

PRZEMIANY RELIGIJNEJ FUNKCJI RODZINY — PROBLEMATYKA
I HIPOTEZY

Treść: Wstęp: — I. Religijna funkcja rodziny w świetle psychologii i socjologii. — II. Religijna funkcja rodziny w społeczeństwie preindustrialnym. — III. Przemiany kulturowo-społeczne i ich wpływ na instytucję rodziny. — IV. Religijna funkcja rodziny w społeczeństwie industrialnym. — V. Perspektywy przemian religijnej funkcji rodziny. — *Résumé*.

WSTĘP

Zagadnienie przemian religijnej funkcji rodziny budzi obecnie — na tle dokonujących się przemian kulturowo-społecznych — coraz większe zainteresowanie, zwłaszcza wśród socjologów religii i pastoralistów. Pojawiają się bowiem pytania: w jaki sposób dawna rodzina pełniła, a w jaki sposób współczesna rodzina faktycznie pełni funkcję religijną? Jakie były i są obecnie jej treści, zakres i intensywność? co uległo zanikowi, zmianie, a co z tej funkcji pozostało? Zarówno badania socjologiczne, jak i potoczne obserwacje wykazują, że postawione pytania są zasadne. W socjologii polskiej bowiem dość powszechnie rejestruje się kurczenie religijnej funkcji rodziny¹. Mówiąc o jakiejś postaci zmian religijnej funkcji rodziny, należałoby z kolei zapytać, jaki jest ich kierunek — perspektywa, czy lepiej prospektywa?².

Poniżej zostanie podjęta próba udzielenia odpowiedzi na postawione pytania. Brak badań zwłaszcza w polskiej socjologii religii nad religijną funkcją rodziny sprawia, że odpowiedzi te nie będą wyczerpujące. Będzie to raczej, jak sygnalizuje temat, próba postawienia problemów i zasygnalizowanie hipotez, które wymagają sprawdzenia na konkretnym materiale empirycznym. Mimo braku dostatecznej bazy źródłowej, podjęcie tej próby jest uzasadnione. Upoważniają do tego z jednej strony wyniki badań socjo-religijnych nad religijną funkcją rodziny prowadzone w wie-

¹ Por. A. Kłoskowska: Rodzina w Polsce Ludowej. W: Przemiany społeczne w Polsce Ludowej. Studia pod redakcją Adama Sarapaty. Warszawa 1965 s. 543.

² „Perspektywa” polega na ukazaniu przemian, tzn. w jaki sposób zjawiska będą na siebie zachodzić, jeśli nie dopuszcza się ingerencji czynników zewnętrznych; „prospektywa” polega również na ukazaniu przemian, jednakże przy ingerencji czynników zewnętrznych, np. planowane oddziaływanie Kościoła na rozwój życia religijnego.

lu krajach zachodnich jeszcze od okresu przedwojennego, z drugiej zaś wypracowane już schematy analiz teoretycznych w oparciu o analizę wtórną zrealizowanych dotychczas badań.

Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, że rodzina jako jedna z podstawowych instytucji społecznych, w swej strukturze, funkcjach i procesach uzależniona jest od kontekstu społeczeństwa globalnego. Zmiany zachodzące w społeczeństwie globalnym wywołują zawsze pewne reperkusje w instytucji rodziny. Dlatego nie można analizować sytuacji rodziny bez uwzględnienia sytuacji społeczeństwa globalnego.

Ukazanie przemian religijnej funkcji rodziny w kontekście społeczeństwa globalnego, wymaga z kolei uwzględnienia dwóch typów społeczeństw, a ściślej dwóch modeli teoretycznych, z których pierwszy określa *terminus a quo*, a drugi — *terminus ad quem* tych przemian. Ten dychotomiczny schemat wprowadzili do socjologii autorzy zajmujący się zmianami społecznymi. Wyróżnili oni następujące kategorie przeciwstawne: społeczeństwo wspólnot i społeczeństwo grup celowych, społeczeństwo o solidarności mechanicznej i społeczeństwo o solidarności organicznej, społeczeństwo proste i społeczeństwo złożone, społeczeństwo tradycyjne i społeczeństwo racjonalne, społeczeństwo święte i społeczeństwo świeckie, społeczeństwo folklorystyczne i społeczeństwo miejskie, społeczeństwo zsakralizowane i społeczeństwo zsekularyzowane. W oparciu o wyróżnione schematy akcentujące różne aspekty dwóch typów społeczeństw, analizują oni przemiany, jakie zachodzą zarówno w makrostrukturze jak i mikrostrukturze tych społeczeństw, w tym także w instytucji rodziny. Kierunek przemian określa się jednoznacznie: od jednego do drugiego typu społeczeństwa.

Przedstawienie zmian społecznych w kategoriach dychotomii może być wystarczające, gdy chodzi o ramową, bardziej ogólną i teoretyczną analizę jakiejś instytucji społecznej. Należy jednak wziąć pod uwagę fakt, że zmiany społeczne dokonują się stopniowo, co sprzyja kształtowaniu się różnych form przejściowych między jednym a drugim biegunem. Inaczej mówiąc, zmiany przyjmują postać *continuum*, na skali którego można rejestrować różne stopnie pośrednie. Dlatego też stosując schemat analizy biegunowej dla ukazania przemian określonej instytucji, należy zachować ostrożność, zwracając uwagę nie tylko na dwa „krańce” przemian, ale także na różne etapy pośrednie³.

Mając na uwadze powyższy schemat i związane z nim zastrzeżenia, można obecnie przystąpić do analizy przemian religijnej funkcji rodziny. Wcześniej jednak należałoby przyjrzeć się bliżej samej religijnej funkcji rodziny.

³ Por. J. Turowski, A. Bornus: Drogi modernizacji wsi. Przenikanie innowacji do rolnictwa i wsi województwa lubelskiego. Warszawa 1970 s. 13—16.

I. RELIGIJNA FUNKCJA RODZINY W ŚWIETLE PSYCHOLOGII I SOCJOLOGII

Z socjologicznego punktu widzenia rodziną można się zajmować zarówno w aspekcie grupy społecznej, jak i w aspekcie instytucji społecznej. W pierwszym przypadku kładzie się nacisk na zespół osób, które przez wzajemne interakcje urzeczywistniają określone cele; zaś w drugim przypadku akcentuje się „konfigurację albo kombinację wzorów zachowań wspólnych pewnej liczbie jednostek ludzkich i skierowanych ku zaspokojeniu podstawowych potrzeb”¹. Ze względu na religijną funkcję rodziny interesuje nas tutaj drugi z tych aspektów.

Przez instytucję społeczną rozumie się „względnie trwałą strukturę opartą na społecznych wzorach zachowań, rolach i stosunkach, za pomocą których jednostki ludzkie, w ustalony, usankcjonowany i jednolity sposób zaspokajają podstawowe potrzeby społeczne”². Definicję tę można w pełni odnieść do rodziny w interesującym nas aspekcie. Weryfikują się bowiem na niej wszystkie podstawowe elementy instytucji, a mianowicie:

1. Rodzina opiera się na stosunkowo trwałej strukturze. Takie role, jak płci, wieku generacji znajdują w niej ciągle powiązanie i pewną konfigurację. Strukturalnej kombinacji ról rodzina nadaje charakter uniwersalny.

2. Trwałość rodziny uwidacznia się również w tym, że w jej ramach „przekazywane” są z pokolenia w pokolenie podstawowe wartości społeczeństwa i wzory zachowań regulowane przez tradycję i obyczaj. Wprawdzie zmiany rodziny przy przejściu z kultury tradycyjnej w industrialną zaznaczają się dość wyraźnie, jednakże nie prowadzą one do zakwestionowania jej istotnych funkcji.

3. Rodzina stanowi mały i względnie zamknięty system. Wyróżnia się w niej pozycje i związane z nimi role: ojca, matki, syna, córki. Podmioty ich wzajemnie współdziałają w zakresie aktywności rodzinnej. W wyniku tego współdziałania rodzina osiąga wysoki stopień integracji jednostki w grupie oraz wytwarza pewien zakres bezpośrednich, osobistych stosunków „twarzą w twarz” (*face — to — face*).

4. Rodzina stwarza dogodny i specyficzny warunki pozwalające jednostce ludzkiej na spełnienie związanych z nią oczekiwań ze strony społeczeństw globalnych, regulowanych bądź prawem zwyczajowym, bądź prawem stanowionym.

5. Rodzina wreszcie umożliwia zaspokojenie w określony sposób podstawowych potrzeb społecznych, jak regulacja potrzeb seksualnych,

¹ Por. J. H. Fichter: *Grundbegriffe der Soziologie*. Hrsg. von E. Bodzenta. Tłum. z ang. Wien-New York 1968 s. 150.

² Tamże, jw. s. 151.

potrzebę dziecka jako przedłużenie osoby, potrzeby intymności i emocjonalności małej grupy itd. Celowościowe ukierunkowanie zaznacza się także w biologicznej i społecznej reprodukcji ludzi.

Rodzina jednakże jest nie tylko instytucją społeczną, ale i religijną. Obserwacje etnologiczne i socjologiczne poczynione w różnych kulturach i w różnych krajach wskazują na liczne analogie między życiem religijnym i życiem rodzinnym. M. in. A. T. Boissen zwraca uwagę na szczególnie rodzaj powiązań obydwu nie spotykany w przypadku innych układów instytucjonalnych³. Powiązania te znajdują wyraz w pewnych zachowaniach i symbolach religijnych i rodzinnych. Biorąc to pod uwagę, stwierdza się, że rodzina jest nie tylko instytucją paralelną w stosunku do religii, ale także posiada podobną strukturę. Dzięki niej, rodzina sama z siebie zdolna jest do wypełnienia religijnej funkcji; co więcej, można mówić o pewnego rodzaju symbiozie przynależności religijnej i rodzinnej. Według G. Murphy'ego, struktura rodziny jest „wirtualnie strukturą religijną”, natomiast religia ze swej strony jest „nasycona psychologią rodzinną”⁴. Inny zaś socjolog, J. Wach, wykazuje, że rodzina w różnych społeczeństwach od najdawniejszych czasów była szczególnym „miejscem” wykonywania religijnych ćwiczeń i praktyk⁵. Swój religijny charakter instytucja rodziny zawdzięcza jednak przede wszystkim oddziaływaniu na nią organizacji religijnych, czyli różnych kościołów, które interesują się nią ze względu na rekrutację i socjalizację nowych członków.

Gdy chodzi o Kościół katolicki, to nie trzeba wykazywać, że instytucję rodziny otaczał zawsze szczególną troską. Można powiedzieć, że wśród wielu instytucji społecznych, rodzina zajmowała w chrześcijańskim systemie wartości centralne miejsce. Kościół ze swego systemu wyprowadzał dla niej normy i wzory zachowań, które dzięki swej specyfice — pozwalały na odróżnienie rodziny chrześcijańskiej od rodziny niechrześcijańskiej. Kościół ponadto zawsze żądał od rodziny, by wdrażała w swoich członków chrześcijański system wartości oraz normy i wzory zachowań chrześcijańskich, przygotowywała mu nowych członków w procesie socjalizacji, wdrażała ich w rolę chrześcijanina, uczyła w jaki sposób mają się zachowywać w społeczeństwie chrześcijańskim, sprawowała wreszcie kontrolę nad ich zachowaniami. Oczekiwania Kościoła katolickiego w stosunku do rodziny były w różnych okresach czasu rozmaicie sankcjonowane. Niemniej zawsze były stosowane pewne wewnątrzorganizacyjne sankcje o charakterze religijnym, jak np. odmowa określonej posługi

³ A. T. Boissen: *Religion in crisis and custom: a sociological and psychological study*. New York 1955 s. 35 nn.

⁴ G. Murphy: *Social motivation*. W: G. Lindzey (ed.): *Handbook of social psychology*. Cambridge 1956 s. 615—616.

⁵ J. Wach: *Socjologia religii*, Tłum. z ang. Warszawa 1961 s. 87 nn.

religijnej, wyłącznie z Kościoła itd. Mając na uwadze to oddziaływanie na rodzinę, słusznie podkreśla L. Vaskovics, że Kościół katolicki zawsze dążył i dąży do tego, by chrześcijańskie wartości, normy i wzory zachowań zintegrować w instytucji rodziny i w ten sposób stworzyć „chrześcijańską” instytucję⁶.

Po ukazaniu społeczno-religijnego charakteru instytucji rodziny, można obecnie zapytać, jakie zadania wykonuje ona w społeczeństwie i Kościele w zakresie religijnej funkcji. Ujmując problem bardziej ogólnie, wykażemy najpierw, jakie zadania wiąży socjologowie z instytucją społeczną. Należą do nich następujące⁷:

1. Instytucja dostarcza jednostce ludzkiej skonkretyzowanych i przystosowanych wzorów zachowań. Każda jednostka ludzka, zanim odnajdzie swoje miejsce w szerszym kontekście społeczeństwa, potrzebuje wcześniej przyswoić sobie pewien zespół gotowych już wzorów zachowań. W przeciwnym razie nie byłaby przystosowana do życia społecznego. Wzory te instytucja społeczna przekazuje swoim członkom w procesie socjalizacji. Konieczność oparcia się na instytucji znajduje uzasadnienie w tym, że jednostki ludzkie wdrażają się w zachowania społeczne nie tyle w sposób racjonalny, ile raczej w sposób automatyczny. Tymczasem to właśnie dokonuje się w ramach instytucji społecznej.

2. Instytucja dostarcza jednostce ludzkiej także gotowych form społecznych stosunków i ról. To ukazanie stosunków i ról jest jej konieczne. W wielu przypadkach bowiem musi ona „z góry” wiedzieć, jakich zachowań oczekuje się od niej w stosunkach z innymi ludźmi i w wypełnianiu ról społecznych. Tymczasem instytucja ukazuje te stosunki i role, w ramach których jednostka ludzka może rozwijać swoje zdolności i aspiracje. Znając oczekiwania innych, może ona bardziej im sprostać.

3. Instytucja oddziałuje dalej w ramach globalnego społeczeństwa jako czynnik koordynujący i stabilizujący. W społeczeństwie występują zawsze pewne tendencje przeciwstawne, które mogą zagrażać wolności jednostek ludzkich. Instytucja zaś, która utrwała i harmonizuje role społeczne, przyczynia się do ugruntowania porządku społecznego. Jednostki ludzkie doświadczają w społeczeństwie znaczenia wpojonych im przez instytucję sposobów myślenia i zachowania. Dzięki nim nabierają one poczucia pewności i stabilności. Wiedzą bowiem, co dla nich jest zachowaniem społecznie „normalnym”, a co stanowi dewiację.

4. Instytucja wreszcie poddaje zachowania swoich członków społecznej kontroli. Przekazuje ona wypracowane w społeczeństwie zadania

⁶ L. Vaskovics: *Religion und Familie — Soziologische Problemstellung und Hypothesen*. W: *Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft*. Hrsg. J. Wössner. Stuttgart 1972 s. 336.

⁷ Por. J. H. Fichter, *ibid.* s. 153—156.

w stosunku do swoich członków. Ponieważ dokonuje się to w ramach instytucji, jednostka wie, w jaki sposób należy współżyć i współdziałać w społeczeństwie. W przypadku zachowań dewiacyjnych, instytucja wywiera nacisk na jednostkę, zarówno bezpośredni (we własnym zakresie), jak i pośredni (przez wpływ na społeczeństwo).

Wszystkie wymienione powyżej zadania instytucji społecznej, a w naszym przypadku rodziny jako instytucji społeczno-religijnej, wypełniane są przez rodzinę w ramach religijnej funkcji. W odniesieniu do rodziny, zadania te można ująć następująco:

1. Rodzina przekazuje swoim członkom chrześcijański system wartości, normy oraz wzory zachowań. Wiadomo, że wzory zachowań chrześcijańskich są funkcją głoszonych i wyznawanych w Kościele wartości i norm. Rodzina ich sama nie tworzy, lecz przejmuje z globalnego społeczeństwa religijnego, tj. z Kościoła. Jeśli rodzice uczestniczą w życiu Kościoła, tzn. są wierzącymi i praktykującymi, to wówczas wdrażają w swoje dzieci już skonkretyzowane i przystosowane wzory zachowań religijnych. Dziecko asymilując je, tym samym przygotowuje się do uczestnictwa w szerszych społecznościach religijnych, jak horyzontalne i wertykalne struktury religijne.

2. Rodzina wdraża swoich członków także w role i stosunki społeczno-religijne — solidarności, miłości, braterstwa. W ten sposób rodzice „z góry” wychowują swoje dzieci na pełnowartościowych chrześcijan. Według O. G. Brima i St. Wheelera⁸ przygotowanie do roli członka grupy wymaga spełnienia trzech warunków: a. osiągnięcia pewnego minimum wiedzy na temat celów organizacji i związanych z nimi oczekiwań, b. wypracowanie odpowiedniej motywacji, uzasadniającej cele organizacji, oraz c. ugruntowanie przekonania, że członek jest w stanie spełnić związane z nim oczekiwania. Rodzice wobec swoich dzieci w szczególny sposób spełniają wszystkie wymienione warunki. Przekazują oni wiedzę religijną pouczając je o sprawach religijnych i kościelnych; wyrabiają u nich motywację religijną odwołując się do sankcji ostatecznych i nadprzyrodzonych; wreszcie ugruntowują w nich przekonanie co do realizacji oczekiwań Kościoła przez odpowiednie ćwiczenia i praktyki.

3. Rola rodziny uwidacznia się także w życiu różnych ugrupowań oraz w globalnym społeczeństwie religijnym. Najbardziej zaznacza się ona jednak w parafii, będącej konkretną manifestacją Kościoła. Procesy socjalizacyjne w rodzinie wywołują odpowiednie skutki społeczne w postaci przystosowania dziecka do pozycji i roli chrześcijanina zarówno w różnych ugrupowaniach występujących w parafii, jak w samej parafii.

⁸ O. G. Brim i St. Wheeler: *Socialization after childhood*. New York—London—Sydney 1966 s. 25.

Niektórzy socjologowie mówią przy tym o „uplasowaniu” czy lepiej, o „umiejscowieniu” członka w społeczeństwie⁹.

4. Rodzina wreszcie sprawuje kontrolę nad zachowaniami swoich członków. Przekazując dzieciom w procesie socjalizacji żądania Kościoła, rodzice jednocześnie zapewniają sobie, przynajmniej przez pewien okres, wpływ na ich przestrzeganie. Mają też szerokie możliwości stosowania sankcji pozytywnych i negatywnych. Dzięki temu rozwija się współpraca rodziny m. in. z punktem katechetycznym.

Wszystkie wymienione powyżej zadania, instytucja rodziny wykonuje w ramach religijnej funkcji. Socjologowie omawiając tę funkcję traktują ją bądź jako funkcję socjalizacyjną, bądź jako funkcję akulturacyjną w zakresie życia religijnego¹⁰. Pod pojęciami tymi rozumie się proces przekazywania w rodzinie wartości, norm i wzorów zachowań chrześcijańskich oraz proces uczenia ról chrześcijanina i określonego typu interakcji chrześcijańskich, przez które dziecko wchodzi w różne ugrupowania społeczno-religijne i w globalne społeczeństwo religijne, tj. w Kościół. Rodzina w tym zakresie pełni uprzywilejowaną rolę. W jej bowiem ramach dokonuje się pierwsza socjalizacja religijna dziecka, czyli tzw. socjo-kulturowo-religijne narodzenie. Inaczej mówiąc, rodzina jest pierwszą instytucją, w której kształtuje się społeczno-religijna dymensja człowieka. Wyjaśnienia tego faktu można poszukiwać zarówno w psychologii jak i w socjologii.

