

# Maria Sroczyńska

---

## Rytuały religijne w życiu rodzinnym : w świetle badań młodzieży na progu dorosłości

---

Pedagogika Rodziny 1/2, 171-183

---

2011

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Maria Sroczyńska

## Rytuály religijne w życiu rodzinnym (w świetle badań młodzieży na progu dorosłości)

### Streszczenie

Rytuály są jednym z najwazniejszych składników socjalizacji religijnej. Obrzedy religijne w rodzinie to czynnoci symboliczne, które umozliwiaj „domowemu kociolowi” za pomoc przedmiotw, gestw i sow zorientowanych na *sacrum* znalezienie caociowej i religijnej perspektywy dla życia rodzinnego. Autorka zbadaa istot rytuaw religijnych w życiu rodzinnym 785 maturzystów województwa witokrzyskiego.

### Summary

Rituals are one of the most important components of religious socialization. Religious rituals in the family are the kinds of a symbolic action, that, with the help of objects, gestures and words from the sphere of *sacrum*, enable the “Home Church” finding the holistic perspective of family life. The author explored the essence of religious rituals in family life of 785 graduates in Swietokrzyskie Voivodeship.

### 1. Rytuály religijne – próba klasyfikacji

Jednym z najwazniejszych składników socjalizacji religijnej pozostają rytuały. Podstawową ich funkcj jest rola komunikowania, potwierdzania i symbolicznego odgrywania porządku społecznego, wskazywania na ciagoc między przeszłością i teraniejszoci (Herriger, 1998: 113–114; Hervieu-Leger, 1999: 123–127). Obrzędy religijne w rodzinie to czynności symboliczne, które umożliwiają „domowemu kociolowi” za pomocą przedmiotów, gestów i sow zorientowanych na *sacrum* znalezienie całościowej i religijnej perspektywy dla życia rodzinnego (Marianski, 1990: 51). Religijne rytuały mogą być klasyfikowane zgodnie z ich przewidywanymi funkcjami i złożoną lub prostą natur form ceremonialnych, jednak problem adekwatnej definicji treściowej nadal pozostaje otwarty (Baniak, 1992). W. Piwowarski proponuje, aby w takich studiach wyrodzi następujące płaszczyzny:

- 1) społeczny wzorzec rytuału,
- 2) strukturę społeczną uczestników,
- 3) doświadczenia religijne, motywacje i symbole ujawniające się w świadomości działających,
- 4) funkcje rytuału o charakterze religijnym i pozareligijnym (jawne i ukryte).

W wymiarze funkcjonalnym chodzi przede wszystkim o pogłębienie więzi z Absolutem – uczestnicy stają się świadkami daru poza wolą przywoływania – stąd różnica między obrzędami religijnymi i magicznymi – jednoczenie ludzi na płaszczyźnie religijnej oraz odnowa moralna, tak na płaszczyźnie indywidualnej, jak i społecznej. Drugi aspekt dotyczy przede wszystkim funkcji integracyjnej, co wiąże się z byciem ważnym środkiem „pomostowym” między mechanizmami instytucjonalizacji (budowania podstaw aksjonormatywnych społeczeństwa) a internalizacji (zapewnienia identyczności i ciągłości tożsamości jednostkowej) (Piwowski, 1996: 224–231). Rytuał religijny związany z cyklem życia człowieka przyczynia się do pokonania trudności granicznych, liminalnych i rozwiązania problemów (łagodnej re-socjalizacji). Zjawisko to podtrzymuje konsens w zakresie norm i wzorów zachowań, co pomaga w utrzymaniu porządku i stabilności. Z drugiej jednak strony ludzie zespoleni emocjonalną i ideologiczną siłą obrzędu – w warunkach kryzysu – mogą doznać przeżycia alternatywnego, lepszego świata i w ten sposób przyczynić się do transformacji zastanej rzeczywistości.

Zdaniem W. Piwowskiego rytuały religijne, wyróżnione obok estetycznych, cywilnych oraz rytuałów cykli i kryzysów życiowych, można podzielić na kilka grup, przy czym klasyfikacja ta, uwzględniająca także wymiar rodzinny, nie pretenduje do rozłączności i ekskluzywności. Obrzędy doroczne – z uwagi na miejsce, gdzie się odbywają – mają charakter kościelny np.: Adwent, Boże Narodzenie, Wielki Post, Wielkanoc, Boże Ciało, Wszystkich Świętych, odpust parafialny; charakter lokalny np. święcenie pól, składanie wieńców dożynkowych w kościele. Mogą także łączyć się z domem rodzinnym np. dzielenie się opłatkiem, błogosławieństwo rodziców przed ślubem, dekorowanie okien domów w miejscach usytuowania sanktuariów maryjnych. Druga grupa rytuałów związana jest z przyjmowaniem sakramentów świętych. Można tu wyróżnić obrzędy kościelne np. chrzest, Eucharystię, ślub kościelny, pogrzeb, oraz religijno-kulturowe odwołujące się do zwyczajów regionalnych i lokalnych np. chrzciny, uroczystość pierwszej Komunii świętej, akt weselny, stypa. Trzecia grupa rytuałów obejmuje sakramentalia, które w ważny sposób wiążą wartości religijne z życiem codziennym ludzi wierzących (poświęcenie domów, pojazdów, zwierząt domowych, modlitwa różańcowa w otoczeniu kapliczek i przydrożnych krzyży itp.). W przypadku obrzędów „mieszanych” odwołujących się do cykli i kryzysów życia, inicjacji do nowych ról społecznych i biografii jednostki (imieniny, urodziny) występuje niejednokrotnie splot tradycyjnych wierzeń o charakterze religijno-magicznym, sfery *sacrum* i *profanum* (Piwowski, 1996: 208–223).

