

KS. WŁADYSŁAW PIWOWARSKI

ROZWÓJ KIERUNKÓW, PROBLEMATYKI I METOD BADAŃ W POLSKIEJ SOCJOLOGII RELIGII

Treść: Wstęp. — I. Prace zbierackie — materiały etnograficzne i pamiętnikarskie. II. Kierunek kulturowy. — III. Szkoła analityczna. — IV. Kierunki i tendencje we współczesnych badaniach nad religijnością społeczeństwa polskiego: 1. Badania postaw światopoglądowych. 2. Badania zachowań religijno-moralnych. 3. Badania społeczności lokalnych. 4. Badania powołań religijnych i zawodu kapłana. — Zakończenie. *Summary*.

WSTĘP

Socjologia jako wiedza ogólna o prawidłowościach i wzajemnych stosunkach form bytu społecznego, oparta na obserwacjach konkretnych społeczeństw, jest nauką stosunkowo młodą. Początki jej sięgają drugiej połowy XIX w., kiedy pod wpływem naturalizmu oraz wyrosłych z niego dwóch wielkich prądów umysłowych — ewolucjonizmu i pozytywizmu — dokonuje się rozwój nauk szczegółowych, a wśród nich nauk społecznych. Socjologia wywodzi się w prostej linii z filozofii społecznej¹. Fakt ten znalazł poważne odbicie w poglądach pierwszych socjologów, jak A. Comte i E. Durkheim, którzy — posługując się schematem pozytywistycznego myślenia — uprawiali tzw. socjologizm, to jest kierunek poszukujący w socjologii totalnego wyjaśnienia faktów społecznych.

Stanowisko pozytywistyczne, zwłaszcza Durkheima, już w samych początkach zaciążyło na koncepcji socjologii religii, która rozwinęła się w kręgu ówczesnych pojęć, metod i teorii socjologicznych. Pierwsi badacze zjawisk religijnych, zamiast koncentrować się wyłącznie na ich aspektach pozytywnych i empirycznych, dążyli do poznania genezy, istoty i funkcji religii. Mimo całego „szacunku” dla faktów religijnych², nie byli oni wolni od uprzedzeń wobec samej religii. Z jednej strony w socjologii upatrywali ideologiczną podstawę do zbudowania państwa laickiego, wolnego od wpływów religii, z drugiej zaś samo zjawisko religijne pojmowali w sposób uproszczony. Sądzili, że religię można w zupełności wyjaśnić, sprowadzając ją do jednej z funkcji społecznych³.

Ta teoretyczna i metodologiczna orientacja w ówczesnej socjologii, znajdująca reperkusje w badaniach zjawisk religijnych, początkowo wywołała niechęć w środowiskach kościelnych wobec socjologii religii. Jeszcze w 1923 r. G. Richard, mając na uwadze prace socjologiczne Durkhei-

¹ W. Markiewicz: Socjologia polska (1919—1969). *Studia Socjologiczne* 1970 nr 1 s. 5.

² Por. F. Isambert: La sociologie religieuse en France. *Revue de L'enseignement Supérieur* 1965 nr 1—2 s. 53—54.

³ Por. J. Lardiére: Socjologia a myśl chrześcijańska. W: Socjologia religii. Wprowadzenie. Opracował i wyboru dokonał F. Houtart. Kraków 1962 s. 1—3.

ma i jego szkoły, pisał: „Ta socjologia religii, jak się ją nazywa, jest niezgodna nie tylko z wiarą chrześcijańską, lecz także z teizmem filozoficznym, z wszelką wiarą, która przynajmniej tytułem hipotezy, uznaje osobowość boską”⁴.

Pomimo wysuwanych wątpliwości, socjologia religii coraz bardziej przenikała w środowiska katolickie. Niewątpliwie dużą zasługę należy przypisać niemieckim socjologom religii, którzy wypracowali metody właściwe tej dyscyplinie naukowej⁵ oraz socjologowi francuskiemu Gabrielowi Le Bras, którego badania przyczyniły się nie tylko do ukazania stanu katolicyzmu francuskiego w jego uwarunkowaniach historycznych, ale także do wypracowania i odnowy metod duszpasterskich⁶. Imponujący rozwój socjologii religii w różnych krajach katolickich pod wpływem Le Bras, zwłaszcza w okresie powojennym, jest niezbitym dowodem na jej akceptację przez czynniki kościelne. Paradoksalne jest zjawisko, że zwalczana kiedyś socjologia religii, dzisiaj niejednokrotnie występuje pod nazwą: „socjologia chrześcijańska”, „socjologia katolicka”, „socjologia religijna”, „socjologia pastoralna”, a nawet „socjologia nadprzyrodzona”.

Przełamanie barier ideologicznych i konfesyjnych w socjologii religii mogło się dokonać jedynie dzięki temu, że znakomita większość socjologów o różnej orientacji światopoglądowej przyjęła pozytywny (a nie „pozytywistyczny”) punkt widzenia w badaniach życia religijnego. Zdaniem ich nauka ta jako samodzielna dziedzina socjologii zajmuje się badaniem empirycznym i obiektywnym faktów religijnych⁷. Obserwować, mierzyć, klasyfikować, porównywać, wyjaśniać — oto etapy stosowanej przez nich metody naukowej, pozwalające z jednej strony na opis i klasyfikację faktów religijnych, z drugiej zaś na wykrywanie związków między tymi faktami a innymi zjawiskami społecznymi oraz na ustalanie „praw” rzeczywistości społeczno-religijnej. Dodajmy, że opis, systematyzacja i typologia faktów religijnych stanowi przedmiot socjografii religii, zaś interpretacja i wyjaśnienie oraz analiza prawidłowości życia społeczno-religijnego, stanowi przedmiot właściwy socjologii religii.

Powyższe uwagi dotyczące naukowego charakteru socjologii religii oraz zaakceptowania jej w środowiskach katolickich są niezbędne z punktu widzenia niniejszej rozprawy. Ukazując etapy rozwoju socjologii religii w Polsce, warto zaznaczyć, że nauka ta nie będzie tutaj traktowana, ani jako „zamaskowana forma filozofii czy teologii”⁸, ani też jako „szczególna postać socjologizmu”⁹. W konsekwencji różne tendencje i kierunki badań będą oceniane przede wszystkim z punktu widzenia naukowych wymagań socjologii religii, a ściślej, socjologii religii jako nauki pozytywnej i obiektywnej, niezależnie od światopoglądowej orientacji autorów.

⁴ G. Richard: *L'Athéisme dogmatique en sociologie religieuse*. Paris 1923 s. 4.

⁵ Por. J. Majka: Socjologia religii w ujęciu niemieckiej szkoły strukturalnej. *Zeszyty Naukowe KUL* 2(1959) nr 3 s. 53—69.

⁶ Por. J. Majka: Socjologia religii w ujęciu prof. G. Le Bras a socjologia duszpasterska. *Zeszyty Naukowe KUL* 3(1960) nr 1 s. 91—108.

⁷ Por. J. Laloux: *Manuel d'initiation à la sociologie religieuse*. Paris 1967 s. 57 i 105.

⁸ Por. np. Lardière, jw. s. 3.

⁹ Por. H. Carrier: *Les catholiques et la sociologie empirique*. W: *Essais de sociologie religieuse*. Sociologie d'aujourd'hui. Paris 1967 s. 33.

Dzieje socjologii religii w Polsce nie doczekały się jeszcze pełnego opracowania, z czego wcale nie wynika, że rozprawa niniejsza w pełni uczyni zadość wymaganiom stawianym tego typu pracom. Synteza powinna być poprzedzona opracowaniami monograficznymi, których niestety, ciągle jeszcze brakuje. Niemniej dotychczasowe syntezy są fragmentaryczne lub zbyt ogólne¹⁰.

Socjologia religii w Polsce na szerszą skalę rozwija się dopiero po 1957 r. Jednakże same badania nad życiem religijnym, zwłaszcza nad ludową kulturą religijną sięgają jeszcze XIX w. Jedne z nich rozwijały się w ramach zbieractwa informacji o folklorze ludowym, inne w ramach już bardziej metodycznie uporządkowanych badań nad kulturą społeczną w Polsce, przy czym wiązane one były z różnymi kierunkami panującymi w etnologii i socjologii, wreszcie na osobną uwagę zasługują badania prowadzone przez analityczną szkołę w socjologii. Zasygnalizowane badania trudno byłoby podzielić na wyraźne okresy czy nawet szkoły, poza ostatnią założoną przez Floriana Znanieckiego. Wydaje się jednak, że można przyjąć następujący podział kierunków czy etapów badań życia religijnego w Polsce: I. prace zbierackie — materiały etnograficzne i pamiętnikarskie, II. kierunek kulturowy, III. szkoła analityczna, IV. kierunki i tendencje we współczesnych badaniach nad religijnością społeczeństwa.

I. PRACE ZBIERACKIE — MATERIAŁY ETNOGRAFICZNE I PAMIĘTNIKARSKIE

Przed skryształizowaniem się kierunków i szkół w socjologii polskiej, trudno jest mówić o uprawianiu naukowej socjologii religii. Niemniej w przeszłości rozwijały się u nas badania, które przynajmniej ubocznie zajmowały się faktami religijnymi. Najwcześniej rozwinęły się studia związane z folklorem ludowym. Ks. F. Mirek, omawiając dorobek socjologii polskiej, podkreśla, że przyczyną zainteresowania się badaczy sprawami folkloru były rozbiory Polski¹¹. Ogólnie biorąc, zainteresowania te odznaczały się trzema właściwościami: a. Skierowanie uwagi na badania „początków narodu”, który — mimo upadku państwa polskiego — stanowił pewną wspólnotę kulturową, jednoczącą wszystkich członków. Szczególnie zainteresowano się warstwą chłopską, najbardziej upośledzoną społecznie. Przyczyniło się to do zapoczątkowania badań ludoznawczych. b. Rozwój idei braterstwa i związane z nią walki o wyzwolenie Polski z wolnością wszystkich ludów uciśnionych. Na tym tle nabiera znaczenia idea panslawizmu oraz budzi się zainteresowanie dla kultury ludowej Słowian. c. Położenie nacisku na wartości religijne, a ściślej na swoistą wiarę w siły pozaziemskie, kierujące losami narodów. W tej atmosferze rozwinęło się zainteresowanie kulturą ludowo-religijną.

¹⁰ Por. S. Ossowski: *Sociologie des religions en Pologne. Archives de Sociologie des Religions* 2(1957); Z. Poniąkowski: *Wstęp do religioznawstwa*. Warszawa 1962; J. Majka: *Socjologia religii w Polsce. Zeszyty Naukowe KUL* 5(1962), nr 4, s. 99—111; Tenże: *La sociologie de la religion en Pologne. Social Compass* 10(1963) 453—476; K. Judenko, Z. Poniąkowski: *Socjologia religii. Euhemer. Przegląd Religioznawczy* 10(1966) nr 6 s. 31—42.

¹¹ F. Mirek: *Socjologia w Polsce. Przegląd Powszechny* 47(1930) t. 187 s. 156—161.

Wymienione cechy, zdaniem ks. Mirka, świadczą o specyfice polskich badań ludoznawczych, zapoczątkowanych w naszym kraju wcześniej niż w innych krajach Europy¹². Otóż trzeba zauważyć, że tzw. zbieractwo informacji o folklorze ludowym wcześniej rozpoczęło się w innych krajach, m.in. w Czechach¹³. W Polsce pierwsi folklorysty i etnografowie pojawiają się w XIX w. Spośród nich na szczególną uwagę, ze względu na badania nad religijnością, zasługuje Oskar Kolberg (1814—1890).

Kolberg zgromadził olbrzymi materiał źródłowy z różnych dziedzin życia i kultury, obejmujący 60 tomów¹⁴. Nie posiadał on przygotowania naukowego, niemniej jego prace zbierackie z dziedziny etnografii, folklorystyki i muzykologii mają światowe znaczenie. J. Karłowicz nazwał je „czystym złotem etnograficznym”¹⁵.

Prace Kolberga stanowią „kopalnię” dla socjologii religii w Polsce. Nie jest jednak łatwo wyłowić z jego dzieł, uporządkować i poklasyfikować problematykę dotyczącą życia religijnego na wsi polskiej. Na podstawie dzieł wydanych drukiem pewne próby w tym zakresie poczyniła K. Zawistowicz Adamska¹⁶, a ostatnio K. Judenko¹⁷. Biorąc za podstawę systematyzacji cztery elementy życia religijnego, mianowicie wierzenia, obrzędy, moralność oraz stosunek do grup religijnych i ich przywódców; stwierdza się, że Kolberg najwięcej uwagi poświęca wierzeniom, obrzędowości i częściowo poglądom ludności wiejskiej na duchowieństwo. Z dzieł Kolberga można poznać wiejską mentalność religijno-magiczną, pojęcia i wyobrażenia religijne, hierarchię świętych, gusła, zabobony; następnie różne obrzędy, w tym także praktyki religijne; wreszcie stosunek ludności do duchowieństwa i zakonów wyrażający się w różnych dykteryjkach, niekiedy naiwnych w swej treści. Wśród opisów folkloru religijnego spotyka się wiele opinii autora o stanie religijności na wsi polskiej. Kolberg akcentuje zewnętrzny, gromadny i obserwacyjny typ religijności polskiego wieśniaka, posługując się przy tym bogatą dokumentacją faktograficzną.

Zainteresowania badaczy folklorem ludowym rozwijały się w dalszym ciągu w XIX i XX w., jednakże prowadzono je bardziej metodycznie i w powiązaniu z różnymi kierunkami występującymi w etnologii i socjologii¹⁸. Natomiast samo zbieranie materiałów o kulturze wiejskiej, m.in. o przejawach życia religijnego w Polsce, wystąpiło w nowej postaci i na innych zasadach w XX w., mianowicie w formie organizowania i groma-

¹² Tamże, s. 157.

¹³ Por. J. Krzyżanowski: *Folklorystyka polska*. W: *Słownik folkloru polskiego* (pod. red. J. Krzyżanowskiego). Warszawa 1965 s. 108.

¹⁴ Uchwałą Rady Państwa z dn. 13 lipca 1960 r. postanowione zostało wydanie „Dzieł wszystkich Oskara Kolberga”, obejmujące główną jego pracę (*Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, muzyka i tańce*) oraz pracę wydaną wcześniej, lecz później włączoną do „*Ludu*” (*Pieśni ludu polskiego*) i inne prace, przeważnie inedita.

¹⁵ J. Karłowicz: Oskar Kolberg. *Wiśła* t. III 1889 s. 472.

¹⁶ K. Zawistowicz-Adamska: „Lud” Kolberga jako źródło do badań nad obrzędowością ludu polskiego. *Lud* t. XLII, 1956 s. 382 nn.

¹⁷ K. Judenko: Problematyka religioznawcza w „Dzielałach” Oskara Kolberga (1814—1890). *Euhemer* 9(1965) nr 1 s. 53—64.

¹⁸ Do bardziej opisowych monografii należą dzieła dotyczące różnych regionów: M. Federowski: *Lud okolic Żarek, Siewierza i Pilicy*. Warszawa 1888; Z. Gloger: *Obchody weselne*. Kraków 1869; F. Bujał: *Zmłóca*. Kraków 1903; Tenże: *Maszkienice*. Kraków 1901; i inni.

dzenia pamiętników¹⁹. Spośród nich na szczególną uwagę zasługują materiały biograficzne zebrane przez W.I. Thomasa i F. Znanieckiego²⁰. Autorzy w oparciu o pewne założenia metodologiczne²¹ zgromadzili olbrzymi materiał źródłowy, na który składają się listy, wspomnienia, pamiętniki i wypowiedzi chłopów polskich publikowane w gazetach oraz opinie o nich z prasy, protokoły sądów amerykańskich i dokumenty parafialne.

Wspomniana praca zawiera bogaty materiał faktograficzny dotyczący religijności polskiej, niestety dotychczas jeszcze nie opracowany. Autorzy ukazują życie religijne polskiego chłopstwa w Europie i Ameryce we wszystkich podstawowych przejawach. Wśród nich wiele miejsca zajmują wierzenia, wizje świata, postacie świętych, wyobrażenia i pojęcia religijne, magia; następnie praktyki religijne, sakramenty św., liturgia, zwyczaje i obyczaje religijne; dalej moralność naturalna, ewangeliczna i kościelna, stosunek do bogactw, przejawy różnych konfliktów; wreszcie duchowieństwo wraz z pewnymi elementami antyklerykalizmu oraz parafia i jej konflikty na tle narodowościowym i wyznaniowym. Szczególnie wartościowe jest ukazanie przez autorów omawianego dzieła typologii religijności chłopów polskich udokumentowanej zebraniem materiałem źródłowym²². Typologia ta jednak oparta została na różnych kryteriach, zresztą mało sprecyzowanych, m.in. na wizjach świata religijnego, które wyrażają raczej różne formy religii a nie typy religijności.

W pewnym sensie kontynuację badań Thomasa i Znanieckiego stanowi inne monumentalne dzieło, oparte również na materiałach biograficznych, mianowicie *Młode pokolenie chłopów*. J. Chałasińskiego²³. Sam Chałasiński podkreśla, że obydwie te prace uzupełniają się historycznie. Pierwsza dotyczy pokolenia rodziców, druga ich dzieci. Obydwie zajmują się społecznymi przeobrażeniami wsi, obejmującymi okres od uwłaszczenia chłopów do naszych czasów²⁴. Druga z nich jednak nie dostarcza już tak obfitych informacji z dziedziny życia religijnego jak pierwsza. Zawiera różne wypowiedzi na temat społeczno-moralnych aspektów życia na wsi oraz postaw młodego pokolenia chłopów wobec duchowieństwa. Szczególnie mocno akcentowany jest w niej problem antyklerykalizmu.

Jeszcze mniej uwagi życiu religijnemu na wsi polskiej poświęca się w pamiętnikach gromadzonych w okresie powojennym, traktowanych

¹⁹ Por. J. Chałasiński: Trzydzieści lat socjologii polskiej. (1918—1947). *Przegląd Socjologiczny* t. X: 1948/1949 s. 41.

²⁰ W.I. Thomas and F. Znaniecki: *Polish Peasant in Europe and America*. New York 1958 (reedycja II wydania z 1927 r.).

