 (maszynopis); J. Król, *Stosunek pracowników zakładu pracy do własności społecznej*, Lublin 1977 (maszynopis); M. Goździalska, *Problemy etyczne zawodu lekarza*, Lublin 1976 (maszynopis).

⁵⁴ Por. np. T. Wołoszyn, *Z badań nad świadomością moralną*, Warszawa 1976 (maszynopis); S. Stradomski, *Problemy pracy zawodowej stawiane przez pracę*, Warszawa 1976 (maszynopis); S. Olejarz, *Alkoholizm na wsi na przykładzie dwóch wsi pow. konińskiego*, Warszawa 1972 (maszynopis).

Badania nad moralnością są słabo zaawansowane, zresztą nie tylko w Polsce, ale także w świecie. Wysunięte przez M. Ossowską postulaty w tym zakresie są w dalszym ciągu aktualne⁵⁵. M. in. godny uwagi socjologów jest postulat dotyczący badania elementarnych norm moralnych.

Jak można wnioskować z tego dość ogólnego przeglądu badań podejmowanych w ramach podstawowych parametrów religijności, jedno z nich są bardziej, inne mniej zaawansowane. Badania nad postawami religijnymi i praktykami religijnymi bardziej rozwijały się w latach sześćdziesiątych niż później, zaś badania nad moralnością przez cały ten okres były traktowane marginalnie. Ogólnie można powiedzieć, że wszystkie studia z wielu względów są niewystarczające dla dokonania syntezy, a w konsekwencji dla wytworzenia jakiegoś obrazu religijności katolickiego społeczeństwa w Polsce w zakresie omówionych parametrów. To, czego można dokonać, sprowadza się do tzw. hipotez uogólniających.

2. Badania wspólnot i instytucji religijnych

Drugi kierunek badań koncentruje się na problematyce wspólnot i instytucji religijnych. Przedmiotem badań z jednej strony jest wspólnota rodziny z jej religijną funkcją, parafia utożsamiana często ze społecznością lokalną oraz szersze środowiska społeczne względnie nawet całe regiony, z drugiej zaś instytucja zakonów i kapłaństwa oraz organizacja czasu wolnego księży. W ramach tej problematyki mieści się także socjologia ruchów społeczno-religijnych, które mniej lub bardziej przyjmują wspólnotowy charakter. W badaniach wspólnot i instytucji religijnych różni autorzy stosowali odmienne metody i techniki, najczęściej jednak posługiwano się metodą monograficzną. Zmierzały one do wszechstronnego uchwycenia zjawisk religijnych w kompleksie uwarunkowań ekonomicznych, społecznych i kulturowych.

Badania socjoreligijne nad rodziną w Polsce prowadzi Zakład Socjologii Religii KUL. W ramach ich można wyróżnić dwa nurty: pierwszy dotyczy wpływu środowiska rodzinnego na religijność dzieci, zaś drugi — przemian religijnej funkcji rodziny. W obydwu nurtach badań stosuje się jako narzędzia gromadzenia materiału metodę ankiety, wywiadu i obserwacji (pośredniej i bezpośredniej). Próbę reprezentatywną ustala się metodą losowania.

Gdy chodzi o wpływ środowiska rodzinnego na religijność dzieci, dotychczas zrealizowano już około 20 badań w różnych środowiskach społecznych (wiejskim i miejskim). W oparciu o te badania została napisana przez K. Bełcha rozprawa syntetyzująca

⁵⁵ M. Ossowska, *Socjologia moralności*, dz. cyt., *passim*.

wszystkie wyniki⁵⁶. Autor wykazał, że cechy religijności dzieci zbliżone są do cech religijności rodziców. Matki i córki są bardziej religijne niż ojcowie i synowie. Stwierdzono także, że im bardziej religijni rodzice, tym bardziej religijne dzieci. Stan religijności dzieci uwarunkowany jest nie tylko charakterem środowiska lokalnego, ale także społecznym typem rodziny.

Szereg badań zrealizowano również na temat przemian religijnej funkcji rodziny⁵⁷. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje obszerne studium J. Styrny. Autor określił funkcję religijną rodziny jako zespół faktycznie pełnionych przez nią czynności religijnych i ich skutki. W szczególności przyjął trzy komponenty tej funkcji: rodzinne praktyki religijne, kultywowanie zwyczajów ludowo-religijnych oraz wewnątrzrodzinne oddziaływanie religijno-moralne. Badania zostały zrealizowane w dwóch wioskach — tradycyjnej i zurbanizowanej, przy czym objęto nimi wszystkie rodziny obydwu wiosek (ogółem 484). Biorąc pod uwagę parametry religijnej funkcji rodziny, autor wykazał, że zmiany dokonują się w każdym z nich. W zakresie praktyk zaobserwowano, że zanikają przede wszystkim praktyki „domowe”, utrzymują się natomiast praktyki niedzielne, przy czym zmniejsza się, zwłaszcza gdy chodzi o ojców, częstotliwość udziału w nich. Pewną nowością jest natomiast wspólne przeżywanie niedziel i świąt. W zakresie zwyczajów religijno-ludowych stwierdzono, że zanikają one zdecydowanie, szczególnie wśród młodszego pokolenia. Najbardziej kurczą się zwyczaje związane z gospodarstwem oraz ryty o charakterze magicznym. Utrzymują się natomiast ryty nie mające magicznego charakteru oraz praktyki związane z rodziną, jednakże tracą one religijny charakter. W zakresie wewnątrzrodzinnych oddziaływań wychowawczych zanikają tzw. oddziaływania niezamierzone, natomiast intensyfikują się działania zamierzone. W tym drugim przypadku zaobserwowano, że w badanych rodzinach występuje nie tylko oddziaływanie starszego pokolenia na młodsze pod względem religijnym, ale także oddziaływanie dzieci na rodziców. Zasygnalizowane tutaj zmiany bardziej zaznaczają się w środowisku zurbanizowanym niż w środowisku tradycyjnym.

Spośród studiów nad parafią i szerszymi środowiskami społecznymi najbardziej dotychczas zostały upowszechnione badania E. Ciupaka. W większości dotyczyły one tradycyjnej religij-

⁵⁶ K. Belch, *Środowisko rodzinne a religijność dzieci w świetle stanu badań socjologicznych w Polsce*, Lublin 1976 (Archiwum KUL).