Dla polskich socjologów religii dominującym punktem odniesienia w badaniach rytuału pozostaje substancjalna definicja religii oraz instytucjonalny i środowiskowy model katolicyzmu. Wiele obrzędów będących częścią kultury religijnej pod wpływem postępującej, choć powierzchownej modernizacji zanikło lub straciło swoje znaczenie, stając się elementem ludycznym. Z drugiej strony utrzymują się i przyjmują nowe rytuały kreowane współcześnie zarówno przez Kościół hierarchiczny (obejmujące sakramenty i sakramentalia), jak i laikat, np. działania zbiorowe związane z pontyfikatem Jana Pawła II lub historią ruchu Solidarność. W. Piwowarski nazywał to zjawisko „unarodowieniem” rytuału religijnego. Niewątpliwie przejście od społeczeństwa losu do społeczeństwa pluralistycznego nie spowodowało w warunkach polskich (w przeciwieństwie do niektórych wysoko rozwiniętych krajów zachodnich) radykalnego odejścia od praktyk kościelnych w postaci znacznego osłabienia sfery kultowej. Zdaniem J. Mariańskiego całkowite zanegowanie wymiaru obrzędowego obejmuje około 10% Polaków, znacznie więcej osób można przypisać do kategorii uczestnictwa sporadycznego (około 30%). Nie znaczy to jednak, że pytanie o wewnętrzną religijność tych, którzy je spełniają nie pozostaje nadal otwarte (Mariański, 2004: 244–248). Rytuály związane z tradycyjną religijnością zostały uproszczone, a pierwiastek *sacrum* zredukowany. Jednocześnie nabierają one charakteru bardziej rodzinnego i prywatnego, mniej parafialnego i środowiskowego. Proces ten dokonuje się stopniowo w różnych grupach obrzędów religijnych i w poszczególnych sferach życia. Stopień akceptacji społecznej jest najwyższy w grupie obrzędów masowych. Najważniejsze znaczenie nadaje się rytuałom związanym z przyjmowaniem sakramentów świętych (obrzędy „przejścia”), mniejsze – dorocznym, relatywnie najmniejsze – sakramentaliom. Trwałość rytuałów cyklów i kryzysów życia nie musi pozostawać w sprzeczności z możliwością zaistnienia scenariusza słabnięcia integracyjnych funkcji religii. W grę mogą wchodzić także inne modele np. swoistej rewitalizacji rytuałów mieszanych uwzględniających wartości narodowe czy przekształcania motywacji społeczno-kulturowej w motywację religijną<sup>16</sup>.

Niemniej, niektórzy badacze zwracają uwagę na zmniejszanie się we współczesnym społeczeństwie polskim liczby znaczących tradycji zbiorowych czy więzi społecznych, co zaczyna owocować „chorobami znaczenia”. Życie ludzi jest stopniowo odrywane od szerszych zasobów moralnych, a przyjęcie rutynowych sposobów zachowania uwzględniających bezpieczeństwo w kluczowych dziedzinach egzystencji prowadzi niekiedy do doświadczenia tych sfer jako „praktyk pustych” (Barker, 2005: 119–201). W społeczeństwach zachodnich łączy się to w dużej

---

<sup>16</sup> Na tendencję tę wskazują wyniki niektórych badań socjologicznych uwzględniających perspektywę ciągłości i zmiany pokoleniowej. Żywotność praktyk religijnych w najstarszym i najmłodszym pokoleniu (akcentującym wymiar przeżycia) widoczna jest u mieszkańców południowej Polski (Korzeniowski, 2005: 191–229).

mierze z rozbiciem ram pamięci zbiorowej, o której zaświadcza tradycja i którą społeczeństwo przyjmuje w imię koniecznej ciągłości między przeszłością a teraźniejszością. W pewnych warunkach proces ten jest odwracalny, wiara i praktyki – sugeruje D. Hervieu-Léger – mogą służyć jako zjawisko społecznej reidentyfikacji i z tego tytułu odgrywać aktywną rolę w tworzeniu znaczeń i wyrażaniu zbiorowych aspiracji nie tylko na poziomie makrostrukturalnym (np. narodowym czy politycznym) (1999: 232–239), ale i na płaszczyźnie małych grup (wspólnot uzgodnienia) przeciwstawiających się kruszeniu i schładzaniu więzi społecznej (Marody, Giza-Poleszczak, 2004: 328–342).

Instytucje religijne, w tym Kościół katolicki, próbują stawić czoła zewnętrznym problemom, którym podlegają w sytuacji dyspersji pierwiastka religijnego. Próby te dotyczą połączenia emocjonalnego poczucia przynależności, a więc płaszczyzny ekspresyjnej, z odwołaniem się do etyczno-kulturowego dziedzictwa wspólnoty. Można w tym wypadku mówić – za W. Bursztą – o sytuacyjnym bądź cyklicznym odnoszeniu się do dyrektyw semantycznych (sfery przekazów światopoglądowych). Jest to ważne w sytuacji, gdy religijne dyrektywy semantyczne przestają być funkcjonalnie niezbędne i ulegają redukcji w społecznej świadomości (1998: 111–120). Wskazywane przez socjologów religii cechy katolicyzmu obyczajowego czy rytualnego są tego dobrym przykładem. W efekcie globalizacji i modernizacji powstaje krajobraz religijny pełen sprzeczności. Z jednej strony występuje rozproszenie sacrum, z drugiej zaś jego pojawianie się w tematach pozareligijnych takich jak: życie rodzinne, samorealizacja (twórczość), seksualność czy mobilność jednostkowa (Luckmann, 1996: 155).