²¹ Chałasiński, jw. s. 24 n. Autor podkreśla, że gromadzenie pamiętników przez Znanieckiego i jego szkołę oparte było na następujących założeniach: z punktu widzenia teoretycznego — na koncepcji grupy sąsiedzkiej jako wspólnoty podstawowej i pierwotnej; z punktu widzenia metodologicznego — na uwzględnieniu dwóch czynników: obiektywnej strony działania społecznego, czyli sytuacji społecznej i subiektywnej strony, czyli postaw społecznych.

²² Oprócz własnych materiałów, autorzy uwzględnili materiały etnograficzne zebrane przez O. Kolberga i Polską Akademię Umiejętności w Krakowie.

²³ J. Chałasiński: *Młode pokolenie chłopów*. T. 4. Warszawa 1938.

²⁴ Chałasiński: Trzydzieści lat socjologii polskiej jw. s. 24.

²⁵ *Młode pokolenie wsi Polski Ludowej*. T. I. Awans pokolenia. Wstęp J. Chałasiński. Warszawa 1964; T. II. Tu jest mój dom. Wstęp J. Chałasiński. Warszawa 1965; T. III. W poszukiwaniu drogi. Przedmowa J. Chałasiński, wstęp B. Gołębiowski. Warszawa 1966; T. IV. Od chłopstwa do rolnika. Przed-

jako kontynuacja *Młodego pokolenie chłopów*²⁵. Z tego punktu widzenia bardziej interesujące są inne serie pamiętników²⁶.

Prace, zwane tutaj „zbierackie”, nie mają jednolitego charakteru. Jedne dotyczyły faktów obiektywnych z zakresu folkloru ludowego i były gromadzone raczej spontanicznie, bez jakiejś metody selekcji i porządkowania; drugie zaś dotyczyły faktów subiektywno-obiektywnych z zakresu świadomości społecznej ugruntowanej w materiałach autobiograficznych i były gromadzone już w sposób bardziej metodyczny i zaplanowany. Obydwa typy prac „zbierackich”, ogólnie biorąc, stanowią cenny materiał faktograficzny, który — przy braku systematycznych badań nad religijnością — może być podstawą do zrekonstruowania dawnego profilu religijności polskiej, przynajmniej w odniesieniu do niektórych przejawów życia religijnego. Należałoby tylko postulować znaczniejsze niż dotychczas wykorzystywanie go w podejmowanej problematyce socjo-religijnej, zwłaszcza w zakresie religijności wiejskiej.

II. KIERUNEK KULTUROWY

Ks. Mirek zwraca uwagę na fakt, że po upadku powstania styczniowego w kręgach intelektualnych w Polsce nastąpiło pewne zachwianie się wiary w ideały narodowo-religijne. Chociaż nie odrzucano ich całkowicie, to jednak traktowano je już z pewnym krytycyzmem. Postanowiono przede wszystkim zwrócić się ku „faktom” i ku „ludziom takim jacy są”²⁷. Znalazło to odbicie w naukach społecznych, a m.in. w socjologii. W zakresie tej nauki sięgnięto po gotowe wzory wypracowane na Zachodzie²⁸, gdzie dominującym kierunkiem wówczas był naturalizm, manifestujący się w dwóch wielkich prądach umysłowych: ewolucjonizmie i pozytywizmie²⁹. Pierwszy z nich miał dominujące znaczenie w naukach społecznych drugiej połowy XIX w.; drugi zaś w pierwszej połowie XX w.

W Polsce rozwój nauk społecznych, ze względu na brak państwowości, dokonywał się poza ramami uniwersytetów. Toteż „nowa nauka” była w pewnym sensie dziełem amatorów³⁰. Pierwsi badacze życia społecznego w drugiej połowie XIX i na początku XX w. ulegając wpływom różnych kierunków, formułowali pewne założenia teoretyczne i metodologiczne, które znalazły oddźwięk w podejmowanych przez nich pracach badawczych. W następstwie tego „kierunek kulturowy” nie przedstawia się jednolicie. Wspólną cechą jego przedstawicieli w zakresie interesującego nas zjawie-

mowa J. Chałasiński, wstęp E. Jagiełło-Łysiowa. Warszawa 1967; T. V. Gospodarstwo i rodzina. Przedmowa J. Chałasiński, wstęp D. Gałaj, F. Jakubczak. Warszawa 1968.

²⁶ Por. np. *Moja wieś i ja*. Opracowanie i wstęp J. Turowski. Warszawa 1964; *Współczesna formacja katolicka w Polsce 1945—1965*. Warszawa 1967.

²⁷ Mirek, jw. s. 160.

²⁸ W Polsce znane były wówczas dzieła następujących autorów. Buckle’a, Bagehota, Comte’a, Darwina, Spencera i innych.

²⁹ Por. A. Gella: *Ewolucjonizm a początki socjologii* (L. Gumplowicz i L. F. Ward). Wrocław-Warszawa-Kraków 1966 s. 12.

³⁰ Por. A. Kłoskowska: *Socjologia w Polsce w drugiej połowie XIX w. Studia i materiały z dziejów nauki polskiej*. Seria A: Historia nauk społecznych. Zeszyt 9. Warszawa 1966 s. 202.

ską religijności jest traktowanie religii jako przejawu względnie elementu kultury. Zajmowali się oni więc nie tyle religią i jej społecznymi uwarunkowaniami, ile raczej kulturą religijną, przy czym jedni z nich usiłowali wyjaśnić genezę i istotę religii, inni zaś badali jej historię, strukturę i funkcje w kulturze jako pewnej całości. Dodajmy, że nie było wówczas jasnego rozgraniczenia między socjologią, etnologią, antropologią kultury, demografią społeczną itd.

Pierwszym kierunkiem, jaki wyraźnie uformował się w Polsce w drugiej połowie XIX w. był ewolucjonizm. Spośród autorów, którzy zasługują na uwagę w ramach tego nurtu ze względu na zajmowanie się religijnymi elementami folkloru, należy wymienić przede wszystkim Jana Aleksandra Karłowicza (1836—1903). Działalność naukowa tego uczonego miała dość szeroki zakres. Zwróćmy jednak uwagę wyłącznie na jego zainteresowania etnograficzne w aspekcie gromadzenia informacji o faktach religijnych. Zainteresowania te znalazły wyraz w różnych jego publikacjach³¹, zamieszczanych często na łamach miesięcznika *Wista*. Karłowicz umiejętnie wiązał z sobą dwa postulaty: z jednej strony gromadzenia i klasyfikacji faktów odnoszących się do życia religijnego, z drugiej zaś ich interpretacji w oparciu o teorię ewolucjonistyczną, zwłaszcza w ujęciu Edwarda Tyłora³². Stanowisko to skłoniło autora do zajęcia się różnymi formami religii, szczególnie religii pierwotnych, w celu wykazania ich genezy, ewolucji i struktury. Poglądy jego w tym zakresie nie były pozbawione uproszczeń. W dziedzinie badań nad religijnością, zasługą Karłowicza nie są jednak jego analizy teoretyczne, lecz przede wszystkim materiały faktograficzne, dotyczące terenu Polski. Na podkreślenie zasługuje zwłaszcza podjęcie próby charakterystyki religijności szlachty polskiej. Autor dostrzegł pewne przeobrażenia wśród niej, z „tępego konserwatyzmu religijnego” w postawę bardziej nowoczesną i tolerancyjną³³.

Ewolucjonizm w polskiej etnologii i socjologii był szerzej reprezentowany, choć niekoniecznie w badaniach nad folklorem religijnym³⁴. Należy jednak odnotować fakt, że nurt ten w skrajnej postaci XIX-wiecznego schematu, nie utrzymał się długo. Przyczyną zarzucenia lub pewnej modyfikacji ewolucjonizmu była głównie metoda badań, charakteryzująca się m.in. takimi cechami jak niedostateczna baza źródłowa przy tendencjach do przedstawiania etapów rozwoju kultury i do pochopnych rekonstrukcji historycznych oraz mieszanie opisów zjawisk kulturowych z postulatami³⁵.

Stanowisko ewolucjonizmu, ale już w zredukowanej postaci reprezen-

³¹ Karłowicz publikował swój dorobek naukowy przeważnie w niewielkich objętościowo artykułach, por. Życie i prace Jana Karłowicza (1836—1903). Książka zbiorowa wydana staraniem i nakładem redakcji *Wisty*. Warszawa 1904; także, O. Gałkowska: Jan Karłowicz i Ludwik Krzywicki jako przedstawiciele dwu nurtów w etnologii polskiej. Wrocław 1959.

³² Por. M. Nowaczyk: Jan Aleksander Karłowicz (1836—1903) inicjator badań religioznawczych w Polsce. *Euhemer* 7(1963) nr 4, s. 23—36.

³³ Próba charakterystyki szlachty polskiej. W: Ognisko. Książka zbiorowa dla uczczenia 25 letniej działalności T. T. Jeża. Warszawa 1882 s. 142—162.

³⁴ Przedstawicielami kierunku ewolucjonistycznego w Polsce byli: Z. Heryng, K. Kraus, B. Limanowski, E. Majewski, J. Potocki, L. Winiarski i inni.

³⁵ Por. M. Ossowska: Socjologia moralności. Zarys zagadnień. Wyd. 2. Warszawa 1969 s. 145—146.

tował w Polsce Kazimierz Moszyński (1887—1959). W podjętych badaniach nad folklorem ludowym posługiwał się on, oprócz metody ewolucjonizmu, także innymi metodami: historyczno-porównawczą, geograficzną i lingwistyczną. Biorąc to pod uwagę np. K. Judenko traktuje Moszyńskiego jako eklektyka na gruncie teorii ewolucjonizmu krytycznego³⁶.

Spośród licznych prac autora³⁷, na uwagę zasługuje rozprawa o kulturze ludowej Słowian³⁸, w której wiele miejsca zajmuje problematyka socjo-religijna. Moszyński zgromadził wiele materiałów źródłowych dotyczących wierzeń i kultu. Wprawdzie omawia on zasadniczo teren Słowiańszczyzny, niemniej część z tych materiałów została zebrana w różnych rejonach Polski. W zakresie wierzeń Moszyński omawia wątki pogańskie w religii chrześcijańskiej, mity, tabu i magię, wiarę w Boga, demony i świętych. W dziedzinie praktyk interesujący jest zwłaszcza jego podział na praktyki submagiczne i magiczne. Te ostatnie dzieli na pięć grup: translacyjne, transmisyjne, sympatetyczne, kreacyjne i incepcyjne³⁹. Ogromny materiał źródłowy w zakresie wierzeń i praktyk zebrany przez Moszyńskiego posiada dużą wartość poznawczą dla badaczy religii pierwotnych i religijności ludowej.

Pewną reakcją na ewolucjonizm w etnologii był tzw. kierunek „kulturowo-historyczny”, który został zapoczątkowany jeszcze w drugiej połowie XIX w., a skryształizował się ostatecznie dopiero w pierwszych latach XX w.⁴⁰. Charakterystyczną cechą tego kierunku było przyjęcie teorii „kręgów kulturowych”, w których uformowały się kiedyś pewne „kultury zasadnicze” i rozpoczęły „wędrowkę” po globie. W konsekwencji rozwój kultury polega nie na ewolucji jednopiennej, lecz na dyfuzji, zapożyczeniach i asymilacji elementów kulturowych. Jednym z przedstawicieli tego kierunku był wybitny uczony, Polak działający poza granicami kraju, Bronisław Malinowski (1884—1942)⁴¹. Malinowskiego nie interesuje już geneza czy etapy rozwoju kultury, lecz współczesne funkcjonowanie jej integralnego systemu. W swoich badaniach autor ten wiele miejsca poświęcił problematyce wierzeń, magii, mitologii i życiu moralnemu ludów pierwotnych⁴². Problematyka ta w oparciu o bogaty materiał zebrany przez Malinowskiego czeka jeszcze na opracowanie.

Autorem, który zdecydowanie odrzucał ewolucjonizm, był inny przedstawiciel szkoły kulturowo-historycznej, Stanisław Poniąkowski (1884—1945). W swoim dorobku naukowym, obejmującym kilkadziesiąt pozycji⁴³,

³⁶ K. Judenko: Kazimierz Moszyński jako badacz wierzeń i magii. *Euhemer* 5(1961) nr 2 s. 52—56.

³⁷ Moszyński napisał około 110 prac naukowych.

³⁸ *Kultura ludowa Słowian*. Cz. I: Kultura materialna. Kraków 1929. Cz. II: Kultura duchowa. Z.1. Kraków 1932. Z.2. Kraków 1939; por. także: Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii. Wrocław 1958.

³⁹ Por. *Kultura ludowa Słowian* cz. II z. 1 s. 267 nn.

⁴⁰ Przedstawicielami tego kierunku byli m.in.: L. Frobenius, B. Ankermann, F. Grabner, A. Radcliffe Brown, R. Thurnwald, S. M. Shirokogoroff, W. Schmidt, W. Koppers, M. Gusinde.

⁴¹ Por. K. Judenko: Bronisław Malinowski. *Euhemer* 3(1959) nr 4 s. 393—404.

⁴² Malinowski napisał ponad 80 prac naukowych. Niektóre z nich były tłumaczone na język polski, np. *Życie seksualne dzikich w północno-zachodniej Melanezji*. Tłum. A. Waligórski, J. Chałasiński, Warszawa 1957; *Szkice z teorii kultury*. Wstęp K. Judenko. Warszawa 1958.

⁴³ Wykaz prac Stanisława Poniąkowskiego podaje: *Euhemer* 3(1959) nr 6 s. 653—654.

Poniatowski zajmuje się m.in. problematyką wierzeń, obrzędów i moralności ludu polskiego, koncentrując się zwłaszcza na ich genezie. Osiągnięcia jego w dziedzinie badań nad kulturą religijną nie są jeszcze dostatecznie spopularyzowane ⁴⁴.

W pewnym stopniu ewolucjonizm zarzucił także Ludwik Krzywicki (1859—1941), który wyrósł w jego tradycjach. Niektórzy autorzy twierdzą, że Krzywicki zanegował lub zmodyfikował same założenia ewolucjonizmu klasycznego, natomiast w zagadnieniach szczegółowych nie wykraczał poza metody i twierdzenia ewolucjonistów ⁴⁵. Najbardziej charakterystyczną cechą postawy badawczej tego autora jest akceptacja materializmu historycznego, a ściślej metody historyzmu w znaczeniu badania dynamiki rozwoju społecznego i prawidłowości tego rozwoju. To właśnie stanowisko skłoniło go do rewizji założeń i twierdzeń ewolucjonizmu.

Stosunek Krzywickiego do religii był jasno określony ze względu na przyjęcie stanowiska marksistowskiego. Trzeba jednak stwierdzić, że — mimo szerokich zainteresowań i olbrzymiego dorobku w dziedzinie historii kultury i nauk społecznych ⁴⁶ — problematyka religioznawcza znajdowała się raczej na marginesie jego twórczości naukowej. Niemniej, problematyka ta na tle dorobku innych autorów, nie licząc S. Czarnowskiego i J. S. Bystronia, zajmuje ważną pozycję ⁴⁷.

Religia według Krzywickiego, jest zjawiskiem społecznym w tym sensie, że stanowi ona wytwór określonego układu stosunków społecznych. Badając jej genezę i funkcje społeczne, autor koncentruje się na religiach pierwotnych. Sporo miejsca poświęca zwłaszcza magii ze względu na konsekwencje przejęcia jej przez chrześcijaństwo, które traktuje jako kontynuację wierzeń i praktyk pierwotnych. Analiza tych wierzeń i praktyk na przykładzie różnych społeczeństw pierwotnych prowadzi Krzywickiego do wniosku, że religia już w swej genezie jest zjawiskiem przytłaczającym i wstecznym. Jest to oczywista konsekwencja marksistowskiego punktu patrzenia na religię.

W twórczości religioznawczej Krzywickiego pewną wartość dla socjologii mają jego spostrzeżenia dotyczące religijności społeczeństwa polskiego z przełomu XIX i XX w. W szkicu *Do Jasnej Góry*, napisanym na marginesie pracy Władysława Reymonta (*Pielgrzymka do Jasnej Góry*), Krzywicki analizuje główne cechy religijności wiejskiej w odróżnieniu od religijności miejskiej. Cechy te, to związek z przyrodą, poczucie zależności od sił niezrozumiałych dla wieśniaka, solidarność wierzącego z członkami wspólnoty, gromadny charakter praktyk religijnych. Religijność miejska natomiast odznacza się sceptycyzmem, nasileniem praktyk bez wewnętrznej treści i siłą tradycji ⁴⁸. W innych pismach Krzywicki zajmuje się pewnymi tendencjami tkwiącymi w ówczesnym katolicyzmie. Dwie z nich zasługują na uwagę, mianowicie proces rozpadu tradycyjnej

⁴⁴ Por. J. Krajewska: Stanisław Poniatowski jako religioznawca. *Euhemer* jw. s. 642—652.

⁴⁵ Por. M. Nowaczyk: Problematyka religioznawcza w pracach Ludwika Krzywickiego. *Euhemer* 6(1962) nr 4 s. 33—48; nr 5 s. 24—37.

⁴⁶ Por. bibliografię prac Krzywickiego, tamże, nr 5 s. 38—41.

⁴⁷ Por. Z. Poniatowski: Wstęp do religioznawstwa, jw. 104 n., 149.

⁴⁸ L. Krzywicki: *Do Jasnej Góry*. W: *Studia socjologiczne*. Warszawa 1923 s. 147—164.

doktryny, znajdujący wyraz m.in. w postulatach reformy Kościoła oraz proces indywidualizacji religii⁴⁹. Obydwie tendencje, zgodnie ze stanowiskiem marksistowskim autora, mają wskazywać na zanikanie religii w miarę postępów cywilizacji i rozwoju nauki.

Największy dorobek w zakresie socjologii religii w ramach omawianego kierunku kulturowego posiada Stefan Zygmunt Czarnowski (1879—1931)⁵⁰. Był uczniem znakomitych socjologów i religioznawców francuskich, E. Durkheima i P. Saintyvesa. Stanowisko metodologiczne Czarnowskiego jest dość trudne do sprecyzowania. W pierwszej fazie swojej twórczości naukowej tkwił on niewątpliwie w kręgu metodologii i problematyki szkoły durkheimowskiej. Później stanowisko to częściowo zrewidował przez przyjęcie pewnych elementów zaczerpniętych z metodologii marksistowskiej. Ogólnie można powiedzieć, że teoretyczne i metodologiczne stanowisko Czarnowskiego było kombinacją socjologizmu i marksizmu⁵¹.