⁵⁷ Por. informacje zawarte w artykule: W. Piwowarskiego, *Przemiany religijnej funkcji rodziny — problematyka i hipotezy*, *Studia Warmińskie*, t. XI, Olsztyn 1974, 405—453; J. Styrna, *Przemiany religijnej funkcji rodziny w środowisku wiejskim (na przykładzie wybranych wsi pow. tarnowskiego)*, Lublin 1975 (Archiwum KUL).

ności ludowej. Autor wprowadza rozróżnienie między „modelem” i „wzorem” katolicyzmu. Pierwszy utożsamia z uniwersalnym systemem prawd wiary oraz zasad moralnych i kultowych Kościoła, drugi zaś z systemem kultury religijnej. „Wzory katolicyzmu” stanowią właściwy przedmiot badań socjologicznych. Precyzując je bliżej, autor pisze: „wzorem katolicyzmu będą zachowania, postawy i organizacja całokształtu życia religijnego, czyli religijność w praktycznym tego słowa znaczeniu, ukształtowana warunkami lokalnej kultury w dziedzinie pracy zawodowej, wypoczynku, życia rodzinnego, poziomu kultury umysłowej, obyczajowo-moralnej itp.”⁵⁸ W tym praktycznym katolicyzmie występują dwie tendencje: wyznaniowa solidarność grupy, niezależnie od stopnia znajomości doktrynalnej strony religii, oraz przystosowania treści doktryn, dogmatów do warunków i poziomu kultury społeczności wyznawców. Tendencje te sprawiają, że katolicyzm ludowy odznacza się dwoistością ujawniającą się w jego podstawowych elementach. Spośród nich Ciupak bierze pod uwagę: łączenie religijności z innymi, niereligijnymi wartościami i wzorami społecznymi, swoistą selekcję treści doktrynalnej i dogmatycznej, swoisty sposób identyfikacji z ogólnym modelem katolicyzmu poprzez zbiorową przynależność do parafii oraz swoistą świadomość religijną preferującą określone stereotypy światopoglądowe i moralne⁵⁹. Na podstawie przyjętych rozróżnień, stanowiących wynik refleksji nad dotychczasowymi badaniami katolicyzmu ludowego, autor wysuwa szereg postulatów w odniesieniu do badań społeczności lokalnych.

Problematyka socjoreligijna występująca w pracach Ciupaka, relacjonujących wyniki wielu badań prowadzonych w różnych środowiskach na terenie Polski, jest dość szeroka. Prace te obejmują właściwie cały wachlarz zagadnień związanych z katolicyzmem ludowym i jego przemianami⁶⁰. Koncentrują się one na grupie parafialnej, instytucji kapłaństwa, cechach charakterystycznych religijności ludowej, miejscach cudownych, pielgrzymkach i odpustach, powiązaniach katolicyzmu z narodem, przemianach religijności, laicyzacji społeczeństwa polskiego itd. Dodać trzeba, że autor dokonał pierwszych syntez uogólniających badania nad katolicyzmem polskim.

Zbliżone pod względem metody do studiów Ciupaka są prace badawcze J. Malanowskiego o przemianach funkcji parafii⁶¹ oraz K. Adamus-Darczewskiej o parafii wiej-

⁵⁸ E. Ciupak, *Socjologia katolicyzmu ludowego w Polsce*, Człowiek i Światopogląd 1971, nr 1, 83.

⁵⁹ *Tamże*, 85.

⁶⁰ Por. E. Ciupak, *Katolicyzm ludowy w Polsce*, Warszawa 1973.

⁶¹ J. Malanowski, *Przemiany społeczne w podwarszawskim miasteczku w latach 1938–1960*, Warszawa 1964.

skiej w Polsce⁶². Natomiast różnią się od nich dwie inne rozprawy, mianowicie Z. T. Wierzbickiego⁶³ i L. M. Szwengrub⁶⁴. Rozprawa Wierzbickiego ma charakter monografii antropologiczno-kulturowej. Autor na przykładzie pewnej wioski górskiej ukazuje cechy charakterystyczne religijności ludowej oraz funkcje religii we wspólnocie homogenicznej. Z kolei Szwengrub charakteryzuje grupę wyznaniową staroobrzędowców filiponów we wsi Wojnowo. Autorka koncentruje się zwłaszcza na roli religii w grupie zamkniętej i endogamicznej. Religia stanowi dla tej wspólnoty silny element więzi między wyznawcami. Mimo dokonujących się przemian, utrzymuje się niezachwiana wiara wyznawców w słuszność religii odziedziczonej po przodkach. Rozprawa Szwengrub jest interesująca z uwagi na pewne wskazania metodologiczne do badań nad sektami⁶⁵.

Badania na szerszą skalę nad parafią katolicką zostały podjęte przez Zakład Socjologii Religii KUL. Celem ich jest kompleksowa analiza religijności w różnych regionach i środowiskach społecznych w Polsce. Pojęcie religijności ujmuje się w nich „wielowymiarowo”, a więc: globalny stosunek do wiary, wiedza religijna, przekonania religijne, doświadczenie religijne, praktyki religijne, moralność religijna oraz stosunek badanych do grup i instytucji religijnych. Kryterium regionalne i środowisko doboru parafii jako obiektu badań do ukazania pewnego przekroju religijności w Polsce i jej przemian. W badaniach wykorzystuje się różne metody i techniki gromadzenia materiałów „zastanych” i „wytwarzanych”. Chodzi o to, by uzyskane materiały pozwoliły na prowadzenie analiz tak ilościowych, jak jakościowych. Ogólnie biorąc, dotychczas przebadano około 50 parafii wiejskich i około 20 parafii miejskich. Prace dotyczące parafii, poza nielicznymi wyjątkami, nie były dotychczas publikowane⁶⁶. Obecnie w oparciu o te prace przygotowuje się dwie syntezy dotyczące religijności wiejskiej, z których jedna będzie poświęcona świadomości religijnej, zaś druga żywotności religijnej ludności wiejskiej. Problematyka religijności miejskiej jeszcze nie doczekała się szerszej syntezy. Niemniej istnieje już kilka monografii dzielnic i parafii miejskich, np. M. Dusia na temat postaw religijnych ludności w parafii nowego osiedla miesz-

⁶² K. Adamus-Darczewska, *Z zagadnień aktywności społeczno-gospodarczej parafii w Polsce*, Roczniki Socjologii Wsi, dz. cyt., 53—68.

⁶³ Z. T. Wierzbicki, *Tradycyjna religijność wiejska. Badania monograficzne we wsi Zacisze*, tamże, 189—211.

⁶⁴ L. M. Szwengrub, *Religia jako czynnik więzi grupowej. Z badań nad grupą filiponów w woj. olsztyńskim*, tamże, 153—169.

⁶⁵ Por. także W. Pawluczuk, *Rozwój sekt prawosławnych w społecznościach Białostoczczyzny*, Euhemer 14(1970) nr 1, 49—58.

⁶⁶ Por. *Biuletyn socjologii religii* (przyp. 45).

kaniowego (Grójec)⁶⁷, J. Mariańskiego na temat więzi społecznej parafii miejskiej (Płock)⁶⁸, S. Karsznia na temat przynależności do parafii miejskiej w aspekcie psychospołecznym⁶⁹.

Oprócz parafii katolickich, prowadzone są badania nad parafią czy zespołami parafii innych wyznań religijnych. W tym zakresie na szczególną uwagę zasługują wnikliwe studia E. Warchoła nad sytuacją Kościoła polskokatolickiego i Kościoła mariawitów. Badania nad pierwszym z nich są zaawansowane. Autor poświęcił mu m. in. dużą monografię, w której analizuje społeczno-religijne uwarunkowania rozwoju tego Kościoła na terenie diecezji sandomierskiej⁷⁰.