## **2. Rodzinny wymiar młodzieżowych rytuałów przejścia**

W centrum mojej uwagi znaleźli się maturzyści z regionu świętokrzyskiego, którego specyfikę wyznacza m.in. brak aglomeracji wielkomiejskich, agrarność i stosunkowo słabe tempo modernizacji (Gwiazda, Roguska, 2008: 50–51). Osadzenie koncepcji rytuału w ramach dwóch procesów – instytucjonalizacji i indywidualizacji – uzasadnia operacjonalizację zmiennych połączoną zarówno z zastosowaniem metody sondażowej, jak i analizy jakościowej, dzięki której badacz stara się zrozumieć jednostkowe próby nadawania znaczeń i układania życia w sensowną całość (Wyka, 1990). W okresie przygotowawczym przeprowadzono zwiad tematyczny, w którym podjęto próbę uchwycenia i zinterpretowania znaczeń i symboli pojawiających się w refleksji młodzieży na temat tradycji kulturowej (Sroczyńska, 2007: 411–417). W dalszej części artykułu przedstawiłam wybrane rezultaty badań pilotażowych o charakterze sondażowym, w których zastosowałam technikę ankiety audytoryjnej.

Badania przeprowadzono w 2008 roku wśród 785 uczniów ostatnich klas szkół ponadgimnazjalnych województwa świętokrzyskiego. Przeciętny wiek badanych wynosił 19,1 lat (przy odchyleniu standardowym 0,5 roku). W badanej zbiorowości znalazło się 429 dziewcząt i 356 chłopców reprezentujących głównie środowisko wiejskie (38,1%) i małe miasta – do 20 tys. mieszkańców (18,5%). W większych

miejsowościach (do 50 tys.) mieszka 14,2% respondentów, a w miastach do 100 tys. – 13%. Podobna liczba maturzystów (13,1%) to mieszkańcy stolicy regionu – Kielce (200 tys.). Wśród rodziców młodzieży dominuje wykształcenie średnie (33,4% matek i 30,7% ojców) oraz zawodowe (33,9% ojców i 21,3% matek). Matki plasują się wyżej niż ojcowie w hierarchii wykształcenia także w kategorii osób, które ukończyły studia magisterskie i licencjackie (30,8%–22,4%).

Wstępna analiza autodeklaracji religijnych wskazuje na kulturową „oczywistość” bycia katolikiem (93,8%) oraz identyfikowania się z wiarą – 81,5% (w tym 12,4% głęboko wierzących). Znamienne, że młodzi Polacy umieszczają się w kategorii wierzących oraz przywiązanych do tradycji religijnej znacznie częściej niż młodzi Niemcy (Koseła, 2003: 289–291). Wśród respondentów 9,5% określa się jako niezdecydowanych w sprawach wiary, a 4,8% pozostaje obojętnymi. Niemal co dwudziesty młody człowiek opuszczający szkołę średnią jest osobą niewierzącą (4,3%). Wyniki badań prowadzonych w regionie świętokrzyskim potwierdzają tezy formułowane przez socjologów o stopniowym odchodzeniu polskich katolików od modelu kościelności w wymiarze kultowym. Proces ten można zaobserwować także dzięki deklaracjom respondentów widocznych na poziomie indywidualnych biografii. W tym kontekście zauważalna stała się tendencja do rozluźniania oczekiwań normatywnych – systematyczne praktykowanie w niedziele i święta spadło prawie o połowę w porównaniu z okresem dzieciństwa (60%–35,3%), wzrosła natomiast liczba osób uczestniczących nieregularnie – raz czy dwa razy w miesiącu (4,8%–14,2%) i sporadycznie (5,5%–14,4%) w ceremoniach religijnych oraz niepraktykujących wcale (w wieku 12 lat – 1%, natomiast u progów dorosłości – 6,2%).

Rytuály „przejścia” o charakterze jednorazowym są tą grupą praktyk religijnych, w których udział członków rodziny jest niezbędny, gdyż potwierdza on uobecnianie „domowego kościoła”. Bardzo ważnym obszarem prowadzonych badań jest odniesienie obrzędów przejścia do płaszczyzny semiotycznej, dotarcie do sfery znaczeń i wartości, jakie młodzi ludzie przypisują symbolicznym czynnościom w których uczestniczą. Pozwala to także na odtworzenie indywidualnych i społecznych funkcji rytuałów przejścia w życiu młodzieży u progu dorosłości. Respondenci zostali poproszeni o wskazanie, czym są dla nich przede wszystkim obrzędy o charakterze jednorazowym takie jak: chrzest, pierwsza komunia, bierzmowanie, ślub kościelny oraz pogrzeb. Rozkłady odpowiedzi udzielonych przez młodzież świadczą o wzajemnym przenikaniu sfery sacrum i profanum, społecznego i indywidualnego, tego, co zinstytucjonalizowane i tego, co podlega coraz szybszej prywatyzacji. Oznacza to zmianę miejsca sacrum w społeczeństwie oraz form jego wyrazu (Piwowski, 1996: 238–239).