Obecnie lansowane są dwa stanowiska w zakresie religijnej socjalizacji dziecka w rodzinie. Jedno z nich utrzymuje, że rodzice nie powinni rozstrzygać o wyborze światopoglądu dziecka; przeciwnie, należy zostawić mu wolność podjęcia decyzji o sobie po dojściu do wieku dojrzałego. Pogląd ten coraz bardziej ugruntowuje się w społeczeństwie. Można się z nim nierzadko zetknąć w toku prowadzenia badań socjologicznych. Charakterystyczne jest, że wypowiadają go przeważnie osoby o niezdecydowanym światopoglądzie religijnym, które zarzuciły już lub zarzucają praktyki religijne. Dodajmy, że stanowisko to nie znajduje poparcia w wynikach badań empirycznych religijnej socjalizacji dziecka. Drugie stanowisko głosi, że dziecko dokonuje wyboru światopoglądu szeroko rozumianego, w sensie pewnych schematów myślenia i działania, bardzo wcześnie, mianowicie zanim jeszcze wejdzie w kontakty z szerszymi ugrupowaniami i instytucjami społecznymi, jak grupy rówieśnicze, szkoła, organizacje społeczne itd. Wybór ten ma miejsce w rodzinie, wspólnocie uprzywilejowanej, gdy chodzi o religijną socjalizację. Co więcej, pod tym

⁹ Por. np. R. Neidhart: *Die Familie in Deutschland*. Opladen 1968 s. 65.

¹⁰ Por. L. Voyé: *Liaison entre la religion et les fonctions culturelles de la famille*. *Social Compass* 16 (1969) s. 355.

względem przypisuje się rodzinie nieodwracalny wpływ¹¹. Współczesne nauki empiryczne, jak psychologia i socjologia, w pełni potwierdzają to właśnie stanowisko. Dziecko nie zdecyduje samo o swoim światopoglądzie, gdy dojdzie do wieku dojrzałego, bo — jak się okazuje — „zdecydowało” znacznie wcześniej, w procesie pierwszej socjalizacji, a ściślej, zdecydowali o tym rodzice w sposób świadomy lub nawet nieświadomy.

Według opinii psychologów¹² dziecko w najwcześniejszej fazie swego rozwoju jest szczególnie podatne na wpływ rodziny. Jest to bowiem okres, w którym nie wystąpiły jeszcze żadne uwarunkowania ze strony uprzedniego doświadczenia lub środowiskowego przekazu. Wpływ ten jest tym skuteczniejszy, im bardziej rodzina podczas pierwszych lat życia dziecka dysponuje całością jego czasu i im częściej stosuje pewne techniki i praktyki wychowawcze. Dodatkowym czynnikiem sprzyjającym oddziaływaniu rodziny na dziecko jest prestiż rodziców ukazujący się na fundamencie „totalnej” zależności dziecka oraz element kontroli związany z rolą rodzicielską i intymnym charakterem relacji rodzinnych. Z pewnością oddziaływanie tych czynników jest różne w zależności od epoki i typu rodziny; niemniej nawet w warunkach najbardziej niesprzyjających rodzina jest zdolna wywierać trwały wpływ na późniejsze orientacje i wybory dziecka. Wiąże się to z faktem, że w tym pierwszym, najwcześniejszym okresie rozwoju człowieka, rodzina, nie mająca konkurentów w postaci szerszych zbiorowości społecznych, oddziałuje na niego bezpośrednio.

Czynnikiem szczególnie sprzyjającym trwałemu i głębokiemu oddziaływaniu rodziny na dziecko jest klimat emocjonalny, jaki ona wytwarza. Wskazują na to psychologowie i psychiatrzy przy wyjaśnianiu późniejszych orientacji i wyborów dziecka¹³. Dzięki niemu dokonuje się u dziecka proces identyfikacji z rodzicami i wdrożenie modeli zachowań tak faktycznych, jak i symbolicznych. J. Piaget próbuje nawet określić etapy tego procesu wychodząc od zwykłego naśladownictwa, a kończąc na duchowym obrazie symbolicznym¹⁴. W interesującym nas aspekcie można mówić o procesie identyfikacji religijnej dziecka z religijnością rodziców.

Według R. Dewey'a i W. J. Humberta¹⁵ proces identyfikacji obejmuje dwa elementy: a. uznanie za własne wartości drugiego i b. okazanie „lo-

¹¹ Por. Institut für kirchliche Sozialforschung: *Religion und Familie. I. Teil: Religiöse Einstellungen und Verhaltensweisen bei katholischen Familien*. Wien 1966 s. 1.

¹² Por. np. Cl. B. Moore i W. E. Cole: *Sociology in educational practice*. Boston—Houghton—Mifflin—Cambridge 1952.

¹³ Por. L. Voyé, jw. s. 358.

¹⁴ J. Piaget: *Rozwój ocen moralnych dziecka*. Tłum. z franc. Warszawa 1967 s. 21 nn.

¹⁵ R. Dewey i W. J. Humber: *The development of human behavior*. New York 1954 s. 155.

jalności" wobec grupy. D. Lagache¹⁶ dodaje do tych elementów jeszcze jeden, mianowicie obiektywizację więzi przynależnościowej, która polega na przejęciu roli jednego podmiotu przez drugi podmiot. Wszystkie te elementy ukazują, w jaki sposób dokonuje się religijna identyfikacja dziecka z religijnością rodziców. Dziecko przejmuje od rodziców wartości, normy i wzory zachowań. To, co stanowi własność rodziców, staje się również własnością dziecka. Dziecko następnie okazuje „lojalność” wobec rodziców ze względu na szacunek, jaki ma do nich. W ten sposób jego postawa, jak się wyraża H. B. Gerard¹⁷, jest jakby „zakotwiczona” w grupie rodzinnej. Wreszcie dziecko stara się zobiektywizować „subiektywną” identyfikację ze światopoglądem rodziców przez przejmowanie ich roli religijnej i naśladownictwo ich religijnych gestów, rytów, modlitw, tradycji itd.

Proces, który można nazwać „subiektywną” i „obiektywną” identyfikacją dziecka ze światopoglądem i zachowaniami rodziców, psycho-socjologicznie utożsamiają z procesem wychowania pierwotnego¹⁸. Doświadczenia religijne dziecka stanowią jakby „ogniwo w łańcuchu”, który łączy osobowość i kulturę religijną środowiska rodzinnego. W tej perspektywie wychowanie religijne przybiera formę „uczenia się” lub kształtowania osobowości religijnej poprzez przyswajanie sobie wartości, norm, wzorów zachowań i ról religijnych. Na moment ten zwraca uwagę H. Carrier, gdy pisze: „Dziecko, poprzez sam fakt doznawania poczucia bezpieczeństwa i opieki ze strony grupy rodzinnej, uczy się doceniać i szanować to wszystko, co jego rodzice cenią sobie najbardziej. Wszystko co znajduje się „ponad” uczuciem rodzicielskim przybiera w oczach dziecka wartość absolutu. Odkrywa ono stopniowo sieć zobowiązań właściwych dla jego grupy naturalnej. Miłość rodzicielska, dobrodziejstwa wynikające z poczucia bezpieczeństwa, wspólne normy oraz gesty religijne zalecone przez rodziców, wszystko to łączy się z tajemniczymi powiązaniami, które dziecko uczy się nazywać w swoich naiwnych modlitwach”¹⁹. Autor ten twierdzi, że w tym właśnie okresie dokonuje się „pierwsze przebudzenie psycho-religijne dziecka”²⁰.

Wpływ rodziców na dziecko nie dokonuje się w sytuacji wyizolowanej, lecz w kontekście szerszego środowiska. Kontekst ten obejmuje zwyczaje, tradycje, praktyki itp. występujące we wspólnocie lokalnej, czy szerszej, w grupie etnicznej. Rodzina solidaryzuje się z kulturą środowiska wspól-

¹⁶ D. Lagache: Quelques aspects de l'identification. *Bulletin Internationale des Sciences Sociales* 7 (1955) s. 37 nn.

¹⁷ H. B. Gerard: The anchorage of opinions in reference groups. *American Psychologist* 7 (1952) s. 328.

¹⁸ Por. T. M. Newcomb: Social psychology. New York 1958 s. 448.

¹⁹ H. Carrier: Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse. Wyd. 3. Roma 1966 s. 138.

²⁰ Tamże, jw. s. 130.

noty lokalnej, przyswaja sobie „schematy kulturowe” i służy jako środek do przekazywania ich dzieciom. Kultury można uczyć i można się jej nauczyć²¹. Dokonuje się to w procesie socjalizacji czy akulturacji w ramach społeczności rodzinnej.

„Kulturę” można rozmaicie rozumieć. M. in. R. Benedict kładzie nacisk na zwyczaj traktując go jako podstawowy element kultury. „Nie ma takiego problemu społecznego, którego rozwiązanie byłoby dla nas pilniejsze — pisze ona — od zrozumienia roli, jaką pełni zwyczaj. Niezrozumienie bowiem prawidłowości nim rządzących oraz jego zróżnicowań nie pozwala równocześnie rozumieć najbardziej złożonych rzeczywistości ludzkiej egzystencji”²². Inny autor, C. Kluckhohn, przyjmuje, że kultura polega na wzorach (*patterns*) zachowań nabytych i przekazywanych za pośrednictwem symboli. W tym ujęciu najważniejszym elementem kultury byłaby tradycja, a zwłaszcza związane z nią wartości. Jeszcze inni autorzy, jak M. Yinger i C. Lévi-Strauss²³, akcentują wprost wartości jako zasadniczy element kultury. Podkreślają oni, że w środowiskach, w których funkcjonuje religia, najważniejszym czynnikiem integrującym zarówno kulturę, jak i strukturę społeczną są wartości religijne.

Analizując przekazywanie wartości szerszego środowiska w ramach religijnej funkcji rodziny, socjologowie zwracają szczególną uwagę na rolę języka (mowy). Język bowiem służy do przekazywania systemu wartości kulturowych i do „uczenia się” wzorów kulturowych. Inaczej mówiąc, dziecko za pomocą języka przenosi na siebie obiegowy w danym środowisku system wartości i wzorów kulturowych, deklarując jednocześnie swoją przynależność do nich. Słusznie ktoś powiedział, że „kultura jest plebiscytem każdego dnia”. Oznacza to, że człowiek, choć jest twórcą kultury, to jednak jest także przez nią ukształtowany; swoją osobowością i zachowaniami daje jej świadectwo na co dzień.

H. Lefebvre wskazuje na trzy funkcje języka jako świadka kultury:

- a. Funkcja odnosząca się do relacjonowania. Poprzez język przynależność kulturowa może być wyrażana, a nawet nieświadomie zaświadczana. Dzięki tej funkcji osoba posługując się pewnymi powiedzeniami, zwrotami, stereotypami, zespołami konstrukcji, dźwiękami, stylami itd., ujawnia swoją przynależność kulturową.
- b. Funkcja kumulatywna języka. Poprzez nią osoba zmierza do zachowania i skumulowania wyuczonego doświadczenia.
- c. Funkcja sytuacyjna języka. Pozwala ona osobie opisać i wyrazić różne sytuacje. „Sytuacje przeżyte, przebyte, przezwycięzone —

²¹ Por. J. H. Fichter, jw. s. 171.

²² R. Benedict: *Echantillons de civilisations*. Tłum. z ang. Paris 1950 s. 8.

²³ C. Kluckhohn: *Culture and behavior*. W: G. Lindzey (ed.), jw. s. 923; J. M. Yinger: *Religion, Society and the Individual: an introduction to the sociology of religion*. New York 1957 s. 60 nn.; C. Lévi-Strauss: *Social Structure*. W: A. L. Kroeber (ed.): *Anthropology today*. Chicago 1953 s. 524 nn.

pisze autor — są nie tylko sytuacjami jednostek wraz z ich dramatami, lecz także sytuacjami grup włącznie z klasami społecznymi, ludami i narodami”²⁴.

Jak widać z powyższego, język odgrywa ważną rolę w internalizacji systemu wartości i wzorów kultury. Wskutek priorytetu i trwałości interwencji rodzinnej, rodzice mają decydujący wpływ na przyszłe orientacje i wybory dzieci. Dzięki nim dziecko się uczy, jak zachowywać się w społeczeństwie. W żmudnej procedurze przyswajania musi ono poznać normy zachowań, „wyuczyć” się swej roli płci, wieku, pokolenia, pozycji społecznej, przyswoić sobie mechanizm kontroli czy lepiej, samokontroli w stosunku do wartości i wzorów kulturowych obowiązujących w jego otoczeniu; słowem, dziecko musi się zintegrować z kulturą swego społeczeństwa przez liczne procesy socjalizacyjne (akulturacyjne), jakim poddane jest w ramach życia rodzinnego.

Ogólnie mówiąc, rodzina z psychologicznego punktu widzenia stwarza dziecku warunki identyfikacji z systemem wartości, norm, wzorów zachowań i ról zaakceptowanych przez rodziców; zaś z socjologicznego punktu widzenia stwarza warunki przenoszenia na dzieci systemu wartości, norm, wzorów zachowań i ról przyjętych przez rodziców. Jeden i drugi proces uzależniony jest przede wszystkim od postawy i zachowań samych rodziców, a ściślej od tego, czy uczestniczą oni w życiu religijnym szerszych struktur religijnych oraz czy oddziałują „religijnie” na dziecko. Można wysunąć hipotezę, że im bardziej religijni rodzice, tym bardziej religijne dzieci; co więcej, religijność może być „dziedziczona” w znaczeniu dziedzictwa kulturowego. Oznacza to, że rodzice *de facto* uczą dzieci życia religijnego oraz przekazują im wartości, normy, wzory zachowań i role religijne w procesie religijnej socjalizacji.

II. RELIGIJNA FUNKCJA RODZINY W SPOŁECZEŃSTWIE PREINDUSTRIALNYM

„Społeczeństwo preindustrialne”, zwane inaczej „społeczeństwem rolniczym lub tradycyjnym”, charakteryzuje się następującymi cechami: a. gospodarka jest naturalna w dużej mierze oparta na samowystarczalności, b. więź społeczna jest osobista, bezpośrednia, zróżnicowanie ról jest stosunkowo małe, c. stopień integracji ponadlokalnej jest słaby, d. stratyfikacja i rekrutacja do ról oparta jest na przynależności społecznej, mobilność jest mała, e. społeczeństwo jest względnie statyczne, brak jest zinstytucjonalizowanych organizacji wprowadzających zmiany¹. Jak wi-

²⁴ H. Lefebvre: *Le langage et la société*. Paris 1966 s. 315 nn., 323.

¹ Por. A. Przeworski: Niektóre problemy metodologiczne socjologii rozwoju gospodarczego. *Studia Socjologiczne* 1964 nr 3 s. 109—110.

dać z tego „katalogu” cech, społeczeństwo preindustrialne odznacza się względnie stałą strukturą społeczno-ekonomiczną, brakiem „otwartości” i mobilności społecznej. Społeczeństwo to nie dopuszcza zmian społecznych; przeciwnie, preferuje tradycję oraz monolityczny system wartości i wzorów zachowań. Głównym źródłem utrzymania ludności i podstawą dochodu narodowego w tym typie społeczeństwa jest rolnictwo.

W społeczeństwie preindustrialnym Kościół i państwo (naród) identyfikowały się (Kościół państwowy względnie narodowy). Znalazło to wyraz w „pomieszaniu” niemal wszystkich struktur społecznych z podstawowymi instytucjami kościelnymi. Kościół z jednej strony przenikał wszystkie struktury społeczne, jak rodziny, wspólnoty lokalne, szkoły, korporacje, stowarzyszenia, zakres wolnego czasu itd., z drugiej zaś, jego własne instytucje, jak parafia, diecezja, spełniały często rolę nadrzędnych agencji społecznych integrujących instytucje cywilne. Władze cywilne i kościelne zostały połączone czymś w rodzaju milczącego paktu. Pierwsze przejmowały nadzór nad przepisami kościelnymi, obyczajami i praktykami religijnymi, drugie zaś udzielały władzom cywilnym moralnego wsparcia i pomocy. Kościół nie tworzył własnych struktur religijnych, lecz „wcielał się” na zasadzie instytucjonalnej w struktury cywilne, poprzez które oddziaływał na całe społeczeństwo. Struktury te dostarczały Kościołowi podstawowych elementów dla tworzenia mikrostruktur o charakterze „mieszanym”, tj. religijnym i cywilnym. Poszczególne mikrostruktury stanowiły niejako stopnie pośrednie za pomocą których jednostki ludzkie kształtowały swoją przynależność do społeczeństw globalnych, tj. państwa (narodu) i Kościoła. Należy podkreślić, że dawne mikrostruktury Kościoła odznaczały się dychotomiczną przynależnością — religijną i cywilną. Dla Kościoła były to elementy „zapożyczone” ze społeczeństwa cywilnego. W konsekwencji tak długo mogły one gwarantować skuteczność oddziaływania Kościoła na społeczeństwo, jak długo pozostawały niezmienione, tzn. zachowywały podwójny charakter i pełniły dwojakie funkcje w globalnym społeczeństwie cywilnym i religijnym. Nie trzeba dodawać, że te struktury „mieszane” sprzyjały kształtowaniu się ambiwalentnego poczucia przynależności społeczno-religijnej. Katolik nie miał wyraźnej świadomości przynależenia do struktur ściśle religijnych. Co więcej, jego przynależność miała charakter społeczno-kulturowy.

Identyfikacja Kościoła z państwem (narodem) znalazła wyraz również w przekazywaniu przez wymienione wyżej mikrostruktury systemu wartości, norm oraz chrześcijańskich wzorów zachowań. Płynęło to z prostego faktu, że wartości, normy i wzory zachowań chrześcijańskich były „wbudowane” w globalne społeczeństwo państwowe (narodowe), stając się „częścią i parcelą” codziennej aktywności ludzi. Internalizacja chrześcijańskich wartości, norm i wzorów zachowań jako kulturowych elementów

społeczeństwa preindustrialnego była wprawdzie ułatwiona przez sam fakt, że społeczeństwo to tworzyło zamknięty system społeczny. Funkcjonowały one bowiem na zasadzie pewnego „monolitu” we wspólnotach koncentrycznych, tzn. w grupach wzajemnie się przenikających. Nie trzeba jednak jakiegoś szczególnego wysiłku, by wykazać, że w tej sytuacji chrześcijańskie wartości, normy i wzory zachowań, nie były w pełni zinternalizowane przez członków społeczeństwa, lecz stanowiły raczej „dziedzictwo kulturowe” wpajane im pod przymusem społecznego nacisku. W społeczeństwie preindustrialnym dominował konformizm, zawierający utarte drogi socjalizacji. F. Houtart i J. Remy zwracają ponadto uwagę na fakt, że sytuacja społeczeństwa preindustrialnego ograniczała oryginalność i skuteczność posłannictwa chrześcijańskiego. Większy nacisk kładziono bowiem na łatwe do skontrolowania zewnętrzne czynności religijne niż na interioryzację wartości ewangelicznych².

W wyniku wzajemnego przenikania się dwóch społeczeństw — kościelnego i cywilnego ukształtował się specyficzny typ Kościoła państwowego (narodowego), stanowiącego ówczesny wyraz chrześcijaństwa, który — według M. Webera i E. Troeltscha — można sprowadzić do następujących cech: a. nastawienie „totalne”, które znalazło wyraz we włączeniu wszystkich do Kościoła przez chrzest bez dostatecznej troski o inicjację religijną (afiliacja naturalna); b. ugruntowanie religijności rytualnej w masach (Kościół chcąc je utrzymać, idzie na kompromis; kładzie nacisk na praktyki religijne, nie troszcząc się o dostateczny rozwój świadomości etycznej wiernych); c. oddziaływanie na instytucje społeczne, zwłaszcza przez powiązanie się Kościoła z państwem oraz przez aliansy ze społecznymi grupami nacisku; d. podkreślanie zasady urzędu i roszczeń władczych (następstwem tego jest bierność laikatu); e. zdogmatyzowanie prawd wiary i moralności (opracowuje się szczegółowe nakazy i zakazy odnoszące się do wszystkich dziedzin życia, przy czym prawo wyraźnie ingeruje w etykę); f. Kościół usiłuje być wszędzie obecny i sprawować kontrolę, m. in. przez terytorialną zasadę parafializmu³.