Studia nad parafią — jak wspomniano — związane są z szerszymi badaniami religijności katolików w różnych regionach. Kładzie się w nich akcent nie tylko na przejawy życia religijnego i jego uwarunkowania, ale także na folklor religijno-ludowy, a więc na zwyczaje i praktyki regionalne. W tym zakresie godne uwagi są prace W. Piwowarskiego o południowej Warmii⁷¹, J. Jaszczyszyna o Podhalu⁷², A. Potockiego o Bieszczadach⁷³. Badania o podobnym charakterze prowadzone są ponadto na Śląsku, Lubelszczyźnie, Kurpiach i Kaszubach.

Opracowania monograficzne mają tę przewagę nad innymi, że umożliwiają wszechstronną analizę stanu religijności. Podczas gdy jedne koncentrują się na postawach religijnych, inne zaś na zachowaniach religijnych, to studia monograficzne ujmują bardziej całościowo problematykę życia religijnego. Ponadto pozwalają one na wniknięcie w społeczne i kulturowe aspekty religijności. Przedmiotem analizy są nie tylko same zjawiska religijne, ale także związki zachodzące między zjawiskami religijnymi i społecznymi oraz tzw. kulturowa „oprawa” życia religijnego, a ściślej — kultura religijna społeczności lokalnych całych regionów.

Na osobną uwagę zasługują badania instytucji zakonu i kapłań-

⁶⁷ M. Duś, *Postawy religijne mieszkańców nowego osiedla Polna w Grójcu*, Lublin 1973 (Archiwum KUL).

⁶⁸ J. Mariański, *Więź społeczna parafii miejskiej w rejonie przemysłowym (studium socjologiczne)*, Lublin 1972 (Archiwum KUL).

⁶⁹ S. Karsznia, *Przynależność do parafii katolickiej w nowym środowisku wielkomiejskim (studium psycho-socjologiczne parafii Nowa Huta — Mogiła)*, Lublin 1973 (Archiwum KUL).

⁷⁰ E. Warchoła, *Społeczno-religijne uwarunkowania rozwoju Kościoła Polskokatolickiego na terenie diecezji sandomierskiej w latach 1929—1951*, Lublin 1973 (Archiwum KUL).

⁷¹ *Religijność katolików południowej Warmii*, oprac. W. Piwowarski, *Studia Warmińskie*, t. 1—3, Olsztyn 1964—1966.

⁷² J. Jaszczyszyn, *Żywotność religijna społeczności wiejskiej na Podhalu*, Lublin 1976 (Archiwum KUL).

⁷³ A. Potocki, *Więź z parafią rzymskokatolicką a więź z regionem osiedlenia. Studium socjologiczne na przykładzie Bieszczadów*, Warszawa 1964 (Archiwum ATK).

stwa. Należą tutaj w pierwszym rzędzie studia nad powołaniami religijnymi. Badania w tym zakresie zostały podjęte przez Zakład Socjologii Religii KUL pod kierunkiem J. Majki w 1961 r. Mają one monograficzny charakter. Podstawę do gromadzenia materiału faktograficznego stanowiła ankieta rozprowadzona do wszystkich parafii w Polsce. Zebrane tą drogą materiały pozwoliły na przedstawienie ogólnej charakterystyki poszczególnych diecezji, ukazanie stanu powołań religijnych w okresie 1900—1961 (a w niektórych diecezjach także później), zbadanie zależności między wskaźnikami powołań a pochodzeniem społecznym powołanych oraz uchwycenie niektórych czynników kompleksowo wpływających na stan powołań religijnych. Jak dotychczas, opracowano dopiero 12 diecezji⁷⁴. W wyniku przeprowadzonych studiów można było stwierdzić m. in., że nie obserwuje się kryzysu „ilościowego” powołań diecezjalnych, natomiast można mówić o tego rodzaju kryzysie, gdy chodzi o powołania zakonne. Badania socjograficzne znalazły uzupełnienie w pracach bardziej szczegółowych omawiających psycho-społeczne aspekty powołań, a zwłaszcza motywy wyboru zawodu kapłana i wpływ rodziny na kształtowanie powołań⁷⁵. Interesujące badania na temat powołań zakonnych prowadzi W. Zdanie-wicz i P. Taras⁷⁶. Autorzy opierają się głównie na ankiecie rozprowadzonej wśród kleryków zgromadzeń zakonnych. Oprócz stanu powołań zakonnych, badają relacje między środowiskiem szeroko rozumianym a decyzją zostania zakonnikiem i motywami wstąpienia do zakonu.

Zainteresowanie socjologów budzi również instytucja kapłaństwa w społeczeństwie polskim. Przedmiotem badań był status społeczny, autorytet i rola kapłana w Kościele i narodzie⁷⁷. Wykazano np., że wśród mieszkańców Warszawy na 29 wymienionych zawodów, ksiądz znalazł się według kryterium poważania na 12 miejscu, według kryterium pewności pracy — na 6 miejscu, zaś według korzyści materialnych — na 11 miejscu⁷⁸. Spośród wielu prac o księżach na podkreślenie zasługuje rozprawa E. Wawro⁷⁹. Autor skoncentrował swoje badania na parafii Żoźnia, która

⁷⁴ Por. J. Majka, *Socjografia powołań kapłańskich w Polsce*, Ateneum Kapiańskie 59(1967) 48—57.

⁷⁵ Por. np. Z. Jonaczyk, *Powołania kapłańskie a środowisko społeczne*, Lublin 1969 (Archiwum KUL).

⁷⁶ W. Zdanie-wicz, *Powołanie w świadomości powołanych. Analiza osobistych ankiet kleryków i braci zakonnych*, Homo Dei 4(1965) 236—244; P. Taras, *Społeczne uwarunkowania i motywy wstąpienia do zakonnego seminarium duchownego*, Poznań 1969.

⁷⁷ Por. W. Piwowarski, *Postawy katolików wobec duchowieństwa na południu Warmii*, Studia Theologica Varsaviensia 5(1967) nr 1, 153—219.

⁷⁸ Por. A. Sarapata, *Studia nad uwarstwieniem i ruchliwością społeczną w Polsce*, Warszawa 1965, 139, 144, 146.

⁷⁹ E. Wawro, *Społeczno-religijne determinanty powołań kapłańskich*

wydała w latach 1880—1970 84 księży, w tym 49 diecezjalnych i 35 zakonnych. Podstawowego materiału do zbadania społeczno-religijnych determinantów powołań religijnych dostarczyły mu miejscowe archiwa oraz własne, wielokrotnie powtarzane badania terenowe. W wyniku dokonanych analiz autor zweryfikował dwie hipotezy. Pierwsza z nich dotyczy funkcjonowania w społeczności lokalnej naczelnej wartości przywódcy-kapłana społecznika i duszpasterza. Wartość ta zaważyła na liczebności powołań religijnych motywowanych głównie chęcią służenia Kościołowi i społeczeństwu. Ta „wiodąca” wartość społeczna, nie zaś wyłącznie awans społeczny w sensie przechodzenia od niższej do wyższej klasy, tłumaczy nasilenie zjawiska powołań w parafii. Druga z nich dotyczy wpływu rodziny na liczbę i jakość powołań religijnych. Rodzina bowiem była głównym nośnikiem wartości sprzyjających wyborom powołań religijnych. Autor wykazał, że silna więź rodzinna i religijność członków rodzin w czterech centrach rodzinnych warunkowały stan i jakość powołań zrealizowanych.