Młodzi ludzie na progu dorosłości akceptują treści symboliczne związane z rytuałem chrztu, nadając mu wymiar religijny (85,1% wszystkich wskazań, w tym 60% o charakterze pierwszorzędowym), integracyjny – na płaszczyźnie rodzinnej (72,2%, w tym 12,5% na pierwszym miejscu), identyfikacyjny (święto dziecka i związane z nadaniem mu imienia przez przedstawiciela grupy religijnej

– 48,9%) oraz kulturowy (chrzest to religijna tradycja –41,9%). Ujęcie chrztu jako sakramentu, który usuwa grzech pierworodny, przywraca łaskę Bożą i czyni jednostkę członkiem Kościoła, zakłada świadomość wpływu otrzymanego daru na całe życie uczestników, ich wzrost moralny i duchowy. Niewątpliwie rytuał chrztu, podobnie jak pierwszej komunii, posiada charakter masowy, co łączy się z bardziej obiektywnym niż subiektywnym ujęciem sacrum oraz większą biernością uczestników zdających się na artykułowanie religijnych treści przez osoby duchowne (Piwowarski, 1996: 218–220). Przywiązywanie wagi do chrztu jako sakramentu jest tym większe, im częściej respondent identyfikuje się z wiarą religijną ( $R_c=0.363$ ) i angażuje się w kult ( $R_c=0.371$ ). Stopień współzależności między tymi cechami można określić jako przeciętny (w wypadku płci i miejsca zamieszkania siła związku jest słaba). Rodzinny wymiar chrztu, podkreślający przyjście jej nowego członka na świat, w słabym stopniu koresponduje z płcią ( $R_c=0.171$ ) oraz byciem osobą wierzącą ( $R_c=0.193$ ). Niski stopień współzależności występuje także pomiędzy akceptacją nadania imienia dziecku przez przedstawiciela Kościoła a płcią ankietowanych ( $R_c=0.166$ ), ich wiarą religijną ( $R_c=0.151$ ) oraz praktykowaniem ( $R_c=0.183$ ). Niemniej dziewczęta oraz uczniowie bardziej zaangażowani religijnie nieco częściej niż inni respondenci akcentują konfesyjny kontekst tożsamości jednostkowej. W jednostkowych przypadkach (osoby niewierzące) pojawiały się odpowiedzi określające chrzest jako rytuał bez znaczenia (6,6%) lub uroczystość „na pokaz” organizowaną z pobudek konformistycznych – „żeby ludzie nie gadali”, swoisty przymus społeczny związany z narzucaniem dziecku powszechnie wyznawanej religii.

Pierwsza spowiedź i komunია dzieci uczących się w drugiej lub trzeciej klasie szkoły podstawowej to rytuał przejścia obchodzony bardzo uroczysto w zdecydowanej większości polskich rodzin i parafii. Jego zadaniem jest wprowadzenie młodej jednostki w czynne formy życia religijnego Kościoła (Wojacek 1988). W świetle badań religijności – pisze Józef Baniak – można zauważyć, że „formacja religijna i moralna jaką te dzieci otrzymują w czasie przygotowania się do przyjęcia pierwszej komunii, jest najpełniejszym i najważniejszym etapem w ich rozwoju religijnym” (Baniak, 2007: 160). Niejednokrotnie bowiem w późniejszym okresie życia występuje zjawisko słabnięcia, a nawet porzucania religijnych praktyk, o czym świadczą deklaracje badanej młodzieży oceniającej zmiany w tej sferze na podstawie własnej biografii. W podobny sposób można analizować częściową utratę znaczenia religijnej motywacji towarzyszącej rytuałowi bierzmowania czy zawarciu sakramentalnego związku małżeńskiego.

Zdaniem maturzystów z regionu świętokrzyskiego pierwsza komunია przede wszystkim „sakrament, ważne przeżycie religijne, umożliwiające pełne obcowanie z Jezusem Chrystusem” (83,7% wskazań, w tym 65,5% na pierwszym miejscu). Orientacja na sacrum częściej towarzyszy zamieszkiwaniu w mniejszych typach środowisk ( $R_c=0.2$ ), a w nieco większym stopniu silniejszej identyfikacji z wiarą ( $R_c=0.437$ ) i praktykami religijnymi ( $R_c=0.445$ ), choć zależności między

cechami mają charakter przeciętny. Młodzież przywiązuje także duże znaczenie do rodzinnego wymiaru rytuału, akcentując świecki, ludyczny charakter uroczystości, której przebieg oraz towarzyszące przygotowania przypominają pod wieloma względami typowe wesele (61,8% wyborów). Połowa respondentów zwraca uwagę na indywidualny aspekt obrzędu – pierwsza komunია to święto dziecka połączone z możliwością otrzymania atrakcyjnych prezentów np. drogiego roweru, komputera, sprzętu audiowizualnego czy pieniędzy (51,8%). W obu powyższych wypadkach siła związku między zmiennymi jest niska. Prawie co szósty ankietowany podkreśla społeczną presję towarzyszącą rytuałowi – dziecko należy posłać do pierwszej komunii ze względu na akceptację otoczenia i jego przyszłość jako członka grupy wyznaniowej (17,2%), a podobne odsetki badanych (14,5% i 14,4%) zwracają uwagę na brak znaczenia obrzędu bądź jego kontekst statusowy (okazja do zademonstrowania rodzinnej zamożności i prestiżu (przyjęcie, stroje, prezenty itp.).