Przyjrzyjmy się obecnie, jak na tle sytuacji społecznej wytworzonej w społeczeństwie preindustrialnym funkcjonowała instytucja rodziny. Można wysunąć hipotezę, że w tym typie społeczeństwa niemal wszystkie rodziny pełniły funkcję religijną i to w szerokim zakresie. Znajduje to wytłumaczenie w fakcie, że rodzina była wówczas całkowicie podporządkowana wpływowi Kościoła, zespolonemu ze społeczeństwem cywilnym i sprawującym nad nim kontrolę o charakterze ekstensywnym. Rodzina

² F. Houtart et J. Remy: *Eglise et société en mutation*. Paris 1969 s. 208.

³ Podaję za: O. Schreuder: *Zur Typologie der Kirchengemeinde*. W: *Gedanken zur Soziologie und Pädagogik. Festschrift für Ludwig Neundörfer zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von K. Kippert. Weinheim und Berlin 1967 s. 142—146.

była bowiem włączona w organizm kościelno-państwowy (narodowy) i stanowiła jego podstawową wspólnotę koncentryczną.

Dawna wspólnota rodzinna, to rodzina wielka, składająca się przynajmniej z trzech pokoleń w linii prostej, współżyjących stale ze sobą w przestrzennym skupieniu, często nawet pod jednym dachem, kierowanych przez najstarszego mężczyznę, zazwyczaj dziadka⁴. W skład rodziny wielkiej wchodził rodzice, dzieci, dziadkowie, a niekiedy dalsi krewni i służba domowa. Podstawą bytu tego typu rodziny było gospodarstwo rolne lub inny warsztat pracy. Dominujące znaczenie miała w niej więź przedmiotowa, kształtująca się na bazie wspólnoty gospodarczej i wspólnoty pracy. Członkowie rodziny byli powiązani między sobą i z „patriarchą” nie tylko relacjami małżeństwa, ojcostwa czy pokrewieństwa, ale także, a może przede wszystkim, stosunkami własności, pracy i zawodu. Były to więc w przeważającej mierze stosunki ekonomiczne, stosunki podporządkowania, stosunki służbowe. Najstarszy rodem (dziadek lub ojciec) był głową rodziny, kierownikiem zakładu pracy, mistrzem w zawodzie. Jego władza miała charakter ekstensywny; obejmowała całość kształt życia członków rodziny.

Rodzina — jak wspomniano — była zintegrowana za pomocą struktur pośrednich z „całościowym” społeczeństwem. Toteż z łatwością przyjmowała ona chrześcijański system wartości, norm i wzorów zachowań ugruntowanych w kościelno-cywilnym społeczeństwie i kulturze, zwłaszcza w kulturze ludowej. Proces religijnej socjalizacji rodziny nie napotykał na większe trudności. Rodzice, a nierzadko dziadkowie, wdrażali dzieciom (wnukom) system wartości (światopogląd chrześcijański), normy współżycia oraz określone wzory zachowań. W przypadku zaś zachowań dewiacyjnych stosowali odpowiednie sankcje. Można powiedzieć, że religijna funkcja rodziny w społeczeństwie preindustrialnym była realizowana w szerokim zakresie. Jak dzieci nie myślały nawet o wyłamywaniu się spod władzy ojca czy dziadka w sprawie stosunków własności, pracy i zawodu, tak samo nie myślały o zmianie religii przez nich wyznawanej. Spotkałoby się to niewątpliwie z surowymi sankcjami. W typie społeczeństwa preindustrialnego religia była jednym z istotnych elementów więzi rodzinnej i społeczno-sąsiedzkiej. Być wówczas bez religii, oznaczało to samo, co być bez moralności i prawa⁵.

Mając na uwadze z jednej strony kontekst społeczeństwa globalnego, z drugiej zaś charakter i typ rodziny preindustrialnej, możemy obecnie przyjrzeć się, w jaki sposób wypełniała ona religijną funkcję. Dodajmy, że nie ma konieczności odwoływania się przy tym do sytuacji występu-

⁴ Por. T. Szczurkiewicz: *Rodzina w świetle etnosocjologii*. W: *Studia socjologiczne*. Warszawa 1969 s. 244.

⁵ Por. F. Houtart et J. Rémy, *ibid.* s. 206.

jącej w społeczeństwach zachodnich, ponieważ socjologia polska dysponuje już pewnymi obserwacjami w tym zakresie⁶.

Wyniki spostrzeżeń na temat religijnej funkcji rodziny polskiej, poczynionych głównie w środowisku wiejskim, można ująć w czterech „wymiarach”: 1. praktyki religijne, 2. tradycje religijne, 3. przedmioty religijne i 4. oddziaływanie religijne.

1. PRAKTYKI RELIGIJNE RODZINY

Przez „praktyki religijne” rozumie się na ogół czynności religijne nakazane lub zalecane przez Kościół. W dawnych środowiskach tradycyjnych wachlarz tych praktyk był szeroki. Niejednokrotnie przekraczał on nakazy czy zalecenia Kościoła. Wiele religijnych praktyk powstało niejako „poza Kościołem”, na podstawie długotrwałych zwyczajów i tradycji kultury lokalnej. Opisuując praktyki religijne w dawnym typie społeczeństwa, etnolog, kulturolog czy socjolog, zwraca po prostu uwagę na fakty, nie zawsze wnikać w ich genezę. Trudno byłoby zatem rozgraniczyć, które z praktyk są pochodzenia kościelnego, a które stanowią „wytwór” środowiska wspólnoty lokalnej. Na podkreślenie zasługuje natomiast inny fakt, mianowicie, że z całego wachlarza praktyk religijnych, tylko część ma charakter praktyk „rodzinnych”. Wyróżniając je, przyjęto dwa kryteria: a. wypełnianie ich w domu lub gospodarstwie (przedsiębiorstwie) rodzinnym i b. wypełnianie ich nawet poza domem lub gospodarstwem (przedsiębiorstwem), ale przez całą rodzinę lub przez członka rodziny w jej imieniu. Do praktyk tych należą: codzienne modlitwy, pieśni religijne, przestrzeganie dni świątecznych, zachowywanie postów, kult przodków, praktyki związane z przełomowymi momentami życia rodziny, pielgrzymki, pozdrowienia i gesty religijne.

W dawniejszej rodzinie nierzadko odmawiano tzw. dłuższy pacierz, na który składały się takie modlitwy; jak: Ojcze nasz, Zdrowaś Maryjo, Wierzę w Boga, 10 przykazań Bożych, Anioł Pański, modlitwa do Anioła Stróża, Litania w zależności od okresu kościelnego oraz Różaniec. Ten ostatni odmawiano ponadto przy różnych czynnościach gospodarczych. K. Dobrowolski podkreśla, że pacierze odmawiano na ogół wspólnie. Krótsza lub dłuższa modlitwa towarzyszyła rodzinie także przy wszystkich posiłkach⁷. Charakterystyczne jest jednak, że odmawiane modlitwy

⁶ Materiały dotyczące opisu religijnej funkcji rodziny w pracach polskich kulturologów i socjologów zebrał na seminarium socjologii religii KUL ks. mgr Jan Styrna.

⁷ K. Dobrowolski: *Tradycyjna rodzina chłopska w południowej Polsce na przełomie XIX i XX wieku*. W: *Studia nad życiem społecznym i kulturą*. Wrocław 1966 s. 216; por. także: Z. T. Wierzbicki: *Tradycyjna religijność wiejska. Badania monograficzne we wsi Zacisze*. *Roczniki Socjologii Wsi*. T. VIII, 1968 s. 189.

były często zniekształcane; niekiedy nawet całkowicie zmieniano ich sens, co świadczy o tym, że nie przykładano wysiłku do wnikania w ich treść⁸. Nie brak było również pewnych zaniedbań, skoro młodzi przed ślubem nierzadko nie znali pacierza⁹.

Bardzo rozpowszechnione było śpiewanie pieśni religijnych. F. Bujak zwraca uwagę na fakt, że we wsi Żmiąca pow. limanowskiego pieśni pobożne upowszechniły się do tego stopnia, iż wyparły nawet piosenki świeckie¹⁰. Bezgraniczna wprost ufność i przywiązanie do Matki Boskiej, cechujące religijność polską sprawiały, że najchętniej i najczęściej śpiewano pieśni maryjne¹¹. Spośród nich najbardziej chyba upowszechnione były Godzinki o Najśw. Maryi Pannie. Śpiewała je w domu cała rodzina lub poszczególni członkowie, najczęściej matki. Śpiewali je także poszczególni członkowie rodziny przy pracy, na pastwisku, w drodze do kościoła. Informacje na ten temat można znaleźć zarówno w pracach naukowych¹² jak i w literaturze pamiątnikarskiej¹³. F. Bujak w ten sposób pisze o śpiewaniu Godzinek: „W jesieni i w zimie śpiewa się chórem codziennie z rana w przeważnej części chat Godzinki o N. P. Maryi, a w porze letniej i wiosennej przynajmniej w dni świąteczne”¹⁴. W miesiącu maju przy figurach i krzyżach przydrożnych śpiewano wspólnie Litanię do Matki Boskiej i pieśni maryjne¹⁵. Do często śpiewanych należały też pieśni obrazujące mękę P. Jezusa. Ciężka dola chłopska, mocno zakorzeniona świadomość przygodności życia ziemskiego i oczekiwania na życie przyszłe, dominacja poczucia winy za grzeszne życie i silne przeświadczenie o konieczności pokuty na ziemi sprawiały, że pieśni pasyjne śpiewano często i z dużym zaangażowaniem emocjonalnym¹⁶. W. Witos wspomina, że rodziny umiejące czytać kupowały pieśni religijne na odpustach i jarmarkach od tzw. „pieśniarzy” handlujących drukowanymi tekstami pieśni. Zazwyczaj miały one nędzną formę i płytką treść, trafiały jednak do uczuć ludu, wywołując nawet ogólny płacz w rodzinie¹⁷.

W dawniejszej rodzinie bardzo przestrzegano obowiązku święcenia niedziel i świąt nakazanych przez Kościół. Skrupulatnie powstrzymywano się od wszelkich niekoniecznych prac¹⁸. Duże niekiedy odległości od

⁸ Por. W. Witos: *Moje wspomnienia*, T. I. Paryż 1964 s. 97–98.

⁹ Por. S. Czarnowski: *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, W: *Kultura*, T. I. Warszawa 1958 s. 97–98.

¹⁰ F. Bujak: *Żmiąca, wieś powiatu limanowskiego*, Kraków 1903 s. 140 n.

¹¹ Por. W. Witos, *iw.* s. 109.

¹² Por. np. K. Dobrowolski: *Tradycja rodzinna*, *iw.* s. 216.

¹³ Por. np. J. Chałasiński: *Młode pokolenie chłopów*, T. I–IV. Warszawa 1938. Pod tym względem warto zwrócić uwagę zwłaszcza na tom I.

¹⁴ F. Bujak, *iw.* s. 139 n.

¹⁵ Por. W. Witos, *iw.* s. 109.

¹⁶ Por. J. Chałasiński, *iw.* T. I s. 39, 209; Z. T. Wierzbicki, *iw.* s. 201; J. Bełch: *Katolickie odrodzenie wsi*. Poznań 1939 s. 49–50.

¹⁷ W. Witos, *iw.* s. 99–102.

¹⁸ Por. K. Dobrowolski: *Tradycyjna rodzina*, *iw.* s. 220; W. Witos, *iw.* s. 93.

kościół, brak odzieży i butów, konieczność dopilnowania gospodarstwa itp. utrudniały spełnienie obowiązku niedzielnej mszy św. wszystkich członków rodziny¹⁹. Ci jednak, którzy musieli zostać w domu, zaznaczali mocno charakter dnia świętego. Z. T. Wierzbicki m. in. pisze: „Gdy w kościele odbywała się suma, pozostali w domach we wsi mówili głośno w kuchni pacierze (ok. 1/2 godz.), kierowane przez gospodynię, która z różańcem na szyi gotowała jednocześnie obiad. Były to tzw. mszane godziny...”²⁰.

Posty, jak wiadomo były w rodzinie preindustrialnej przestrzegane niezwykle ściśle. Stanowiły one bowiem jedno z istotnych kryteriów przynależności do Kościoła. Oprócz poszczególnych dni, jak zwykle piątki czy tzw. posty wielkie, poszczono także okresowo. Niektórzy ludzie byli tak skrupulatni, gdy chodzi o przestrzeganie postów, że czynili to bardziej rygorystycznie niż nakazywały przepisy kościelne. Spotykało się nawet wypadki łagodzenia ze strony księży zbyt daleko posuniętego rygoryzmu w praktyce postnej²¹.

W życiu religijnym rodziny, bardzo ważne miejsce zajmował kult przodków. Podkreśla to mocno K. Dobrowolski omawiając funkcję tradycyjnej rodziny chłopskiej. Według relacji tego autora opartej na badaniach prowadzonych w wielu miejscowościach południowej Polski, poczucie więzi ze zmarłymi było bardzo silne. Zmarli w myśl przekonañ ludności wiejskiej, należą nadal do rodziny, zachowują moc pomagania lub szkodenia żyjącym członkom, odwiedzają co pewien czas kościół i cmentarz parafialny, zwłaszcza w Dzień Zaduszny, dopominają się o posługi religijne. Niekiedy zwiastują śmierć lub nieszczęście w rodzinie. Na ziemi pokutują zwykle tam, gdzie zgrzeszyli²². Opowiadania o widzeniu nieboszczyków, przeciągający się nieraz długo lęk po śmierci członka rodziny, wiara w kontaktowanie się ze zmarłymi w czasie snu, były zjawiskami często spotykanymi w społeczności wiejskiej²³. Na tle kultu przodków rozwijały się różne formy pomocy dla zmarłych, mianowicie: modlitwy, jałmużny, ofiary na cele i instytucje religijne, składki na „zaduszki”, „wypominki”, dalekie nieraz pielgrzymki, fundacje, śluby, msze św. zamawiane przez rodziny za zmarłych z racji pogrzebu i innych okoliczności, nieraz nawet kilkakrotnie w ciągu roku²⁴.

Ważne miejsce w życiu rodziny zajmowały tzw. przełomowe momenty związane bądź z całą rodziną, bądź z jej poszczególnymi członkami. Do

¹⁹ Por. S. Wyszynski: Problemy społeczno-moralne wsi w „Pamiętnikach chłopów”. *Ateneum Kapłańskie* 24 (1938) s. 160.

²⁰ Z. T. Wierzbicki, *iw.* s. 216.

²¹ Por. W. Witos, *iw.* s. 95; Z. T. Wierzbicki, *iw.* s. 199.

²² K. Dobrowolski: Tradycyjna rodzina, *iw.* s. 216.

²³ W. Witos, *iw.* s. 103.

²⁴ Por. Z. T. Wierzbicki, *iw.* s. 201; W. Witos, *iw.* s. 103; J. Słomka: Pamiętniki włościanina — od pańszczyzny do dni dzisiejszych. Kraków 1912 s. 121.

momentów tych należą: chrzest dziecka, I komunია św., ślub kościelny, pogrzeb katolicki, trwała lub dłuższa rozłąka itd. Przywiązanie do tradycji, presja środowiska lokalnego, kontrola ze strony parafii sprawiały, że praktyki podstawowe, tzw. jednorazowe, były wypełniane niemal przez wszystkie rodziny. Jakkolwiek wiążą się one z przełomowymi momentami życia rodzinnego i z silną kulturową „oprawą”, to jednak nie są dostatecznie opisane przez etnografię czy socjologię. Niektórym, jak chrztowi i I komunii św., prawie w ogóle nie poświęcano uwagi. Inne są fragmentarycznie opisane, głównie jednak w aspekcie towarzysko-obrzędowym. Wspomina się też o niektórych przesądach dotyczących przełomowych momentów życia rodziny²⁵. Nie wiadomo, na ile w praktykach tych zaznaczało się zaangażowanie religijne.

J. Bojko opisując wiejskie wesele, trwające nieraz cały tydzień wspomina, że nie brak było w nim również elementów religijnych, jak np. śpiewanie pieśni kościelnych²⁶. Istniał też zwyczaj, że w domu rodzinnym przed wyjściem do kościoła, matka błogosławiła i kropiła wodą święconą pannę młodą²⁷. W niektórych okolicach tzw. „błogosławiny” miały prawie w całości religijny charakter i angażowały wszystkich uczestników wesela.

W urządzaniu pogrzebu ważną rolę odgrywały pobudki prestiżowe, które skłaniały rodzinę do nadania mu jak najokazalszej formy zewnętrznej. Znajdowało to wyraz w zapraszaniu do wzięcia udziału w pogrzebie krewnych, znajomych, sąsiadów, w zamawianiu wystawnych nabożeństw, w urządzaniu sutej stypy itd.²⁸. Przed śmiercią gromadzili się przy łożu umierającego członkowie rodziny, krewni i sąsiedzi. Umierający przepraszał domowników oraz wszystkich zgromadzonych, prosił o przebaczenie oraz o pamięć i pomoc w modlitwie po śmierci²⁹. Rodzina wcześniej postarała się o to, by chory został opatrzony na śmierć św. sakramentami. Troska o „ostatnią” posługę religijną była uważana za niezwykle ważny obowiązek. W przekonaniu ludu był to nieodzowny warunek „szczęśliwej śmierci”³⁰. Po śmierci członka rodziny urządzano modlitwy przy zwłokach. Szczególnie długo modlono się w dzień pogrzebu przy odkrytej trumnie, zaś sam udział w pogrzebie traktowano poważnie jako ostatnią przysługę. J. Słomka w swoich „Pamiętnikach włościanina” wspomina o dawnym zwyczaju zapraszania sąsiadów, kumów czy przyjaciół na na-

²⁵ Por. J. Bojko: Okruszyny z Gremboszowa. Lwów 1911 s. 91—102.

²⁶ Tamże, s. 97.

²⁷ Por. M. Trawińska-Kwaśniewska: Sytuacja społeczna kobiety wiejskiej w ziemi krakowskiej w latach 1880—1914. *Prace i Materiały Etnograficzne*. Wrocław 1957. T. X z. 2 s. 131.

²⁸ Por. W. Witos, jw. s. 169; J. Bojko: Okruszyny, jw. s. 107; J. Słomka, jw. s. 132.

²⁹ Por. S. Pigoń: Z Komborni w świat. Kraków 1957 s. 87; J. Słomka, jw. s. 131.

³⁰ Por. Z. T. Wierzbicki, jw. s. 201.

bożeństwo żałobne przy katafalku, np. w rocznicę śmierci. Zaproszeniem zajmowały się dzieci w przeddzień nabożeństwa. Po wyjściu z kościoła urządzano dla zaproszonych poczęstunek w szynku lub w domu rodzinnym zmarłego na podziękowanie za modlitwę w jego intencji. Na przyjęcia urządzane w domu zapraszano niekiedy księdza³¹.

Spośród przełomowych momentów w życiu rodziny na uwagę zasługuje jeszcze „rozłąka” z członkiem rodziny, spowodowana np. powołaniem do wojska, poszukiwaniem pracy itd. J. Belch opisuje moment takiej rozłąki dorosłego syna ze swoją rodziną w sposób następujący: „Matka żegnając swego syna, odjeżdżającego z domu rodzicielskiego w dalekie strony, wręcza mu medalik, szkaplerz lub różaniec, błogosławi go i napomina, by zawsze żył po bożemu”³².

W tradycyjnej wsi bardzo rozpowszechnioną praktyką były pielgrzymki do miejsc odpustowych. Przyciągały one nie tylko poszczególnych mieszkańców, ale także całe rodziny. Wiązano z nimi różne intencje, choć nie brak było motywów o charakterze społeczno-kulturowym. Przy okazji pielgrzymek odwiedzano swoich krewnych i znajomych, zamieszkających w miejscowości docelowej³³.