W badaniach nad religijnością Czarnowski wychodził z założenia, że fakt religijny mimo swej odrębności jest kategorią kulturową, przy czym przez kulturę rozumiał on „całokształt zobiektywizowanych elementów dorobku społecznego, wspólnych szeregów grup i z racji swej obiektywności ustalonych i zdolnych rozszerzać się przestrzennie”⁵². W konsekwencji zjawisko religijne jest faktem grupowym czy międzygrupowym, społecznym, gdyż ujawnia się w nim „nie tylko wpływ, ale i czynne współdziałanie całej grupy społecznej”⁵³. Nie zależy ono zatem od doświadczenia jednostki. Przeciwnie, jest ono jednostce narzucone od zewnątrz jako przedmiotowe i w swej treści z góry określone. Toteż należy je badać w ten sposób, jak bada się wszystkie zjawiska społeczne, tzn. przez ustalenie ich przyczynowych, strukturalnych i funkcjonalnych związków.

Z punktu widzenia socjologii religii, na uwagę zasługują zwłaszcza trzy prace Czarnowskiego, mianowicie: *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Św. Patryk bohater narodowy Irlandii*⁵⁴, *Reakcja katolicka w Polsce w końcu XVI i na początku XVII wieku*⁵⁵ oraz *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*⁵⁶. W pierwszej z nich, napisanej jeszcze przed I wojną światową, autor bada społeczne uwarunkowania kultu bohaterów na przykładzie kultu św. Patryka, bohatera narodowego w Irlandii. „Bohater — zdaniem Czarnowskiego — to człowiek, który w sposób obrzędowy przez zasługi swego życia lub śmierci, zdobył moc działającą właści-

⁴⁹ Ruch chrześcijańsko-społeczny w Anglii. Dzieła. T. 2 s. 262—282; Indywidualizm w sferze religii, jw. T.4 s. 31—34.

⁵⁰ Por. Dzieła. Oprac. N. Assorodobraj i S. Ossowski. T. 1—5. Warszawa 1956.

⁵¹ Por. Posłowie Niny Assorodobraj: Życie i dzieło Stefana Czarnowskiego, jw. T.5 s. 151 nn.; Chałasiński: Trzydzieści lat socjologii polskiej, jw. s. 20; A. Osiadacz-Molska: Stefan Czarnowski i jego dzieła. (Przegląd problematyki religioznawczej w pismach Stefana Czarnowskiego). *Euhemer* 2(1958) nr 5 s. 48—60.

⁵² Czarnowski: Kultura. W: Dzieła. T. I s. 20.

⁵³ Czarnowski: Socjologiczne określenie faktu religijnego. W: Dzieła. T. II s. 238.

⁵⁴ Dzieła. T. IV passim.

⁵⁵ Dzieła. T. II s. 147—166.

⁵⁶ Dzieła. T. I s. 88—107.

wą grupie lub sprawie, której jest przedstawicielem i której podstawową wartość uosabia" (s. 30). Definicja ta ukazuje złożoną problematykę stanowiącą przedmiot szczegółowej analizy: kształtowanie się legendy i mitu wokół bohatera; społeczną i sakralną funkcją bohatera; formy kultu św. Patryka na tle ustroju społecznego Irlandii; społeczne przyczyny kultu bohatera narodowego (św. Patryka). Czarnowski traktuje kult bohatera narodowego (św. Patryka) jako zjawisko społeczne. Legendy i mity, jakie narosły wokół tej postaci historycznej i „urojonej” były po prostu odpowiedzią na konkretne zapotrzebowania społeczne.

W drugiej z wymienionych prac, autor zajmuje się ruchem kontrrewolucyjnym w Polsce, jego hasłami ideowymi i społecznymi warunkami istnienia. Na tym tle ukazuje on interesujący obraz kultury religijnej szlachty polskiej oraz funkcje instytucji Kościoła katolickiego wobec „szlachetczyzny”. Czarnowski pisze: „Kult prywatny, mający swe źródło w głębokich przeżyciach osobistych człowieka, który wyobraża sobie, że jest sam w obliczu swego Stwórcy, owa religijność poszukująca samotności nie jest w Polsce popularna... Katolicyzm polski jest zupełnie powierzchowny. Jako całość, sprowadza się do zachowywania zewnętrznych reguł chrześcijańskich: postów, udziału w nabożeństwach, modłów, procesji, pielgrzymek. Szlachcic polski chętnie czyni pod tym względem nawet więcej, niż tego wymaga Kościół. Umartwia się, biczuje, pada na twarz, odbywa boso dalekie pielgrzymki. Rozdziela jałmużnę żebrakom, zakupuje msze i obdarowuje kościoły, żądając w zamian, by się zań modlono po śmierci. Po tym wszystkim sądzi, że złożył już należny trybut Bogu i sumieniu. Równocześnie tego pije, nie żałuje sobie uciech zmysłowych i bez litości gnębi swych poddanych” (s. 165). Zdaniem Czarnowskiego, kult pełni rolę jednoczącą wobec szlachty polskiej, rozproszonej i nie powiązanej żadnymi wewnętrznymi więzami organizacyjnymi. W kulcie ona się wzajemnie „odnajduje” i podziwia. Stąd duży akcent położony na splendor i teatralność uroczystości religijnych. Kościół katolicki w Polsce stał się wyrazem szlachty i jej klasowej suwerenności (s. 164, 166).

W trzeciej pracy, autor charakteryzuje religijność chłopów polskich. Religijność ta ukształtowała się w wyniku długofalowego wzajemnego oddziaływania katolicyzmu na środowisko wiejskie i odwrotnie, środowiska wiejskiego na katolicyzm. Religia „dąży do urobienia środowiska społecznego według tego wzoru, który z sobą przynosi”, ale z kolei środowisko wyciska „swoje własne piętno na religii (s. 89). Czarnowski koncentruje się na społecznych aspektach religijności wiejskiej, traktując ją jako „ludową kulturę relegijną” (s. 88). Autor wymienia i analizuje podstawowe cechy tego typu religijności:

1. Nacjonalizm wyznaniowy. Katolicyzm w przekonaniu chłopów polskiego jest bardziej polski niż powszechny; co więcej, stanowi kryterium narodowości. Ten swoisty nacjonalizm wyznaniowy skłania polskich wieśniaków do utożsamienia dwóch pojęć: Polak to katolik. Inne narody katolickie uważają oni za mniej prawowierne i zespolone z Kościołem, np. Niemiec katolik mówiący językiem „lutrów”, to istota godna politowania (s. 91).

2. Społeczno-narodowy charakter kultu religijnego. Religijność chłopów polskiego wyraża się przede wszystkim uczestnictwem w kulcie religijnym grupy lokalnej, regionalnej i narodowej; wszędzie tam, gdzie znaj-

dują się miejsca kultu, a zwłaszcza ośrodki pielgrzymkowe. Organizacja przestrzenna i kalendarzowa kultu zespala włościanina z parafią — wspólnotą lokalną, z grupą regionalną i z całym narodem, zwłaszcza przez procesje, odpusty i pielgrzymki. W konsekwencji chłop polski skłonny jest mieszać religię z grupą lokalną i narodem, a więc kultową z więzią społeczną i narodową. Religia zatem jest przede wszystkim sprawą życia zbiorowego (s. 90, 94).

3. Wiąż między religią i życiem codziennym. Wierzenia i obrzędy są zespolone z życiem rolniczym, wioskowym. Przejawia się to w wyszukiwaniu świętych patronów — specjalistów od różnych kłopotów i klęsk, którym wieśniak powierza swoje troski, potrzeby, dążenia. Wśród nich szczególne miejsce zajmuje św. Rodzina, a zwłaszcza Matka Boska. W pewnej mierze przejawia się to również w „naginaniu” religii do potrzeb rolnika, ustawicznie zależnego od kaprysów przyrody. Religia pozostaje na usługach wspólnoty lokalnej. Wszystkie momenty życia chłopskiego od urodzenia do śmierci, wszystkie prace domowe i polne, wszystkie troski i radości, zarówno dom, rodzina, jak i cała wioska — uzależnione są od opieki i wpływów świętych patronów (s. 96).

4. Naiwny sensualizm pomieszany z magicznym rytualizmem. Chłop polski rzadko ulega porywom mistycznym. W religijności jego dominuje nastawienie praktyczne, konkretne, życiowe. Wyrazem tego jest posłuszeństwo nakazom Kościoła, ale odnoszącym się najwyżej do moralności praktycznej albo gorliwości obrzędowej (np. „ożeń się z dziewczyną, którąś uwiódł”, „daj się na pielgrzymkę”). Wyrazem sensualizmu są także realistyczne postacie świętych, kult obrazów identyfikowany w mentalności chłopca niemal całkowicie z realnymi postaciami oraz odtwarzanie rzeczywistości duchowej w sposób teatralny, np. jaselka, Męka Pańska, Zmartwychwstanie, Sąd Ostateczny (s. 99—102).

5. Potrzeba statusu społecznego zaspokajana przez religię. Wieśniak polski jest przywiązany do miejsc kultu, świąt i praktyk religijnych ze względu na własne potrzeby społeczne. Wiele praktyk religijnych wiąże się z porami roku, ważnymi wydarzeniami w życiu człowieka, kalendarzem życia rolniczego. W świątach tych spletają się elementy relegendne, zwyczajowe i społeczne. Przywiązanie do nich, to nie tylko kwestia podtrzymania tradycji, ale przede wszystkim utrzymanie statusu społecznego we wspólnocie lokalnej oraz zaspokojenie potrzeb i aspiracji. We wszystkich praktykach każdy ma wyznaczoną rolę do spełnienia w zależności od miejsca w strukturze społecznej wsi. Nawet gdy zanikają praktyki folkloru, udział w kulcie różni się po dawnemu, zależnie od pokolenia, stanu, wieku, płci i sytuacji społecznej (s. 102—103).

6. Tradycjonalizm i rytualizm. Znajdują one wyraz w tym, że a. w religijności wiejskiej centralne miejsce zajmują akty kultu, natomiast brak jest znajomości nawet podstawowych prawd religijnych i b. religia nie ma związku z osobistym doskonaleniem i zbawieniem. Cały nacisk kładzie się na zachowanie nakazów obrzędowych. Chłop polski nie lubi żadnych zmian form organizacyjnych życia duchowego i przeciwstawia się wszelkim próbom „ulg” wprowadzanych przez Stolicę Apostolską. Nie przywiązuje też większego znaczenia do etycznej treści chrześcijaństwa. W postępowaniu moralnym odwołuje się do tradycji, uświęconych zwyczajów, praktyki ojców.

7. Stosunek do duchowieństwa. Wieśniacy są przywiązani do duchowieństwa, darzą go szacunkiem i zaufaniem w sprawach religijnych. Natomiast zdradzają duże uwrażliwienie na sprawy materialne. Opłaty za posługi były źródłem wieczystych tarć z duchowieństwem.

Podjęte przez Czarnowskiego próby charakterystyki dawnej religijności polskiej, pomimo założeń socjologizmu na których zostały one oparte, stanowią cenny wkład do socjologii religii. Dostarczają bowiem materiału porównawczego dla współczesnych badań nad religijnością katolików w Polsce. Charakterystyczną cechą metody Czarnowskiego było wszechstronne naświetlanie problemów przy pomocy zebranego materiału faktograficznego. Ten właśnie konkretny materiał źródłowy, opis stanu religijności, ukazanie jej cech charakterystycznych, stanowi największą wartość dla współczesnej socjologii religii.

Odmienne stanowisko, odległe zarówno od ewolucjonizmu, jak i od pozytywizmu, w ramach kierunku kulturowego zajmował Jan Stanisław Bystron (1892—1964), folklorysta, etnolog, socjolog i historyk kultury. Mimo braku wyraźnych deklaracji metodologicznych zalicza się go do reprezentantów poglądu, że jak niepodzielna jest kultura, tak integralne musi być jej badanie, czyli do reprezentantów koncepcji humanistyki integralnej⁵⁷. Bystron w swoich badaniach zwracał szczególną uwagę na zjawisko religijne jako na czynnik bez którego nie można zrozumieć rozwoju kultury. Píše bowiem, że „nie można pomyśleć historii rozwoju ludzkości i dziejów kultury bez dziejów religii”⁵⁸. Samo zaś zjawisko religijne Bystron rozważał również w kontekście całej kultury. W jego pracach⁵⁹ przeważają konkretne analizy na materiale faktograficznym z tendencją do poszukiwania powiązań historycznych badanych zjawisk kulturowych.

Bystron zajmuje się religijnością ludową w dwóch aspektach — historycznym i współczesnym. W zakresie pierwszego z nich autor badał wpływ Kościoła na formowanie się kultury ludowej. Wpływ ten był, jego zdaniem, bardzo silny i wielostronny. Pomimo to, w praktykach i obrzędach religijnych zachowały się elementy pogańskie i magiczne. Autor wiele miejsca poświęca zwłaszcza magii ludowej, praktykom wróżbiarskim, obrzędowości religijnej oraz wyobrażeniom o świecie nadnaturalnym. W zakresie drugiego z nich, autor opisuje religijność ludową, wskazując na niektóre jej cechy. Jego zdaniem jest to religijność zewnętrzna, obserwancka, powierzchowna, emocjonalna. Brak jej pogłębienia intelektualnego i internalizacji treści etycznych. Bystron wyraża się, że religijność katolicka polega „na obserwacji takich czy innych praktyk, do których istotnie przywiązuje się wielką wagę, mało stosunkowo przejmując się istotą nauki chrześcijańskiej”⁶⁰.

Podobnie jak Bystron, również Kazimierz Dobrowolski, kierownik

⁵⁷ Por. K. Judenko: Jan Stanisław Bystron jako religioznawca. *Euhemer* 6(1962) nr 2 s. 23—35.

⁵⁸ S. Bystron: Rozwój badań historyczno-religijnych. *Przegląd Współczesny* 1924 nr 24 s. 357.

⁵⁹ Por. np. Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka. Kraków 1916; Wstęp do ludoznawstwa polskiego. Lwów 1926; Socjologia. Wstęp informacyjny i bibliograficzny. Wyd. 3. Warszawa 1947; Kultura ludowa. Warszawa 1936.

⁶⁰ S. Bystron: Etnografia Polski. Warszawa 1947 s. 198 n.

katedry etnologii i socjologii UJ, stoi na stanowisku ujmowania zjawisk kultury ludowej w ich kontekście społecznym i historycznym⁶¹. Autor prowadził szeroko zakrojone badania nad życiem społecznym i kulturą ludową w rejonie południowej Małopolski. Badania te obejmują także pewne elementy kultury religijnej. Pomijając rozsiane po wielu pracach autora informacje o religijności wiejskiej⁶², warto zwrócić uwagę na syntetyczny artykuł poświęcony religijności tradycyjnej i zachodzącym w niej przemianom⁶³.

Zdaniem Dobrowolskiego, tradycyjna religijność ludowa odznacza się takimi cechami, jak: a. zależność człowieka od siły przyrody, a na tym tle poczucie zależności od Boga, Chrystusa, Matki Boskiej i świętych, b. system czynności kultowych wzorowanych na stosunkach ludzkich istniejących między podwładnym i przełożonym, c. gromadny charakter praktyk religijnych i d. surowa kontrola obyczajów. Przemiany społeczne w powojennej Polsce wywołały szereg wątpliwości religijnych dotyczących antropomorficznej koncepcji Boga, wyobrażeń o niebie i piekle, niezmienności norm obyczajowych itd. Dobrowolski sądzi, że obecnie zanikają pewne wierzenia i praktyki religijno-magiczne, słabnie przywiązanie do Kościoła oraz następuje selekcja w aprobowaniu prawd wiary i zasad moralnych. Nacisk „starego” i „nowego” we wsi rodzi zjawisko „religijności pozornej”. Spostrzeżenia Dobrowolskiego nie są podbudowane materiałem faktograficznym. Są jednak dość interesujące jako hipotezy, które należałoby zweryfikować w toku podejmowanych badań terenowych.

Kierunek kulturowy, jak można sądzić z przedstawionego szkicowo dorobku ważniejszych autorów, jest zróżnicowany pod względem stanowisk teoretycznych i metodologicznych. Listę ich otwiera Karłowicz zwolennik skrajnego ewolucjonizmu, a kończy Bystroń i Dobrowolski, którzy kładą główny nacisk na socjograficzny opis zjawisk kultury religijnej. Mimo nawiązywania do dorobku socjologii w krajach zachodnich, autorowie zasadniczo prezentowali własne stanowiska teoretyczne i metodologiczne, przy czym, jak się wydaje, dominujące znaczenie w dziedzinie badań nad religijnością miał „referowany” ewolucjonizm i socjologizm o zabarwieniu marksistowskim. Stanowiska te wpłynęły niewątpliwie na podejmowane przez nich charakterystyki i analizy religijności polskiej, ujętej zresztą fragmentarycznie tak pod względem geograficznym, jak i środowiskowym. Niemniej dla współczesnej socjologii religii cenne jest ukazanie pewnych cech religijności polskiej oraz opis niektórych faktów religijnych, zwłaszcza tych wierzeń i obrzędów, które na tle dokonujących się przemian cywilizacyjno-społecznych byłyby już trudne do odtworzenia. Dodajmy, że żaden z omówionych autorów nie zajmował się *ex professo* badaniem życia religijnego. Byli to przede wszystkim etnologowie i socjologowie; folklorem religijnym czy kulturą religijną zajmowali się ubocznie na marginesie badań nad kulturą ludową.

⁶¹ Por. E. Pietraszek: Problematyka społeczna w publikacjach etnograficznych minionego ćwierćwiecza (1945—1969). *Studia Socjologiczne* 1970 nr 1 s. 66.

⁶² Por. np. K. Dobrowolski: *Studia nad życiem społecznym i kulturą*. Wrocław-Warszawa-Kraków 1966.

⁶³ K. Dobrowolski: *Przeobrażenia świadomości społecznej ludności chłopskiej w południowej Małopolsce po drugiej wojnie światowej*. W: *Przemiany społeczne w Polsce Ludowej*. Studia pod red. A. Sarapaty. Warszawa 1965 s. 365—443, w tym o przeobrażeniach życia religijnego s. 420—433.