Jak dotychczas, słabo rozwijają się badania wśród samych księży. Zainteresowania socjologów koncentrują się na modelu współczesnego kapłana, jego specyficznych problemach wynikających z przemian we współczesnym Kościele i społeczeństwie, organizacji czasu pracy księży parafialnych itp.⁸⁰ Znacznie bardziej zaawansowane są badania socjologiczne wśród zakonnic i zakonników. Na uwagę zasługują zwłaszcza na szeroką skalę przeprowadzone badania W. Zdaniewicza. Autor m.in. przygotował szerszą rozprawę na temat funkcji apostołskiej zakonu na przykładzie żeńskich zgromadzeń zakonnych w Polsce⁸¹. Materiały do tej pracy zostały zgromadzone za pomocą ankiety i wywiadu. Jedną np. z ankiet autor rozprosił wśród 10 000 sióstr, spośród których zwróciło ją wypełnioną 5335 sióstr (53,4% ogółu rozdanych ankiet). Zebrane materiały pozwoliły mu na sformułowanie pewnych wniosków o charakterze ogólnym. W większości sprowadzają się one do ukazania faktycznego rozdzwień między założonymi i realizowanymi zadaniami w zakresie apostołstwa zakonów.

Jeszcze słabiej rozwijają się w Polsce badania na temat ruchów religijnych. Z opracowań już o charakterze historycznym na uwagę zasługuje rozprawa W. Zdaniewicza o Akcji Katolickiej w Polsce⁸². Gdy chodzi zaś o współczesne ruchy młodzieżowe,

i zakonnych w parafii Żołynia w latach 1880—1970 (studium socjograficzne), Lublin 1973 (Archiwum KUL).

⁸⁰ Szersze badania w tym zakresie przeprowadził w Polsce P. Taras.

⁸¹ W. Zdaniewicz, *System społeczny zakonu a funkcja apostołska (na przykładzie żeńskich zgromadzeń zakonnych w Polsce)*, Lublin 1974 (Archiwum KUL).

⁸² W. Zdaniewicz, *Wskazania Piusa XI w liście „Quae Nobis” a ich realizacja w Polsce. Próba oceny polskiej Akcji Katolickiej na podstawie socjografii Akcji Katolickiej w Polsce*, Lublin 1958 (Archiwum KUL).

w których występują elementy religijne, więcej uwagi poświęcono młodzieży w różnych krajach niż w Polsce⁸³.

Omówiony powyżej kierunek badań, jak zaznaczono, nie rozwija się równomiernie. Więcej bowiem uwagi poświęcono parafii jako społeczności lokalnej niż instytucjom religijnym i ruchom młodzieżowym. Brak jest przy tym dostatecznych analiz o charakterze ściśle socjologicznym. Wiele prac ogranicza się bowiem do socjograficznego opisu różnych zbiorowości. Inaczej mówiąc, badaniom tym brak szerszej refleksji teoretycznej. Stwarzają one jednak podstawę do uogólnień i budowania teorii „średniego zasięgu” w oparciu o reinterpretację zebranego materiału faktograficznego.

3. Badanie religijności osób przynależnych do różnych kategorii społecznych

W badaniach dotyczących „kategorii społecznych” religijność (lub postawy religijne) ujmuje się szerzej, niż to miało miejsce przy omawianiu podobnej problematyki w ramach wiary religijnej. Zwraca się bowiem uwagę bądź na trzy, bądź na więcej parametrów życia religijnego. Tym właśnie różnią się te badania od omówionych poprzednio. Z kolei termin „kategoria społeczna” jest tutaj rozumiany szeroko. Chodzi mianowicie o „jakikolwiek zbiór osób, które tworzą pewną społeczną jedność ze względu na jedną lub więcej cech wspólnych”⁸⁴. Takimi cechami mogą być: płeć, wiek, stan rodzinny, wykształcenie, zawód, miejsce zamieszkania, warunki materialne, posiadanie np. telewizorów, samochodów, itp. W dotychczasowych badaniach zwrócono uwagę na religijność tylko niektórych kategorii społecznych, jak dzieci, młodzieży, pokoleń i innych.

Badania nad religijnością dzieci szkół podstawowych prowadzono w KUL i ATK. W pierwszym z tych ośrodków skoncentrowano się na stanie religijności dzieci i jej uwarunkowaniach⁸⁵. Narzędziem badawczym była ankieta realizowana jednak w ten sposób, by objąć nią dzieci uczęszczające i nie uczęszczające na katechizację oraz pochodzące z różnych środowisk społecznych. W doborze próby zastosowano metodę losowania systematycznego. Główne osiągnięcia tych badań sprowadzają się do ustalenia cech religijności dzieci we wszystkich jej wymiarach oraz czynników wpływających na zróżnicowanie i uwarunkowanie jej poziomu. M.in.

⁸³ Por. np. A. Jawłowska, *Drogi kontrkultury*, Warszawa 1975; K. Borowski, *Attempting an alternative society (sociological study of a selected communal revitalization movement in the United States)*, Lublin 1977 (Archiwum KUL).

⁸⁴ J. H. Fichter, *Grundbegriffe der Soziologie* (wyd. E. Bodzenta), Wien 1968, 43.

⁸⁵ Por. *Biuletyn socjologii religii* (przyp. 45).

stwierdzono, że religijność dzieci kształtuje się bardziej pod wpływem rodziny niż udziału w katechizacji. W drugim z wymienionych ośrodków zwrócono uwagę na postawy religijne dzieci w sześć lat po I Komunii św. Badania te różnią się od poprzednich z jednej strony wyborem parametrów religijności, z drugiej zaś sposobem sporządzania próby. Skoncentrowano się w nich na niektórych praktykach religijnych dzieci, ocenie religijności dzieci przez rodziców oraz na religijności samych rodziców. Analizując pięć tego typu badań w różnych środowiskach społecznych, A. Święcicki starał się wykazać, że w Polsce — w przeciwieństwie do Zachodu — nie weryfikuje się hipoteza polegająca na związku industrializacji i urbanizacji z laicyzacją, a zwłaszcza z mniejszym odsetkiem praktykujących. Co więcej, zachodzi raczej zależność wręcz odwrotna⁸⁶.