Religia przenikała życie i pracę mieszkańców tradycyjnej wsi. Rolnik zaczynając pracę, wzywał pomocy Bożej, znaczył rolę znakiem krzyża św., kończąc zaś pracę z wdzięcznością zwracał się do Boga. W rozmowie często wtrącano słowa „Bogu dzięki”, witano się i żegnano chrześcijańskim pozdrowieniem „pochwalony Jezus Chrystus”, w cierpieniu powtarzano „niech się dzieje wola boska”, listy zaczynały się i kończyły wezwaniem imienia Bożego. Wiele zdań i przysłów wprost wywodziło się z Pisma św.³⁴. Testamenty zaczynało i kończono imieniem Bożym³⁵. Żegnano się przed wyruszeniem w drogę, przed pracą a zwłaszcza przed sianiem zboża³⁶. Całowano okruszyny chleba, które upadły na ziemię celem przeproszenia daru Bożego za zniewagę³⁷.

Omówione powyżej praktyki religijne nie wyczerpują wszystkich praktyk rodzinnych. Rytualizm charakterystyczny dla religijności tradycyjnej, znajdował wiele miejsca w życiu rodziny preindustrialnej. Trzeba dodać, że w wielu wypadkach pierwiastki autentycznie religijnie sple-

³¹ J. Słomka, jw. s. 121.

³² J. Belch, jw. s. 41.

³³ Por. Z. T. Wierzbicki, jw. s. 200; W. Witos, jw. s. 93, 98; J. Słomka, jw. s. 135.

³⁴ Por. J. Belch, jw. s. 40—41; W. Winclawski: *Przemiany środowiska wychowawczego wsi peryferyjnej. Studium wioski Ciche Górne powiatu nowotarskiego*. Wrocław 1971 s. 246—281.

³⁵ Por. W. Winclawski, jw. s. 89; J. Bojko: *Okruszyny*, jw. s. 106.

³⁶ Por. W. Winclawski, jw. s. 198.

³⁷ Por. J. Słomka jw. s. 135; J. Bojko: *Okruszyny*, jw. s. 106.

cione były z elementami magicznymi, zabobonnymi czy nawet z pozostałościami pogaństwa ³⁸.

2. TRADYCJE RELIGIJNE

Przez „tradycje religijne” rozumie się tutaj zwyczaje i obrzędy parareligijne, kultywowane przez rodzinę z okazji pewnych świąt kościelnych czy pewnych wydarzeń w rodzinie i gospodarstwie. Informacje o tych tradycjach są bardzo skąpe i fragmentaryczne. Niemniej warto zwrócić uwagę przynajmniej na niektóre z nich, odnotowane przez obserwatorów kultury ludowej.

Kulturę chłopską cechowało niezwykle silne przywiązanie do tradycji ³⁹. Wśród jej elementów istotne znaczenie miało „to, co zawsze było”, „co się zawsze robiło” ⁴⁰. Ze szczególną siłą występowało przywiązanie do tradycji w rodzinie. Silna więc przedmiotowa, duży autorytet starszych i przodków, współzycie na niewielkiej przestrzeni wielu pokoleń, stanowiły czynniki sprzyjające kontynuowaniu i utrwalaniu się tradycji rodzinnej. Sankcją, która wzmacniała moc obowiązującą dziedzictwa kulturowego, był magiczny lęk przed obrazą przodków i ich represją w przypadku zmiany tego, co przekazali ⁴¹. Z pewnością znalazło to wyraz również w kultywowaniu tradycji religijnych ⁴².

M. in. S. Pigoń opisuje tradycje religijne i zwyczaje związane z różnymi świętami. Pisze on mianowicie, że jego ojciec był „stróżem i piastunem tradycji sakralnej” ⁴³. We wigilię, ubrany odświętnie, klękał z rodziną przed obrazem i odmawiał głośno modlitwę przed wieczerzą. Wnosił do domu dwie wiązki słomy, jedną stawiał w kącie, a drugą rozpościarał na podłodze; z tej słomy robiono powrósł i obwiązywano drzewa, żeby dobrze rodziły ⁴⁴. Wiele zwyczajów religijnych związanych z rodziną było także na Wielkanoc. Oprócz „święconego” w Wielką Sobotę, znane i kultywowane były różne zwyczaje i „zabiegi”, które miały na celu zapew-

³⁸ Por. I. Tokarczuk: Wieś polska wczoraj i dziś. Przemiany gospodarczo-społeczne i kulturalno-duchowe wsi polskiej. *Znak* 14 (1962) s. 1861; L. B. Dyczewski: Religijność społeczeństwa polskiego w okresie międzywojennym. *Colletanea Theologica* 42 (1972) fasc. III s. 30.

³⁹ Por. S. Czarnowski: Podłoże ruchu chłopskiego. W: *Dzieła*. T. II. Warszawa 1956 s. 167—168.

⁴⁰ Por. K. Dobrowolski: Chłopska kultura tradycyjna. Próba zarysu na podstawie materiałów źródłowych XIX i XX w. z południowej Małopolski. W: *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, jw. s. 93—94.

⁴¹ Por. K. Dobrowolski: Tradycyjna rodzina, jw. s. 220—223.

⁴² Por. S. Czarnowski: Reakcja katolicka, jw. s. 165; E. Ciupak: Parafianie? Wiejska parafia katolicka. Warszawa 1961 s. 18—25; J. S. Bystron: Kultura ludowa. Warszawa 1936 s. 169—188; J. Piskorz: Duszpasterstwo wiejskiej młodzieży męskiej. Tarnów 1946 s. 60—63.

⁴³ S. Pigoń, jw. s. 106 nn.; por. także K. Dobrowolski: Tradycyjna rodzina, jw. s. 209.

⁴⁴ Por. S. Sikóń: Ciernista droga. Wspomnienia. Warszawa 1971 s. 38—40.

nienie pomyślności w gospodarstwie, jak np. kropienie pól wodą święconą w drugi dzień Wielkanocy⁴⁵. S. Pigoń pisze o swoim ojcu, że wcześniej rano w drugi dzień Wielkanocy kropił oziminy wodą święconą i ostrzeliwał je z pistoletu dla odpędzenia „złego”, potem pobłogosławił roli i modlił się o opiekę Bożą nad nią. Autor charakteryzuje ojca podczas wykonywania tych czynności w sposób następujący: „Miał wtedy w sobie dostojęństwo już nie gospodarza, ale jakby kapłana w świętym obrządku rodzinnym”⁴⁶.

Interesujący opis Świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy daje również Z. T. Wierzbicki na przykładzie górskiej wsi Zacisze: „W dniu te nie jechało się nigdzie wozem, nie chodziło w odwiedziny, wykonywano tylko niezbędne czynności gospodarcze, a więc np. nie zamiatano w chałupie, nie prasowano. Nastrój był radosny, lecz jednocześnie baczono pilnie, by nie było zbyt wesoło (a więc nie bawiono się, nie śpiewano świeckich pieśni itp.). Ba, nawet ubiór starano się dopasować do danego święta: kolory bardziej jasne noszono w radosne dni, a czarne w smutne dni (np. Wielki Piątek). W te uroczyste święta nie wypadało również spać w dzień...”⁴⁷. Znany jest też zwyczaj nie używania dat kalendarzowych; zamiast nich, posługiwano się raczej świętami kościelnymi, np. „po św. Michale”.

Pewne fragmentaryczne wzmianki spotyka się również w odniesieniu do innych zwyczajów, jak np. święcenie owsa w dzień św. Szczepana, palenie Judasza w Wielki Czwartek, święcenie palm w Niedzielę Palmową, majenie domów na Zielone Święta itp.⁴⁸.

Wszystkie wymienione powyżej zwyczaje, obrzędy i tradycje rodzinne odznaczały się z jednej strony silnym piętnem kulturowym, z drugiej zaś specyficzną motywacją, którą można sprowadzić do wyróżnionych przez E. Pin, pobudek biologiczno-kosmologicznych⁴⁹. Znaczy to, że rodzina spełniając je, zabiegała o uzyskanie sobie opieki Bożej w gospodarstwie i zagwarantowanie korzyści, po większej części materialnych⁵⁰.

3. PRZEDMIOTY RELIGIJNE

Do „przedmiotów religijnych” zaliczono te elementy wspólnoty rodzinnej, które bądź ze względu na swoją zawartość, bądź ze względu na

⁴⁵ Por. S. Pigoń, *iw.* s. 107; J. Bojko: *Ze wspomnień*. Warszawa 1959 s. 282.

⁴⁶ S. Pigoń, *iw.* s. 107.

⁴⁷ Z. T. Wierzbicki, *iw.* s. 199.

⁴⁸ Por. np. S. Sikoń, *iw.* s. 38—40.

⁴⁹ E. Pin: *Pobudki religijne a przejście ku społeczeństwu technicznemu*. W: *Ludzie — Włara — Kościół*. Analizy socjologiczne. Warszawa 1966 s. 178—179.

⁵⁰ Por. E. Ciupak: *Kultura religijna wsi*. Szkice socjologiczne. Warszawa 1961 s. 87.

znaczenie symboliczne wiąza się z jej religijną funkcją. W rodzinie pre-industrialnej nawet czysto „świeckie przedmioty” były religijnie nacechowane. Zakres „przedmiotów religijnych” był zatem dość duży.

W dawnej rodzinie wiejskiej już sama ziemia, inwentarz żywy i narzędzia gospodarcze stanowiły wartość o wysokiej randze, zarówno użytkowej, jak i symbolicznej. Zapewniały one bowiem i wypełniały życie wspólnoty rodzinnej. W tych warunkach między rodziną a ziemią i gospodarstwem wytwarzał się głęboki, mistyczny związek. Ziemia była odczuwana jako żywa istota, „matka ziemia”, której uprawianie jest obowiązkiem nałożonym przez Boga. Z kolei gospodarstwo, w skład którego wchodziły budynki, narzędzia, zwierzęta, było traktowane jako dar boży. Zarówno zatem ziemia, jak i gospodarstwo cieszyły się w rodzinie swoistą, graniczącą z religią, czcią⁵¹. Podobny mistyczno-emocjonalny związek wytwarzał się między rodziną a płodami ziemi i innymi „darami Bożymi” uzyskanymi za pomocą narzędzi gospodarczych. Znajdowało to wyraz np. w błogosławieniu świeżego bochenka chleba, całowaniu okruszyn chleba spadających na ziemię, swoistej godności łopaty, używanej do pieczenia chleba itp. Niejednokrotnie już samo zetknięcie się czysto „świeckiego” przedmiotu z tym, co rolnik uważał za święte, nadawało temu przedmiotowi doniosłą wartość, np. czcigodnym stawał się stół, na którym kiedyś ksiądz położył hostię z okazji udzielania sakramentu chorych⁵².

Posiadanie innych przedmiotów religijnych, stanowiących „wystrój” wnętrza domu rodzinnego, uzależnione było od pobożności i zamożności rodziny. E. Ciupak zwraca uwagę na fakt, że w dawnej wsi były one jedyną ozdobą wnętrza domu⁵³. J. Bojko, sięgający swymi wspomnieniami nawet do pierwszej połowy XIX w. pisze, że w dawnym domu chłopskim nawet mowy nie mogło być o obrazie religijnym. Dopiero w późniejszym okresie pojawiły się „nędzne bohomyzy” zajmujące nieraz całe ściany. Kupowano je na odpustach i jarmarkach⁵⁴. Członkowie rodziny nosili różańce, szkaplarze, medaliki, krzyżyki. W domach bywały także małe kropielniczki z wodą święconą, małe figurki i gromnice⁵⁵.

Wszystkie wymienione powyżej „przedmioty religijne” czy to z racji swej treści, czy z racji poświęcenia, czy wreszcie z racji właściwego im przeznaczenia z jednej strony były wyrazem pełnionej przez rodzinę religijnej funkcji, z drugiej zaś same te przedmioty warunkowały jej wypełnianie. Przedmioty te świadczą o specyficznej mentalności religijno-

⁵¹ Por. K. Dobrowolski: *Tradycyjna rodzina*, jw. s. 207—208; 224—225.

⁵² Por. Z. T. Wierzbicki, jw. s. 202—203.

⁵³ E. Ciupak: *Kultura religijna*, jw. s. 15.

⁵⁴ J. Bojko: *Okruszyńy*, jw. s. 87, 288—290.

⁵⁵ Por. Z. T. Wierzbicki, jw. s. 198; W. Witos jw. s. 98.

-magicznej ukształtowanej w środowisku wspólnoty lokalnej i w kręgu kultury ludowej.

4. ODDZIAŁYWANIA RELIGIJNE

Według J. Szczepańskiego, „oddziaływania” są to systematycznie i trwale wykonywane działania, zmierzające do wywołania u partnera określonej reakcji, przy czym ta reakcja może z kolei wywołać nowe działania pierwszego osobnika⁵⁶. Jedne z tych działań mogą być uświadomione, inne zaś nieuświadomione. W tym drugim przypadku chodzi o te działania, które wynikają z uczestnictwa we wspólnym życiu rodziny i w całokształcie jej uwarunkowań⁵⁷. Biorąc pod uwagę pojęcie „oddziaływania” w ogóle, możemy przyjąć, że przez „oddziaływanie religijne” rodziny rozumie się całość, tj. uświadomionych i nieuświadomionych, działań religijno-wychowawczych. Jak wspomniano poprzednio, rodzina preindustrialna jako podstawowa wspólnota koncentryczna, była mocno związana z całą społecznością lokalną i w wysokim stopniu od niej uzależniona. Kontrolę nad rodziną sprawowała szersza, nieraz mocno rozbudowana „familia”, sąsiedzi oraz społeczność lokalna. Czynniki te utrudniały rodzinie wyłamywanie się z ogólnie przyjętych wzorów⁵⁸. Stwarzało to bardzo dogodne warunki do jednolitego oddziaływania i kształtowania się postaw uniformistycznych⁵⁹.

Obserwatorzy oddziaływań wychowawczych w dawnej rodzinie zgodnie stwierdzają, że miały one przede wszystkim charakter „urabiania” dokonującego się przez współudział w życiu rodziny, za pomocą naśladownictwa przez młodszych postępowania starszej generacji⁶⁰. Stwierdzenie to odnosi się do wychowania w całej rozciągłości, a zatem i do wychowania religijnego. Religijne wartości oraz wzory zachowań moralnych i rytualnych przenikały do młodego pokolenia podczas ciągłych, wzajemnych kontaktów. Przenikały one również przez wspólne modlitwy, śpiewanie religijnych pieśni, wieczorne spotkania w domu i opowieści nasycone elementami legendarno-religijnymi, nie pozbawionymi moralnego wydźwięku⁶¹. Rangę tych ostatnich podnosił silny autorytet star-

⁵⁶ J. Szczepański: *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa 1972 s. 172, 175.

⁵⁷ Tamże, s. 176—177.

⁵⁸ Por. W. J. Thomas, F. Znaniecki: *The Polish Peasant in Europe and America*, Boston-New York 1927 s. 140; J. Turowski: *Przemiany tradycyjnej wiejskiej społeczności lokalnej w Polsce*. *Roczniki Socjologii Wsi*. T. IV (1965) s. 18—22; D. Markowska: *Rodzina w środowisku wiejskim*. Studium wsi podkarskiej. Wrocław 1964 s. 33—34.

⁵⁹ Por. K. Dobrowolski: *Trzy studia z teorii kultury ludowej*. W: *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, jw. s. 130.

⁶⁰ Por. W. Bronikowski: *Drogi postępu chłop polskiego*. Warszawa 1934 s. 129—130; J. Piątek: *Wieś jako środowisko wychowawcze*. W: *Rodzina wiejska jako środowisko wychowawcze*. Praca zbiorowa pod red. Z. Mysłakowskiego. Warszawa—Lwów 1931 s. 57, 78.

⁶¹ Por. K. Dobrowolski: *Chłopska kultura*, jw. s. 86—87.

szych, których pozycja, wiek i doświadczenie gwarantowały w oczach młodych wartość przekazywanych treści ⁶².

W wychowaniu religijnym dużą rolę odgrywała matka, a dość często dziadkowie. Ojciec na ogół mniej wykazywał troski w tym zakresie. Matka, jak wykazują obserwacje, była zwykle bardziej rygorystyczna i konserwatywna ⁶³. Miało to wpływ nie tylko na siłę, ale także na charakter jej oddziaływania. Ona zwykle uczyła dziecko pacierza. Naukę tę rozpoczynano dość wcześnie, mianowicie, gdy dziecko umiało wymawiać niektóre słowa. Oprócz pacierza, uczono dziecko kilku modlitw do Trójcy Św., Matki Boskiej, Anioła Stróża i św. Patronów. Naukę prawd wiary ograniczano do prawd podstawowych ⁶⁴. Najwięcej czasu poświęcano dzieciom w niedzielę. Znany jest zwyczaj omawiania z nimi kazania wysłuchanego w kościele ⁶⁵. Nauczanie religijne w rodzinie miało charakter fragmentaryczny i elementarny. Już dawno istniało przekonanie, że od nauczania dzieci są księża ⁶⁶.

W nauczaniu religijnym rodziny, dużą rolę mogły odegrać czasopisma i książki o treści religijnej. Ówczesne warunki nie sprzyjały korzystaniu z treści drukowanych. Z jednej strony nierzadkim zjawiskiem był analfabetyzm ⁶⁷, z drugiej zaś nie było dostatecznej ilości druków religijnych; gdyby nawet były dostępne, to z kolei brak było pieniędzy na ich zakup ⁶⁸. Tym niemniej ludzie umiejący czytać korzystali z dostępnej im literatury religijnej ⁶⁹. Największym powodzeniem cieszyły się „Żywoty Świętych”. Dodajmy, że dawniejsza literatura religijna zawierała wiele nieautentycznych treści religijnych. Natomiast Pismo św. było prawie nieznane ⁷⁰.

⁶² Por. J. S. Bystron: Kultura ludowa, jw. s. 26—31; J. Chałasiński, jw. T. I. s. 240—242.

⁶³ Por. D. Markowska, jw. s. 135—136, 155.

⁶⁴ Por. W. Bronikowski, jw. s. 137; W. Witos, jw. s. 88; T. Siwoń informuje, że sporo dzieci przychodzących do szkoły nie umiało pacierza (Rodzina wiejska i małomiasteczkowa jako środowisko wychowawcze. Obserwacje nad kilku rodzinami ze Śląska Górnego i Opolskiego. W: Rodzina wiejska jako środowisko wychowawcze, jw. s. 306).

⁶⁵ Por. K. Dobrowolski: Tradycyjna rodzina, jw. s. 216; J. Płatek, jw. s. 72.

⁶⁶ Por. W. Bronikowski, jw. s. 137; W. Witos, jw. s. 88.

⁶⁷ Np. J. Bystron pisze, że w Galicji czwarta część ludności to analfabeci (Kultura duchowa. W: J. Bystron i inni: Polska współczesna. Lwów 1923 s. 83); podobnie J. Urban zaznacza, że przed wojną w Polsce połowa dorosłych to analfabeci (Czytelnictwo religijne w Polsce. *Przegląd Powszechny* 186 (1930) s. 294); por. także: J. Piwowarczyk: Ankieta na temat: „Co się dzieje na wsi”. *Kierownik* 1936 nr 1 s. 3—7.

⁶⁸ Por. J. Leżeński: Wieś o sobie. Dziś i jutro wsi polskiej w pryzmacie ankiet KSMŻ i KSM. Poznań 1938 s. 137—138.

⁶⁹ Por. J. Urban, jw. s. 293—304; Piwowarczyk, jw. s. 4—5; S. Wyszyński, jw. s. 160; Leżeński, jw. s. 137—139.

⁷⁰ Por. S. Czarnowski: Kultura religijna, jw. s. 97—98. Oprócz *Żywotów Świętych* przed wojną ludzie na wsi czytali: *Przepowiednie królowej ze Saby*, *Listy z nieba*, *Senniki Egipskie*, opisy prywatnych objawień, legendy (por. J. Bełch), jw. s. 47. S. Pięgoń wspomina, że jego matka jedyna we wsi posiadała i czytała dzieciom *O naśladowaniu Chrystusa* (jw. s. 97).