III. SZKOŁA ANALITYCZNA

Osobną pozycję w historii polskiej socjologii religii zajmuje szkoła analityczna Floriana Znanieckiego i jego uczniów. Założenia teoretyczne i metodologiczne tej szkoły zostały częściowo sformułowane we wspomnianej już pracy *Polish peasant in Europe and America*. Dokładniej sformułował je Znaniecki w innych rozprawach⁶⁴. Ks. Mirek, uczeń Znanieckiego, sprowadza je do następujących tez: a. socjologia jest nauką humanistyczną formującą swe prawa na wzór nauk ścisłych, b. świat kulturalny zawiera w sobie zjawiska heterogeniczne, co oznacza, że społeczeństwo nie może być traktowane jako „całość”, c. badanie zjawisk społecznych musi uwzględnić nie tylko stanowisko zewnętrznego obserwatora, ale także świadomość samych podmiotów działających (jednostek i grup społecznych), d. badanie socjologiczne może dotyczyć tylko ściśle określonych układów (styczności, czynności, stosunki, instytucje i grupy społeczne), e. badanie praw przyczynowych jest możliwe tylko w ramach tych „zamkniętych układów”⁶⁵.

W oparciu o wymienione założenia uczniowie Znanieckiego rozwinęli działalność naukową, obejmującą, oprócz szerszych zainteresowań socjologicznych, również badanie wewnętrznej struktury zjawisk religijnych i ich wpływu na życie społeczne. W pracach ich wchodzących w zakres socjologii religii, można wyróżnić dwa nurty: pierwszy dotyczący analizy struktury grupy religijnej, socjologii stanu kapłańskiego i czynności społecznych; drugi zaś koncentruje się na analizie wpływu instytucji i grup religijnych na kształtowanie się więzi lokalnej i narodowej.

Wśród przedstawicieli pierwszego nurtu należy wymienić przede wszystkim ks. Franciszka Mirka, autora pionierskiej rozprawy na temat socjologicznej teorii parafii jako grupy społecznej⁶⁶. Na podstawie materiału faktograficznego z kilku wybranych parafii w różnych krajach i środowiskach społecznych, autor przeprowadza analizę opisową i porównawczą, wydobywając te elementy, które uważa się za istotne dla każdej z nich. Wnioskiem z tych analiz było ustalenie czterech podstawowych elementów parafii rzymsko-katolickiej jako grupy społecznej, a mianowicie: „1. Kapłan posłany przez właściwą władzę wyższą, pozostająca w łączności z biskupem Rzymu. 2. Nawiazanie przez tegoż kapłana stosunku społecznego z określoną — np. przez terytorium — grupą ludzi, za pomocą różnych tzw. narzędzi styczności społecznej. 3. Przyjęcie przez poszczególne jednostki i naturalizacja głoszonej przez kapłana ideologii. 4. Instytucjonalizacja funkcji kapłana i wiernych”⁶⁷. Wymienione elementy stanowią przedmiot dalszych, szczegółowych analiz prowadzonych w tej pracy. I tak autor precyzuje dokładniej społeczną rolę kapłana w parafii; następnie znaczenie styczności i ich narzędzi oraz czynności i stosunków społecznych dla życia parafialnego; dalej, spośród czynności omawia szczegółowiej naturalizację ideologii, asymilację i akomodację społeczną;

⁶⁴ Por. np. F. Znaniecki. *Wstęp do socjologii*, Poznań 1922; Tenże: *The Method of Sociology*. New York 1934; także: J. Szczepański: *Koncepcje metodologiczne socjologii F. Znanieckiego*. *Przegląd Socjologiczny* 14(1960)57 nn.

⁶⁵ Mirek, jw. s. 163.

⁶⁶ F. Mirek: *Elementy społeczne parafii rzymsko-katolickiej*. Poznań 1923.

⁶⁷ Tamże, s. 90.

wreszcie osobną uwagę poświęca problemowi instytucjonalizacji czynności kapłana i wiernych, wskazując na związane z nią korzyści i niebezpieczeństwa. Podjęta przez ks. Mirka próba wypracowania socjologicznej teorii parafii wymagała dalszych badań i analiz w celu doprecyzowania i zweryfikowania zasygnalizowanych rozwiązań, które — mimo dużego wkładu autora — należało traktować hipotetycznie. Niestety, ani ks. Mirek, choć w dalszym ciągu zajmował się socjologią, ani inni autorzy, nie podjęli tej problematyki. Jeśli zaś ją później kontynuowali, to już nie w kierunku zapoczątkowanej przez ks. Mirka analizy socjologiczno-strukturalnej, lecz za pomocą analizy „teologiczno-socjologicznej”⁶⁸.

Ks. J. Majka w ramach omawianego nurtu wymienia dwóch autorów, mianowicie ks. E. Wojtusiaka i ks. W. Zdaniewicza. Pierwszy z nich zajmował się socjologią stanu kapłańskiego, drugi zaś teorią czynności społecznej na przykładzie Akcji Katolickiej⁶⁹. Prace ich jednak, napisane zresztą w okresie powojennym⁷⁰, nie były publikowane.

W ramach drugiego nurtu zajmowano się lokalnym i ponadlokalnym oddziaływaniem parafii, próbując dociec, jak to oddziaływanie odbierane było przez emigrantów polskich w ich własnym doświadczeniu. Przedstawicielami tego nurtu są: J. Chałasiński⁷¹, T. Makarewicz⁷², K. Duda-Dziewierz⁷³. Do tego nurtu nawiązał później także S. Nowakowski⁷⁴.

Wymienieni autorzy w oparciu o zebrane materiały autobiograficzne wykazali, że wśród emigrantów w Stanach Zjednoczonych pojawiły się dwie charakterystyczne tendencje określające ich stosunek do parafii. Pierwsza z nich znalazła wyraz w poczuciu więzi z macierzystą grupą parafialną. Emigranci, mimo dzielącej ich odległości, zachowywali długo w pamięci dawną parafię, podkreślali swoją przynależność do niej, utrzymywali z nią kontakty w formie świadczeń pieniężnych, fundacji obiektów sakralnych, zakupów przedmiotów kultu liturgicznego, wymieniania korespondencji z proboszczem, krewnymi i znajomymi itd. W nowym środowisku czuli się rozproszeni, wykorzenieni, anonimowi. Swoje znaczenie mogli podkreślić tylko przez odniesienie się do dawnej wspólnoty lokalnej utożsamianej z parafią. Jeśli ich status społeczny w parafii

⁶⁸ Por. J. Majka: W poszukiwaniu pełnego obrazu parafii. *Zeszyty Naukowe KUL* 12(1969) nr 1 s. 53—60; Tenże: Socjologia parafii. Zarys problematyki. Skrypt dla studentów KUL. Lublin 1969. Dodać trzeba, że po drugiej wojnie światowej ks. Mirek opublikował artykuł, zawierający ważniejsze osiągnięcia jego badań nad parafią (Parish Research in Poland. W: C. J. Neusse and Th. J. Harte: *The Sociology of the Parish*. Milwaukee 1951 s. 341—346).

⁶⁹ Majka: Socjologia religii w Polsce, jw. s. 108—110.

⁷⁰ E. Wojtusiak: Socjologia kapłaństwa. Dobra 1959. (Maszynopis tej pracy został przedłożony prof. dr. S. Ossowskiemu); W. Zdaniewicz: Wskazania Piusa XI w liście „Quae nobis” a ich realizacja w Polsce. Lublin 1958 (maszynopis rozprawy doktorskiej).

⁷¹ J. Chałasiński: Parafia i szkoła parafialna wśród emigracji polskiej w Ameryce. *Przegląd Socjologiczny* 3(1935) 633—711; Tenże: Związek z parafią a świadomość narodowa emigranta. *Przegląd Socjologiczny* 4(1936) 547—549.

⁷² T. Makarewicz: Emigracja amerykańska a macierzysta grupa parafialna. *Przegląd Socjologiczny* 4(1936) 521—546.

⁷³ K. Duda-Dziewierz: Wieś małopolska a emigracja amerykańska. Warszawa 1938.

⁷⁴ S. Nowakowski: Polonia Chicagowska. *Kultura i Społeczeństwo*. 1959, t. 3, nr 1 s. 63—97; por. także: E. Ciupak: Kultura religijna wsi. Warszawa 1961. Ten ostatni poświęca omawianemu problemowi osobny paragraf: Emigracja amerykańska chłopów a życie parafialne (s. 157—164).

rodzinnej był niski, to później wzrósł niepomrotnie, gdyż stawali się jej dobrodziejami.

Druga tendencja wyrażała się w przenoszeniu wzorów z parafii macierzystej do nowych parafii w Ameryce. Dążność do tworzenia parafii wzrastała w miarę potęgowania się procesów adaptacji i integracji. Tworzone przez emigrantów parafie stanowiły, obok rodziny, najbardziej podstawowe instytucje społeczne. Dzięki nim, mogli oni utrzymać ojczysty język i zachować polską tradycję. Toteż na początku XX w. emigranci wraz z polskim duchowieństwem prowadzili usilną walkę o polski charakter kościołów i nabożeństw. Zwycięstwo w tej dziedzinie przyniosło utrwalenie przez parafię polską wśród emigrantów więzi społecznej i narodowej. Można powiedzieć, że parafia polska pełniła wobec swoich członków nie tylko funkcje religijne, ale i pozareligijne. Chłop, który już w kraju czuł się Polakiem-katolikiem, w parafii amerykańskiej ugruntował jeszcze przynależność narodową. Parafia była dla niego synonimem katolicyzmu i polskości, może nawet bardziej polskości niż katolicyzmu⁷⁵. Omawiając sytuację emigrantów polskich w Chicago⁷⁶, Nowakowski pisze: „Kościół i parafia w Chicago rozwinęły się więc wśród grupy chłopskiej, dla której instytucje te były bliskie i znane od urodzenia, organizowały jej życie rodzinne i sąsiedzkie, wyznaczały jej życie kulturalne i społeczne. Tym ważniejsze stały się te instytucje, gdy chłop polski ode-rwał się od swej grupy rodzinnej wiejskiej i próbował sobie na obczyźnie organizować życie na wzór życia kraju”⁷⁷.

Omówiony dorobek szkoły analitycznej świadczy, że uczniowie Znanieckiego mieli szanse — ze względu na charakter tej szkoły oraz jej założenia teoretyczne i metodologiczne — wypracowania zrębów socjologii religii jako samodzielnej nauki, która by znalazła uznanie w kręgach naukowych zarówno w kraju, jak i w świecie. Niestety, szansa ta nie została należycie wykorzystana. Jednakże, nawet to, czego dokonali, stanowi poważny dorobek w zakresie socjologii religii, a zwłaszcza rozprawa ks. Mirka, która wówczas miała charakter pionierski w skali światowej.

IV. KIERUNKI I TENDENCJE WE WSPÓŁCZESNYCH BADANIACH NAD RELIGIJNOŚCIĄ SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO

Po II wojnie światowej przez dłuższy okres czasu nie podejmowano badań socjologicznych nad religijnością społeczeństwa polskiego. Do rzadkości należały również jakiegokolwiek publikacje z dziedziny socjologii religii⁷⁸. Jako pierwszy na potrzebę badań „etnosocjologicznych” nad re-

⁷⁵ Sprawy te omawia również S. Czarnowski: „Dla wielu bardzo włościan naszych, zwłaszcza starszego pokolenia, Polak a katolik to jedno”. ... „Wiemy wszyscy o tym, jak zażarte walki staczane bywały przez Polaków z klerem irlandzkim w obrębie parafii katolickich w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, a także o tym, jak dalece werbunek współziomków do sekt zakładanych przez różnych odszczepieńczych księży Polaków ułatwiony tam został przez niechęć polskich imigrantów do łączenia się ze współwyznawcami innych narodowości i innych języków” (Dzieła. T. I, jw. s. 91).

⁷⁶ Na terenie miasta Chicago jest 49 polskich parafii.

⁷⁷ Nowakowski, jw. s. 70.

⁷⁸ Por. np. C. Strzeszewski: Przemiany powojenne wsi polskiej. *Ateneum Kapłańskie* 39(1947) z. 3 s. 292—299; S. Ossowski: Zagadnienie więzi regionalnej i więzi narodowej na Śląsku Opolskim. *Przegląd Socjologiczny* 9(1949) 73—124.

ligijnością w Polsce zwrócił uwagę L. Halban⁷⁹. Charakterystyczne jest, że autor dostrzegał m.in. 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 nie tylko mogą, ale i 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, to jest rzeczą dostatecznie znaną”⁸⁰. Od czasu wydania broszury Halbana upłynęło 10 lat, gdy z postulatami 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 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”⁸¹. Wydawałoby się, że postulaty te są już obecnie zrealizowane. Tymczasem jeszcze w 1970 r. 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”⁸².

Przed 1957 r. socjologia religii miała pewne szanse rozwoju na KUL⁸³. 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 przy najmniej popularyzować dorobek socjologii religii autorów zachodnich. Ogólna niechęć do socjologii w tym okresie znalazła odbicie także na KUL. Po 1957 r. pierwsi rozpoczęli badania nad religijnością w Polsce socjologowie ze środowisk świeckich⁸⁴. Środowiska katolickie natomiast podjęły je nieco później.

Przystępując do omówienia kierunków i tendencji 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 wymie-

⁷⁹ L. Halban: O potrzebie badań etno-socjologicznych nad religijnością. Lublin 1946.

⁸⁰ Tamże, s. 22—23.

⁸¹ S. Nowakowski: Religia jako przedmiot badań socjologicznych. *Kultura i Społeczeństwo* 1957 nr 1 s. 229—233 (cyt. s. 233).

⁸² W. Markiewicz: Socjologia polska, jw. s. 20.

⁸³ W latach 1946—1950 istniało na KUL Studium Zagadnień Społecznych i Gospodarczych Wsi, na którym miał zajęcia m.in. ks. Mirek, zaś w roku akad. 1949/50 powstała sekcja filozofii praktycznej.

⁸⁴ Por. Judenko, Poniatowski: Socjologia religii, jw. s. 31—32.

nić Ośrodek Badania Opinii Publicznej przy „Polskim Radio i TV”, kierowany przez doc. dr A. Pawełczyńską. 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 badań⁸⁵. Część 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. Poniatońskiego działalność ich rozwijała się w trzech płaszczyznach: a. inspirowanie i finansowanie wielu (czasem poważnych) badań socjograficznych, b. publikowanie znacznej ilości badań terenowych i c. próby zwracania uwagi na teoretyczne i metodologiczne aspekty socjologii religii. Działalność tę we wszystkich wymienionych płaszczyznach autorzy omówili w osobnym artykule⁸⁶. Spośród innych ośrodków należy wymienić Wyższą Szkołę Nauk Społecznych, w której od 1962 r. wprowadzono wykłady z socjologii religii, a od 1963 r. — seminarium badawcze. W ramach uniwersytetów problematyką socjo-religijną interesowały się katedry socjologii w Warszawie i Krakowie.

Z kolei spośród środowisk katolickich, które prowadzą badania socjologiczne nad religijnością katolików, w pierwszym rzędzie należy wymienić Katolicki Uniwersytet Lubelski. Uniwersytet ten posiada cztery katedry zajmujące się wprost lub ubocznie socjologią religii: a. katedra socjologii chrześcijańskiej utworzona w 1950 r. (kierownik prof. dr hab. Cz. Strzeszewski), b. katedra socjologii religii utworzona w 1959 r. (p.o. kierownik ks. dr hab. J. Majka, od 1970 r. ks. doc. dr hab. W. Piwowarski), c. katedra socjologii utworzona w 1969 r. (kierownik prof. dr J. Turowski, d. II katedra socjologii chrześcijańskiej, utworzona również w 1969 r. (kierownik ks. dr hab. J. Majka). Socjologią religii na KUL częściowo zajmują się ponadto katedra pedagogiki i katedra psychologii duszpasterskiej (doc. dr S. Kunowski i ks. dr hab. P. Poręba). Prace historyczne związane z socjologią religii, których celem jest przygotowanie *Atlasu historycznego Kościoła w Polsce* prowadzi Instytut Geografii Historycznej Kościoła Katolickiego w Polsce pod kierunkiem prof. dra J. Kłoczowskiego. Z naukowych ośrodków katolickich na uwagę zasługuje również Akademia Teologii Katolickiej, gdzie od 1966 r. prowadzi wykłady i seminarium z socjologii religii doc. dr hab. A. Święcicki. Pewne badania socjologiczno-religijne zostały podjęte także w niektórych środowiskach kościelnych, np. Kraków i Katowice. Istniejące po wojnie luki w dziedzinie problematyki teoretycznej i metodologicznej uzupełnia Zespół Więź, który w ramach „Biblioteki Więzi” wydał kilka pozycji książkowych o tematyce socjologiczno-religijnej⁸⁷.

Gdy chodzi o stanowiska teoretyczne i metodologiczne we współczes-

⁸⁵ Por. Społeczeństwo polskie w badaniach ankietowych Ośrodka Badania Opinii Publicznej przy „Polskim Radio i TV” (lata 1958—1964). Przegląd zebranych materiałów pod redakcją Andrzeja Sicińskiego. Warszawa 1966.

⁸⁶ Judenko, Poniatoński, jw. s. 39—40.

⁸⁷ Por. Socjologia religii. Wprowadzenie jw.; Ludzie — Wiara — Kościół. Analizy socjologiczne. Warszawa 1966.

nej 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 religijnością⁸⁸. W pewnym stopniu odnosi się to 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 oddzieliły, precyzując dokładniej swój przedmiot i metody badań⁸⁹. Gdy chodzi o autorów, którzy w okresie międzywojennym zajmowali się w jakiejś mierze socjologią religii, z pewnym zainteresowaniem w okresie powojennym spotykały się stanowiska teoretyczne i metodologiczne dwóch z nich, mianowicie Krzywickiego i Czarnowskiego. Stanowisko pierwszego pogłębione i uzupełnione doktryną materializmu filozoficznego i historycznego, znajduje 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 Kościoła⁹⁰. Stanowisko drugiego z nich przejął E. Ciupak, autor kilkudziesięciu artykułów i trzech pozycji książkowych z zakresu socjologii religii⁹¹. Ciupak pisze: „Przyjmuję 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”⁹². Podobnie metodologiczne zało-

⁸⁸ Oprócz wymienionych w przypisach 70 i 74 dzieł, por. F. Jakubczak: Postawy światopoglądowe w pamiętnikach robotników. *Euhemer* 6(1962) nr 2 s. 37—47; J. Kuczyński: Postawy światopoglądowe chłopów. Warszawa 1961; J. Malanowski: Przemiany w religijności emigrantów polskich w Danii. *Euhemer* 3(1959) nr 4 s. 420—423.