Przyrządek bierzmowania pozostaje dobrą egzemplifikacją tezy o zmniejszaniu się religijnego znaczenia obrzędów przejścia w życiu młodych ludzi i jednoczesnym utrzymywaniu się orientacji tradycyjnej wskazującej na przywiązanie do pewnych wymiarów kultury chrześcijańskiej i umożliwiającej dostęp do rytuałów w przyszłości. Jako sakrament religijnej dojrzałości postrzega bierzmowanie 75,9% respondentów (norma silnie akceptowana), przy czym 53,9% umieszcza tą kategorię na pierwszym miejscu. Natomiast uznawanie go za obszar tradycji pozostaje „oczywistością kulturową” dla 80,4%. Postrzeganie bierzmowania jako sakramentu jest w związku o przeciętnej sile zarówno z wiarą religijną ( $RC=0.414$ ), jak i uczestnictwem w praktykach ( $RC=0.405$ ). Ujmowanie go poprzez pryzmat religijnej tradycji w słabym stopniu zależy od płci respondentów ( $RC=0.224$ ) i udziału w kulcie ( $RC=0.222$ )<sup>17</sup>. Dla ponad 40% młodych ludzi rytuał ten stanowi okazję do podtrzymania więzów rodzinnych, wspólnego biesiadowania, obdarowania prezentami, a dla jednej piątej maturzystów podstawowym uzasadnieniem jest społeczny przymus i konieczność podporządkowania się oczekiwaniom środowiska. Z tym ostatnim znaczeniem silniej identyfikują się osoby rzadziej praktykujące i niedeklarujące wiary religijnej, choć siła zależności między zmiennymi pozostaje przeciętna ( $RC=0.361$ ) lub słaba ( $RC=0.242$ ). Niewielka grupa badanych (4,6%) nie przystąpiła do bierzmowania, uznając go tym samym za rytuał bez znaczenia.

W sposobie myślenia młodzieży o bierzmowaniu i ślubie kościelnym dostrzegalne są liczne elementy świeckie, które zamazują sakralny charakter tych rytuałów, a nierzadko także odsuwają je w czasie lub przyczyniają się do rezygnacji

---

<sup>17</sup> Wyboru tego nieco częściej dokonują dziewczęta i osoby systematycznie praktykujące niż chłopcy i maturzyści biorący rzadszy udział w kulcie religijnym.



z ich przyjęcia. O ile katolicki model małżeństwa preferuje jego sakramentalny charakter, stanowiący fundament wierności i trwałości związku dwojga ludzi oraz miłości rodzinnej, o tyle modele świeckie traktują małżeństwo wyłącznie jako kontrakt prawno-świecki lub autoteliczną realizację potrzeb psychicznych, emocjonalnych i seksualnych w ramach tzw. form alternatywnych (confluent love) (Adamski, 2002; Slany, 2002). Prawie co siódmy maturzysta opowiada się za jakąś formą regulacji świeckiej – bądź w postaci małżeństwa (11,1%), bądź niesformalizowanego związku o charakterze kohabitacyjnym (4,5%). W badanej zbiorowości dominuje pogląd, w myśl którego ślub kościelny to „sakramentalny związek dwojga ludzi i błogosławieństwo Boże na całe życie” (83,9% wskazań, w tym 60,1% na pierwszym miejscu). Zależny on w stopniu przeciętnym od stopnia identyfikacji z wiarą religijną ( $RC=0.422$ ) i praktykami ( $RC=0.459$ ). Podobny odsetek badanych – 82,7% (nieco częściej dziewczęta:  $RC=0.145$ ) uznaje, że jedynie miłość jest podstawą i spoiwem szczęśliwego małżeństwa, a co za tym idzie łączy znaczenie ślubu kościelnego z niezwykłym wydarzeniem, w którym uczestniczą najbliżsi (16,2% przypisuje tej kategorii pierwszą rangę). Może to świadczyć o stopniowym prywatyzowaniu się tego rytuału. Przywiązanie do instytucji małżeństwa w jej tradycyjnym kształcie kulturowym, uwzględniającym akceptację środowiska społecznego i przyszłość dzieci, deklaruje ponad połowa młodych ludzi na progu dorosłości (55,7%), co pozostaje w słabym związku z miejscem zamieszkania ( $RC=0.145$ ) i zaangażowaniem kultowym ( $RC=0.155$ ). Zatem niemal co u piątego maturzysty akceptacja katolickiego modelu małżeństwa nie prowadzi do uznania nadrzędności wymiaru religijnego, co wiąże się z poszukiwaniem jego uwiarygodnienia w kontekstach indywidualnych i społecznych.

Pochówek religijny jest ostatnią jednorazową praktyką, którą ludzie wierzący winni spełnić zgodnie z wymaganiami grupy religijnej. W przeszłości, podobnie jak pozostałe rytuały przejścia, realizował go dominujący odsetek polskich katolików we wszystkich środowiskach społecznych (Baniak, 2007: 427). Interesujące są zatem aktualne nastawienia młodych ludzi do pogrzebu oraz zmiany, jakie się w tym zakresie dokonują. W obszarze „oczywistości kulturowej” pozostaje pogląd, że ceremonia religijna przysługuje wszystkim ludziom wierzącym niezależnie od praktykowania (jednak to oni sami powinni wyrazić za życia swoją wolę zarówno w kwestii miejsca, jak i rodzaju pochówku), co pozostaje w słabej zależności od płci, stosunku do wiary oraz praktyk religijnych ( $R_c$  wynosi odpowiednio: 0,146; 0,22; 0,237). Z tą opinią identyfikuje się 84,5% uczniów, przy czym 61,1% traktuje ją jako nadrzędną. Dla niemal co czwartego maturzysty rodzaj pogrzebu powinien być konsekwencją wyznawanego światopoglądu – osobom niewierzącym przysługuje ceremonia świecka, wierzącym – religijna.