Mimo tych braków, ważny jest jednak fakt, że zarówno nauczanie w rodzinie, jak i nauki księdza były przyjmowane bez jakiegokolwiek krytyki czy dyskusji⁷¹. Przy braku innych środków religijnego przekazu, zostawiały one głęboki ślad w mentalności religijnej.

W wychowaniu religijnym dzieci dużą rolę odgrywały odpowiednie ćwiczenia i praktyki. Pod tym względem warto odnotować fakt, że dawniej niemal wszystkie rodziny w miarę możliwości starały się prowadzić dzieci do kościoła na nabożeństwa⁷². Między innymi S. Czarnowski wspominając o tym, pisze, że dzieci „...prowadzone bywają na nabożeństwa, ale tylko dlatego, że nie wiadomo, co z nimi zrobić, gdy rodzice idą do kościoła”⁷³. W kontekście oddziaływań religijnych dawniejszej rodziny, wypowiedź Czarnowskiego stanowi duże uproszczenie. Motywy prowadzenia czy posyłania dzieci do kościoła były znacznie bogatsze, jak choćby posłuszeństwo nakazom Kościoła, formalna i nieformalna kontrola, wpływ tradycji itd.

W zakresie wpajania wzorów rytualnego zachowania się interesujące jest uchwycenie kursujących w środowisku wspólnoty lokalnej pewnych stereotypów, w zależności od stanu, wieku i pozycji społecznej. Wspomniany wyżej Czarnowski zwracając na to uwagę, zaznacza, że chłopcom bardziej niż dziewczętom przypisywano indyferentyzm; od dziewcząt domagano się umiarkowanej pobożności. Żonatym mężczyznom i zamężnym kobietom przysłała uregulowana pobożność. Dla starych natomiast pobożność stawiała się już „zawodem”⁷⁴. Te wzory rytualnego zachowania się były „wypadkową” oddziaływania Kościoła i wpływu kultury wspólnoty lokalnej. Na straży ich stała tradycja i zwyczaj. Świadomość, że „wszyscy tak robią” była wystarczającym motywem konformizmu wiejskiego⁷⁵. Dodać trzeba, że nasileniu wzorów rytualnych nie towarzyszył dostateczny poziom życia moralnego⁷⁶. Przy ogólnej uczciwości i rzetelności wiejskiego ludu, nie brak było wielu i to poważnych wad, jak gniewy sąsiedzkie i rodzinne, pieniactwo, kradzieże, pijaństwo, przekleństwa itd.⁷⁷. Najbardziej skuteczną sankcją, zdolną do powstrzymania ludu wiejskiego od tego rodzaju wykroczeń, były obawa grzechu i kary Boskiej za życia i po śmierci⁷⁸.

⁷¹ Por. W. Witos, jw. s. 93.

⁷² Por. J. Płatek, jw. s. 72.

⁷³ S. Czarnowski: *Kultura religijna*, jw. s. 96.

⁷⁴ Tamże, s. 96; por. także D. Markowska: *Religijność i laickość w modelach i wzorach rodziny wiejskiej na Podlasiu. Roczniki Socjologii Wsi. T. VIII (1968) s. 138.*

⁷⁵ Por. J. Bełch, jw. s. 48—49; K. Dobrowolski: *Trzy studia*, jw. s. 130.

⁷⁶ F. Bujak zaznacza, że „... dla wprowadzenia w życie światopoglądu prawdziwie chrześcijańskiego niezbędny jest pewien stopień rozwoju umysłowego” (jw. s. 129).

⁷⁷ J. Bełch, jw. s. 51; T. Siwoń, jw. s. 302—308; Z. T. Wierzbicki: *Żmłąca w pół wieku później*. Wrocław 1963 s. 302 n.; W. Witos, jw. s. 86, 106.

⁷⁸ Por. J. Bełch, jw. s. 48—50; W. Witos, jw. s. 94 n.

W wychowaniu dużą rolę odgrywał ustrój patriarchalny rodziny, zapewniający ojcu rodziny silny autorytet przechodzący niekiedy w prawie absolutną władzę wobec pozostałych członków rodziny. W egzekwowaniu nakazów i zakazów pomagały sankcje, najczęściej fizyczne, które osiągały nawet dorosłej, ale uzależnionej materialnie młodzieży, choć wobec niej częściej stosowano groźbę wydziedziczenia⁷⁹. Dzieci dużą część czasu spędzały w towarzystwie rodziców, uczestnicząc w ich zajęciach domowych i gospodarczych. Miało to duże znaczenie wychowawcze. Jednakże dość często pozostawały one bez żadnej opieki i nadzoru ze strony starszych, co skazywało je na uleganie wpływom innych czynników. Gorszący wpływ wywierały zwłaszcza pastwiska przez które w pewnym okresie życia przechodziły prawie wszystkie dzieci⁸⁰. Specyficznym traktowano dziedzinę moralności seksualnej. Z. T. Wierzbicki pisze: „Dziedzinę moralności seksualnej charakteryzowały trzy cechy; traktowanie spraw płciowych jako pewnego „tabu” społecznego; znaczna surowość obyczajowa, przechodząca u jednostek niemal w ascezę; późne wreszcie uświadomienie seksualne młodzieży”⁸¹. Do tego trzeba dodać, że podobnie jak przy wzorach rytualnego zachowania się, stosowano różne „miary” zachowań moralnych, np. w dziedzinie życia seksualnego wobec kawalerów stosowano taryfę ulgową, mówiąc, że „kawaler musi się wyszumieć”⁸².

Swego rodzaju syntezę oddziaływań wychowawczych w dawniejszej rodzinie przedstawia J. Bełch: „Zbyt często się kładło nacisk na zakazywanie i na unikanie, na powstrzymywanie się. Dlatego to wytwarzało często ludzi uczciwych, nie grzeszących, ale i bojaźliwych, nieśmiałych, biernych, niezdolnych do złego, ale też i do dobrego”⁸³. Mimo tego negatywizmu, wpływy wychowawcze rodziny preindustrialnej były trwałe i skuteczne. Niewątpliwie one właśnie zdecydowały o funkcjonowaniu określonych wzorów religijnych i przywiązaniu do tradycji religijnej. Szczególnie mocno i wyraźnie ukazały to późniejsze procesy migracyjne⁸⁴.

Przedstawiona powyżej charakterystyka rodziny preindustrialnej w Polsce wykazuje, co i w jaki sposób było przekazywane dzieciom w ramach procesu religijnej socjalizacji. Rodzina przekazywała kulturę i tradycję religijną, wzory zachowań rytualnych i moralnych, a przede wszystkim stosowała „skuteczne techniki i praktyki” za pomocą których

⁷⁹ Por. J. Chałasiński, jw. T. I. s. 230, 240—242; M. Trawińska-Kwaśniewska, jw. s. 150—170.

⁸⁰ Por. S. Wszyński, jw. s. 158; W. Witos, jw. s. 87—88.

⁸¹ Por. Z. T. Wierzbicki: *Żmłóca*, jw. s. 315.

⁸² Tamże, jw. s. 315; M. Trawińska-Kwaśniewska, jw. s. 146—170.

⁸³ J. Bełch, jw. s. 51.

⁸⁴ Por. J. Chałasiński: *Parafia i szkoła parafialna wśród emigracji polskiej w Ameryce*, *Przegląd Socjologiczny* 3 (1935) s. 633—711; T. Makarewicz: *Emigracja amerykańska a macierzysta grupa parafialna*, *Przegląd Socjologiczny* 4 (1936) s. 521—546; S. Nowakowski: *Polonia Chicagowska. Kultura i Społeczeństwo*, 3 (1959) nr 1 s. 63—97; E. Ciupak: *Kultura religijna wsi*, jw. s. 157—164.

dzieci były wdrażane w życie religijne. Można powiedzieć, że zasięg pełnionej przez nią funkcji religijnej był szeroki. Co więcej, funkcję tę faktycznie wypełniały prawie wszystkie rodziny. Szczególną rolę odgrywał przy tym autorytet starszych i ich osobista postawa. Oddziaływania rodziny w zakresie religijnym ułatwiał „kimał” społeczeństwa globalnego, wyrastający niemal z całkowitej identyfikacji Kościoła i państwa (narodu).

III. PRZEMIANY KULTUROWO-SPOŁECZNE I ICH WPŁYW NA INSTYTUCJĘ RODZINY

Przez „przemiany kulturowo-społeczne” rozumie się tutaj proces przechodzenia od „kultury stabilnej” do „kultury rozwojowej”. Według L. A. White¹, podstawowym kryterium pozwalającym na odróżnienie obydwu typów kultur, jest *quantum* energii szeroko pojętej, tj. energii mechanicznej i kalorycznej, przypadającej na jednostkę ludzką, a także tempo jej wzrostu. Zgodnie z tym kryterium, kultura stabilna charakteryzuje się stałą ilością energii i przeciwdziałaniem jej powiększaniu; zaś kultura rozwojowa charakteryzuje się stale wzrastającą ilością energii i pobudzeniem wzrostu jej absorpcji. W szczególności, pomiędzy obydwu typami kultury występują następujące różnice:

a. W kulturze stabilnej występuje generalne tępienie wszelkich innowacji (dewiacji); zaś w kulturze rozwojowej występuje zjawisko przeciwnie, wysoko ceni się i nagradza wszelkie innowacje. Co więcej, dopuszcza się pewien zespół osobników o zachowaniach dewiacyjnych. Wprowadzone przez nich innowacje są instytucjonalizowane przy czynnym współudziale instytucji kontroli i sankcji społecznej.

b. W kulturze stabilnej innowacje nawet o charakterze technicznym nie mogą być wmontowane funkcjonalnie w całość systemu, ponieważ popadają w sprzeczność z interesami społecznymi; zaś w kulturze rozwojowej istnieje ciągła tendencja do akceptowania i legalizowania zwłaszcza dewiacji wytwórczych, poprzez które powiększa się dotychczasowe lub odkrywa nowe źródła energii. Dewiacje te — ze względu na interes społeczny — wmontowuje się funkcjonalnie w całość systemu. Można powiedzieć, że zasięg ich stanowi miarę „rozwojowości” tego typu kultury.

c. W kulturze stabilnej występuje taka struktura myślenia, która przyznaje najwyższy autorytet „dawnym” i „tradycyjnym” sposobom

¹ L. A. White: *The Science of Culture*. New York 1948. Podaję za: J. Ziółkowski: *Urbanizacja — Miasto — Osiedle*. Studia socjologiczne. Warszawa 1965 s. 16, 56 (przyp. 8); por. także: Z. Bauman: *Bieguny analizy kulturowej*. *Studia Socjologiczne* 1964 nr 3 s. 51—91.

zachowania się; zaś w kulturze rozwojowej występuje taka struktura myślenia, która przyznaje najwyższy autorytet „współczesnym” i „nowym” sposobom zachowania się.

Proces kształtowania się kultury rozwojowej, zwanej inaczej „industrialną” czy „miejską” został zapoczątkowany w wyniku gwałtownego rozwoju nauk ścisłych i przyrodniczych oraz rewolucji technicznej². W krajach Europy zachodniej zaznacza się on już od dwóch stuleci, w innych dopiero w XX w., nawet po II wojnie światowej. W pierwszych kultura rozwojowa oddała do dyspozycji człowieka najpotężniejsze ze źródeł energii i środków panowania nad przyrodą, pozwoliła na produkcję dóbr i zaspokojenie materialnych potrzeb w niespotykanej dotychczas skali; w drugich nie osiągnęła jeszcze tak dużych rezultatów, niemniej w nich także przyczyniła się już do wzrostu stopy życiowej lub przynajmniej wydobywa je z zacofania.

J. Ziółkowski podkreśla, że proces kształtowania się kultury rozwojowej „jest najdonioślejszym bodaj procesem naszej epoki”³. Nie dokonuje się on w sposób mechaniczny. Jest to proces pełen wstrząsów, spięć i zahamowań. Końcowym jego etapem ma być ukształtowanie się na całym globie nowego typu kultury, który doprowadzi do „unifikacji świata”. Ponieważ podstawowym elementem kultury rozwojowej jest „industrializacja”, w początkowym jej etapie występują przede wszystkim procesy ekonomiczno-techniczne. Nie oznacza to jednak, że nie obejmuje ona także procesów kulturowo-duchownych. Nowa kultura stanowi pewną jedność. Zmiany w jednej dziedzinie wywołują zmiany w innych dziedzinach. Stąd można powiedzieć, że procesy ekonomiczno-techniczne pociągają za sobą także procesy kulturowo-duchowe.

Zasygnalizowane wyżej procesy wywierają trwały wpływ na przeobrażenia w strukturze i funkcjach „całościowego” społeczeństwa. Przeobrażenia te można ująć następująco:

a. Od jednolitego, homogenicznego i wieloaspektowego strumienia działalności życiowej, do wyraźnie odseparowanych, autonomicznych i jednoaspektowych działań. W społeczeństwie o kulturze stabilnej, czyli w społeczeństwie tradycyjnym, potrzeby jednostek ludzkich były ograniczone. Zaspokajano je w granicach wspólnoty lokalnej odznaczającej się wielofunkcyjnością. Znaczy to, że w jej ramach spełniane były wszystkie podstawowe czynności życiowe: rodzinne, gospodarcze, polityczne, religijne, wychowawcze i rozrywkowe. Ta samowystarczalność sprowadzała się do znalezienia na miejscu wszystkich usług, jakie były konieczne do zaspokojenia potrzeb. W społeczeństwie znajdującym się pod wpływem kultury industrialnej zmieniają się, zwielokrotniają i wysubtelniają po-

² Por. J. Ziółkowski, jw. s. 15—16.

³ Tamże, s. 16.

trzeby jednostek ludzkich. Wymaga to rozwoju produkcji, transportu, organizacji wypoczynku itd., słowem, rozwoju racjonalnej organizacji. Stąd pochodzi konieczność mnożenia różnego typu wyspecjalizowanych działań, wzajemnie się warunkujących i uzupełniających.

b. Od niezróżnicowanych, segmentarycznych zbiorowości ludzkich do zróżnicowanych, wyspecjalizowanych struktur społecznych. W społeczeństwie tradycyjnym życie członków koncentrowało się w zamkniętych, ale nakładających się na siebie układach społecznych. Można powiedzieć, że to, co działo się w jednym segmencie życia społecznego, występowało również w innych segmentach. Społeczeństwo składało się ze wspólnot koncentrycznych, co oznacza, że jedne wspólnoty przenikały drugie, tworząc monolityczne społeczeństwo. Nowy typ społeczeństwa kształtuje zupełnie odmienne układy społeczne. Miejsce segmentów, zajmują emancypujące się dziedziny życia społecznego oraz daleko posunięte zróżnicowanie i specjalizacja występujące w ich ramach. Tym samym miejsce wspólnot koncentrycznych zajmują specjalizujące się struktury społeczne, które się kształtują już tylko wokół jednej, wybranej funkcji. Stąd nowoczesne społeczeństwo jest pluralistyczne.

c. Od układu więzi „całościowych”, łączących każdego członka społeczności z wszystkimi pozostałymi członkami, do wielu krzyżujących się układów więzi cząstkowych, z których każdy wiąże jednostkę ludzką z innymi społecznościami. W społeczeństwie tradycyjnym stosunki społeczne miały charakter bezpośredni i osobisty. Wiązały one i zespalaly wszystkich członków „całościowo”. Oparte na nich wspólnoty odznaczały się homogenicznością. Z kolei w nowym typie społeczeństwa stosunki społeczne nabierają charakteru pośredniego i rzeczowego. Powstaje wiele różnych organizacji i zrzeszeń, wiążących i zespalających jednostki ludzkie tylko „częściowo”, w zakresie realizowania celów. Dokonuje się tzw. heterogenizacja życia społecznego.

d. Od osobowości homogenicznej, w której nie dają się wyróżnić żadne role specyficzne, do osobowości będącej „wiązką ról”, z racji uwikłania w różne, autonomiczne układy więzi cząstkowych. W społeczeństwie tradycyjnym role społeczne miały charakter „wspólnotowy”, co znalazło wyraz w wytworzeniu się specyficznego układu wzajemnych zależności między członkami na bazie nakładających się na siebie „całościowych” działań. W nowym typie społeczeństwa to „wspólnotowe” ujęcie roli zanika, powstają zaś nowe, wyspecjalizowane role, które nie nakładają się już na siebie. Wielość zróżnicowanych i „częściowych” działań jednostek ludzkich prowadzi niejednokrotnie do konfliktu ról, frustracji i ucieczki z publicznej do prywatnej sfery życia.

e. Od sakralizacji do desakralizacji społeczeństwa. Sakralizacja społeczeństwa tradycyjnego polegała na swoistej symbiozie i identyfikowaniu

się Kościoła i państwa (narodu). Kościół z łatwością zespalał się z różnymi wspólnotami, włączał je w ramy własnej działalności oraz stosował wobec nich różne formy społecznej kontroli. Tak pojętą sakralizację można utożsamić z klerykalizacją społeczeństwa. W nowym typie społeczeństwa dokonuje się proces odwrotny, tj. desakralizacja. Przejawia się ona w emancypowaniu struktur „cywilnych” spod wpływów Kościoła, oddzielaniu *sacrum* od *profanum*, stawianiu celów ogólnoludzkich, które mogą być realizowane przez wszystkich ludzi, niezależnie od wyznawanego światopoglądu. W toku postępującej emancypacji Kościół traci swój wpływ na szersze płaszczyzny społeczeństwa; co więcej, sam staje się subsystemem w ramach „całościowego” społeczeństwa. Przez setki lat dla wprowadzenia swych wartości, norm i wzorów zachowań, posługiwał się „cywilnymi” środkami przymusu. W miarę pogłębiania się ruchu emancypacyjnego, państwo, które stanęło po stronie tego ruchu, nie wspomaga już Kościoła, nie chcąc identyfikować się z jednym tylko subsystemem społeczeństwa.

Zasygnalizowane przeobrażenia znalazły głębokie odbicie w sytuacji Kościoła i rodziny. Spychany na margines społeczeństwa, Kościół stanął wobec alternatywy: albo rozbudować własny subsystem z aparatem władzy, biurokracji i środkami przymusu celem zabezpieczenia instytucjonalnego wpływu na społeczeństwo; albo stworzyć możliwości wysokiego stopnia osobowej identyfikacji z własnym systemem wartości, bez stosowania „kościelnych” środków przymusu¹. Obydwie drogi okazały się trudne do zrealizowania.

Zabezpieczenie instytucjonalnego wpływu Kościoła na społeczeństwo katolickie byłoby możliwe w przypadku dysponowania rozbudowaną siecią struktur ściśle religijnych, co zostało przezeń zaniedbane od okresu wejścia w erę konstantyńską lub przynajmniej w przypadku utrzymania stanu posiadania dotychczasowych struktur „pośrednich”. Tymczasem struktury te, dawniej zasymilowane przez Kościół, bądź uległy rozkładowi, bądź wyspecjalizowały się w zakresie swych funkcji „cywilnych”. Ponadto kształtujący się pluralizm konkurencyjnych systemów wartości, norm i wzorów zachowań, związanych z różnymi subsystemami społeczeństwa lub nawet z różnymi wyspecjalizowanymi strukturami społecznymi, istniejącymi w ich ramach, przyczynił się do zaistnienia i pogłębienia konfliktów przynależności do Kościoła. Ujęty dawniej uniformistycznie i monolitycznie kościelny system wartości, norm i wzorów zachowań był przyjmowany na zasadzie powszechnej zgodności społeczeństwa identyfikującego się z Kościołem. W sytuacji pluralizmu uzyskanie zgodności możliwe jest tylko na gruncie subkultur, małych wspólnot i biografii jednostki, która buduje sobie własny światopogląd.

¹ Por. R. Tilmann: Sozialer und religiöser Wandel. Düsseldorf 1972 s. 22—24.