O wiele więcej badań zrealizowano dotychczas nad religijnością młodzieży szkół półśrednich i średnich w oparciu o ankietę opracowaną przez Zakład Socjologii Religii KUL. Podobnie jak w przypadku badań nad religijnością dzieci, starano się w nich uwzględnić wszystkie podstawowe parametry religijności, różne środowiska społeczne, a co najważniejsze, młodzież uczęszczającą i nie uczęszczającą na lekcje religii. Chodziło bowiem o uzyskanie pełnego obrazu życia religijnego młodzieży oraz czynników, które ją różnicują i warunkują. Pomijając inne środowiska naukowe⁸⁷, warto zaznaczyć, że w samym tylko środowisku KUL przygotowano około 40 rozpraw badawczych na wspomniany temat. W oparciu o znaczną część tych badań została napisana rozprawa syntetyczna przez F. Pełkę⁸⁸. Ponadto przygotowano około 10 rozpraw badawczych na temat młodzieży pozaszkolnej w różnych środowiskach społecznych⁸⁹. W tym zakresie na uwagę zasługują także badania dotyczące religijności pokoleń, więzi międzypokoleniowej oraz trwałości i zmiany tradycji⁹⁰. Wszystkie te badania dostarczają interesujących informacji na temat cech religijności młodzieży

⁸⁶ A. Święcicki, *Postawy religijne młodzieży w 6 lat po pierwszej Komunii św.*, Warszawa 1976 (maszynopis).

⁸⁷ Por. np. R. Dyoniziak, *Młodzieżowa „podkultura”*. Studium socjologiczne, Warszawa 1965; E. Wilemski, *Z badań nad kryzysem religijnym młodzieży współczesnej*, *Collectanea Theologica* 31(1960) 59—85.

⁸⁸ F. Pełka, *Religijność młodzieży szkół średnich w świetle stanu badań socjologicznych w Polsce*, Lublin 1969 (Archiwum KUL). Autor opracowanie to uzupełnił i przygotował do druku w wydawnictwach KUL w 1975 r.

⁸⁹ Por. W. Piwowarski, *Postawy religijne starszej młodzieży pozaszkolnej*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 17(1970) z. 3, 53—76.

⁹⁰ Por. np. L. Dyczewski, *Rola współczesnej rodziny w przekazywaniu wartości*, *Ateneum Kapłańskie* 70(1977) 263—277; J. Suwała, *Religijność dwóch pokoleń wiernych na przykładzie Faryn*, *Studia Warmińskie*, t. XII, Olsztyn 1975, 195—221. Szersze badania nad trwałością i zmianą tradycji zrealizował K. Ryczan (wyniki w opracowaniu).

w porównaniu z religijnością ludzi przynależnych do starszej generacji, jej przemian i uwarunkowań. Szczególnie godne uwagi jest stwierdzenie, że jakkolwiek religijność młodzieży podobna jest w swoich podstawowych przejawach do religijności starszego pokolenia, to jednak dla młodzieży religia częściej jest wartością osobistą i przeżywaną niż dla ludzi ze starszej generacji. Z drugiej jednakże strony zaobserwowano, że im starsze pokolenie, tym więcej ludzi wierzących i niepraktykujących, a im młodsze pokolenie, tym więcej ludzi praktykujących i niewierzących. Oznacza to, że przynajmniej pewna część młodzieży, mimo niewiary lub słabej wiary, spełnia praktyki religijne pod naciskiem rodziny.

Na osobną uwagę zasługują badania podjęte przez zespół naukowy pod kierunkiem S. Nowaka na temat ciągłości i zmiany tradycji kulturowej, w tym także tradycji religijnej⁹¹. Badania te zostały zrealizowane w 1972 i 1973 r. w dwóch miastach: Warszawie i Kielcach. Objęto nimi młodzież liceów i techników oraz jej rodziców, przy czym dobór próby nie był jednolity. Ogółem w Kielcach przebadano 690 uczniów oraz 1246 rodziców, zaś w Warszawie 1248 uczniów i 2055 rodziców. Autorzy wykazali, że wśród rodziców deklarują się jako wierzący: w Kielcach 71⁰/₀, zaś w Warszawie 63⁰/₀ badanych; natomiast wśród młodzieży deklarują się jako wierzący: w Kielcach 61⁰/₀, zaś w Warszawie 48⁰/₀. Z kolei gdy chodzi o praktyki religijne, w Kielcach spełnia je regularnie i nieregularnie 57⁰/₀ rodziców i 62⁰/₀ młodzieży, zaś w Warszawie — 46⁰/₀ rodziców i 46⁰/₀ młodzieży. W tym ostatnim mieście młodzież jednakże bardziej systematycznie bierze udział w praktykach religijnych niż jej rodzice. Zdaniem autorów badań, różnica między pokoleniami zwłaszcza w aspekcie wiary świadczy o postępującej laicyzacji społeczeństwa.

Pewne badania zostały zapoczątkowane również na temat innych kategorii społecznych, jak mieszkańcy hoteli robotniczych, dojeżdżający do pracy, nauczyciele, lekarze, technicy, rolnicy, chłopo-robotnicy, robotnicy rolni, robotnicy⁹². W niektórych badaniach uwzględniono kilka kategorii społecznych. Z tego zakresu warto odnotować obszerne studium J. Ramockiego⁹⁴. Autor skoncentrował się na ukazaniu zależności między strukturą społeczno-zawodową a religijnością parafii robotniczo-wiejskiej. Au-

⁹¹ *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*, pod red. S. Nowaka. Warszawa 1974; T. Szawiel, *Postawy wobec religii i ich korelaty*, w: *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*, pod red. S. Nowaka, cz. II, Warszawa 1976, 439—468.

⁹² Por. np. E. Kijak i N. Chmielnicki, *Postawy religijne mieszkańców hoteli robotniczych w Gliwicach*, *Euhemer* 3(1959) nr 6, 668—686; B. Morawski, *Religijność dojeżdżających do pracy w Cz.O.P. i jej uwarunkowania a współczesne duszpasterstwo*, *Znak* 18(1966) 1527—1536; M. Kozakiewicz, *Światopogląd 1000 nauczycieli*, Warszawa 1961; J. Jasz-

tor wyróżnił 6 grup zawodowych: rolnicy, robotnicy niewykwalifikowani, robotnicy wykwalifikowani, rzemieślnicy, pracownicy fizyczno-umysłowi i pracownicy umysłowi. Ogółem przebadał za pomocą wywiadu 483 wylosowane osoby. Badania te zostały zrealizowane w 1973 r. Jakkolwiek cechy religijności wymienionych grup ludzi są zbliżone, to jednak występują pewne różnice w jej poziomie. Ramocki wysunął i zweryfikował hipotezę, że im bardziej jakaś kategoria ludzi zaangażowana jest w budowaniu nowoczesnego społeczeństwa, tym niższy jest poziom jej życia religijnego i odwrotnie. Charakterystyczne jest jednak, że cechą istotnie różnicującą religijność poszczególnych kategorii ludzi jest wykształcenie, które wywiera wpływ na jej poziom. Wskazuje to na fakt, że wykształcenie jest „zmienną bardziej globalną”, zawierającą inne zmienne, wpływające na życie religijne katolików.

Jakkolwiek w ramach omawianego kierunku istnieje już pewien dorobek, to jednak wiele kategorii społecznych, zwłaszcza tych, które posiadają własną subkulturę, nie jest jeszcze opracowane z socjoreligijnego punktu widzenia. Szczególnie interesujące byłoby zająć się różnymi kategoriami inteligencji ze względu na rolę wykształcenia w zmianie postaw religijnych. Należałoby również postulować więcej badań powtarzanych w odniesieniu do tych samych kategorii społecznych.