⁸⁹ M.in. dzięki utworzeniu katedr socjologii na uniwersytetach polskich w okresie międzywojennym, por. Chałasiński: Trzydzieści lat socjologii polskiej jw. s. 9 nn.

⁹⁰ Por. Socjologia religii. *Euhemer*. Mała Encyklopedia Religioznawstwa Marksistowskiego 14(1970) nr 3—4 s. 204—207. O stanowisku marksistowskim i katolickim w socjologii religii, E. Ciupak pisze w ten sposób: „Osobliwością świeckich zainteresowań jest przyjmowanie w interpretacji katolicyzmu ludowego marksowskiej (lub zbliżonej do marksowskiej) teorii religii i marksowskiej teorii społeczeństwa socjalistycznego. Przedstawiciele tego kierunku zmierzają do ukazania katolicyzmu jako wytworu ogólniejszego systemu kultury i badają wzajemne relacje wpływu: religia a środowisko społeczności lokalnej; w badaniach posługują się bardziej intersubiektywnymi technikami i metodami weryfikacji hipotez. W analizie empirycznych materiałów stosują porównania modelowe, odnosząc model tradycyjnego katolicyzmu do kształtującego się obiektywnie modelu kultury laickiej. będącej perspektywicznie integralnym składnikiem ogólnonarodowej kultury socjalistycznej. Natomiast ośrodek kościelnych zainteresowań katolicyzmem ludowym nierzadko oscyluje wokół złożonego dylematu: naukowości i wiary, wskutek czego zakres i tematyka badań a także interpretacja danych uwikłany jest ideologicznie w sytuację, która skłania badacza do ortodoksyjnej ostrożności”. (Socjologia katolicyzmu ludowego w Polsce. *Człowiek i Światopogląd* 1971 nr 1 s. 80.

⁹¹ E. Ciupak: Kultura religijna wsi, jw.; Tenże: Parafianie? Warszawa 1961; Tenże: Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim, Warszawa 1965.

⁹² Ciupak: Kult religijny, jw. (Od autora s. 10).

zenia badań prowadzonych przez Ciupaka oceniają inni autorzy. Wspomniani już Judenko i Poniatowski piszą o nim, że „... w zasadzie nie wychodził poza krąg problemowy szkoły Durkheima-Czarnowskiego”⁹³. W obydwu tych stwierdzeniach zawiera się deklaracja socjologizmu w znaczeniu podanym we wstępie. Ks. Majka dostrzega ponadto w pracach Ciupaka ideologizm⁹⁴, gdyż akceptuje on tezę o alienacji człowieka przez religię⁹⁵. Mimo powyższych deklaracji i ocen, założenia metodologiczne ujawniające się w pracach 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 marksistowskie⁹⁶, 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 dość 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 francuski⁹⁷. 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, sporządzania 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 socjologizmem czy ideologizmem, z drugiej zaś, na stworzenie możliwości uprawiania naukowej socjologii religii przez różnych autorów niezależnie od wyznaczonej 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 wystarczy poprawnie uprawiać socjografię. Jeśli zaś 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 religii⁹⁸.

Na tym tle nie jest zrozumiałe stanowisko tych autorów polskich którzy uważają, że można uprawiać naukową socjologię religii z przymiotnikiem „laicka” czy „katolicka”. Jeśli socjologia religii jest nauką pozy-

⁹³ Judenko, Poniatowski: Socjologia religii, jw. s. 39.

⁹⁴ Termin „ideologizm” używa się tutaj w znaczeniu sprowadzenia religii do roli specyficznej ideologii.

⁹⁵ J. Majka: Książka o religijności wsi. *Tygodnik Powszechny* nr 25 z dn. 18 czerwca 1961 r.

⁹⁶ Por. np. Ciupak: *Przemiany religijności w Polsce* (autoryzowany stenogram wykładu z czerwca 1962 r.). Warszawa 1962 s. 50; Tenże: *Katolicyzm tradycyjny w Polsce*. Warszawa 1968 s. 165.

⁹⁷ Szerzej stanowisko metodologiczne Le Bras m.in. omawia: K. Gemes: *Religion und Gesellschaft nach Gabriel Le Bras*. Köln 1957.

⁹⁸ Por. Carrier: *Les catholiques et la sociologie empirique* jw. s. 32.

tywną i obiektywną o faktach religijnych, to trzeba stwierdzić, że ani jedna, ani druga nie jest do przyjęcia, podobnie jak nie jest do przyjęcia astronomia czy chemia „marksistowska” lub „katolicka”.

Pomijając znane już w tej kwestii poglądy marksistowskie, warto poświęcić jeszcze kilka uwag socjologii „katolickiej” względnie „religijnej”, jak pisze ks. Majka⁹⁹. Otóż autor, mając niewątpliwie zasługi dla socjologii w Polsce, np. przez popularyzację poglądów zachodnich socjologów religii czy kierowanie pracami dyplomowymi z tej dziedziny, uważa, że w badaniach nad religijnością katolików należy trzymać się przesłanek filozoficznych i teologicznych. Ks. Majka mówiąc o stanowisku metodologicznym katolickiego socjologa religii, m.in. pisze: „Jeżeli więc ma stosować właściwe metody badań i nie popełniać błędów w interpretacji uzyskanych wyników, musi sięgnąć po założenia badawcze nie tylko do filozofii społecznej, ale i do filozofii religii i do teologii...”¹⁰⁰. Gdzie indziej zaś, w związku z postulowaną przezeń potrzebą uwzględniania w socjologicznych badaniach nad parafią elementów zaczerpniętych z teologii, prawa kościelnego i filozofii społecznej, dodaje, że pozwala to „na zasadnicze i poprawne postawienie problemu badań nad parafią, przede wszystkim badań socjologicznych”¹⁰¹. Otóż takie założenia teoretyczne i metodologiczne prowadzą do mieszania płaszczyzn. Interpretacje i wyjaśnienia dostarczane przez filozofię i teologię znajdują się na zupełnie innych płaszczyznach niż te, których dostarcza socjologia religii. Podczas gdy dwie pierwsze docierają do genezy i istoty życia religijnego, to trzecia zatrzymuje się na zjawiskowej stronie religii. Słusznie podkreśla ks. H. Carrier TJ, rektor Uniwersytetu Gregoriańskiego, że katolicy socjologowie religii unikają filozofii i teologii, choć są świadomi istnienia rzeczywistości duchowej i nadprzyrodzonej, aby nie spotkać się z zarzutem ideologizmu¹⁰².

Większość współczesnych badań prowadzonych po 1957 r. w Polsce, które znalazły się w orbicie wpływów *Le Bras*, 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 nauki¹⁰³, wielu socjologów bada wzajemne zależności między religią i społeczeństwem, 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 religijnymi¹⁰⁴.

⁹⁹ J. Majka: *Socjologia religijna*. W: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna* (pod red. ks. M. Finke). Poznań-Warszawa-Lublin 1964 s. 97.

¹⁰⁰ Tamże, s. 117.

¹⁰¹ Majka: W poszukiwaniu pełnego obrazu parafii, jw. s. 60.

¹⁰² Carrier, jw. s. 33.

¹⁰³ Por. np. Lardière: *Socjologia a myśl chrześcijańska*, jw. s. 1—21; W. Goddijn i H.P.M. Goddijn: *Rozwój socjologii religii*, jw. s. 26—32.

¹⁰⁴ Por. np. rozprawę: A. Pawełczyńska: *Dynamika przemian kulturowych na wsi. Metoda badania głównych tendencji*. Warszawa 1966.

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

W sprecyzowaniu kierunków badań w naszym kraju pewną trudność stanowi fakt, że większość studiów z socjologii religii ma charakter przyczynkowski¹⁰⁵. 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 instytucji społecznych. Znacznie gorzej pod tym względem przedstawiają się środowiska katolickie, w których nie tylko nie było badań 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 oddźwięku¹⁰⁶. 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 powojennym, a ściślej po 1957 r., można w naszym kraju mówić o następujących kierunkach w socjologii religii:

1. badania postaw światopoglądowych,
2. badania zachowań religijno-moralnych,
3. badania społeczności lokalnych,
4. badania powołań religijnych i zawodu kapłana.

Wymienione kierunki nie wyczerpują całej problematyki socjo-religijnej, będącej przedmiotem analizy różnych studiów przyczynkarskich. Niemniej są one wyrazem podstawowych nurtów w polskiej socjologii religii, a ponadto stwarzają dostateczne ramy dla wstępnego uporządkowania zagadnień interesujących socjologów polskich.

1. BADANIA POSTAW ŚWIATOPOGLĄDOWYCH

Po 1957 r. najwcześniej rozwinęły się w Polsce badania nad postawami światopoglądowymi. Były to przeważnie przyczynkowe sondaże ankietowe, rozpatrujące miejsce religii w świadomości określonych grup

¹⁰⁵ Por. M. Kościukiewicz: Bibliografia badań socjologicznych nad postawami religijno-moralnymi. *Studia Socjologiczne* 1964 nr 4 s. 195—215; W. Piwowarski: Publications de sociologie religieuse en langue polonaise 1961—1968. *Social Compass* 15(1968) 293—294.

¹⁰⁶ Por. np. Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele. W: Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Paris 1967 nr 16: „By mogli [biskupi] stosownie zaradzić dobru wiernych, odpowiednio do stanu każdego, niech dążą do należytego rozeznania ich potrzeb w warunkach społecznych, w jakich oni żyją; niech posługują się w tym celu właściwymi środkami, głównie badaniami socjologicznymi” (s. 237).

czy środowisk społecznych oraz relacje zachodzące między zadeklarowanymi postawami światopoglądowymi a różnymi przejawami życia religijno-moralnego oraz cechami społeczno-demograficznymi badanych. Stosunkowo najwięcej studiów nad postawami światopoglądowymi przeprowadził OBOP. Badania te opierały się na ankietach rozprowadzonych przez ankierów społecznych wśród reprezentatywnej próby, ustalonej dla całej Polski. 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) ¹⁰⁷.

Jednym z pierwszych studiów OBOP nad postawami światopoglądowymi jest ankieta. Z. Skórzyńskiej z 1959 r. pt. *Światopogląd młodzieży*. Ankieta objęła 2746 osób z całego kraju w wieku 15—24 lat. W wyniku przeprowadzonych badań okazało się, że 78,2⁰/o respondentów uważa się za katolików, a 11,8⁰/o nie ma w tej sprawie ostatecznie urobionego poglądu. Jedynie znikomy odsetek młodzieży przyznaje się do inderferentyzmu (5,4⁰/o) i do ateizmu (4,4⁰/o) ¹⁰⁸. Mimo wysokiego odsetka młodzieży przyznającej się do katolicyzmu, odpowiedzi jej dotyczące niektórych praktycznych problemów wskazują na pewne niekonsekwencje. Wyniki badań Skórzyńskiej stanowią interesujący przyczynek do charakterystyki pokolenia młodzieży, która w 1959 r. nie przekroczyła 24 lat życia.

Badania o szerszym zakresie przeprowadziła A. Pawełczyńska na temat: *Poglądy i praktyki religijne w polskim społeczeństwie*. OBOP zrealizował je w 1960 r. na próbie reprezentatywnej (1280 osób na wsi i 1144 osób w mieście) ogółu dorosłej ludności w kraju. Najważniejsze wyniki w ⁰/o przedstawiają się następująco: ¹⁰⁹

I. Wierzenia religijne:	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	—
ogółem	100,0	100,0

II. Praktyki religijne:	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
ogółem	100,0	100,0

¹⁰⁷ Por. Społeczeństwo polskie w badaniach ankietowych, jw. s. 5 n.

¹⁰⁸ Z. Skórzyńska: Młodzież w świetle ankiety „Mój światopogląd”. *Więź* 1960, nr 7—8 s. 92 nn.

¹⁰⁹ A. Pawełczyńska: Postawy ludności wiejskiej wobec religii. *Roczniki Socjologii Wsi. Studia i materiały*, T. VIII — 1968. Wrocław 1970 s. 71—93.

Globalny stosunek społeczeństwa do wiary i praktyk religijnych był przedmiotem również innych badań, zrealizowanych w latach następnych¹¹⁰. Wszystkie ankiety OBOP wykazały, że odsetki wierzących i praktykujących w społeczeństwie polskim są wysokie, jakkolwiek intensywność wiary i częstotliwość praktyk religijnych wskazuje na znaczne zróżnicowanie postaw religijnych. Przytoczone powyżej wartości procentowe odnoszą się przede wszystkim do katolików, ponieważ referowane badania objęły minimalną liczbę innowierców.

Charakterystyczne jest zjawisko, ujawnione w badaniach OBOP, że mimo dużej liczby wierzących i w jakiś sposób praktykujących, znaczne odsetki badanych odrzucają pewne prawdy wiary i zasady moralne. Przykładowo można tutaj wskazać na fakt, że wśród dorosłej ludności wiejskiej 16,9% uważa stosowanie środków antykoncepcyjnych za niemoralne; 17,5% uważa rozwód za sprzeczny z nakazami religii; 13,9% oczekuje pomocy księdza w konfliktach rodzinnych. Podając te wskaźniki, Pawełczyńska twierdzi, że stan upowszechniania norm wynikających z religii jest raczej niezależny od wierzeń i praktyk¹¹¹.

Badania OBOP, oprócz informacji o intensywności postaw religijnych, częstotliwości praktyk religijnych oraz stosunku do niektórych prawd wiary i zasad moralnych, ukazują pewne zależności między postawą religijną 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 starzy); nasilenie religijności słabnie wraz ze wzrostem wykształcenia; wreszcie nasilenie religijności zależy od kategorii zawodowej (rolnicy i robotnicy bardziej są religijni niż pracownicy umysłowi)¹¹².

Badaniem postaw światopoglądowych zajęli się również pracownicy naukowi katedry socjologii religii UW pod kierunkiem S. Ossowskiego. Zrealizowali je dwukrotnie w latach 1958 i 1961 wśród studentów warszawskich na próbie reprezentatywnej (800 osób), uzyskanej drogą losowania systematycznego z listy. Wyniki tych badań przedstawiają się następująco:¹¹³

Postawy wobec religii:	1958	1961
— głęboko wierzący i systematycznie praktykujący	12,1	8,4
— wierzący i systematycznie praktykujący	31,8	19,3
— wierzący i praktykujący nieregularnie	24,2	31,0
— wierzący i niepraktykujący	8,2	9,2

¹¹⁰ Por. np. J. Górecki i A. Podgórecki: Rozwody w opinii publicznej. Warszawa 1964, OBOP; J. Malanowski: Stosunek społeczeństwa do problemów przyrostu naturalnego. Warszawa 1959, OBOP; por. także badania o mniejszym zasięgu: A. Pawełczyńska: Na granicy miasta i wsi (Ińsko i Węgorzyno). Warszawa 1964, OBOP; oraz tej autorki: W powiatowym mieście (Stargard i Łobez). Warszawa 1964, OBOP.

¹¹¹ Pawełczyńska: Postawy ludności wiejskiej wobec religii, jw. s. 92—93.

¹¹² Tamże, s. 77 nn.

¹¹³ Por. A. Pawełczyńska: Les attitudes des étudiants varsoviens envers la religion. *Archives de sociologie des religions* 12(1961) 107—132; tej autorki: Dynamika i funkcje postaw wobec religii. *Studia Socjologiczno-Polityczne*. Warszawa 1961 nr 10 s. 71—93.

Postawy wobec religii:	1958	1961
— agnostycy	4,3	7,4
— bez zainteresowań i poglądów	0,5	2,3
— niewierzący, lecz praktykujący	5,8	5,3
— niewierzący i niepraktykujący	7,3	12,2
— zdecydowani przeciwnicy religii	3,5	3,1
— brak odpowiedzi	2,3	2,8
Ogółem	100,0	100,0

Trzeba zaznaczyć, że osoby badane w obydwu wymienionych latach były różne, natomiast kwestionariusz był ten sam. Z zamieszczonej tabeli wynika, że w 1961 r. nastąpiło w stosunku do 1958 r. znaczne zmniejszenie się osób wierzących i systematycznie praktykujących kosztem których zwiększyła się liczba osób w kategorii praktykujących niesystematycznie i częściowo w kategoriach obojętnie ustosunkowanych do religii. Nie wydaje się jednak, żeby to zjawisko było typowe. Prowadzone przez Zakład Socjologii Religii KUL badania, dotąd niepublikowane, wskazują na inną prawidłowość, mianowicie, że nie ma spadku wśród wierzących i praktykujących systematycznie, lecz przede wszystkim w grupach osób wierzących i praktykujących niesystematycznie oraz wierzących i niepraktykujących. Część z nich przechodzi do kategorii wierzących i praktykujących systematycznie, a część do religijnie obojętnych, czyli grupa ludzi o słabej wierze i małej częstotliwości praktyk kurczy się na korzyść bardziej zdecydowanych w jednym lub drugim kierunku. Dodajmy, że badania KUL przeprowadzone są raczej w małych zbiorowościach. Wyniki ich należy traktować hipotetycznie.

Wspomnieć jeszcze należy o badaniach przeprowadzonych w 1959 r. wśród samodzielnych pracowników naukowych całej Polski przez Instytut Filozofii i Socjologii PAN. Celem ich było uchwycenie postaw wobec różnych zjawisk społecznych, a m.in. wobec religii. Na ankietę PAN odpowiedziało 1366 (34,7%) badanych. Respondenci stanowili próbę wyselekcjonowaną, przynajmniej z punktu widzenia ich globalnego stosunku do wiary. I. Nowakowska, autorka badań, twierdzi, że zebrane materiały okazały się reprezentatywne pod względem płci, wieku oraz reprezentowanych specjalności¹¹⁴. Badani określili swoją postawę religijną w sposób następujący:

Postawy wobec religii	w %
— wierzący i praktykujący	25,2
— wierzący ale niepraktykujący	15,2
— wierzący i antyklerykalni	1,6
— przywiązani do tradycji	12,0
— obojętni	10,9
— niewierzący	22,0
— przeciwnicy religii	7,7
— posiadający własny system wierzeń	1,2

¹¹⁴ I. Nowakowska: Stosunek pracowników nauki do religii. *Euhemer* 10(1966) nr 3—4 s. 133—144.

Postawy wobec religii	w %
— inni	1,2
— brak odpowiedzi	3,0
Ogółem	100,0

Z zestawienia wynika, że 42% samodzielnych pracowników nauki uważa się za wierzących, a wraz z przywiązanymi do tradycji odsetek ten wynosi 54%, w tym 25,2% stanowią praktykujący. Charakterystyczne jest, że najmniej religijni są humaniści, a najbardziej technicy, rolnicy i leśnicy. W środku uplasowali się matematycy, fizycy i chemicy.