Prawie połowa badanych (45,6%) uzależnia formę ceremonii pogrzebowej od decyzji rodziny niezależnie od światopoglądu i woli zmarłego. Zjawiskiem zaważalnym, choć niemającym charakteru masowego w środowisku młodzieżo-

wym, staje się odchodzenie od tradycyjnych znaczeń instytucjonalnych zarówno religijnych, jak i świeckich (11% uważa, że nie jest potrzebna żadna ceremonia, a wystarczy obecność bliskich osób, które uszanują wolę zmarłego lub jego dotychczasowy styl życia). Obrzędowość kresu życia, jakkolwiek ważna na tym etapie biografii młodych ludzi, przechodzi istotne zmiany jakościowe. Utrata ważnych elementów religijnych i kościelnych idzie w parze z rozbudową treści świeckich, które pozostają pod wpływem procesu indywidualizacji. Wydaje się, że zachodzące w Polsce przemiany cywilizacyjne osłabiają wpływ tradycyjnych nośników socjalizacji religijnej, znacznie rzadziej wywołując pogłębienie zaangażowania kultowego w środowisku młodzieżowym.

### 3. Znaczenie świąt religijnych dla młodzieży

Święta religijne pełnią bardzo ważne funkcje w życiu jednostkowym i grupowym. Poprzez wprowadzenie elementu niezwykłości do ludzkiej aktywności świętowanie wskazuje na najważniejsze stany rzeczy – najbardziej cenione wartości (sacrum). Obchodzenie świąt w Polsce posiada charakter rodzinny i staje się okazją do zmanifestowania życzliwości, miłości i znaczenia bliskich osób (Mielicka, 2006: 54–59). Badania socjologiczne pokazują, że zarówno realizacja religijnych rytuałów przejścia, jak i celebrowanie wielkich świąt religijnych takich jak Boże Narodzenie czy Wielkanoc mają coraz częściej charakter świecki, a wielu katolików nie rozumie ich religijnego sensu i celu.

Prawie połowa Polaków (48%) badanych w 2007 roku podkreśliła rodzinny charakter świąt Bożego Narodzenia oraz radość płynącą ze spędzenia czasu z rodziną, z bliskimi (zwłaszcza z dziećmi i wnukami). Co trzeci respondent uznał, że mają one przede wszystkim charakter religijny (31%), a co piąty (18%), że są to święta ludzi związanych z tradycją chrześcijańską. Niemal dwie trzecie osób w wieku 18–24 lata (65%) wskazało na aspekt rodzinny, podczas gdy dla ludzi starszych, mających co najmniej 65 lat, najważniejszy był wymiar religijny (CBOS, 2007). Co czwarty respondent powiązał satysfakcję płynącą ze świąt Bożego Narodzenia z przeżywaniem wspólnie z rodziną Wigilii wraz z jej atrybutami: uroczystą kolacją i jedzeniem tradycyjnych potraw, Świętym Mikołajem przynoszącym prezenty, choinką, śpiewaniem kolęd i dzieleniem się opłatkiem. Święta Bożego Narodzenia są bardziej skomercjalizowane niż Wielkanoc.

Współcześnie obserwuje się zacieranie tradycyjnego podziału czasu na profaniczny i sakralny oraz swoistą tęsknotę za takim właśnie porządkiem. Zjawisko upłynnienia granic między „czasami” traktowane jest jako zewnętrzne, niezależne wobec własnych starań o kultywowanie świątecznych obyczajów. Najważniejsze święto chrześcijan – Wielkanoc, mimo religijnej wagi, jest postrzegane jako mniej istotne i uroczyste niż Boże Narodzenie (Łaciak, 2005: 251–275). Większość Polaków przypisuje Wielkanocy przede wszystkim charakter rodzinny (61%), nadaje jej rangę miłej tradycji (55%), a dopiero w dalszej kolejności przeżycia religij-

nego (47%). Spośród tradycji wielkopostnych najczęściej zachowywany jest post w Wielki Piątek oraz Środę Popielcową, natomiast do najbardziej popularnych tradycji wielkanocnych należy święcenie pokarmów w Wielką Sobotę oraz dzielenie się z najbliższymi jajkiem przy świątecznym śniadaniu (CBOS, 2005).

Proces desakralizacji coraz silniej zaznacza się w życiu pojedynczych osób i rodzin katolickich, odsuwając ich od religii i Kościoła, co szczególnie widać w środowisku młodzieży szkolnej. Współczesne przemiany cywilizacyjne znacznie rzadziej sprzyjają pogłębieniu religijności (Baniak, 2007: 510–518).