4. Badanie związków między religią a innymi dziedzinami aktywności ludzkiej

Badania nad wzajemnym oddziaływaniem między religią a różnymi dziedzinami aktywności ludzkiej stanowiły niemal od początku rozwoju tej dyscypliny naukowej uprzywilejowany zakres problematyki. Związane są z nią bowiem nazwiska klasyków socjologii religii jak np. M. Webera, J. Wachsa, J. Mienschinga. W Polsce okresu powojennego, być może pod wpływem Le Bras i jego szkoły, ten typ badań nie był doceniony. Socjologowie, zwłaszcza konfesyjni, skoncentrowali się przede wszystkim na życiu religijnym grup „kościelnych”, pomijając ten ważny aspekt badań. Głównie chodzi tutaj o badanie wzajemnego oddziaływania między religią a „świeckim” społeczeństwem szeroko rozumianym.

czyński, *Stosunek lekarzy do religii na przykładzie Krakowa*, Lublin 1973 (Archiwum KUL); J. Józefczyk, *Postawy religijne inteligencji technicznej na przykładzie wybranych grup techników i inżynierów w Elblągu*, Warszawa 1976 (Archiwum ATK); Z. Kawecki, *System wartości religijnych i świeckich w światopoglądowych postawach robotników*, Przegląd Humanistyczny 18(1974) nr 7, 79—105.

⁹⁴ J. Ramocki, *Struktura społeczno-zawodowa a religijność ludności wiejskiej na przykładzie Iwonicza*, Lublin 1976 (Archiwum KUL).

Pewne próby w tym zakresie zostały już podjęte przez Zakład Socjologii Religii KUL. Jak dotychczas, zwrócono uwagę na zbadanie zależności między postawami religijnymi a stosunkiem różnych kategorii ludzi do pracy⁹⁵, wykonywanego zawodu⁹⁶, poszanowania własności społecznej⁹⁷ itp. W wielu badaniach zresztą problemy wzajemnego oddziaływania między religią a innymi dziedzinami poruszane są ubocznie.

Z dotychczasowych badań wynika, że nie tyle intensywność postawy religijnej ma wpływ na różne dziedziny aktywności ludzkiej, ile raczej typ i charakter religijności. Ogólnie stwierdza się, że im bardziej akcentują w niej element konsekwencyjny (etyczny), tym bardziej wpływa ona na ich aktywności „świeckie”.

Sygnalizowany tutaj kierunek badań jest „otwarty” dla badań socjoreligijnych. M. in. na uwagę zasługuje badanie związków między religijnością i moralnością.

5. Badanie wpływu przemian kulturowo-społecznych na religijność

W polskiej socjologii powojennej problematyka przemian, w tym także przemian religijnych, dokonujących się pod wpływem uprzemysłowienia i urbanizacji, była często przedmiotem może nie tyle bezpośrednich badań socjologicznych, ile raczej socjologicznych uogólnień i wyjaśnień. Inaczej mówiąc, analizy przemian dokonywano w mniejszym stopniu w oparciu o planowane i powtarzane badania, w większym natomiast w oparciu o porównanie wyników badań zrealizowanych w różnych środowiskach społecznych (np. wieś „zamknięta” — wieś „otwarta”, środowisko wiejskie — środowisko miejskie, rejony rolnicze — rejony uprzemysłowione) oraz wtórną zgromadzonych dla innych celów materiałów empirycznych.

Pomijając wspomniane wyżej nieliczne w Polsce badania powtarzane, tutaj zwrócić się uwagę na niektóre opracowania dotyczące przemian religijności uwzględniających różne środowiska społeczne. Z tego punktu widzenia należałoby wymienić w pierwszym rzędzie pracę A. Pawełczyńskiej⁹⁸. Autorka zajęła się pro-

⁹⁵ Por. W. Piwowarski, *Typ i charakter religijności katolików polskich a postawy wobec pracy*, *Życie i Myśl* 25(1975) nr 12, 7—19. Badania w tym zakresie zostały już zrealizowane wśród robotników stałych (Z. Barań) i sezonowych (A. Kret).

⁹⁶ Por. np. A. Sikora, *Etos pracowników nauki w świetle badań socjologicznych*, Lublin 1977 (Archiwum KUL); J. Lipniewski, *Etos wybranych kategorii pracowników kolei w świetle badań socjologicznych*, Lublin 1977 (Archiwum KUL).

⁹⁷ Problem ten był omawiany w wielu monografiach parafii.

⁹⁸ A. Pawełczyńska, *Dynamika przemian kulturowych na wsi. Metoda badania głównych tendencji*, Warszawa 1966.

cesem ekspansji kultury miejskiej na wieś polską. Dla zbadania tego zjawiska oparła się na analizie wtórnej materiałów uzyskanych przez OBOP w okresie 1958—1964 r. Posłużyła się przy tym metodą korelacji rangowej wskaźników urbanizacji i religijności dotyczących porównywalnych jednostek terytorialnych (województw). Hipoteza wyjściowa jej studium była następująca: wzory kultury miejskiej upowszechniane w środowisku wiejskim prowadzą do zanikania wzorów tradycyjnej kultury wiejskiej, w tym także wzorów życia religijnego. Inaczej mówiąc, im większe nasilenie procesów urbanizacji w środowisku wiejskim, tym niższy poziom życia religijnego i tym większe nasilenie procesów laicyzacji. Gruntowne i wnikliwe analizy autorki nie doprowadziły do weryfikacji tej hipotezy.

Odmienne badania przeprowadził H. Kubiak⁹⁹. Celem ich było uchwycenie zmian religijności chłopskiej pod wpływem osiedlenia się w nowym środowisku miejskim. Badania te zrealizowano w 1970 r. w dwu środowiskach, mianowicie wśród pracowników Huty im. Lenina, którzy wychowali się we wsiach pow. nowotarskiego, oraz wśród ich ojców, matek i rodzeństwa, którzy nadal zamieszkiwali wsie nowotarskie. Ogółem przebadano 210 mieszkańców Nowej Huty (mężczyzn 80% i kobiet 20%) oraz 157 mieszkańców wsi pow. Nowy Targ (mężczyzn 49% i kobiet 51%). Przewaga mężczyzn w pierwszym z tych zbiorów niewątpliwie znalazła odbicie w postaci niższych wskaźników życia religijnego. Autor zmierzał do zweryfikowania hipotezy głoszącej, że stopniowe zmiany świadomości religijnej, rodzajów i częstotliwości praktyk kultowych pod wpływem procesów industrializacji i urbanizacji prowadzą do indywidualizacji doświadczenia religijnego, zmniejszania się roli wspólnot religijnych i zaniku integracyjnej funkcji religii. Zdaniem Kubiaka, hipoteza ta znalazła potwierdzenie w obydwu badanych zbiorach, bardziej jednak w środowisku miejskim niż w środowisku wiejskim. Wspólnym mianownikiem przemian religijnych w tych zbiorowościach jest proces wyzwalania się człowieka z zależności rozumowo nieuzasadnionych, przezwyceńzania sił powodujących jego wyobcowanie i zagubienie wśród własnych tworów. Twierdzenie to suponuje ukryte założenia filozoficzne, wprowadzone do interpretacji materiałów empirycznych. Autor opowiada się za jednokierunkowością przemian. Jego zdaniem, w badanych środowiskach występuje żywiołowe obumieranie religijnych systemów wartości i wzorów zachowań, zanikanie parafialnych więzów społecznych, pojawianie się obojętności religijnej, a następnie areligijności.