Przytoczone powyżej przykładowo badania ankietowe przeprowadzone w dużych zbiorowościach, ukazują niektóre ważniejsze wyniki dotyczące postaw światopoglądowych społeczeństwa polskiego oraz kilku środowisk społecznych. Trzeba stwierdzić, że nie wyczerpują one długiej listy studiów prowadzonych w mniejszym zakresie. Należą do nich badania: dzieci szkół podstawowych¹¹⁵, młodzieży szkół średnich¹¹⁶, młodzieży pozaszkolnej¹¹⁷, nauczycieli¹¹⁸, dojeżdżających do pracy¹¹⁹, mieszkańców hoteli robotniczych¹²⁰, robotników¹²¹, chłopów¹²², itd. Badań tych w Polsce było stosunkowo dużo, zwłaszcza około 1960 r. Prowadziły je także ośrodki katolickie (KUL i później ATK), choć większość uzyskanych wyników nie była publikowana.

Studia nad postawami światopoglądowymi odznaczają się pewną jednostronnością, ponieważ opierają się głównie na jednej technice, jaką jest ankieta czy wywiad. Tymczasem obydwie te narzędzia badawcze nie są wystarczające do uchwycenia obiektywnego stanu religijności. Przy ich pomocy socjolog może zarejestrować pewne zachowania werbalne respondentów. Nie ma natomiast pewności, na ile zachowania te odpowiadają rzeczywistym postawom. Do tego dochodzi fakt, że respondenci deklarują swoje postawy w sytuacji sztucznie wytworzonej, a szczerść tych deklaracji zależy od wielu okoliczności. Wiele zależy ponadto od przedmiotu badań. Tymczasem religia, jak się wydaje, stanowi najtrudniejszy i najbardziej delikatny przedmiot. Dla respondenta nie jest obojętne kto pro-

¹¹⁵ Por. np. N. Karsznia: Środowisko społeczne a religijność dzieci na przykładzie Nowej Huty. Lublin 1962 (maszynopis rozprawy magisterskiej).

¹¹⁶ Syntetyczne opracowanie wyników badań nad religijnością młodzieży szkół średnich przedstawił: F. Pełka: Religijność młodzieży szkół średnich w świetle stanu badań socjologicznych w Polsce. Lublin 1969 (maszynopis rozprawy magisterskiej).

¹¹⁷ Por. W. Piwowarski: Postawy religijne starszej młodzieży pozaszkolnej. *Roczniki Teologiczne-Kanoniczne*. 1970 t. 16 z 3 s. 53—75.

¹¹⁸ Por. np. M. Kozakiewicz: Światopogląd 1000 nauczycieli. Warszawa 1961; A. Wędrzychowicz: Przyczynek do badań udziału nauczycieli łódzkich w praktykach religijnych. *Euhemer* 5(1961) nr 5 s. 49—53.

¹¹⁹ Por. B. Morawski: Religijność dojeżdżających do pracy w Cz. O.P. i jej uwarunkowania a współczesne duszpasterstwo. *Znak* 18 (1966) 1527—1536.

¹²⁰ Por. E. Kijak i N. Chmielnicki: Postawy religijne mieszkańców hoteli robotniczych w Gliwicach. *Euhemer* 3(1959) nr 6 s. 668—686.

¹²¹ Problemy religijności robotników omawiane są głównie w monografiach parafii miejskich, por. np. A. Nowak: Praktyki religijne w mieście. *Znak* 22(1970) 655—663. (Streszczenie rozprawy magisterskiej).

¹²² Por. np. I. Tokarczuk: Wieś polska wczoraj i dziś — Przemiany gospodarczo-społeczne i kulturalno-duchowe w polskiej. *Znak* 14(1962) 1834—1865.

¹²³ M. Kozakiewicz: Światopogląd 1000 nauczycieli, jw.; por. także: J. Udenko, Poniatowski: Socjologia religii, jw. s. 36.

2. BADANIA ZACHOWAŃ RELIGIJNO-MORALNYCH

Drugi kierunek badań obejmuje studia nad praktykami religijnymi i ośrodkami kultu religijnego oraz nad niektórymi zachowaniami moralnymi. Różni badacze tych elementów życia religijnego posługiwali się najczęściej metodą ankiety, wywiadu środowiskowego, obserwacji oraz metodami obliczeń *de visu* czy konsultacji niedzielnych. Należy dodać, że łatwiej było prowadzić badania nad praktykami religijnymi środowiskom katolickim niż świeckim ze względu na możliwości dostępu do źródeł kościelnych.

Istnieje opinia, że kościoły w Polsce są przepelnione, a praktyki religijne spełniane są manifestacyjnie. Jaka jest naprawdę rzeczywistość, na to pytanie można by udzielić kompetentnej odpowiedzi jedynie w oparciu o rzetelne badania terenowe. W wielu krajach punktem wyjścia dla ustalenia stanu praktyk religijnych były statystyki kościelne gromadzone w większych zbiorowościach, jak diecezje, regiony, dekanaty, wielkie i średnie miasta. W Polsce zasadniczo brak jest tego rodzaju statystyk. Chcąc je zgromadzić, należałoby albo objąć badaniami całą diecezję lub przynajmniej pewną liczbę parafii w diecezji ustaloną drogą losowania albo oprzeć się na obliczeniach dokonywanych przez samych księży parafialnych. W tym ostatnim przypadku statystyki kościelne mogłyby się okazać wartościowe pod warunkiem przygotowania dobrego instruktażu i przeszkolenia księży parafialnych oraz ścisłej współpracy z władzami diecezjalnymi. Pierwszy i związany z nim drugi sposób badań w Polsce jest nie do zrealizowania ze względu na brak sił fachowych, natomiast ostatni, poza nielicznymi wyjątkami, okazał się zawodny. Zresztą nawet w tych nielicznych przypadkach, wyjąwszy diecezję warmińską, księża nie byli przygotowani do prowadzenia badań w swoich parafiach.

Spośród 25 archidiecezji i diecezji polskich, dotychczas przebadane zostały następujące: gnieźnieńska (ks. dr F. Welc), tarnowska (ks. mgr H. Kietliński), wrocławska (ks. mgr K. Jandziszak), łomżyńska (ks. mgr H. Korża), opolska, gorzowska, gdańska, warmińska (ks. W. Piwowarski). W kilku innych diecezjach badania nad praktykami religijnymi zostały zainicjowane. W wymienionych diecezjach badania te zostały zrealizowane w oparciu o przygotowany kwestionariusz pytań wraz z instrukcją dla 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. W sumie badania te pozwoliły na zebranie obiektywnego materiału w zakresie praktyk jednorazowych, obowiązkowych i nadobowiązkowych.

Spośród wymienionych rodzajów praktyk religijnych, socjologów najbardziej interesują wskaźniki *dominantes*, czyli obecnych na mszy św. w przeciętną niedzielę roku oraz *paschantes*, czyli przystępujących do komunii wielkanocnej. W tym zakresie na razie dostępne są dane z trzech diecezji, a mianowicie:

diecezja:	rok badań	<i>dominantes</i>	<i>paschantes</i>
gdańska ¹²⁴	1962	51,3	56,7
gnieźnieńska ¹²⁵	1962	63,8	84,4
warmińska ¹²⁶	1964/65	44,4	79,0

Charakterystyczne jest zjawisko, że rozpiętość między *dominantes* i *paschantes* kształtuje się nieco inaczej w mieście i na wsi. Widać to również na przykładzie wskaźników podanych diecezji. Wszędzie stan *paschantes* jest wyższy od stanu *dominantes*, przy czym rozpiętość między tymi praktykami większa jest w diecezjach o przewadze ludności wiejskiej. Jeszcze bardziej zjawisko to ujawnia się w poszczególnych miastach i wsiach ¹²⁷.

Ustalenie stanu praktyk religijnych we wszystkich diecezjach kraju byłoby bardzo pożyteczne, zarówno z punktu widzenia teorii, jak i praktyki duszpasterskiej. Pozwoliłoby z jednej strony na przeprowadzenie rejonizacji geograficzno-regionalnej praktyk religijnych, sporządzenie mapy praktyk religijnych z uwzględnieniem różnych czynników społecznych oraz ukazania wielu zależności na jednostkach terytorialnych między praktykami religijnymi a wskaźnikami industrializacji, urbanizacji i uposażenia materialno-organizacyjnego duszpasterstwa, z drugiej strony natomiast można by wysnuć wiele interesujących wniosków dla organizacji kościelnej i działalności pastoralnej Kościoła.

Z kolei badania w regionach i dekanatach, a tym bardziej w poszczególnych miastach czy parafiach realizowane były zwykle przy pomocy ankiety i wywiadu oraz różnych metod obliczeń frekwencji. Na szczególną uwagę zasługuje metoda tzw. konsultacji niedzielnej szeroko stosowana na Zachodzie. Polega ona na rozdaniu wszystkim wchodzącym do kościoła w przeciętną niedzielę roku kwestionariusza pytań, na które udzielają oni odpowiedzi podczas mszy św., zwykle przez przedarcie w odpowiednich miejscach. Przy wyjściu z kościoła uczestnicy zwracają ankietę do przygotowanych puszek. Kwestionariusz obejmuje pytania dotyczące dwóch podstawowych praktyk oraz cech społeczno-demograficznych respondentów. Metoda ta była w Polsce rzadko stosowana ¹²⁸. Na szerszą skalę zastosowano ją w uprzemysłowionym rejonie Puław (2 parafie miejskie i 4 wiejskie). Wyniki tych badań nie były jeszcze publikowane ¹²⁹. Kompleksowe metody badań, oprócz wymienionej ostatnio, stosowane były w południowej Warmii (25 parafii wokół Olsztyna) ¹³⁰ oraz

¹²⁴ Por. E. M y c z k a: Sprawozdanie ze stanu duszpasterstwa w diecezji gdańskiej *Miesięcznik Diecezjalny Gdański* 9(1965) 317; 10(1966) 505, 508.

¹²⁵ Por. F. W e l c: Uwarunkowanie praktyk religijnych w archidiecezji gnieźnieńskiej. Lublin 1966 (maszynopis rozprawy doktorskiej), s. 81, 92.

¹²⁶ Por. W. P i w o w a r s k i: Praktyki religijne w diecezji warmińskiej. Studium socjograficzne. Warszawa 1969 s. 118, 134.

¹²⁷ Tamże, s. 124 nn.

¹²⁸ Metodę konsultacji niedzielnej stosowano przeważnie w pojedynczych parafiach (około 10 przypadków w całej Polsce). Z powiększoną ilością pytań stosował ją P. T a r a s: *Pratique religieuse, contenu de foi et comportement moral. Résultats d'une enquête dans trois villes polonaises. Social Compass* 15(1968) 251—259.

¹²⁹ W przygotowaniu monografia pt. Religijność wiejska w warunkach urbanizacji.

¹³⁰ Religijność katolików południowej Warmii opracował W. P i w o w a r s k i: Cz. I: Z badań nad percepcją ideologii katolickiej na południu Warmii. *Studia Warmińskie* 2(1965) 113—169; Cz. II: Typologia religijna katolików południowej Warmii, jw. 1(1964) 115—197; Cz. III: Moralność jako sprawdzian żywotności religijnej katolików południowej Warmii, jw. 3(1966) 95—183; Cz. IV: Postawy katolików wobec duchowieństwa na południu Warmii. *Studia Theologica Varsaviensia* 1967 nr 3, s. 153—219.

na Kurpiach¹³¹. Z mniejszych zbiorowości, należy wymienić przede wszystkim pojedyncze miasta i parafie¹³². Wspomniane badania mają tę zaletę, że oprócz stanu *dominantes*, pozwalają na uchwycenie liczby praktykujących — w znaczeniu biorących udział w niedzielnej mszy św. tak systematycznie, jak i niesystematycznie. Tym samym umożliwiają one nieco szersze analizy strukturalne, m.in. sporządzenie typologii praktykujących.

Oprócz zbiorowości terytorialnych, stan praktyk religijnych badano także wśród różnych grup zawodowych¹³³, m.in. wśród dzieci szkół podstawowych, młodzieży szkół średnich, nauczycieli itd. Przykładowo można tutaj wymienić studium dotyczące uczestnictwa w praktykach religijnych nauczycieli łódzkich¹³⁴. Badanie przeprowadzono w 1961 r. Objęto nim 504 nauczycieli szkół podstawowych, co stanowi 90% tej grupy ludzi w diecezji Łódź-Polesie. W wyniku tych badań stwierdzono, że w praktykach religijnych bierze udział 60,3% nauczycieli (w tym kobiety — 63,2%, a mężczyźni 45,8%). Zarówno cytowane badania, jak i pominięte tutaj miały na celu nie tylko ustalenie wskaźników praktyk religijnych dla różnych kategorii zawodowych, ale także wykrycie zależności między stanem praktyk religijnych a różnymi cechami społeczno-demograficznymi i czynnikami społecznymi. Stwierdzone prawidłowości w tym zakresie formułowane są podobnie, jak przy postawach religijnych. Należałoby jeszcze wymienić badania A. Pawełczyńskiej, która m.in. wykazała, że udział w praktykach religijnych zależy nie tylko od cech społeczno-demograficznych respondentów, ale także od środowiska lokalnego¹³⁵. Szereg zależności autorka ustaliła także na jednostkach terytorialnych (województwa) w oparciu o dane z *Roczników Statystycznych* i wyniki różnych ankiet¹³⁶.

Na osobną uwagę zasługują badania nad ośrodkami kultu maryjnego oraz ruchem pielgrzymkowym. Dotychczas znane są w tym zakresie badania ks. W. Witkowskiego¹³⁷, E. Ciupaka¹³⁸ i ks. A. Krynickiego¹³⁹. Pierwszy z nich przebadał oddziaływanie tuchowskiego sanktuarium na życie religijne diecezji tarnowskiej. Za schemat analizy posłużyła mu teoria czynności społecznej F. Znanieckiego (podmiot, przedmiot, metody

¹³¹ W rejonie kurpiowskim podjęte zostały na szerszą skalę badania nad praktykami religijnymi (ks. H. Korża) oraz badania monograficzne (KUL i ATK).

¹³² Por. J. Majka: Jaki jest katolicyzm polski? *Znak* 18(1966) 272—293 oraz W. Piwowarski: Religijność miejska w dwudziestolecu powojennym w Polsce, jw. s. 294—317.

¹³³ Ze wszystkich grup zawodowych, najbardziej dotychczas przebadana jest młodzież szkół średnich. Niektóre kategorie zawodowe omawiane są w opracowaniach monograficznych. W zasadzie jednak problem — religijność a struktura zawodowa należy do zaniedbanych.

¹³⁴ Por. A. Wędrzychowicz, jw. s. 49—53.

¹³⁵ A. Pawełczyńska: W powiatowym mieście, jw. s. 52—53.

¹³⁶ A. Pawełczyńska: Dynamika przemian kulturowych na wsi, jw. s. 202—247.

¹³⁷ W. Witkowski: Rola sanktuarium maryjnego w życiu religijnym diecezji. Studium socjograficzne na przykładzie sanktuarium maryjnego w Tuchowie. Lublin 1966 (maszynopis rozprawy doktorskiej).

¹³⁸ E. Ciupak: Socjologia cudu i pielgrzymek w Polsce. *Euhemer* 8(1964) nr 1 41—47; nr 2 s. 55—64; Tenże: Struktura miejsc pielgrzymkowych w Polsce. *Studia Socjologiczne* 1964 nr 4 s. 139—164.

¹³⁹ A. Krynicki: Uczestnictwo młodzieży w pielgrzymce warszawskiej. Studium socjograficzne na podstawie badań ankietowych z 1968 r. Lublin 1970 (maszynopis rozprawy magisterskiej).

i środki, rezultaty oddziaływania). Ks. Witkowski wykorzystał dostępne materiały archiwalne oraz przeprowadził własne badania metodą obserwacji i eksperymentu (ankieta, wywiad, m.in. wśród pielgrzymów). W sumie uzyskał liczne materiały, które pozwoliły mu na ukazanie struktury i funkcji ośrodka, a przede wszystkim na przedstawienie jego wpływu na życie religijne diecezji tarnowskiej. Badania ks. Witkowskiego miały też znaczenie praktyczne. Dzięki nim, wysunął szereg postulatów w zakresie modernizacji ośrodka tuchowskiego i przystosowania jego działalności do potrzeb religijnych pątników. Z kolei Ciupak i ks. Krynicki skoncentrowali się na pielgrzymce warszawskiej odbywanej co roku do Częstochowy. Ciupak oparł się na obserwacji uczestniczącej, dokonanej przez dwie studentki, biorące udział w jednej z pielgrzymek 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. Autorowi chodziło przede wszystkim o ogólne rozeznanie w socjologicznym obrazie pielgrzymki. Ks. Krynicki w kilka lat później skoncentrował się na uczestnictwie młodzieży w pielgrzymce warszawskiej. Oprócz osobistego udziału i poczynionych obserwacji, autor przeprowadził ankietę wśród młodzieży pątniczej w wieku 15—25 lat. Na 400 rozprawdzonych kwestionariuszy, ankietę wypełniły 142 osoby (35,5%). Głównym celem badań było uchwycenie religijnego charakteru pielgrzymki. W wyniku przeprowadzonych badań i analiz okazało się, że młodzież biorąca udział w pielgrzymce, w większości kieruje się religijną motywacją, choć nie zawsze można ją oddzielić od motywów pozareligijnych. Zapoczątkowane nad pielgrzymką warszawską badania, ks. Krynicki kontynuuje obecnie wśród pątników przybywających z różnych stron Polski na Jasną Górę.

W ramach omawianego kierunku mieszczą się również badania nad moralnością. W tym zakresie na uwagę zasługują przede wszystkim studia H. Malewskiej¹⁴⁰. 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 seksualnego. Istnieje zależność między rygoryzmem religijnym a brakiem satysfakcji seksualnej w pierwszych doświadczeniach, co z kolei wywiera doniosły wpływ na kształtowanie się późniejszych umiejętności i satysfakcji ze współżycia seksualnego. Zależność ta tłumaczy się konfliktem motywacyjnym, to znaczy, 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 regulujących współżycie seksualne¹⁴¹.

Badania nad moralnością prowadzone są również w ramach tzw. ży-

¹⁴⁰ H. Malewska: *Kulturowe i psychospołeczne determinanty życia seksualnego*. Warszawa 1967.