Powyższe stwierdzenia prowadzą bezpośrednio do rozwiązania drugiej z alternatyw. W warunkach niepewności co do zakresu koniecznej zgodności, zwłaszcza gdy system wartości, norm i wzorów zachowań utracił dawną spójność, trudno byłoby katolikom zdobyć się na wysoki stopień identyfikacji z Kościołem. Jedni będą akcentować szerszy, inni węższy zakres „zgodności”. Na tym tle wytwarzają się w Kościele konflikty i powstają grupy opozycyjne. Skutkiem tego jest zaistnienie całego szeregu przynależności i stopni identyfikacji z Kościołem: od pełnej identyfikacji z Kościołem instytucjonalnym przez krytyczną współpracę, wewnętrzny dystans, szerzącą się bierność do emigracji z Kościoła, mimo zachowania świadomości przynależenia do chrześcijaństwa. Kościół obecnie nie dysponuje już żadnym środkiem przymusu, by przeciwstawić się wzrastającemu pluralizmowi i rozpadowi na różne grupy opinii. Na tym tle uwypukla się współcześnie metoda dialogu, którą Kościół stosuje zarówno wewnątrz, tj. wobec swych członków, jak i zewnątrz, tj. wobec „świata”.

Następstwami przemian wymienionych powyżej procesów została dotknięta także współczesna rodzina, choć najdłużej się im opierała⁵. Przede wszystkim rodzina nie znajduje już oparcia w tzw. strukturach pośrednich, jak szkoły, cechy, bractwa, organizacje charytatywne itd., które dawniej wiązały ją z życiem parafii. Traci też „ramy”, jakie stwarzała jej dawniej wspólnota lokalna, a ściślej parafia integrująca tę wspólnotę. Sama zresztą parafia przekształca się w wyspecjalizowaną agencję usług religijnych.

Z kolei stwierdza się dzisiaj powszechnie, że również w rodzinie nastąpiło szereg zmian, zwłaszcza z punktu widzenia funkcji socjalizacyjnej. W rodzinie preindustrialnej autorytet rodziców pojmowany był szeroko. Współcześnie dawna władza patriarchalna ustępuje miejsca władzy ograniczonej, liczącej się ze zdaniem dziecka, a tym bardziej młodzieży. Już dziecko pod wpływem grup rówieśniczych, szkoły, środków masowego przekazu itd., usamodzielnia się dość wcześnie w niektórych sprawach dotyczących jego życia. Jeszcze w szerszym zakresie usamodzielnia się młodzież, która zdobywa wykształcenie, często przewyższające wykształcenie rodziców, dysponuje pieniędzmi pochodzącymi ze stypendiów lub zarobionymi, ulega subkulturom wyemancypowanych subsystemów społeczeństwa, a nawet tworzy je we własnych kręgach społecznych. Usamodzielniająca się młodzież wyłamuje się spod władzy rodziców. „Piętnasto-
szesnastoletnie dziewczęta — pisze Z. Tyszką — zaczynają być w „pre-
tensjach”, sprzeciwiają się drobiazgowej kontroli czasu, lubią mieć często wychodne...”. Podobnie młodzież męska „reaguje zniecierpliwieniem na

⁵ Por. É. Pin: La paroisse catholique. Les formes variables d'un système social. Rome 1968 s. 81 nn.

gderania rodziców, czyli upomnienia dotyczące zachowania i postępowania”⁶.

Przeobrażenia w strukturze i funkcjach globalnego społeczeństwa przyczyniły się do „otwarcia” rodziny. Dawniej zajęcia rodziców skupiały się w gospodarstwie lub przedsiębiorstwie domowym. Dzieci znały ich pracę i uczestniczyły w ich osiągnięciach. Natomiast współcześnie rodzice w swych rolach zawodowych występują i działają poza domem i wiedzą dziecka. Ogranicza to zasięg ich oddziaływania na dzieci. Swój autorytet mogą oni budować tylko w takim zakresie, w jakim reprezentują walory i cechy osobowe, a więc w zakresie osiągniętego rozwoju kulturalnego i moralnego. Z kolei przekazywanie dziecku ideałów osobowych, systemu wartości, norm i wzorów zachowań religijnych, jakimi będzie się ono w przyszłości kierować oraz wdrożenie w role religijne, jakie będzie w przyszłości wypełniać, zależy od tego, czy rodzice sami uczestniczą w życiu Kościoła. Tymczasem uczestnictwo to — na tle zaistniałej sytuacji w społeczeństwie globalnym i Kościele — coraz bardziej się różnicuje. Co więcej, Kościół ze swej strony nie ma już możliwości stosowania społecznych sankcji i kontroli w zakresie wykonywania przez rodzinę religijnej funkcji. Wszystko to nie sprzyja realizacji tej funkcji.

Biorąc pod uwagę sygnalizowane powyżej procesy kulturowo-społeczne i ich wpływ na sytuację w Kościele i rodzinie, można wysunąć hipotezę, że instytucja rodziny wskutek pewnej dezorganizacji nie pełni już w takim, jak dawniej zakresie, religijnej funkcji. Inaczej mówiąc, wydaje się, że funkcja ta występuje jeszcze dość powszechnie, kurczy się natomiast jej zasięg. Zjawisko to występuje w tych krajach, które weszły w fazę gwałtownych przemian spowodowanych rozwojem nowej kultury industrialnej. Typowym dla tego etapu krajem jest również Polska, w której proces przemian w całej pełni wystąpił dopiero w okresie po II wojnie światowej. Nie trzeba się zatem dziwić, że socjologowie polscy od czasu do czasu sygnalizują fakty kurczenia się religijnej funkcji rodziny. Brak dostatecznych badań w tym zakresie nie pozwala na dokładniejsze omówienie tego zjawiska. Niemniej pewne obserwacje zostały już zarejestrowane.

Spośród wielorakich działań religijnych, wchodzących w zakres religijnej funkcji rodziny, zwrócimy tutaj uwagę jedynie na działania religijno-wychowawcze. Wśród nich, na pierwszym miejscu należałoby omówić nauczanie religijne w rodzinie. Jak wynika z badań prowadzonych przez katedrę socjologii religii KUL⁷, w rodzinach polskich, na

⁶ Z. Tysszka: *Przeobrażenia rodziny robotniczej w warunkach uprzemysłowienia i urbanizacji*, Warszawa 1970 s. 239.

⁷ Dotychczas zostało już przygotowanych około 10 rozpraw na temat wpływu rodziny na religijność dzieci w różnych środowiskach społecznych w Polsce. Rozprawy te znajdują się w Archiwum KUL.

ogół zwraca się uwagę na nauczanie religijne dziecka, co wiąże się z troską, by przystąpiło ono do I komunii św. Nauczanie to obejmuje pacierz, podstawowe prawdy wiary i wpływ na kształtowanie światopoglądu dziecka⁸. Głównym pedagogiem i katechetą w rodzinie w dalszym ciągu jest matka, niekiedy babka lub dziadek. Rodzinne nauczanie religijne zaczyna się w wieku 3—5 lat. Niekiedy bierze w nim udział również starsze rodzeństwo⁹. Nowością w stosunku do dawniejszego okresu jest wprowadzenie i czytanie Pisma św. Pewne zaniedbanie nauczania w rodzinie występuje dopiero począwszy od okresu przystąpienia dziecka do I komunii św. Istnieje pogląd, że dalszą troskę o religijne nauczanie dziecka powinien przejąć Kościół (nauczanie w kościele i w punktach katechetycznych). Pewna grupa rodzin uważa, że wystarczy dziecko doprowadzić do I komunii św. Ci rodzice nie troszczą się nawet o doprowadzenie dziecka do sakramentu bierzmowania. Co więcej, uważają, że dziecko w przyszłości samo powinno zdecydować o wyborze światopoglądu. O zaniedbaniach rodziców świadczy udział dzieci w katechizacji. Podczas gdy w okresie przed I komunią św. w katechizacji bierze udział prawie 100% dzieci, to w klasach następnych udział ten stopniowo spada; na szczeblu szkoły podstawowej — do 50%, zaś na szczeblu szkoły półśredniej i średniej — do 30%.

Brak odpowiedniego wykształcenia religijnego m. in. jest powodem mnożenia się różnego rodzaju trudności i wątpliwości religijnych nie tylko wśród młodzieży, ale także wśród dzieci szkół podstawowych. W rozwiązywaniu tych trudności, rodzice niejednokrotnie chcieliby pomóc swoim dzieciom. Okazuje się jednak, że starsza generacja odznacza się znacznym stopniem ignorancji religijnej oraz prymitywnymi i zniekształconymi wiadomościami religijnymi. Badając młodzież licealną w Lublinie, O. A. Dydycz pytał ją o rozmowy prowadzone na tematy religijne w gronie rodzinnym. Okazało się, że znakomita większość młodzieży (74%) rozmawia z rodzicami o sprawach religijnych. Charakterystyczne jest jednak, że spośród nich, tylko 31% podało przykładowo treść rozmów; inni nie podali jej wcale lub wprost zaznaczyli, że „były to jakieś złośliwe uwagi”. Analizując prowadzone w rodzinie rozmowy, autor zaznacza, że „nie ma wspólnego języka między rodzicami i dziećmi”¹⁰.

Pomimo pewnej nieudolności rodziny w oddziaływaniu na światopogląd dzieci i młodzieży, zauważa się, że większość rodziców, zwłaszcza w środowisku wiejskim i małomiasteczkowym, wywiera pewien nacisk na wypełnianie przez nich praktyk religijnych. Znajduje to wyraz w więk-

⁸ Por. W. Wincławski, *ibid.* s. 25 n.

⁹ Por. S. Kasula: Oddziaływania religijne w rodzinie wiejskiej. *Wychowanie* 1967 nr 20 s. 26.

¹⁰ A. Dydycz: Społeczne uwarunkowania religijnych postaw młodzieży średnich szkół technicznych. Lublin 1969 s. 69 n. (Archiwum KUL).

szym nasileniu wskaźników praktyk w tej kategorii społecznej niż w pozostałych. Krzywa udziału w praktykach religijnych, zwłaszcza w niedzielnej mszy i wielkanocnej komunii św. wykazuje, że najwyższy poziom reprezentują właśnie dzieci i młodzież. Pierwszy spadek tych praktyk obserwuje się dopiero wśród osób, które wstępują w związki małżeńskie i prowadzą aktywną działalność zawodową. Natomiast wzrost praktyk religijnych występuje wśród ludzi starszych, zwłaszcza w wieku poprodukcyjnym, nie osiągając już tego poziomu, jaki obserwuje się wśród dzieci i młodzieży. Z badań prowadzonych w rejonie Puław wynika, że im bardziej systematycznie praktykują rodzice i starsze rodzeństwo, tym lepiej praktykują dzieci szkolne, choć z rodzicami i starszym rodzeństwem chodzi do kościoła tylko około 1/3 dzieci szkolnych. Charakterystyczny przy tym jest fakt, że ponad 90% rodziców nie interesuje się uczęszczaniem dzieci na katechizację i mszę św. Gdyby jednak dzieci opuszczały te praktyki, to tylko 4% rodziców nie reagowałoby, zaś 36% tłumaczyłoby im potrzebę udziału w nich, a 60% krzyczałoby na swoje dzieci lub wymierzało im chłostę¹¹. Według badań R. Dyoniziaka, 48% chłopców i 62% dziewcząt oświadczyło, że rodzice „mieliby im za złe”, gdyby przestali chodzić do kościoła¹². Motywacje młodzieży biorącej udział w praktykach religijnych są rozmaite. Wiele wskazuje na to, że znaczny odsetek jej związany jest z religią raczej formalnie. Dużą rolę odgrywa jeszcze jednak tradycja i solidarność dzieci z rodzicami w zakresie życia religijnego.

Wśród praktyk ściśle rodzinnych obserwuje się zanikanie wspólnej modlitwy, zwłaszcza w tych rodzinach, w których obydwójce rodzice pracują poza domem. Rodzice powracający późno do domu, nie zajmują się już organizowaniem wspólnego pacierza. Zanika też zwyczaj wspólnego śpiewania pieśni religijnych, nawet z okazji wielkich świąt. E. Ciupak zauważa, że „najintensywniejsze życie religijne obserwujemy w tzw. wielkich rodzinach, składających się z trzech pokoleń, przy czym największa aktywność panuje wśród najstarszego i najmłodszego pokolenia. Rodzinnym „stróżem” religijności jest „babka” lub „dziadek”¹³. Oni znają na pamięć biblijne przypowieści, fragmenty życiorysów świętych i swą „wiedzę” starają się przekazać przy każdej okazji wnukom a czasem i dorosłym członkom rodziny. Babcia i dziadek stają się nieraz rodzinnym autorytetem w sprawach życia religijnego¹⁴.

Z dwóch wzorów życia religijnego — rytualnych i moralnych, wśród

¹¹ Wyniki badań prowadzonych w rejonie Puław zostały tylko częściowo opublikowane: W. Piwowarski: *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1971 s. 298—305.

¹² R. Dyoniziak: *Młodzieżowa „podkultura”*. Studium socjologiczne. Warszawa 1965 s. 109.

¹³ E. Ciupak: *Religia jako fakt społeczny*. Białystok 1959 s. 46 n.; tenże: *Parafianie?*, jw. s. 274—275.

¹⁴ Por. E. Ciupak: *Kultura religijna*, jw. s. 58.

dzieci i młodzieży bardziej funkcjonują pierwsze. Badania socjologiczne wykazują, że zwłaszcza w środowiskach „zamkniętych” ze wszystkich wzorów kulturowych, najbardziej trwale okazały się tradycyjnie panujące wzory życia religijnego¹⁵. S. Kasula dochodzi nawet do wniosku, że wzór wychowania religijnego dzieci i młodzieży jest na wskroś tradycyjny, niewiele różniący się od wzorów XVI-wiecznej wsi polskiej¹⁶. Podobnie Z. T. Wierzbicki odnotowuje wiele przejawów życia religijnego, identycznych jak przed I wojną światową¹⁷. Pewne zróżnicowanie zaznacza się dopiero w środowiskach miejskich uprzemysłowionych. Ogólnie jednak mówiąc, w rodzinach katolickich w dalszym ciągu istnieje szereg oddziaływań zmierzających do wyrobienia w młodym pokoleniu poczucia obowiązków religijnych, silnie zakorzenionego w tradycji rodzinnej¹⁸. Powiązanie od pierwszych lat życia zachowań religijnych z najbliższymi osobami, z domem rodzinnym, ścisły związek uroczystości rodzinnych ze świętami kościelnymi i elementami religijnymi sprawia, że nadal w odczuciu nawet dorosłego człowieka to, co „rodzinne” i to, co „religijne” tworzą nierozdzieloną całość o silnym zabarwieniu emocjonalnym. Ewentualne odrzucenie religijnych sposobów zachowań, w wielu przypadkach utożsamia się z odrzuceniem „dziedzictwa ojców” i już choćby z tego względu wiąże się z poważnym konfliktem psychicznym¹⁹.

Powyższe uwagi przedstawione zresztą fragmentarycznie wskazują wyraźnie, że rodzina polska pełni funkcję religijną, choć zasięg jej przedstawia się rozmaicie, zależnie od środowiska lokalnego i religijności starszego pokolenia. Trudno jednak powiedzieć, w jakim stopniu kureczy się ta funkcja ze względu na brak dostatecznych badań w tej dziedzinie. Najbardziej wydają się ulegać zanikowi praktyki wspólne, spełniane dawniej przez wszystkich członków rodziny. Zmieniają się też sposoby wychowawcze ze względu na sygnalizowany powyżej proces egalitaryzmu i indywidualizmu w rodzinie.

IV. RELIGIJNA FUNKCJA RODZINY W SPOŁECZEŃSTWIE INDUSTRIALNYM

Analizy przeprowadzone w poprzednim rozdziale ukazały już procesy kształtowania się „społeczeństwo industrialnego” pod wpływem przechodzenia z kultury stabilnej do kultury rozwojowej. Tutaj należałoby jeszcze uwypuklić podstawowe cechy tego typu społeczeństwa. Jak się wy-

¹⁵ Por. S. Kasula, *iw.* s. 25 n.

¹⁶ Tamże, *iw.* s. 26.

¹⁷ Z. T. Wierzbicki: *Zmiana*, *iw.* s. 351—368.

¹⁸ Por. W. Kalkowski: *Młodzież wiejska w oczach duszpasterza. Wiąż 1961* nr 4 s. 44.

¹⁹ Por. E. Ciupak: *Kultura religijna*, *iw.* s. 59—61.

daje, najlepiej można tego dokonać przez wskazanie na przeciwstawne cechy społeczeństwa typu preindustrialnego. W tym ujęciu społeczeństwo industrialne charakteryzuje się następującymi cechami: a. w gospodarstwie szczególny akcent kładzie się na rozwój przemysłu; wartości przemysłowo-materialne mają duży wpływ na zachowania ludzi i kształtowanie się grup wyspecjalizowanych wzajemnie się uzupełniających; b. więź społeczna jest pośrednia, rzeczowa, zróżnicowanie ról duże, stosunki międzyludzkie nabierają charakteru funkcjonalnego; c. stopień integracji ponadlokalnej jest duży; jednostka ludzka czuje się solidarna z coraz większą liczbą mieszkańców świata; d. stratyfikacja i rekrutacja do ról oparta jest na funkcji społecznej, mobilność jednostek jest duża; e. społeczeństwo jest mobilne, istnieją organizacje, które zajmują się instytucjonalizacją innowacji¹. Jak widać z tego zestawienia cech, społeczeństwo industrialne charakteryzuje się dużym zróżnicowaniem, specjalizacją, racjonalizacją, mobilnością i otwartością. Głównym źródłem utrzymania ludności i podstawą dochodu narodowego w tym typie społeczeństwa jest przemysł. Stąd pochodzi nazwa społeczeństwo industrialne.

Typ społeczeństwa industrialnego występuje w krajach, gdzie ujawniły się w pełni nie tylko procesy przemian kulturowo-społecznych, ale także określone skutki społeczne i osobowościowe. W społeczeństwie tym, rodzina w dalszym ciągu odgrywa decydującą rolę w kształtowaniu podstawy religijnej dziecka. Znaczy to, że w zasadzie wypełniła ona funkcję religijną, tj. przekazuje dzieciom wartości, normy i wzory religijnych zachowań oraz wdraża je w role religijne. Biorąc pod uwagę sygnalizowane powyżej zmiany w zakresie życia religijnego rodziny, występujące w początkowej fazie rozwoju procesów kulturowo-społecznych, możemy obecnie postawić dwie dalsze hipotezy, dotyczące już ukształtowanego typu tego społeczeństwa, a mianowicie: 1. Religijna funkcja rodziny nie jest już wypełniana przez wszystkie rodziny. Jedne grupy rodzin wypełniają ją w zupełności, inne częściowo, a jeszcze inne wcale. Na tym tle okazało się, że religijność dzieci zależy przede wszystkim od religijności rodziców. Inaczej mówiąc, w tych rodzinach, w których rodzice są religijni, również dzieci są religijne i odwrotnie, rodziny, w których rodzice są religijnie obojętni, również dzieci są religijnie obojętne. Biorąc ten fakt pod uwagę, niektórzy socjologowie mówią o fakcie „dziedziczenia życia religijnego”². 2. Wpływ rodzin, które w zupełności wypełniają religijną funkcję jest silniejszy od oddziaływania innych podmiotów so-

¹ Por. przypis 1, rozdz. 2.

² Niektórzy autorzy zjawisko „dziedziczenia” rozciągają także na dziedzinę polityczną. Obejmuje ono następujące elementy: a. indoktrynację otwartą lub ukrytą, b. kontekst społeczny rodziny i c. relacje osobowe (postawa rodziców). Por. R. E. Lane: *Fathers and sons. The foundations of political belief*, *American Sociological Review* 24 (1959) s. 502—511.

cializujących, jak szkoła, grupy rówieśnicze i środki kultury masowej. Znaczy to, że schematy kulturowo-religijne wdrożone dziecku w rodzinie stanowią pewną „tamtę”, czy lepiej, „filtr”, poprzez który ustosunkowuje się ono do treści przekazywanych przez wymienione czynniki. Inaczej mówiąc, oddziaływania tych ostatnich, dziecko przyjmuje selektywnie, dzięki trwałości wpływów rodziny.