⁹⁹ H. Kubiak, *Religijność a środowisko społeczne. Studium zmian religijności pod wpływem ruchów migracyjnych ze wsi do miasta*, Wrocław 1972.

Podobną tendencję można było zaobserwować w niektórych pracach E. Ciupaka, choć w nowszych publikacjach autor bardziej ambiwalentnie określa swoje stanowisko, gdy chodzi o ocenę przemian katolicyzmu ludowego¹⁰⁰. Co więcej, wcześniejsze uproszczenia w tym względzie Ciupak poddaje krytyce, ukazując jednocześnie przesłanki, na których się opierały. Jego zdaniem, z jednej strony katolicyzm ludowy łatwo przystosowuje się do ustroju socjalistycznego, z drugiej zaś proces laicyzacji nie przebiega według jednolitego modelu (od religijności do ateizmu światopoglądowego i praktycznego).

Badania nad przemianami religijności w Polsce zostały podjęte również przez Zakład Socjologii Religii KUL na przykładzie rejonów uprzemysłowionych¹⁰¹. W punkcie wyjścia ich przyjęto hipotezę mówiącą, że im bardziej środowisko społeczne objęte jest oddziaływaniem tych procesów, tym niższy jest poziom religijności tradycyjnej (masowej). Oznacza to, że zmiany, przynajmniej w pierwszej fazie „zderzenia” wywołanego przez procesy uprzemysłowienia i urbanizacji, prowadzą do rozluźnienia i zanikania tego typu religijności. Znajduje to wyraz zwłaszcza w spadku wierzeń i praktyk religijnych oraz w kurczeniu się względnie wprost w „atomizowaniu” więzi parafialnej. Nowością naszych badań jest jednak uchwycenie wielokierunkowości oddziaływania tych procesów na religijność. Jako pierwszą tendencję przemian można wymienić zanikanie religii i upowszechnianie się niewiary (ateizm). Nie jest to jednak tendencja znacząca w badanych środowiskach społecznych. Bardziej od niej występuje inna tendencja, która znajduje wyraz w upowszechnianiu się obojętności religijnej i konsumpcyjnej postawy wobec życia (materializm praktyczny). Trzecia tendencja, którą można określić jako wyraźnie zaznaczającą się, to upowszechnianie się postaw o religijności pogłębionej. Znajduje ona wyraz w akcentowaniu osobowej wartości wiary i konsekwencyjnego elementu religijności. Czwarta, najbardziej już upowszechniona tendencja, która zresztą stale wzrasta, to kształtowanie się postaw selektywnych wobec wiary. Znajduje ona wyraz w negowaniu lub kwestionowaniu prawd wiary i norm etyki religijnej, zarzucaniu praktyk religijnych, nawet obowiązkowych, a także w rozluźnianiu więzi z parafią. Najbardziej uderzające jest zachowanie wiary w Boga przez wielu katolików przy jednoczesnym negowaniu lub kwestionowaniu prawd wiary dotyczących „ostatecznych rzeczy człowieka”, zwa-

¹⁰⁰ E. Ciupak, *Katolicyzm ludowy w Polsce*, dz. cyt., 256 nn.

¹⁰¹ W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1971; tenże. *Religijność miejska w rejonie uprzemysławianym. Studium socjologiczne*, Warszawa 1977.

szcza zaś wiary w zmartwychwstanie ciał i w życie pozagrobowe. Tendencja ta prawdopodobnie związana jest z kształtowaniem się religijności pozainstytucjonalnej (prywatnej). Ostatnia wreszcie tendencja to utrzymywanie się religijności tradycyjnej, z tym że zasięg tego typu katolików zmniejsza się, nie osiągając już w badanych środowiskach nawet 50⁰/₀.

Pomimo formowania już pewnych wniosków uogólniających i hipotez wyjaśniających przemiany religijności w Polsce, nie ulega wątpliwości, że istnieje potrzeba bardziej planowych i systematycznych badań w tym zakresie. Warto dodać, że socjologowie i publicyści z krajów zachodnich traktują katolicyzm polski jako fenomen w skali światowej. M.in. J. Delumeau ostatnio zaznacza, że Polska jest krajem, który nie został wyraźnie dotknięty przez dechrystianizację. Kościoły są pełne. Powołania religijne wypiełgnowane w Polsce zadziwiają świat. Kardynał Wyszyński cieszy się dużym autorytetem. Niektórzy Polacy myślą, że Kościół polski ma do spełnienia szczególną misję — rechrystianizację Europy, która popadła w apostazję. Jednakże ten sam autor pyta, czy nie powtórzy się w Polsce schemat zachodniej dechrystianizacji, o ile zaistnieją ku temu odpowiednie warunki?¹⁰² Jak dotychczas, z braku kompetentnych badań socjologicznych, nie można dokonać merytorycznej oceny przemian katolicyzmu polskiego.

Zakończenie

Przedstawiony powyżej rozwój kierunków, metod i problematyki badań w polskiej socjologii religii wskazuje z jednej strony na jej osiągnięcia, z drugiej zaś na pewne niedomagania. Do osiągnięć tej dziedziny socjologii należy z pewnością sam fakt podejmowania badań w zakresie szerokiej problematyki. Ujęcie jej w pięciu kierunkach badań z pewnością nie wyczerpuje wszystkich studiów. Dzięki jej szerokiemu i zróżnicowanemu wachlarzowi, polska socjologia religii jest już w stanie dokonać konfrontacji z osiągnięciami socjologów religii w innych krajach, a nawet wnieść nowe elementy do dyskusji, jakie są organizowane w płaszczyźnie międzynarodowej¹⁰³.

Osiągnięcia te jednakże nie równoważą niedomagań polskiej socjologii religii. Mimo bowiem znacznego rozwoju badań kon-

¹⁰² J. Delumeau, *Le christianisme va-t-il mourir*, Paris 1977, 151 nn.

¹⁰³ Warto nadmienić, że polska socjologia religii w okresie powojennym była już niejednokrotnie reprezentowana zarówno na międzynarodowych konferencjach (por. *Biuletyn socjologii religii*), jak i w międzynarodowych czasopismach (np. „Social Compass”).

centrujących się na faktach religijnych, niedociągnięciem jest sygnalizowany już brak planowych i systematycznych studiów nad religijnością społeczeństwa, a co więcej, brak wyraźnych szkół socjologicznych oraz szerszych teorii uwzględniających specyfikę społeczeństwa polskiego. To ostatnie stanowi pilny postulat dla przyszłych badań socjoreligijnych w Polsce.