¹⁴¹ Tamże, s. 249. Życie seksualne stanowi przedmiot badań także dla innych autorów, por. np. M. Jasińska: *Proces społecznego wykołajenia młodocianych dziewcząt*. Warszawa 1967.

wotności religijnej katolicyzmu¹⁴². Moralność traktuje się tutaj jako element religijności. Wskazuje to na fakt, że studia te nie mają charakteru odrębnego, lecz wiążą się z całokształtem życia religijnego katolików. Znajduje to oddźwięk w podejmowanych pracach badawczych. Autorzy kładą nacisk zwykle na pozytywne i negatywne przejawy zachowań moralnych, przy czym biorą pod uwagę normy moralności naturalnej, czysto religijnej i kościelnej. Istotnego znaczenia nabiera także religijna motywacja zachowań moralnych.

Przeprowadzone dotychczas badania nad religijno-moralnymi zachowaniami katolików, odznaczają się pewną jednostronnością. Koncentrują się one głównie na zewnętrznych aspektach religijności. Zbadanie np. stanu praktyk religijnych oraz pewnych czynników strukturalnych jak zależności między praktykami a cechami społeczno-demograficznymi i czynnikami społecznymi nie pozwala jeszcze na uchylenie jakościowej strony życia religijnego. Tymczasem z punktu widzenia religijności istotne znaczenie ma dopiero intensywność i motywacja praktyk religijnych, mianowicie czy są one wyrazem osobowego zaangażowania w życie religijne czy też mechanizmów środowiskowych. W tym drugim przypadku nawet masowe spełnianie jakiejś praktyki, nie świadczy jeszcze o religijnej motywacji. Tak np. Le Bras stwierdza, że im praktyki religijne bardziej są ugruntowane w jakimś środowisku, tym mniej zakorzenione są w jednostce¹⁴³. Badania nad motywacją religijno-moralnych zachowań są słabo rozwinięte. Motywację uwzględnia się zwykle w pytaniach ankiet czy wywiadu. Jednakże pytania te nie pozwalają na pełne wnikięcie w mechanizmy religijności jednostek i grup społecznych. Nasuwa to postulat uwzględniania różnych metod i technik w badaniach nad religijno-moralnymi zachowaniami, a w konsekwencji postulat skoncentrowania się nie tylko na ilościowych, ale także na jakościowych aspektach zjawiska religijnego.

Badania współczesnego stanu zachowań religijno-moralnych wymagają równoległego nurtu studiów historycznych. W warunkach polskich przykładem tego typu badań może być rozprawa ks. R. Bigdonia¹⁴⁴. Autor w oparciu o materiały zastane w archiwach kościelnych i państwowych zanalizował proces urbanizacji Ziemi Bytomskiej w drugiej połowie XIX i na początku XX w. oraz jego wpływ na instytucje kościelne, a pośrednio na przemiany religijności katolików. Jego zdaniem, na religijność tamtejszej ludności wywierały wpływ dwa zespoły czynników: elementy środowiska społecznego oraz działalność duszpasterska. Pierwsze z nich miały raczej negatywne znaczenie dla rozwoju życia religijnego. Jednakże czynniki etniczno-kulturowe, a przede wszystkim działalność duszpasterska przyczyniły się do osłabienia lub zniwelowania ich negatywnego wpływu na życie religijne. Przytoczone przykładowo badania ks. Bigdonia wskazują na możliwości, a nawet na potrzebę tego rodzaju studiów.

¹⁴² Por. np. A. Stanowski: Moralność jako wskaźnik religijności. *Roczniki Filozoficzne* 1966, t. 14 z. 2 s. 99—114.

¹⁴³ G. Le Bras: *Études de sociologie religieuse*. T. II: De la morphologie à la typologie. Paris 1956 s. 561.

¹⁴⁴ R. Bigdon: Religijność mieszkańców Bytomia w dobie industrializacji — na przykładzie parafii N.M.P. w Bytomiu od połowy XIX w. do pierwszej wojny światowej. Lublin 1968 (maszynopis rozprawy doktorskiej).

W pewnej mierze postulat ten jest realizowany przez katedry historii Kościoła KUL oraz wspomniany Instytut Geografii Historycznej Kościoła w Polsce¹⁴⁵.

3. BADANIA SPOŁECZNOŚCI LOKALNYCH

Trzeci kierunek studiów obejmuje badania bądź społeczności lokalnych zwykle utożsamianych z parafią, bądź też szerszych środowisk społecznych czy całych regionów. Posługują się one metodą monograficzną. Celem ich jest wszechstronne zbadanie zjawisk religijnych w kompleksie uwarunkowań ekonomicznych, społecznych i kulturowych. W przeważającej mierze badania te mają jednak charakter socjograficzny, tzn. koncentrują się przede wszystkim na zewnętrznym opisie i klasyfikacji zjawisk społeczno-religijnych, mniej natomiast wnikają w mechanizmy kierujące tymi zjawiskami. Inaczej mówiąc, nie doceniają one psycho-socjologicznych aspektów życia religijnego.

Pomimo znacznego dorobku w tej dziedzinie, publikowanych prac jest niewiele. Najbardziej upowszechnione zostały wyniki badań E. Ciupaka nad tradycyjną religijnością ludową. 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 dokładniej, 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.”¹⁴⁶. 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 moralne¹⁴⁷. Na podstawie przyjętych rozróżnień, stanowiących wynik refleksji nad dotychczasowymi badaniami katolicyzmu ludowego, autor wysuwa szereg postulatów w odniesieniu do badań społeczności lokalnych.

Ciupak przyjmuje, że przedmiotem badań socjologicznych katolicyzmu są nie tylko różne aspekty zachowań, lecz także „postawy świadomości

¹⁴⁵ Por. m.in. Studia historyczne. Społeczno-duszpasterskie oddziaływanie Kościoła (pod red. M. Żywczyńskiego i Z. Zielińskiego). Lublin 1968, TNKUL, t. 1—2.

¹⁴⁶ Ciupak: Socjologia katolicyzmu ludowego w Polsce, jw. s. 83.

¹⁴⁷ Tamże, s. 85.

społecznej w jej specyficznie religijnym odbiciu”¹⁴⁸. Z konieczności należy zatem stosować różne metody i techniki badań w studiach socjologicznych nad społecznością lokalną. Z szczegółowych badań nad katolicyzmem prowadzonych przez autora wynika, że gromadził wszelkie dostępne mu materiały, przy pomocy kilku metod i technik. Przewagę miały jednak, jak się wydaje, materiały informujące o ilościowych aspektach zjawisk kulturowo-religijnych. Trzeba dodać, że Ciupak preferuje szczególnie jedną z technik gromadzenia materiału, mianowicie obserwację uczestniczącą, która najbardziej sprzyja subiektywnej interpretacji faktów religijnych ze względu na trudność odróżnienia zjawisk typowych, interesujących socjologię, od zjawisk nietypowych.

Problematyka socjo-religijna występująca w pracach autora, relacjonujących wyniki badań prowadzonych w różnych środowiskach na terenie Polski, jest dość szeroka. Prace te obejmują właściwie cały wachlarz zagadnień związanych z katolicyzmem ludowym. Oprócz cytowanych już rozpraw socjologicznych, koncentrujących się na parafii, Ciupak w osobnej publikacji dokonuje pewnej syntezy badań nad katolicyzmem ludowym¹⁴⁹. Zajmuje się w niej kultem świętych w religijności masowej, miejscami cudownymi, odpustowymi i pielgrzymką, grupą parafialną, kapłaństwem oraz przemianami w katolicyzmie. Rozprawa Ciupaka jest pierwszą tego rodzaju syntezą w Polsce.

Zbliżone pod względem metody do studiów Ciupaka są dwie inne prace badawcze, mianowicie J. Malanowskiego o przemianach funkcji parafii¹⁵⁰ oraz K. Adamus-Darczewskiej o parafii rzymsko-katolickiej¹⁵¹. Natomiast różnią się od nich dwie inne rozprawy, które należałoby tutaj zasygnalizować. Pierwsza Z. T. Wierzbickiego¹⁵², ma charakter monografii antropologiczno-kulturalnej. Autor na przykładzie pewnej wioski górskiej ukazuje cechy charakterystyczne religijności ludowej oraz funkcje religii we wspólnocie homogenicznej. Materiał zgromadzony przed kilkadziesiąt laty przez F. Bujaka¹⁵³ oraz własne badania terenowe pozwoliły Wierzbickiemu ponadto na pokazanie przemian, jakie dokonują się w tej wspólnocie pod wpływem pewnych czynników o charakterze lokalnym i ponadlokalnym. Religijność ludową autor rozpatruje za Bujakiem w trzech płaszczyznach: światopoglądu religijnego, praktyk religijnych oraz niektórych cech osobowości mieszkańców wsi. Podobny typ badań prezentuje L. M. Szwengrub¹⁵⁴. Autorka, interesująca się już od 1950 r. grupą wyznaniową staroobrzędowców filiponów we wsi Wojnowo (woj. olsztyńskie), koncentruje się na roli religii w grupie zamkniętej i endogamicznej. Religia stanowi dla tej wspólnoty, mimo ustawicznych zmian

¹⁴⁸ Tamże, s. 92.

¹⁴⁹ Ciupak: Kult religijny i jego społeczne podłoże, jw.

¹⁵⁰ Por. J. Malanowski: Przemiany funkcji społecznej parafii w miasteczku Kłabinów, *Zeszyty Argumentów* 1962, nr 1, s. 42—53; Tenże: Przemiany społeczne w podwarszawskim miasteczku w latach 1938—1960. Warszawa 1964.

¹⁵¹ K. Adamus-Darczeńska: Z zagadnień aktywności społeczno-gospodarczej parafii w Polsce. *Roczniki Socjologii Wsi*, jw. s. 53—68.

¹⁵² Z. T. Wierzbicki: Tradycyjna religijność wiejska. Badania monograficzne we wsi Zacisze. *Roczniki Socjologii Wsi*, jw. s. 189—211.

¹⁵³ F. Bujak: Żmiąca, wieś powiatu limanowskiego. Kraków 1903; por. także: Z. T. Wierzbicki: Żmiąca w pół wieku później. Wrocław 1963.

¹⁵⁴ L. M. Szwengrub: Religia jako czynnik więzi grupowej. Z badań nad grupą filiponów w woj. olsztyńskim. *Roczniki Socjologii Wsi*, jw. s. 153—169.

w sposobie życia mieszkańców, silny element więzi między wyznawcami. Wiele z dawnych surowych przepisów religijnych uległo już zanikowi, np. nakaz postów trwających przed Wielkanocą 6 tygodni, a przed Bożym Narodzeniem 4 tygodnie, zakaz spożywania tłuszców zwierzęcych, palenia tytoniu, picia wódki, obowiązek modlitwy trwającej około 2 godziny dziennie. Pomimo tych zmian pozostaje niezachwiana wiara w słuszość religii odziedziczonej po przodkach. Z punktu widzenia socjologii religii obydwie rozprawy zasługują na uwagę zarówno ze względów metodologicznych, jak i merytorycznych.

Badania na szerszą skalę nad parafią katolicką zostały podjęte w środowisku naukowym KUL. Celem ich jest kompleksowa analiza religijności w różnych rejonach Polski. Badania te w większości mają charakter monografii socjograficznych. Podejmują one problem otwarty, sprawdzający się do pytań — jaka jest religijność parafii X, jakie są zależności między religijnością a cechami społeczno-demograficznymi katolików, jakie czynniki ujmowane kompleksowo warunkują aktualny poziom życia religijnego katolików? Odpowiedź na te pytania w oparciu o zgromadzone wszechstronne materiały terenowe pozwala na ustalenie stanu religijności we wszystkich podstawowych „wymiarach” (ideologia religijna, praktyki religijne, moralność religijna oraz więź z parafią, duchowieństwem i globalną społecznością religijną); następnie, sporządzenie typologii katolików, a w dalszej perspektywie również typologii parafii; dalej, ustalenie pewnych zależności między zjawiskami religijnymi i społecznymi; wreszcie, uchwycenie czynników wyjaśniających opisane zjawiska i stwierdzone zależności. Spośród metod i technik badań, najczęściej stosuje się różne typy obserwacji oraz ankietę i wywiad. Narzędzia te pozwalają na zgromadzenie następujących materiałów: źródła znajdujące się w archiwach kościelnych, ankietą lub wywiad (częściej) zrealizowane na próbie reprezentatywnej ustalonej drogą losowania systematycznego, wywiady z aktywnym parafialnym (przedstawiciele wiosek lub dzielnic), obserwacje prowadzących badania i obliczenia frekwencji w kościele. Dane ilościowe znajdują uzupełnienie w otwartych pytaniach kwestionariuszy wywiadów dotyczących motywacji. Za podstawę wyboru obiektów badań przyjęto dwa kryteria: regionalne i środowiskowe. Pierwsze pozwala na uzyskanie pewnego obrazu życia religijnego w całej Polsce oraz na opisanie cech charakteryzujących religijność i jej zabarwienie kulturowe w poszczególnych regionach. Drugie zaś umożliwia rozpoznanie różnego typu środowisk społecznych i dokonujących się przemian w życiu religijnym katolików pod wpływem industrializacji i urbanizacji. Z tego punktu widzenia badaniami objęto zarówno tradycyjne środowiska wiejskie, jak i rejonu uprzemysłowione. Studia nad parafią obejmują obecnie kilkadziesiąt różnych społeczności lokalnych. Ponad 10 monografii parafii zostało już opracowane i przedłożone jako rozprawy magisterskie¹⁵⁵, inne są w przygotowaniu. W oparciu o badania poszczególnych parafii skoncentrowanych w jednym rejonie będą powstawać kom-

¹⁵⁵ Monografie parafii opracowali: 1966 — M. Kieller (Huta Krzeszowska), S. Mućka (Wilga); 1968 — A. Nowak (Opole), S. Płoski (Lutocin), J. Woronowski (Basznia Dolna); 1969 — J. Franczak (Skrzyszów), E. Warchol (Szewna), A. Zajac (Ryglice); 1970 — Z. Frost (Jastarnia), S. Kowal (Markuszów), J. Stachnik (Berest), S. Studziński (Wolanów).

pleksowe monografie stanu religijności. Do tego typu prac należy już monografia poświęcona religijności w południowej Warmii¹⁵⁶.

W studiach prowadzonych przez KUL nad parafią szczególne znaczenie przywiązuje się do rodziny. Toteż grupa ta stanowi osobny przedmiot badań na tle życia parafialnego. W szczególności zaś studia dotyczące rodziny koncentrują się na problemie wpływu środowiska domowego na religijność dzieci i młodzieży. Podstawową technikę gromadzenia materiałów stanowi ankieta przygotowana na seminarium socjologii religii KUL. Badaniem ankietowym obejmuje się dzieci szkół podstawowych (klasa V—VIII) oraz młodzież pozaszkolną. Próbę, na której ma być zrealizowana ankieta ustala się w drodze losowania (z listy). Oprócz ankiety, prowadzący badania gromadzą wszelkie inne materiały o sytuacji danego środowiska ze szczególnym uwzględnieniem środowiska rodzinnego. Wpływ rodziny na religijność dzieci i młodzieży ukazywany jest w oparciu o uprzednie dokonanie typologii rodzin z różnych punktów widzenia. Dotychczas przygotowane zostało już kilka monografii tego typu¹⁵⁷.

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 religijno-moralnych, to studia monograficzne ujmują bardziej całościowo problematykę życia religijnego. Ponadto, pozwalają one na wnikięcie 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 lokalnej.

Niedociągnięciem omawianych studiów jest, oprócz wspomnianego już niedoceniań psycho-socjologicznych aspektów religijności, brak prowadzenia analiz w kierunku socjologicznym. Chodzi tutaj przede wszystkim o badania nad parafią jako grupą społeczną, systemem społecznym oraz o badania przynależności do parafii w aspekcie socjologicznym. Interesujące byłyby również badania nad teologiczno-kanonicznym modelem parafii, na ile model ten znajduje urzeczywistnienie w faktycznym układzie i funkcjonowaniu systemu parafialnego (funkcje założone i realizowane). Oprócz niewielkiej liczby studiów ks. Majki, bpa I. Tokarczuka, Ciupaka i ks. Piwowarskiego, brak w naszej socjologii religii teoretycznych studiów na temat parafii¹⁵⁸.

4. BADANIA POWOŁAŃ RELIGIJNYCH I ZAWODU KAPŁANA

Badania w tym zakresie obejmują powołania religijne oraz zmianę statusu i roli kapłana w społeczeństwie. Pierwsze z nich zostały podjęte przez seminarium socjologii i katolickiej nauki społecznej KUL pod kie-

¹⁵⁶ Por. przypis 130.

¹⁵⁷ Por. Religijność dzieci a środowisko rodzinne: J. Bogdański (Puławy, 1970); B. Lipiec (Pionki, 1970); S. Łątka (Lublin, 1971); J. Śrutwa (Garbów, 1969). Religijność młodzieży przebadali: M. Dereń (Świebodzin, 1970); A. Dydycz (Lublin, 1969); R. Gołda (Lublin, 1970); W. Lipka (Łęg, 1969) i inni.