Młodzież w regionie świętokrzyskim identyfikuje święto z czasem: charakteryzującym się spotkaniami rodzinnymi, towarzyskimi – 67,1% (18,4% wskazań na pierwszym miejscu); podkreślającym wydarzenia religijne oraz przełomowe momenty w historii państwa (narodzie) – 65% (analogicznie 35,3% wyborów); wolnym od obowiązkowych zajęć – 48,2% (9,5%); połączonym z ucztowaniem – 29,4% (1,9%); upamiętniającym ważne momenty w życiu jednostki – 20% (2,8%). Co trzeci respondent przypisuje znaczenie wszystkim wymienionym aspektom święta, a co dziesiąty stawia je na pierwszym miejscu. Między podkreślaniem sakralnego wymiaru święta a typem środowiska społecznego i płcią istnieje słaba zależność – mieszkańcy mniejszych miejscowości ( $R_C=0.215$ ) i dziewczęta ( $R_C=0.172$ ) nieco częściej niż inni optują za jego aksjologiczną doniosłością. Podobnie jak ogół polskiego społeczeństwa młodzi postrzegają Boże Narodzenie przede wszystkim jako wielkie święto rodzinne (okazję do spotkań z bliskimi, biesiadowania, obdarowywania się prezentami) – 83,7%; element tradycji chrześcijańskiej i kultury narodowej (o którym nie wolno zapomnieć w dzisiejszym globalizującym się świecie) – 75,2% oraz niepowtarzalne wydarzenie o charakterze religijnym (symbol miłości Boga, który otwiera się na ludzką egzystencję) – 73,9%. Niemal co trzeci respondent zwraca także uwagę na czas wolny od obowiązków związanych ze szkołą czy pracą, który każdy powinien zagospodarować w indywidualny sposób (27,8%). Religijne znaczenie nadawane świętom Bożego Narodzenia jest przeciętnie skorelowane z wiarą religijną ( $R_C=0.309$ ) i systematycznością udziału w niedzielnej mszy św. ( $R_C=0.312$ ), a w słabym stopniu ( $R_C=0.21$ ) z miejscem zamieszkania maturzystów (nieco częściej wskazują na nie osoby pochodzące z małych miejscowości). Ważność teologiczna Świąt Wielkanocnych znajduje swój wyraz w deklaracjach młodzieży, co niewątpliwie łączy się z powszechnym udziałem w szkolnej katechizacji. Dla 68,4% badanych Wielkanoc to przede wszystkim przeżycie religijne połączone z radością Zmartwychwstania, dla 60,3% to miła tradycja związana z kulturą chrześcijańską i narodową. Zbliżony odsetek maturzystów wskazuje na treści afiliacyjne – sprzyjanie zacieśnianiu więzi rodzinnych (58,3%), nieco mniejszy na aspekty rekreacyjne kojarzone z wypoczynkiem, przerwą w obowiązkach szkolnych (w pracy) – 41,5%. Niemal co trzecia osoba postrzega Wielkanoc jako okazję do spotkań z przyjaciółmi (27,4%), a co piąta jako możliwość biesiadowania. Taka sama liczba respondentów łączy święta z wysiłkiem i trudem towarzyszącym przygotowaniom. Dotychczasowy sposób

obchodzenia świąt we własnej rodzinie nie budzi zastrzeżeń mniejszości młodych ludzi (30,6%). Większość uważa, że mniej ważne powinny być przygotowania, a bardziej istotna radość ze wspólnego, rodzinnego spotkania (61,1%). Więcej uwagi należałoby także poświęcić zagospodarowaniu czasu wolnego i spotkaniom z przyjaciółmi (38,2%), treściom religijnym i tradycji świątecznej (36,4%) oraz aktywnemu wypoczynkowi, możliwości wyjazdu poza miejsce zamieszkania (35,9%). Postulaty te dobrze podsumowuje wypowiedź młodej nauczycielki będącej pedagogiem w szkole średniej:

„Święta to zawsze czas radości, czas chyba najbardziej lubiany przez naszą młodzież. Na pewno młodzież z każdego pokolenia docenia czas wolny od szkolnych zajęć. Bo doceniałam go również. Dla mnie i dla moich kolegów i koleżanek ważny był wymiar rodzinny świąt, wspólne udanie się na Pasterkę o północy, prezenty były ważne, jedzenie było ważne, ale równie mocno cieszyliśmy się ze spotkań z rodziną, która na co dzień mieszka daleko. Razem z całą klasą chodziliśmy na rekolekcje, tłukliśmy się zaraz po śniegim i to była atrakcja na równi, ale chyba rzeczywiście cały ten okres świąt był dla nas inaczej ważny niż dla tegorocznych maturzystów”<sup>18</sup>.

Sami maturzyści pewnie zgodziliby się z opinią, że we współczesnym społeczeństwie polskim mamy do czynienia z utratą wymiaru religijnego (desakralizacją) świąt. Myślę, że to trafiona opinia, smutna, ale trafiona, bo jak mówi nasz ksiądz: „Wszyscy życzą sobie Wesołych Świąt, nie dodając Bożego Narodzenia, życzą sobie Wesołego Jajka i niedługo Święta Wielkanocne zamienią się w święto kurczaków i zajączków. Natomiast nowonarodzony Jezus zostanie wygryziony przez św. Mikołaja, który wygląda jak otyły krasnal. Myślę, że rzeczywiście w tym świętowaniu mało przeżyć religijnych zostało”.