**LES ORIENTATIONS, LES MÉTHODES ET LA PROBLÉMATIQUE
DANS LA SOCIOLOGIE DE LA RELIGION EN POLOGNE
(1957—1977)**

La sociologie de la religion en Pologne après la deuxième guerre mondiale a atteint un haut degré de développement et par les résultats obtenus elle a devancé les autres pays de démocratie populaire. Elle était cultivée aussi bien dans les centres de recherches de l'Etat que dans les centres ecclésiastiques, dans les milieux universitaires et dans les milieux étudiant le domaine sociale. Ce qui témoigne de ses succès, c'est le développement de la conscience théorique et méthodologique parmi les chercheurs étudiant la vie religieuse, de même que la diversité des méthodes utilisées et des techniques des recherches, la richesse de la problématique envisagée, etc.

L'article présente les résultats obtenus par la sociologie polonaise de la religion. On y examine d'abord les principes théoriques et méthodologiques, de même que l'organisation des recherches en Pologne; ensuite on s'attache surtout à l'examen des orientations des recherches. Ayant à choisir parmi plusieurs critères de répartition possibles, l'auteur a retenu celui du genre de la problématique sur laquelle étaient centrées les recherches sociologiques et religieuses entreprises par les différents centres.

1. L'étude des paramètres fondamentaux de la religiosité.

Evitant la discussion sur les paramètres de la religiosité, l'auteur a considéré ceux qu'on vit apparaître le plus souvent dans les recherches sociologiques et religieuses. Ce sont: la foi religieuse, la pratique religieuse et la morale religieuse. Du point de vue du premier de ces paramètres, on a examiné les recherches concernant les attitudes fondamentales idéologiques et religieuses, de même que les croyances religieuses. En dépit de leur caractère en quelque sorte unilatéral (par exemple l'utilisation des techniques „pauvres” et d'un seul ou de quelques dénominateurs seulement), elles ont permis de se faire une idée générale de la situation religieuse en Pologne et de saisir certaines tendances dans l'évolution religieuse. Ainsi par exemple, on a pu constater que les processus de laïcisation se font en Pologne très lentement et, de plus, que l'athéisme ne constitue pas la tendance principale des changements. On constate plutôt la fréquence des attitudes „sélectives” envers l'ensemble des vérités fondamentales de la foi. Lorsqu'il s'agit de la pratique religieuse, elle a été étudiée davantage dans son aspect quantitatif que dans son aspect qualitatif, en y utilisant des méthodes et des techniques diverses. Ces recherches ont été faites tant à l'échelle du pays, que dans des diocèses, dans les paroisses particulières et dans les groupements, restreints. Dans de nombreuses recherches on a établi un „dénominateur global” des pratiques religieuses, en se fondant sur l'auto-déclaration des personnes interrogées. On y a considéré une grande diversité des pratiques religieuses. En dehors des pratiques obligatoires, qui sont remplies en Pologne avec une régularité importante, on a aussi prêté beaucoup d'attention aux pratiques supplémentaires, par exemple aux pèlerinages. Quant à la morale, elle fut considérée comme une manifestation de „la vitalité religieuse”, quoique — comme on l'a démontré dans les recherches — il

n'existe pas toujours un lien entre la religiosité et la morale. Dans ce genre des recherches on s'attachait à étudier les attitudes et les valeurs morales, les attitudes vis-à-vis du travail et l'éthique des croyants, de même que de nombreux problèmes de détail, comme l'attitude des croyants envers la croissance démographique, les divorces, la propriété sociale, etc. On y a utilisé des méthodes et des techniques diverses. Ces recherches ont eu pour la plupart un caractère accessoire.

2. L'étude des communautés et des institutions religieuses

Dans ce domaine on a étudié d'un côté la fonction religieuse de la famille, la paroisse catholique et son évolution, des régions et des diocèses entiers, de l'autre les ordres religieux, le clergé (avec les vocations religieuses), l'organisation des loisirs des prêtres, etc. Dans ces recherches on a utilisé des méthodes et des techniques diverses, le plus souvent cependant la méthode monographique. On y cherchait à saisir d'une façon globale les phénomènes religieux dans leur relation avec les conditionnements économiques, sociaux et culturels. Les recherches de ce genre sont très nombreuses, mais elles ne sont pas toujours approfondies, ce qui y domine, c'est la description sociographique.

3. L'étude de la religiosité des personnes appartenant à des catégories sociales diverses

Dans ce genre de recherches la religiosité était entendue dans un sens large, c'est-à-dire en y tenant compte de trois à sept paramètres de la vie religieuse. Comme instrument de recherche était utilisée le plus souvent l'enquête et l'interview. On y considérait des catégories telles que: les enfants, la jeunesse, les ouvriers, les instituteurs, les techniciens, etc. Les résultats les plus riches ont été obtenus dans les recherches sur la jeunesse des écoles secondaires.

4. L'étude des liens entre la religiosité et les autres domaines de l'activité humaine

Les recherches de ce genre sont peu développées en Pologne. On y prête plus d'attention à la description des diverses communautés „ecclésiastiques” qu'à l'étude de l'influence réciproque de la religion et des domaines „laïques” de la vie humaine, par exemple l'économie, la société, la culture, la politique, etc. Parmi les recherches déjà effectuées il convient de signaler les études sur l'influence de la religion sur les attitudes vis-à-vis du travail, sur les devoirs professionnels, sur le respect de la propriété sociale. Dans ces recherches on a utilisé le plus souvent l'enquête et l'interview. On a constaté entre autres que la religion, son intensité et son caractère, exercent une influence dans les domaines signalés plus haut.

5. L'étude de l'influence des changements culturels et sociaux sur la religiosité.

Dans ce domaine des recherches on peut signaler moins d'études „répétées” et davantage d'études fondées sur la comparaison de la situation religieuse dans les divers milieux sociaux. C'est pourquoi on le plus souvent utilisé pour l'analyse des matériaux recueillis sur le terrain pour d'autres fins. Il est cependant caractéristique que dans l'interprétation de l'évolution de la religiosité on peut constater des différences notables selon les centres des recherches (de l'Etat et ecclésiastiques). Les chercheurs appartenant aux centres de l'Etat soulignent le caractère unilatéral des changements, ce qui trouve son expression dans la tendance: religiosité — athéisme. Par contre les chercheurs des milieux ecclésiastiques indiquent le caractère multiple des changements, comme par exemple l'approfondissement de la religiosité traditionnelle, la religiosité sélective, l'indifférence religieuse, l'athéisme. Mais tous ces centres des recherches n'ont pas à leur disposition une quantité suffisante de témoignages pour justifier les changements signalés plus haut.

L'état de la sociologie polonaise de la religion que nous venons de présenter accuse d'un côté certaines insuffisances et de l'autre des succès. Quant aux premières, il faut signaler l'absence des recherches programmées et systématiques sur la religiosité de la société, l'absence des écoles sociologiques déterminées et des théories plus générales adaptées aux conditions spécifiquement polonaises. Quant aux succès, il convient de noter la diversité et la richesse de la problématique, l'utilisation de nombreuses méthodes et techniques de recherches, les essais de l'établissement de la théorie d'une „moyenne” portée et une certaine confrontation entre les sociologues appartenant à des centres de recherches différents, ce qui favorise le développement de la sociologie de la religions en tant que discipline scientifique.