Wymienione powyżej hipotezy zostaną przynajmniej częściowo zweryfikowane na materiale empirycznym, zgromadzonym w różnych krajach Europy zachodniej i w Ameryce Północnej.

Pierwsze tego typu badania zostały przeprowadzone jeszcze w okresie przedwojennym. M. in. T. M. Newcomb i G. Syehla³ przebadali w 1936 r. 548 rodzin, wykazując, że istnieje istotna zależność między religijnością rodziców i ich dzieci, przy czym zależność ta najsilniej zaznacza się w relacji matka-córka (0,69). Inni autorzy, mianowicie G. Hirschberg i A. R. Gilliland⁴ przebadali 200 studentów między 16 a 25 rokiem życia. Stwierdzona przez nich korelacja między postawą religijną studentów i ich rodziców wynosi tylko 0,29. Niemniej zależność ta występuje. Nieco wyższą korelację (0,30) wykrył L. E. Woodward⁵ w badaniach postaw religijnych 348 dorosłych i ich zeznań w sprawie religijności rodziców. Jak widać, relacjonowane tutaj badania, wskazują na mniejsze lub większe nasilenie wpływu religijności rodziców na postawy religijne dzieci. Można je traktować jako pierwszą próbę ustalenia interesujących nas związków.

W okresie powojennym badania nad oddziaływaniem rodziny na postawy religijne dzieci prowadzone były w szerszym zakresie. Spośród nich, na pierwszym miejscu należałoby przytoczyć wyniki uzyskane przez C. Leplae⁶. Autorka skoncentrowała się na postawach religijnych narzeczonych bezpośrednio przed zawarciem małżeństwa. W szczególności zajęła się ustaleniem związku między praktykami religijnymi badanej młodzieży i jej rodziców. Wykazała ona, że młodzież, której rodzice są praktykujący, spełnia praktyki religijne w 89⁰/₀; młodzież, której przynajmniej matka jest praktykująca, spełnia praktyki religijne w 66⁰/₀; wreszcie młodzież, której rodzice nie praktykują, spełnia praktyki religijne w 35⁰/₀. Zależność między praktykami religijnymi rodziców i ich dzieci jest więc wyraźna.

³ T. M. Newcomb i G. Syehla: Intra family relationships in attitude. *Sociometry* 1 (1937) s. 180.

⁴ G. Hirschberg, A. R. Gilliland: Parent-child relations in attitudes. *Journal of Abnormal and Social Psychology* 37 (1942) s. 125—130.

⁵ L. E. Woodward: Relations of Religious Training and Life Patterns to the Adult Religious Life. Teach. Coll. Contr. Educ. No. 527. Podaje za: M. Argyle: *Religious Behavior*. Glencoe 1959 s. 39 nn.

⁶ C. Leplae: *Pratique religieuse et milieux sociaux*. Louvain 1949 s. 41.

Z kolei O. Schreuder⁷ przebadiał 416 osób powyżej 14 lat, pytając je o różnice między praktykami religijnymi w stosunku do swoich rodziców. Autor ustalił, że 9/10 młodzieży praktykuje podobnie jak ich rodzice, tzn. spełnia praktyki religijne. Z kolei 9/10 młodzieży nie uczestniczy w praktykach religijnych podobnie jak ich rodzice. W wyniku przeprowadzonych badań, Schreuder stwierdza, że podczas gdy młodzież praktykująca posiada głównie praktykujących rodziców, to młodzież niepraktykująca posiada głównie niepraktykujących rodziców.

Inny autor, B. van Leeuwen⁸ przeprowadził badania wśród 2 317 rodziców i ich dzieci powyżej 13 lat. Z badań tych wynika, że w 76% rodzin katolickich, praktyki religijne spełniają wszystkie dzieci, zaś w pozostałych 24% tylko niektóre dzieci praktykują. Z kolei w rodzinach mieszanych (katolików z protestantami), w 39% rodzin praktyki religijne spełniają wszystkie dzieci, w pozostałych zaś 61% tylko niektóre dzieci praktykują lub wszystkie dzieci nie praktykują. Autor zwraca uwagę na fakt, że decydującą zmienną w badanych rodzinach nie jest struktura wyznaniowa, lecz praktyki religijne rodziców.

Dalszych porównań dostarcza K. Dobbelaere⁹ w oparciu o badania, które przeprowadził metodą reprezentatywną w miasteczku Heverlee, położonym na południe od Löwen. Autor wykazał, że w przypadku, gdy obydwójce rodzice regularnie spełniają praktyki religijne 80% synów i 85% córek również regularnie spełniają po ślubie praktyki religijne; w przypadku zaś, gdy obydwójce rodzice praktykują nieregularnie lub tylko jedno z rodziców czasem bierze udział w praktykach religijnych, również dzieci przeważnie zaniebują się w wypełnianiu praktyk religijnych; wreszcie, gdy rodzice zarzucili już praktyki religijne, dzieci są przeważnie niepraktykujące. Autor podkreśla, że związek między praktyką religijną rodziców i synów jest silniejszy, natomiast między praktyką religijną rodziców i córek jest bardzo silny. Inaczej mówiąc, omawiana tutaj zależność jest silniejsza w relacji rodzice — córka, niż w relacji rodzice — syn. Jeszcze silniej kształtuje się ta zależność w relacji matka — córka, niż ojciec — syn.

Na osobną uwagę zasługują badania L. A. Vaskovicsa przeprowadzone w kilku ośrodkach Austrii¹⁰. Autor wykazał, że większość rodziców pragnie wychować swoje dzieci zgodnie z wyznawanym światopoglądem chrześcijańskim i w tym celu stosuje trwałe techniki i praktyki socjali-

⁷ O. Schreuder: *Kirche im Vorort. Soziologische Erkundung einer Pfarrei*. Freiburg 1962 s. 328.

⁸ B. van Leeuwen: *Het Gemengde huwelijk*. Assen 1959. Wyniki tych badań omawia Schreuder, *ibid.* s. 354—355.

⁹ K. Dobbelaere: *Sociologische analyse van de katholiciteit*. Antwerpen 1966 s. 239.

¹⁰ L. A. Vaskovics: *Familie und religiöse Sozialisation*. Wien 1970 s. 211 nn.

zacyjne. W szczególności 91% rodziców spośród tych, którzy określili się jako „związani z Kościołem” przyjmuje religijność jako ważny cel wychowania; dalej 50% rodziców spośród tych, którzy określili się jako „przyjaźnie ustosunkowani do Kościoła”, akceptuje ten cel; wreszcie tylko 3% rodziców spośród tych, którzy określili się jako „obcy Kościołowi”, akceptuje ten cel. Autor wykazuje następnie, że rodzice, którzy uczestniczą systematycznie w praktykach religijnych, pragną religijnie wychować swoje dzieci, przykładają dużą wagę do ich praktyk religijnych, modlą się wraz z nimi itd. W przeciwieństwie do nich, rodzice, którzy zarzucili już praktyki religijne, nie troszcząc się równie o religijne wychowanie swoich dzieci i nie zabiegają o to, by brały one udział w praktykach religijnych.

Charakterystyczny jest fakt, że do podobnych wyników w zakresie badań nad religijną funkcją rodziny, socjologowie dochodzą także w środowiskach protestanckich i żydowskich. Tak np. A. J. Vidich i J. Bensman¹¹ stwierdzili, że najwięcej przebadanych przez nich dzieci z rodzin protestanckich przejęło praktyki religijne rodziców. Autorzy mówią w związku z tym o „rodzinnej kontynualności” religijnych praktyk. Z kolei wśród rodzin żydowskich w Izraelu prowadził badania J. Matras¹². Autor chciał uchwycić zależność między praktykami matek i córek. W wyniku przeprowadzonych badań stwierdził on, że w 60% matki i córki odznaczają się jednakowym poziomem praktyk religijnych. Interesujące jest także stwierdzenie nasilenia praktyk religijnych wśród matek i córek. M. in. autor wykazał, że w 50% matki i córki spełniają regularnie praktyki religijne; natomiast w 99% niepraktykujące córki rekrutują się z niepraktykujących matek.

Biorąc pod uwagę wyniki wielu badań socjo-religijnych, F. Boulard i J. Remy, wyrazili pogląd, że religia jest „dziedziczona” podobnie jak kultura¹³. Stwierdzają oni, że szansa statystyczna praktyk religijnych młodego pokolenia, zależy od autoidentyfikacji religijnej poprzedniego pokolenia. Podobnie jak religijność, dziedziczy się również niereligijność. Dzieci rodziców niepraktykujących będą przejawiały postawy areligijne. Religijność będzie dla nich obcym elementem kultury odziedziczonym w domu rodzinnym.

Z przytoczonych powyżej badań wynika, że między postawami religijnymi rodziców i religijnością dzieci istnieje statystyczna zależność. Na tej podstawie można mówić o *continuum* życia religijnego w ramach

¹¹ A. J. Vidich, J. Bensman: *Small town in Mass Society. Class, Power and Religion in a Rural Community*. New York 1958 s. 233.

¹² J. Matras: *Religious observance and family formation in Israel: Some intergenerational change*. *American Journal of Sociology* 69 (1964) s. 467 nn.

¹³ F. Boulard et J. Remy: *Pratique religieuse urbaine et région culturelles*. Paris 1968 s. 122.

rodziny. Oznacza to, że przekazane przez rodziców w procesie „pierwszej socjalizacji” systemy wartości i norm oraz schematy wzorów zachowań za pomocą „ćwiczeń i technik” trwają w następnym pokoleniu. Rodzina zatem także w zmienionych warunkach społecznych jest zdolna do pełnienia funkcji religijnej. W warunkach tych zachodzi jednak w porównaniu do społeczeństwa preindustrialnego istotna zmiana. Polega ona na tym, że tylko te rodziny zdolne są do wypełnienia tych zadań, w których rodzice sami są religijni i wdrażają w dzieci religijne wartości, normy i wzory zachowań. Zasięg tych rodzin kształtuje się rozmaicie w różnych społeczeństwach. Niewątpliwy jest jednak fakt, że pełnienie religijnej funkcji przez rodziny nie jest już powszechne. Obok rodzin religijnych, występują rodziny religijnie obojętniejące, a nawet areligijne.

Pomijając sporządzenie bardziej precyzyjnej typologii rodzin ze względu na stosunek do funkcji religijnej, a tym bardziej omówienie sytuacji rodzin, które zaliczono do obojętniejących pod względem religijnym i do areligijnych, zwróćmy jeszcze uwagę na rodziny religijne. Otóż w wielu badaniach prowadzonych na Zachodzie stwierdza się, że rodzina na tle współczesnych przemian traci „monopol” na pełnienie funkcji socjalizacyjnej. Dziecko dość wcześnie emancypuje się z rodziny wchodząc w szerszy kontekst społeczny. Charakterystyczne jest jednak, że rodzina w dalszym ciągu zachowuje priorytet, gdy chodzi o przyszłe orientacje i wybory dzieci i młodzieży. Okazuje się bowiem, że mimo wzrostu co do znaczenia i co do dysponowania środkami, różnych czynników socjalizacyjnych, jak szkoła, grupy rówieśnicze, środki masowego przekazu, schematy kulturowe wdrożone w rodzinie stanowią „filtr” poprzez który dzieci i młodzież przyswajają sobie wartości, normy i wzory zachowań proponowane przez te czynniki.

Gdy chodzi najpierw o szkołę, sytuacja za Zachodzie jest odmienna niż w Polsce. Na Zachodzie, gdzie istnieje szkolnictwo prywatne, rodzice mają wpływ na wybór szkoły, a przez to na typ wychowania odpowiedniego do ich koncepcji światopoglądowo-moralnych. W ten sposób można powiedzieć, że szkoła wzmacnia mentalność i zachowania dzieci, ukształtowane w rodzinie¹⁴. W Polsce szkolnictwo stanowi pewną konkurencję w zakresie wychowania światopoglądowo-moralnego w stosunku do rodziny. Niemniej wydaje się, że dzieci i młodzież, pozostając pod silnym wpływem „pierwszej socjalizacji”, nie są całkowicie podatne na światopoglądowo-moralne oddziaływania szkoły. Co więcej, środowisko szkolne wytwarza specyficzną sytuację, pozwalającą na wcześniejsze „dojrzewanie religijne”. Dostarcza bowiem okazji do konfrontacji światopoglądów, skutkiem czego może nastąpić dość wczesne pogłębienie życia religijnego.

¹⁴ Por. L. Voyé, *ibid.* s. 360.

Rolę rodziny w tym zakresie wzmacnia działalność ośrodków kształcenia religijnego (punkty katechetyczne). Słusznie stwierdza D. Markowska, że „rodzina jest też głównym, obok Kościoła, ośrodkiem wychowania religijnego”¹⁵.

Gdy chodzi o wpływ szkoły katolickiej, warto dla uzupełnienia zwrócić uwagę na badania A. Greeley'a i P. H. Rossi'ego¹⁶. Wyniki, do jakich doszli wymienieni autorzy, są raczej zaskakujące. Wykazali oni, że pomiędzy religijnością osób, które uczęszczały oraz religijnością osób, które nie uczęszczały do szkoły katolickiej występuje pozorna korelacja. Okazało się bowiem, że wpływ szkoły wyznaniowej na postawy religijne dzieci i młodzieży zaznacza się głównie w tych przypadkach, gdy wcześniej otrzymały one wychowanie religijne w rodzinie. Szkoła katolicka jedynie wzmacnia, czy lepiej, intensyfikuje uprzednie wpływy religijne rodziny. W ten sposób mówią oni, że wpływy rodziny i szkoły katolickiej na religijność dzieci należy traktować jako „kumulatywne”. Z drugiej strony, w przypadkach, gdy rodzina nie troszczy się o religijne wychowanie dzieci i młodzieży, szkoła katolicka zorientowana na wartości religijne, osiąga bardzo małe, albo nie osiąga żadnych rezultatów w zakresie kształtowania postawy religijnej. Krótko mówiąc: oddziaływania rodziny i szkoły katolickiej wzajemnie się wzmacniają, przy założeniu współpracy i współdziałania w zakresie podnoszenia stopnia religijności dzieci i młodzieży. Autorzy dochodzą do zgodnego wniosku, że nie trzeba wiązać zbyt wielkich oczekiwań ze szkołą wyznaniową, tzn., żeby ona świadczyła skuteczną pomoc w procesie religijnej socjalizacji, gdy jednocześnie rodzina zaniedbuje się w pełnieniu religijnej funkcji. Co więcej, podkreślają oni, że gdy dziecko nie otrzyma wychowania religijnego w środowisku rodzinnym, to naiwnością jest myśleć, że religijność tę przekaże mu czynnik formalnego wychowania¹⁷. Do podobnych wniosków dochodzi cytowana wyżej Leplae. Autorka na podstawie uzyskanych wyników stwierdza, że szkoły katolickie tylko u tych dzieci mogą doprowadzić do intensyfikacji życia religijnego, które pochodzą z religijnych rodzin¹⁸. Przedstawione wyniki dodatkowo potwierdzają rolę wychowawczą rodziny.

Z kolei gdy chodzi o wpływ rówieśników na dzieci i młodzież, zdania socjologów są podzielone. Jedni twierdzą, że w miarę, jak dziecko usamodzielnia się w ramach życia rodzinnego, przystosowuje się do rówieśników, ponieważ ci ostatni łatwiej rozumieją jego problemy. Wpływ grupy

¹⁵ D. Markowska, jw. s. 193.

¹⁶ A. M. Greeley, P. H. Rossi: *The Education of Catholic Americans*, Chicago 1966 s. 52.

¹⁷ Tamże, jw. s. 113.

¹⁸ C. Leplae, jw. s. 56 nn.

rówieśników jest silniejszy niż wpływ rodziny. „Młodzi — pisze J. S. Coleman — żyją coraz więcej w swej własnej grupie i widzą swoją rodzinę jako psychologicznie niezdolną do spełnienia ich oczekiwań. Następstwem tego jest fakt, że rodzina jest coraz mniej i mniej zdolna do modyfikowania ich życia”¹⁹. Inni akceptują silny wpływ grupy rówieśników, niemniej pierwszeństwo przyznają rodzinie. Tak np. H. H. Remmers i D. H. Radler zaznaczają, że „schematy rodzinne nie mogą być zastąpione przez schematy grup rówieśniczych”²⁰. Prawdopodobnie ma jednak rację C. V. Britain²¹, który stwierdza, że tendencja dzieci i młodzieży do stosowania się bądź do rodziny, bądź do grup rówieśniczych, zależy od rodzaju dokonywanych wyborów i natury problemów. Jeśli wywołują one bezpośrednie następstwa, wpływ grupy rówieśników będzie silniejszy, jeśli natomiast wywołują one dalsze i „ostateczne” następstwa, wpływ rodziny będzie silniejszy. Jakkolwiek by się zinterpretowało wpływ grupy rówieśników w porównaniu z wpływem rodziny na dzieci i młodzież, wszyscy autorzy zajmujący się tym problemem stwierdzają, że schematy wyniesione z rodziny, bądź bezpośrednio, bądź pośrednio oddziałują na orientację i wybory młodych.

Oddziaływanie środków masowego przekazu, jak książki, prasy, radia, telewizji, kina, może być skuteczne o tyle, o ile nakładają się one bądź na „schematy rodzinne”, bądź na „bohaterów” grup rówieśniczych²². Wynika z tego, że wpływ ich ma charakter wtórny, co oznacza, że przekazywana treść jest selekcjonowana z punktu widzenia „schematów rodzinnych” lub „bohaterów” grup rówieśniczych. Ważniejszą rolę przypisuje się jednak rodzinie ze względu na „pierwszą socjalizację” dokonaną w jej ramach.

Przytoczone powyżej wyniki pozwalają stwierdzić, że współcześnie, mimo dokonujących się przemian kulturowo-społecznych, rodzina w dalszym ciągu odgrywa podstawową rolę w przekazywaniu „dziedzictwa kulturowego” w zakresie religii. Okazuje się bowiem, że zajmuje ona uprzywilejowane miejsce w społeczeństwie i wywiera trwały ślad na życiu religijnym dzieci. Zachodzi to jednak w przypadku, gdy rodzice są religijni i wdrażają w dzieci religijny system wartości, norm i wzorów zachowań.

¹⁹ J. S. Coleman: *The adolescent society*. New York 1961 s. 312.

²⁰ H. H. Remmers and D. H. Radler: *The American teenager*. New York 1957 s. 88.

²¹ C. V. Britain: *Adolescent choices and parent-peer cross pressure*. *American Sociological Review* 29 (1963) s. 385—391.

²² Por. B. Reymond-Rivier: *Le développement social de l'enfant et de l'adolescent*. Bruxelles 1965 s. 62 nn.

V. PERSPEKTYWY PRZEMIANY RELIGIJNEJ FUNKCJI RODZINY

Dotychczasowe analizy nie pozwoliły jeszcze na udzielenie odpowiedzi na postawione we wstępie pytanie, jaki jest kierunek przemian religijnej funkcji rodziny. Niewątpliwie kierunek tych przemian w dużym stopniu wyznacza perspektywa przemian społeczeństw industrialnych. Omawiając tę perspektywę, socjologowie mówią o kształtowaniu się nowego typu „społeczeństwa postindustrialnego”¹. Ten nowy typ społeczeństwa kształtuje się w wyniku rewolucji naukowo-technicznej. Wśród socjologów nie ma jednak jednolitych poglądów co do wyznaczników społeczeństwa posindustrialnego. W literaturze socjologicznej istnieją różne koncepcje. Tak np. R. Aron pisze o „społeczeństwie industrialnym w fazie dojrzałości”, W. Rostow — o „wieku wysokiej konsumpcji masowej”, J. K. Galbraith — o „nowym państwie industrialnym”, J. Ellul — o „społeczeństwie technologicznym”, H. Marcuse — o „zaawansowanym społeczeństwie przemysłowym”, Z. Brzeziński — o „społeczeństwie technetronicznym”, zaś M. McLuhan — o „wieku elektronicznym”².