Główne święta religijne obchodzone przez katolików należą do postfiguratywnego obszaru kultury, którego zakres oddziaływania ulega wyraźnemu zmniejszeniu. „Być religijnym w nowoczesności – pisze D. Hervieu-Léger (1999: 226) – oznacza nie tyle mieć świadomość przynależności do tradycji, co chcieć do niej przynależeć”. W sytuacji rozpraszania się i prywatyzowania pierwiastka religijnego oraz zacierania granic między sacrum i profanum interpretacja świąt jako sfery symbolicznej ulega relatywizacji, a pierwotne znaczenia związane z ekspresyjnym i etyczno-kulturowym dziedzictwem grupy podlegają częściowej amnezji. Zatem cykliczne odwoływanie się do nich, przede wszystkim w życiu rodziny i wspólnoty religijnej, posiada ogromne znaczenie tak z punktu widzenia rekonstruowania społeczeństwa jako „bycia dzielonego z innymi”, jak i jednostek reprezentujących zwłaszcza tożsamość osiąganą, która pozwala na zachowanie podmiotowości i współdziałanie z innymi (Krzychała, 2007: 239–242). Kontekst ten dobrze od-

<sup>18</sup> Fragmenty cytowanych wypowiedzi pochodzą z badań jakościowych, realizowanych przez autorkę w 2009 roku na terenie szkół średnich województwa świętokrzyskiego.

daje wypowiedź młodej nauczycielki pracującej w dużym mieście: „Wydaje mi się, że dzisiejsi młodzi ludzie są mimo wszystko bardzo samotni, można zaryzykować stwierdzenie, że wręcz wyalienowani. Nie wierzę, że samotność może zaowocować czymś dobrym na przyszłość i... Stąd uważam, że nawet rytuały mniej lub bardziej dobrowolne zbliżają młodych ludzi do siebie i mogą rozbudzić w nich potrzebę wspólnoty”.

#### 4. Wnioski końcowe

W społeczeństwie polskim istnieje zapotrzebowanie na świat doznań przeniknięty bogatą symboliką kultury, religii i pamięci zbiorowej. Polskie rodziny, które dźwigają ciężar przekształceń transformacyjnych, coraz częściej jedynie sytuacyjnie odwołują się do dyrektyw semantycznych (światopoglądowych, kulturowych), postrzegając sferę religijnej identyfikacji młodzieży jako drugoplanową w stosunku do celów powiązanych z edukacją i rynkiem pracy. Odnalezienie własnego miejsca w społeczeństwie, a może przede wszystkim sensu życia czyni się zadaniem wieloaspektowym i otwartym, w czym mają pomóc różne agendy socjalizacyjne. W rzeczywistości to ryzykowne zadanie pozostawia się samym jednostkom, oczekując, że w „lepieniu” własnej tożsamości wykorzystają dostępne mechanizmy transmisji kulturowej sięgające jednocześnie do „przeszłości, teraźniejszości i przyszłości”. Młodzi „z tradycji powinni wybrać to, co najlepsze, najbardziej wartościowe. Wiadomo, że drzewo bez korzeni nie urośnie... Tak wyposażeni śmiało stawiają czoło trudnej, wymagającej przyszłości. Ja trzymam za nich kciuki bardzo mocno” (pedagog, LO).

#### Bibliografia

- Adamski F. (2002), *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków.
- Baniak J. (2007), *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Kraków.
- Baniak J. (1992), *Istota, funkcje i ewolucja rytuału religijnego*, „Studia Socjologiczne”, nr 1–2.
- Barker Ch. (2005), *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, Kraków.
- Borowik I., Doktor T. (2001), *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*, Kraków.
- Burszta W.J. (1998), *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań.
- CBOS, *Wielkopostne i wielkanocne tradycje Polaków. Komunikat z badań* (2005), Warszawa.
- CBOS, *Polacy o świętach Bożego Narodzenia. Komunikat z badań* (2007), Warszawa.
- Herriger C. (1998), *Rytuały. Komunikacja bez słów*, Wrocław.

- 
- Hervieu-Leger H. (1999), *Religia jako pamięć*, Kraków.
- Gwiazda M., Roguska B. (2008), *Jak się żyje w województwie świętokrzyskim? „Opinie i diagnozy”* nr 11, Warszawa.
- Koseła K. (2003), *Polak i katolik. Splątana tożsamość*, Warszawa.
- Korzeniowski M. (2005), *Religijność pokoleń. Studium przypadku rejonu kędzierzyńsko-kozielskiego*, Kraków.
- Krzychała S. (2007) *Ryzyko własnego życia. Indywidualizacja w późnej nowoczesności*, Wrocław.
- Luckmann Th. (1996), *Niewidzialna religia*, Kraków.
- Mariański J. (2004), *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków.
- Mariański J. (1990), *Rytuál chrztu w rodzinie katolickiej (na podstawie badań socjologicznych w diecezji płockiej)* [w:] Grzybowski M.M. (red.) „Mazowieckie Studia Kościelne”, t. 1, Płock.
- Marody M., Giza-Poleszczuk A. (2004), *Przemiany więzi społecznych*, Warszawa.
- Mielicka H. (2006), *Antropologia świąt i świętowania*, Kielce.
- Piwowski W. (1996), *Socjologia religii*, Lublin.
- Slany K. (2002), *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Kraków.
- Sroczyńska M. (2007), *Rytuály religijne w warunkach globalizacji* [w:] Libiszowska-Żółtkowska M. (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Wyka A. (1990), *Ku nowym wzorom badań społecznych w Polsce. Cechy badań jakościowych w ostatnich latach*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1.