¹⁵⁸ Por. m.in.: I. Tokarczuk: Parafia wiejska i jej przemiany. *Homo Dei* 34(1965) 30—37; E. Ciupak: Parafia wiejska jako przedmiot badań socjologicznych. *Studia Socjologiczne* 1961 nr 2 s. 262—283; W. Piwowarski: Parafia katolicka jako grupa społeczna. *Zeszyty Naukowe KUL* 12(1969) nr 3 s. 43—52.

runkiem ks. J. Majki w 1961 r.¹⁵⁹. Studium powołań kapłańskich i zakonnych ma charakter monograficzny. Podstawę do gromadzenia materiału faktograficznego stanowi ankieta rozprowadzona do wszystkich parafii w poszczególnych diecezjach na terenie Polski. Dla diecezji centralnych obejmuje ona okres 1900—1960, natomiast dla diecezji ziem odzyskanych lata 1945—1961. Zebrane materiały ankietowe i zastane pozwalają na przedstawienie ogólnej charakterystyki diecezji w aspekcie historycznym, geograficznym, demograficznym, ekonomiczno-społecznym, kulturowym i religijno-wyznaniowym; następnie na ukazanie stanu powołań kapłańskich i zakonnych rekrutujących się z terenu diecezji; dalej, na omówienie zależności między wskaźnikiem powołań religijnych a pochodzeniem społecznym powołanych; w końcu na zanalizowanie pewnych czynników społecznych wpływających kompleksowo na stan powołań religijnych w diecezji. Najważniejsze osiągnięcie tych badań sprowadza się do przedstawienia stanu powołań w przekroju diachronicznym i synchronicznym. Można się więc dowiedzieć, jakie było nasilenie powołań w poszczególnych okresach czasu (przed I wojną światową, między dwiema wojnami i po II wojnie światowej) oraz w poszczególnych dekanatach czy diecezjach. Trudno będzie natomiast odpowiedzieć na pytanie, czym wytłumaczyć zjawisko nasilenia, spadku czy braku powołań w danym miejscu i czasie. Niedociągnięciem tych badań jest bowiem przyjęcie za podstawową jednostkę terytorialną parafii, dekanatu i diecezji, nie zaś powiatu czy województwa. Wiadomo, że dane porównawcze można osiągnąć tylko w odniesieniu do tych ostatnich. W zakresie terytorialnej sieci kościelnej nie ma możliwości ustalenia wskaźników informujących o różnych zjawiskach społecznych, jak rozwój industrializacji w aspekcie ekonomicznym, przestrzennym, demograficznym i społecznym, rozwój urbanizacji, rozwój szkolnictwa różnych stopni itd. Brak dostatecznych wskaźników ekonomicznych, społecznych, kulturalnych i demograficznych nie pozwala na wykrycie zależności istotnych dla tego typu badań. Badania nad powołaniami religijnymi są nadal kontynuowane. Dotychczas opracowano około 10 diecezji¹⁶⁰. Badania socjograficzne powołań religijnych znajdują uzupełnienie w pracach bardziej szczegółowych omawiających psychologiczne i socjologiczne aspekty, a zwłaszcza motywy wyboru zawodu kapłana i wpływ rodziny na kształtowanie powołań¹⁶¹.

Nieco inne badania nad powołaniami religijnymi w zacieśnieniu do zakonów prowadzi ks. W. Zdaniewicz i ks. P. Taras¹⁶². Autorzy opierają

¹⁵⁹ Por. J. Majka: Socjografia powołań kapłańskich w Polsce. *Ateneum Kapłańskie* 59(1967) t. 70 s. 48—57.

¹⁶⁰ Monografie powołań religijnych przygotowali: 1961 — E. Wawro (Krakowska); 1966 — Z. Jonaczyk (Płocka), J. Liszka (Opolska); 1967 — J. Banaśkiewicz (Sandomierska), K. Jandziszak (Wrocławska), J. Nykiel (Chełmińska); 1969 — K. Ryczan (Przemyska), J. Styrna (Częstochowska), T. Szparaga (Włocławska), W. Piwowarski (Warmińska).

¹⁶¹ Por. np. Z. Jonaczyk: Powołania kapłańskie a środowisko społeczne. Lublin 1969 (maszynopis rozprawy doktorskiej); W. Zdaniewicz: Zagadnienie kryzysu powołań kleryckich w zakonach męskich w Polsce. *Homo Dei* 29(1960) 525—534.

¹⁶² W. Zdaniewicz: Le problème des vocations religieuses en Pologne. *Social Compass* 15(1968) 209—234; P. Taras: Społeczne uwarunkowania i motywy wstąpienia do zakonnego seminarium duchownego. Słowo wstępne ks. J. Majka. Poznań — Warszawa 1969.

się głównie na ankiecie rozprowadzanej wśród alumnów zgromadzeń zakonnych. Oprócz stanu powołań, badają oni relacje między środowiskiem szeroko rozumianym a decyzją zostania kapłanem zakonnym oraz motyw wstąpienia do zakonu.

Na osobną uwagę zasługuje socjologiczna problematyka kapłaństwa. W literaturze powojennej z zakresu socjologii w Polsce pierwszy zajął się pozycją społeczną i rolą duchowieństwa na Śląsku Opolskim S. Nowakowski¹⁶³. Badania te kontynuował później Ciupak w kilku parafiach wiejskich i miejskich na terenie Polski¹⁶⁴. Autor omówił proces edukacji i wychowania alumna, wzór i role społeczne kapłana oraz wyznaczniki jego prestiżu w grupie parafialnej. Najwięcej uwagi kapłaństwu poświęca się w badaniach monograficznych parafii i regionów. Kapłan traktowany jest w nich jako element religijności. Osobne badania nad statusem i rolą kapłana przeprowadził ks. S. Lisowski¹⁶⁵ i ks. Piwowski¹⁶⁶. Obydwaj autorzy oparli się głównie na ankiecie zrealizowanej w różnych środowiskach społecznych. Zarówno wspomniane badania monograficzne, jak i dotyczące wprost duchowieństwa wykazują, że katolicy polscy niezależnie od wykształcenia i środowiska społecznego traktują kapłana jako ważne ogniwo życia religijnego. Wysłunięto nawet hipotezę, że religijność katolików w przeszłości 50% zależy od postawy i pracy duchowieństwa. Z drugiej strony jednak zauważono, że szeroko pojmowane dawniej aurytety i rola księży, zacieśniają się obecnie do spraw czysto religijnych. Niemniej w tym zakresie obserwuje się duże zapotrzebowanie na usługi religijne świadczone przez księży. Świadczy o tym ujawniona w badaniach tendencja większości respondentów do nawiązywania kontaktów osobistych z księdzem jako duszpasterzem. Charakterystyczne jest zjawisko, że obecnie wierni kładą większy nacisk na osobowe wartości księdza.

Omówione badania nie pokrywają się całkowicie z wynikami innych studiów. Tak np. A. Sarapata pisze, że po wojnie w Polsce „w hierarchii prestiżu i pozycji nastąpił powszechny ruch, jedne zawody awansowały, drugie uległy degradacji”¹⁶⁷. Do tych ostatnich, zdaniem autora należy również zawód kapłana. Zrealizowane przez Sarapatę badania w 1958 r. nad hierarchią zawodów i stanowisk na próbie reprezentatywnej wśród mieszkańców Warszawy wykazały, że ksiądz według kryterium poważania znalazł się na 12 miejscu wśród 29 wymienionych zawodów, według kryterium pewności pracy — na 6 miejscu, według zaś korzyści materialnych — na 11 miejscu¹⁶⁸. Podobne badania zostały przeprowadzone w Płocku i we wsi płockiej w 1962 r. Na 11 zawodów wymienionych w kwestionariuszu, ksiądz według kryterium prestiżu znalazł się w mie-

¹⁶³ S. Nowakowski: *Przeobrażenia społeczne wsi opolskiej*. Poznań 1960.

¹⁶⁴ Ciupak: *Kult religijny i jego społeczne podłoże*, jw. (rozdz. IX: Kapłaństwo: Powołanie i zawód, s. 391—429).

¹⁶⁵ S. Lisowski: *Zagadnienie dystansu społecznego między księżmi a inteligencją w Polsce*. Lublin 1962 (maszynopis rozprawy magisterskiej).

¹⁶⁶ W. Piwowski: *Księża w opinii parafian wiejskich*. *Homo Dei* 30(1963) 107—114; *The image of the priest in the eyes of parishioners in three rural parishes*. *Social Compass* 15(1968) 235—249; *Księża w opinii parafian miejskich*. *Więź* 7(1964) nr 5 s. 69—85.

¹⁶⁷ A. Sarapata: *Studia nad uwarstwieniem i ruchliwością społeczną w Polsce*. Warszawa 1965 s. 136.

¹⁶⁸ Tamże, s. 139, 144, 146.

cie na 6, a na wsi na 5 miejscu¹⁶⁹. W tej ostatniej zawód księdza został potraktowany na równi z zawodem robotnika fizycznego niewykwalifikowanego. Nie ulega wątpliwości, że wyniki badań przedstawiałyby się nieco inaczej, gdyby respondenci znali dokładniej sytuację księdza w Kościele i społeczeństwie, np. co do jego trudnej i ofiarnej pracy duszpasterskiej, stabilności zajmowanego stanowiska w parafii czy miesięcznych dochodów. Dodajmy, że w innych, cytowanych już badaniach, znakomita większość respondentów wypowiedziała się za posiadaniem księdza w rodzinie z pobudek zarówno religijnych, jak i prestiżowych.

Ostatni kierunek badań, poza socjograficzno-statystycznymi aspektami powołań religijnych, jest w Polsce słabo zaawansowany. Brak jest zwłaszcza studiów o charakterze psycho-socjologicznym i socjologicznym, zapoczątkowanych już na Zachodzie. Za najpilniejsze należałoby uznać podjęcie badań wśród samych księży. Próby tego typu studiów są już zapoczątkowane przez katedrę socjologii religii KUL.

ZAKOŃCZENIE

Przedstawiony powyżej w ogólnych zarysach rozwój kierunków, problematyki i metod wskazuje z jednej strony na pewne osiągnięcia polskiej socjologii religii, z drugiej zaś na jej niedomagania. Do osiągnięć tej dziedziny socjologii należy z pewnością sam fakt podejmowania badań w różnych okresach czasu nad ważnym i specyficznym segmentem rzeczywistości społecznej, dalej, gromadzenie, porządkowanie, klasyfikacja faktów religijnych oraz poszukiwanie związków między tymi faktami a innymi zjawiskami społecznymi; wreszcie próby interpretacji z różnych pozycji teoretycznych i metodologicznych, świadczące o pewnym oryginalnym wkładzie socjologii polskiej w naukę ogólnoswiatową. Osiągnięcia te jednak nie równoważą niedomagań polskiej socjologii religii. Niedomagania ujawniały się zarówno dawniej, jak i współcześnie. Dawniej, badacze kultury i socjologowie zajmowali się faktami religijnymi raczej na marginesie innych zainteresowań. Jeżeli podejmowali badania nad życiem religijnym, to miały one charakter przyczynkowski, a ponadto, w interpretacji faktów religijnych często przekraczali kompetencje socjologa-empiryka. U niektórych autorów płynęło to zresztą z uprzedzeń wobec religii. Współcześnie zaś, mimo znacznego rozwoju badań koncentrujących się na faktach religijnych i ich związkach z innymi faktami społecznymi, w dalszym ciągu uprawia się głównie studia przyczynkarskie. Brak jest natomiast planowanych i systematycznych badań nad religijnością społeczeństwa polskiego. Do tego dochodzi fakt, że podejmowane studia przyczynkarskie niejednokrotnie wiązane są z ideologizmem, co nie sprzyja rozwojowi świadomości teoretycznej i metodologicznej w polskiej socjologii religii.

Powyższe uwagi nasuwają kilka postulatów: 1. Konieczność rozwijania bardziej systematycznych badań nad religijnością polskiego społeczeństwa. Chodzi nie tylko o planowanie pewnych kierunków badań, ale także o dopracowanie ich od strony teoretycznej i metodologicznej celem

¹⁶⁹ Tamże, s. 148, 155.

podjęcia próby pierwszych syntez. Rozwój badań socjograficznych bez narzucenia im właściwych ram teoretycznych i metodologicznych, może doprowadzić do zahamowania rozwoju właściwej socjologii religii. Z drugiej strony jednak socjolog religii, który chciałby pozostać wierny „pozytywnej i obiektywnej nauce o faktach społecznych”, nie może trzymać się żadnej ze znanych teorii (kompensacyjna, integracyjna, sekularyzacyjna), aby nie popaść w pewną jednostronność, znajdującą wyraz m.in. w schematycznej i tendencyjnej interpretacji faktów religijnych. Wspomniane teorie są zbyt ogólne, by mogły być adekwatne do badanej rzeczywistości społeczno-religijnej. Wydaje się, że na obecnym etapie badań należałoby kształtować świadomość teoretyczną i metodologiczną w kierunku konstruowania empirycznych teorii o ograniczonym zasięgu.

2. W dalszym ciągu brak jest wypracowania definicji religii czy religijności mającej znaczenie dla różnych religii i kultur religijnych. W wielu dotychczasowych badaniach pojęcie religii było utożsamiane z pojęciem „kościelności”, czyli z religią instytucjonalną lub z pojęciem „kultury religijnej”, czyli z kulturą społeczną. Podjęcie próby przełamania barier instytucjonalnych i ideologicznych w ramach różnych szkół socjologicznych np. funkcjonalizmu i wypracowania definicji religii, która by zadowalała wszystkich socjologów religii, nie są wystarczające. Definicje te zresztą mają najczęściej charakter opisowy. Problem naukowej definicji religii w dalszym ciągu pozostaje zatem otwarty.

3. Obok wymienionych kierunków badań, należałoby rozwijać inne, bądź wcale, bądź słabo w Polsce reprezentowane, np. badania związków między religią i społeczeństwem, badania wartości, norm, legitymacji i symboli religijnych jako systemu kulturowego, badania procesu sekularyzacji, badania ateizmu itd. Należałoby również zmierzać do pogłębienia prowadzonych dotychczas studiów w kierunku psycho-socjologicznym, (badanie motywacji religijności) i socjologicznym (badanie struktur społeczno-religijnych, funkcji religii i ugrupowań religijnych, procesów przemian religijnych).

4. Z punktu widzenia praktyki społecznej, a w przypadku Kościoła katolickiego, działalności duszpasterskiej, należałoby wysunąć postulat zainteresowania się wynikami badań socjologiczno-religijnych. Dla uniknięcia nieporozumień trzeba wyjaśnić, że socjologia religii sama z siebie nie jest nauką pastoralną. Do niej należy tylko służyć pomocą w duszpasterstwie przez rzetelną analizę rzeczywistości społeczno-religijnej. Nauką pastoralną w sensie właściwym, która korzysta z wyników dostarczonych przez socjologię religii, jak i przez inne nauki, jest socjotechnika pastoralna. Dopiero ta nauka ma za zadanie wypracować dyrektywy i programy działalności pastoralnej.

THE DEVELOPMENT OF DIFFERENT TRENDS, PROBLEMS AND RESEARCH METHODS IN POLISH SOCIOLOGY OF RELIGION

SUMMARY

In the present article the author presents the evolution of sociology of religion in Poland from its birth to its actual state. Despite the tendencies in Poland to define this branch of sociology as a sociologism, an economism or even ideologism,

the author declares, in the introduction, that this is a positive and objective science dealing with religious facts. Consequently, religion is treated as a social phenomenon. It is from this point of view that he estimates the accomplishments of Polish sociologists in the field of research on religiousness. He is mainly interested in the theoretical and methodological standpoints, the problems and trends of research. The evolution of the Polish sociology of religion consists of the four following stages.

I. THE COLLECTING OF ETHNOGRAFICAL AND MEMORIST MATERIAL

The earliest collections were performed as a study of national folklore in the middle years of the 19th century. Among the great number of authors interested in the study of religious folklore, the one deserving most attention is Oscar Kolberg. He assembled 60 volumes of material based on real sources. In the domain of religiousness much information was collected pertaining to religious and superstitious beliefs, folk rites and the priesthood. In the 20th century, this collecting of material on folk culture (including different aspects of religious life) took on another form, that of gathering and studying memoirs. Worth mentioning is the biographical material brought together by W.I. Thomas and F. Znaniecki: *The Polish Peasant in Europe and America. Monograph of an Immigrant Group*. Chicago 1918. The gathering and elaboration of biographical material in Poland has an impressive tradition, before and after the war. It is a specific characteristic of Polish sociology. From the point of view of research on religiousness it has not been sufficiently utilized despite the fact that this is valuable material in comparative research.

II. THE CULTURAL TREND

This trend cannot be presented as a homogeneous one. It assembles authors with different theoretical and methodological inclinations. Among them, it would be appropriate to mention the following names: J. A. Karłowicz, K. Moszyński, B. Malinowski, S. Poniatowski, L. Krzywicki, S. Z. Czarnowski, J. S. Bystroń, and K. Dobrowolski. The common characteristic which unites the views of the above mentioned authors is that, in studying religious phenomena, they all treat religion as an aspect or element of culture. They focus their attention on the religious culture in Polish society, in particular the rural strata. Some tried to explain the genèse and essence of religion, others studied its history, structure and functions as manifested within the culture in the aggregate. In the domain of cultural trends, an element of considerable importance was that of the „reformed” evolutionism and marxist sociologism (Krzywicki and Czarnowski). In the development of sociology religion in Poland, the ideals emmitted by these authors present a valuable elucidation of the characteristics in Polish religiosity, notably rural religiosity.

III. THE ANALYTICAL SCHOOL

A new school of sociology was established by F. Znaniecki. He performed considerable research on religiosity in Poland this being later taken up by his followers. The latter concentrated on two currents of thought: the first was based on the analysis of religious group structure and the sociology of the ministry and social activity (F. Mirek, E. Wojtusiak, W. Zdaniewicz); the second on research on the influence which the religious institutions and groups exert on the formation

of regional and national ties (J. Chałasiński, T. Makarewicz, K. Duda-Dziewierz and S. Nowakowski). The research on religion carried out by the analytical school had an excellent opportunity to expand yet this was not taken advantage of, especially after the second World War. Mirek's treatise on the parish (in 1928) was only a pioneer attempt on the world scale.

IV. THE TRENDS AND TENDENCIES IN THE CONTEMPORARY RESEARCH ON RELIGIOSITY IN POLISH SOCIETY

During the post-war period, 1957 marks the birth of research on religiosity in Poland. From the theoretical and methodological point of view the author distinguishes two standpoints: the first preaches an ideology and is represented by a number of Marxists and Catholics; the second is purely scientific since under the influence of occidental sociology of religion. These differences of thought do not manifest themselves in the research methods but rather in the interpretation of the results obtained. The research carried out in Poland by laic or Catholic sociologists is focused on the four following fields: a. The research on attitudes connected with people's outlook on life (Z. Skórzyńska, A. Pawełczyńska, I. Nowakowska and others). b. The research on religious and moral behavior (W. Piwowarski, F. Welc, P. Taras, A. Wędrychowicz and others). c. The research on the regional society (E. Ciupak, Z. T. Wierzbicki, L. M. Szwengrub and others). d. The research on the vocation of the religious and the caplan's career (W. Zdaniewicz, S. Lisowski, Z. Jonaczyk, and others).

Thus, sociology of religion in Poland has made considerable accomplishments. There exist however a great deal of shortcomings of which the most important is its fragmentary character. This element is closely related to ideologism therefore does not particularly favour the evolution of theoretical and methodological knowledge. Thus the development of systematic research on Polish religiosity is indispensable and even desperately needed if Polish sociology of religion is to evolve fruitfully.