Pomijając teoretyczne dyskusje na temat perspektyw nowego, przemysłowego typu społeczeństwa, zwrócimy uwagę na podstawowy proces społeczny, występujący w społeczeństwach wysoko uprzemysłowionych, który — jak się wydaje — w jakimś sensie ukazuje kierunek przemian religijnej funkcji rodziny. Proces ten, to przejście od sfery publicznej do sfery prywatnej³. „Publiczna” i „prywatna” — to dwie kategorie socjologiczne stosowane dla określenia odmiennych sfer życia społecznego. Określa się je zwykle przez trzy kategorie: przestrzeni fizycznej, kontroli społecznej i mechanizmów kształtowania się życia zbiorowego. W pierwszym przypadku chodzi o dostęp lub brak dostępu do miejsca; w drugim przypadku chodzi o wgląd lub brak wglądu w życie zbiorowości; w trzecim wreszcie przypadku chodzi o mechanizmy działalności publicznej (sprawa publiczna) i działalności prywatnej (sprawa prywatna). Zgodnie z przyjętym rozróżnieniem stwierdza się, że w społeczeństwie tradycyjnym życie zbiorowe ludzi kształtowało się głównie w sferze publicznej, zaś w społeczeństwie industrialnym coraz bardziej koncentruje się ono w sferze prywatnej. W praktyce znajduje to wieloraki wyraz, np. strzeżenie „prywatności” mieszkania, ucieczka do małych grup nieformalnych, podkreślanie autonomii i wolności osobistej jednostki. Na tle

¹ Por. D. Markowski: Funkcje ideologiczne a składniki poznawcze koncepcji „społeczeństwa masowego” i „społeczeństwa postindustrialnego”. *Studia Socjologiczne* 1973 nr 1 s. 111—131.

² Podaję za D. Markowskim, jw. s. 119; por. także przypis 14.

³ Por. np. J. Rémy: La religion dans une société pluraliste. Jalons pour une observation du phénomène. *Social Compass* 13 (1966) s. 379—389.

tego procesu charakterystyczne jest zjawisko, że również rodzina i religia „przesuwają się” z publicznej do prywatnej sfery życia.

Wiadomo, że w dawnym typie społeczeństwa rodzina była wspólnotą koncentryczną i większość swoich funkcji pełniła w sferze życia publicznego. Stanowiła ona przywilejowany fundament, na którym opierało się życie gospodarcze, społeczne, i publiczne. Obecnie, gdy część pełnionych przez nią funkcji przejęły wyspecjalizowane organizacje społeczne, rodzina pozostała przy swoich specyficznych funkcjach: prokreacji, socjalizacji i ekspresji osobowości. Można powiedzieć, że została ona dowartościowana jako mała, autonomiczna wspólnota, stwarzająca szczególnie dogodne warunki dla „prywatności” życia. Krótko mówiąc: współczesne procesy kulturowo-społeczne przyczyniły się do zredukowania funkcji rodziny w sferze publicznej i do zaktywizowania jej funkcji w sferze prywatnej⁴.

Podobny proces ujawnił się także w zakresie religii. W społeczeństwie preindustrialnym religia stanowiła kluczową instytucję dla integracji społeczeństwa globalnego (państwowego i narodowego). Korzystała ona z faktycznego monopolu w zakresie wdrażania systemu wartości i norm, organizowania rytów, dostarczania systemu legitymizacji (ideologicznych uzasadnień). W miarę jednak, jak dokonuje się proces rozkładu społeczeństwa tradycyjnego i kształtowania się struktur wyspecjalizowanych o szerokiej sferze autonomii, instytucje religijne tracą monopol na integrację społeczeństwa globalnego. Co więcej, instytucje te również się autonomizują, specjalizują i umiejscawiają się peryferycznie w stosunku do „całościowego” społeczeństwa. Można powiedzieć, że tracą one na znaczeniu w sferze publicznej, wzrasta natomiast ich rola w sferze życia prywatnego⁵. Oznacza to, że podczas gdy dawniej religia ujawniała się głównie w instytucjonalnym panowaniu nad społeczeństwem, to obecnie ujawnia się ona głównie w życiu codziennym.

Na tle dokonującego się procesu przejścia od sfery publicznej do prywatnej, zarówno rodziny jak i religii, można wysunąć dwie hipotezy, dotyczące perspektyw wypełniania religijnych funkcji w rodzinie, mianowicie: 1. Religia i rodzina stanowią instytucje wzajemnie się wspomagające w warunkach nowoczesnego społeczeństwa postindustrialnego. Przejście religii ze sfery publicznej do sfery prywatnej poszerza możliwości wypracowania bardziej operatywnych schematów kulturowo-religijnych w płaszczyźnie życia codziennego i do związania ich z wymaganiami życia rodzinnego. Z kolei rodzina znajdująca się w tej samej sytuacji ma szansę urzeczywistniania ich w postawach i zachowaniach swoich członków. W ten sposób religia i rodzina w nowych warunkach

⁴ Por. L. Voyé, *ibid.* s. 363.

⁵ Tamże, *ibid.* s. 365.

jeszcze bardziej niż dawniej są wzajemnie na siebie ukierunkowane.

2. Oddziaływanie rodziny w zakresie przekazywania religijnych wartości, norm i wzorów zachowań dokonuje się w sposób selektywny, tzn. bardziej według kryteriów subiektywnie odczuwanych potrzeb oraz zgody i wyboru rodziców co do treści religijnej socjalizacji, aniżeli według kryteriów Kościoła instytucjonalnego. Inaczej mówiąc, rodzina z jednej strony świadoma swej funkcji religijnej, z drugiej zaś siły oddziaływań socjalizacyjnych, jest w stanie we własnym zakresie i poniekąd autonomicznie, tj. bez nacisku Kościoła wpływać na system wartości, norm i wzorów zachowań religijnych swoich członków.

Pierwsza z wymienionych hipotez wiąże się ze zjawiskiem marginalizacji kościelności i prywatyzacji religijności⁶. Marginalizacja kościelności przejawia się w zanikaniu doktryny religijnej, praktyk religijnych oraz poczucia więzi z Kościołem; zaś prywatyzacja religijności przejawia się w kształtowaniu religijności pozawyznaniowej, anonimowej, prywatnej. W szczególności znajduje to wyraz w emocjonalnym przywiązaniu do wiary, akcentowaniu istnienia Boga osobowego oraz ucieczki do Niego w trudnych sytuacjach życiowych. Analizując te procesy, P. Berger i Th. Luckmann, zwracają uwagę na fakt, że religia w sferze prywatnej ma większe niż dawniej szanse bezpośredniego oddziaływania na potrzeby osoby ludzkiej, przystawania się do schematów świadomości ludzi współczesnych oraz ujawnienia się w swym „konsekwencyjnym” komponencie, tj. w zakresie życia moralnego wierzących⁷. Z kolei rodzina wspomaga to oddziaływanie religii. Z jednej strony bowiem jest ona pierwszym czynnikiem wychowania religijnego i rolę tę może spełnić nawet, gdy jest społecznie i kulturowo osłabiona; z drugiej natomiast nie wytwarza ona wartości religijnych, lecz przejmuje je od szerszych instytucji religijnych. W sferze życia prywatnego, rodzina ze wszystkich instytucji, najbardziej zdalna jest do przekazywania i interioryzacji tych wartości ze względu na jej pierwotny charakter. „Ucieczka” religii i rodziny ze sfery publicznej do prywatnej nie oznacza zatem wycofania się ich z życia społecznego w ogóle, lecz odkrycie nowych źródeł twórczego oddziaływania obydwu na osoby ludzkie. Przesuwanie się do sfery prywatnej oznacza uruchomienie innego niż dawniej mechanizmu rozwoju życia religijnego, mianowicie rozwoju religijności osobistej, pogłębionej, etycznej; słowem, religijności będącej „świadectwem” w życiu codziennym, a nie „instytucjonalnym panowaniem” w życiu publicznym. Pod tym względem rodzina i religia wzajemnie się „potrzebują”, wspomagają i uzupełniają.

⁶ Por. U. Boos-Nünning: Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen. München 1972 s. 150 nn.

⁷ P. Berger et Th. Luckmann: Aspects sociologiques du pluralisme. *Archives de Sociologie des Religions* 1967 nr 23 s. 125.

Druga z wymienionych hipotez wiąże się ze zjawiskiem specjalizacji i autonomizacji instytucji religijnych i rodziny. Z jednej strony instytucje religijne zacieśniają się wyłącznie do funkcji religijnych i autonomizują się w ramach „całościowego” społeczeństwa. Oznacza to, że głosząc wartości religijne, nie mają one możliwości wywierania skutecznego wpływu na ich interioryzację. Z drugiej strony rodzina również specjalizuje się w zakresie własnych funkcji i emancypuje się w ramach „całościowego” społeczeństwa. Prowadzi to do autonomizacji rodziny w zakresie przekazywania dzieciom wartości religijnych, a w konsekwencji do zmiany zakresu i charakteru wzajemnych powiązań między religią i rodziną. Ta ostatnia w dalszym ciągu podlega oddziaływaniu instytucji religijnych, od których czerpie religijne wartości, jednakże przekazuje je już i upowszechnia według własnego uznania rodziców, tzn. selektywnie. Na tej podstawie można powiedzieć, że w sferze prywatnej, rodzina pełni funkcję religijną, ale funkcja ta ma ograniczony charakter. L. A. Vaskovics zjawisko to nazywa „ubogą socjalizacją”⁸. Rezultaty jej zależą przede wszystkim od osobistego zaangażowania rodziców w instytucje religijne.

Ogólnie można stwierdzić, że funkcjonowanie religii i rodziny w nowym typie społeczeństwa, zwanego postindustrialnym⁹, zależy nie tylko od sytuacji społeczeństwa globalnego, ale także, a może przede wszystkim, od przystosowania religii do potrzeb ludzi wierzących. Przystosowanie to, jak się wydaje, łatwiej może wystąpić w sferze prywatnej niż w sferze publicznej. Stąd też mówi się o powiązaniach między religią i rodziną w perspektywie przemian, a co za tym idzie, o większej możliwości owocowania religii w płaszczyźnie życia codziennego. Dodajmy, że dla instytucji religijnych oznacza to zmianę funkcji. Podczas gdy dawniej jawną funkcją religii była integracja społeczno-kulturowa społeczeństwa, zaś funkcją ukrytą — integracja osobowości ludzkiej, to obecnie sytuacja kształtuje się odwrotnie. Jawną funkcją religii staje się integracja osobowości, zaś integracja społeczno-kulturowa traci na znaczeniu, stając się funkcją ukrytą religii. Ta ostatnia zaznacza się dzisiaj w płaszczyźnie małych wspólnot religijnych, w tym także w płaszczyźnie rodziny.

ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzone powyżej analizy zmierzały do ukazania pewnego schematu przemian oraz perspektywy pełnienia przez rodzinę religijnej funkcji. Nie zamierzano przy tym podawać gotowych rozwiązań, lecz

⁸ L. Vaskovics: *Religion und Familie*, jw. s. 351.

⁹ Nazwa „społeczeństwo postindustrialne” pochodzi od socjologa amerykańskiego D. Bella.

raczej postawić problem, zasygnalizować problematykę i wysunąć szereg hipotez, które wymagają sprawdzenia w miarę dokonujących się przemian i gromadzenia wyników obserwacji socjo-religijnych.

Ukazanie przemian religijnej funkcji rodziny i jej perspektyw rozwojowych, wymagało uwzględnienia z jednej strony szerszego kontekstu różnego typu społeczeństw, z drugiej zaś zachodzących w ich ramach procesów kulturowo-społecznych. Losy rodziny bowiem istotnie zależą od przemian w kulturze i strukturze społeczeństw globalnych.

W toku prowadzonych analiz starano się wykazać, że rodzina — jak stwierdza się w badaniach z zakresu psychologii i socjologii — odgrywa dominującą rolę w zakresie religijnej socjalizacji, zwanej „pierwszą socjalizacją”, tj. przed ingerencją ze strony szerszego społeczeństwa. Dzięki temu, jest ona w stanie skutecznie oddziaływać na religijną formację dziecka i wspomagać Kościół w zakresie upowszechniania i interioryzacji wartości religijnych. Inaczej jednak przedstawiała się jej sytuacja w kontekście społeczeństwa preindustrialnego, a inaczej współcześnie, w kontekście społeczeństwa industrialnego czy postindustrialnego. Dawniej niemal wszystkie rodziny pełniły funkcję religijną w szerokim zakresie i były podatne na oddziaływania Kościoła jako instytucji. Można powiedzieć, że dawniej życie społeczne i publiczne w rodzinie miało niejako „punkt wyjścia”; rodzina była podstawową wspólnotą koncentryczną. Te same wartości kulturowe funkcjonowały w rodzinie i w społeczeństwie globalnym. Współcześnie, na skutek zmian w kontekście społeczeństwa globalnego, zmniejsza się zasięg rodzin pełniących funkcję religijną, mimo, że nie zmieniły się możliwości jej realizacji. Pełnienie jej jednak zależy od przystosowania religii do potrzeb współczesnego człowieka i od postawy rodziców. Co więcej, ze względu na autonomizację rodziny, ci rodzice, którzy przyczyniają się do socjalizacji dziecka, wykonują funkcję religijną w ograniczonym zakresie. Ujawnia się to w selekcji przekazywanych treści socjalizacyjnych. Kościół z kolei utracił kontrolę nad rodziną, wskutek czego współcześnie bardziej niż dawniej zdany jest na „decyzje i wybory” rodziców. Dodajmy, że współcześnie w związku z procesem przejścia od sfery publicznej do prywatnej, rodzina stanowi „miejsce” ucieczki i schronienia się przed frustracjami nabytymi w sferze publicznej. Stwarza to szanse na większe niż dawniej ujawnienie się religii w życiu prywatnym.

LES CHANGEMENTS DANS LA FONCTION RELIGIEUSE DE LA FAMILLE
— LA PROBLÉMATIQUE ET LES HYPOTHÈSES

RÉSUMÉ

L'auteur prétend montrer, à la lumière des recherches sociologiques contemporaines, quels sont les changements que subit la fonction religieuse de la famille: qu'est-ce qui change, sous quelle influence et dans quelle direction? Cependant il ne s'agit pas de donner des réponses exhaustives aux questions qui ont été posées, mais plutôt d'indiquer la problématique et établir des hypothèses qui exigeront des vérifications au cours des recherches subséquentes, faites principalement dans des milieux polonais. En attendant, nous manquons d'études sociologiques suffisantes consacrées à la fonction religieuse de la famille et à ses changements.

L'étude comprend cinq chapitres. Dans le premier, l'auteur montre, en s'appuyant sur des recherches psychologiques et sociologiques, que la famille constitue une société privilégiée lorsqu'il s'agit de réaliser la fonction religieuse. Elle joue le rôle principal dans le domaine de socialisation religieuse, dite „socialisation première”, c'est-à-dire celle qui précède l'action des autres sujets de socialisation. Grâce à de vastes possibilités de socialisation, la famille est en état d'exercer une action efficace sur la formation religieuse de l'enfant et de seconder l'Eglise dans l'oeuvre de la propagation des valeurs religieuses et de leur intériorisation.

Dans le deuxième chapitre, l'auteur analyse la fonction religieuse de la famille dans la société de type pré-industriel. Dans cette société presque toutes les familles réalisaient la fonction religieuse, et même elles le faisaient dans un domaine très vaste. De plus, elles subissaient l'action de l'Eglise en tant qu'institution. Par le passé, la vie sociale et publique a eu, pour ainsi dire, dans la famille son point de départ; elle constituait une communauté concentrique fondamentale. Les mêmes valeurs culturelles fonctionnaient dans la famille et dans l'ensemble de la société. En même temps, l'Etat (la nation) s'identifiait avec l'Eglise. Par suite, le cadre de la société globale aidait la famille à réaliser ses devoirs religieux. Dans ce chapitre, l'auteur étudie avec un soin particulier la famille polonaise, en montrant de quelle manière et dans quelle envergure elle réalisait autrefois la fonction religieuse.

Dans le troisième chapitre, l'auteur examine à son tour les processus du passage de la culture stable à la culture en évolution. Ce passage a provoqué une suite de processus particuliers qui ont agi sur la structure et les fonctions de la société globale aussi bien que sur les microstructures de cette société, entre autres sur la famille. Les changements culturels et sociaux ont amené l'émancipation de nombreuses structures sociales par rapport à l'Eglise. Entre autres, les liens entre la famille et l'Eglise se sont relâchés, ce qui s'est manifesté dans l'affaiblissement de sa fonction religieuse. L'auteur se fonde ici sur les recherches des sociologues polonais.

Dans le quatrième chapitre, l'auteur étudie la fonction religieuse de la famille dans la société de type industriel. En s'appuyant sur les recherches menées en Europe occidentale et en Amérique du Nord, il a essayé de démontrer deux hypothèses: a. La fonction religieuse de la famille n'est plus réalisée par toutes les familles. Certains groupes de familles la réalisent d'une façon complète, d'autres groupes de familles la réalisent d'une façon partielle, d'autres enfin ne la réalisent point. Les recherches sociologiques montrent que seulement dans les familles où les parents sont religieux, les enfants eux aussi sont religieux. L'auteur a tenu compte à cette occasion du fait de „l'hérédité de la religiosité” dans le sens culturel;

b. L'influence des familles qui réalisent les devoirs dans le domaine de la vie religieuse est plus forte que celle des autres sujets de socialisation, comme l'école, les groupes du même âge, les organisations sociales, les masse-média. Cette hypothèse trouve une explication dans le fait que les schémas culturo-religieux reçus par l'enfant dans la famille constituent un „filtre” à travers lequel il perçoit les matières qui lui sont communiquées par les facteurs énumérés plus haut. Autrement dit, l'enfant reçoit d'une façon sélective l'influence du milieu social plus vaste, grâce à l'action durable de l'institution de la famille.

Enfin dans le dernier chapitre, l'auteur fait voir les perspectives des changements de la fonction religieuse de la famille dans le nouveau type de société qui peut être qualifiée de „société post-industrielle”. Il fait ses analyses en s'appuyant sur deux catégories sociologiques: „la sphère publique” et „la sphère privée”. Le passage de la sphère publique à la sphère privée a pour conséquence que les institutions religieuses et l'institution de la famille se retrouvent dans une situation semblable. Dans cette perspective, l'auteur s'efforce de démontrer deux autres hypothèses, à savoir: a. La religion et la famille sont des institutions qui s'aident mutuellement dans les conditions de la société post-industrielle moderne. Le passage de la religion de la sphère publique à la sphère privée élargit les possibilités d'élaborer des schémas culturo-religieux plus opératifs sur le plan de la vie quotidienne et de les rattacher aux exigences de la vie familiale. La famille se trouvant à son tour dans la même situation a la possibilité de les réaliser dans les attitudes et le comportement de ses membres. Ainsi, dans les nouvelles conditions, la religion et la famille sont orientées davantage l'une vers l'autre, qu'elles ne le furent par le passé. b. L'action de la famille en ce qui concerne la transmission des valeurs religieuses s'accomplit d'une façon sélective, c'est-à-dire davantage conformément aux critères des besoins éprouvés subjectivement et à l'assentiment et le choix des parents, quant au contenu de la socialisation religieuse, que conformément aux critères de l'Eglise institutionnelle. Autrement dit, la famille, consciente d'un côté de sa fonction religieuse et de l'autre côté de l'influence limitée de l'Eglise, est en état d'exercer, dans son domaine et en quelque sorte d'une façon autonome, une influence sur le choix des valeurs religieuses par ses membres.

Pour finir, l'auteur arrive à la conclusion que la nouvelle situation dans laquelle la religion et la famille se trouvent donne de grandes possibilités de former des attitudes religieuses conscientes et approfondies, et, de plus, permet à la religion de se manifester dans le domaine de la vie quotidienne.