

RELIGIJNOŚĆ MIEJSKA W WARUNKACH UPRZEMYSŁOWIENIA
(NA PRZYKŁADZIE PUŁAW)

Treść: Wstęp — I. Przemiany środowiska miejskiego Puław pod wpływem uprzemysłowienia — II. Intensywność postawy religijnej: tendencja zmian — III. Wiedza i przekonania religijno-moralne — IV. Praktyki religijne — V. Identyfikacja z duchowieństwem, parafią i Kościołem — Zakończenie. — *Sommaire.*

WSTĘP

Przez industrializację czyli uprzemysłowienie rozumie się na ogół proces budowy i rozbudowy przemysłu w danym kraju lub regionie. Rozwój przemysłu oznacza z jednej strony zmianę techniki i technologii produkcji polegającą na przejściu od pracy ręcznej lub mechaniczno-ręcznej do wielkiej produkcji fabrycznej, z drugiej zaś społeczne skutki wywołane tym procesem, jak migracje ludności, łamanie tradycyjnych więzi społecznych, zmiany zajęć zarobkowych i tworzenie się nowej struktury społeczno-zawodowej, zmiany stylu życia itd.¹ Inaczej mówiąc, uprzemysłowienie to proces wieloaspektowy. Moment ten podkreśla J. Szczepański, gdy pisze: „rozbudowa przemysłu stanowiąca istotę każdej industrializacji jest więc zespołem procesów technicznych, ekonomicznych, którym towarzyszą procesy społeczne, polityczne i kulturowe”². Wszystkie te czynniki powodują zasadnicze przekształcenie całego układu społecznego, które najogólniej określa się jako przejście od stanu społeczeństwa opartego na cywilizacji tradycyjnej do społeczeństwa opartego na cywilizacji przemysłowej.

Jakkolwiek przemysł fabryczny na ziemiach polskich rozwija się już od połowy XIX w., to jednak tempo jego wzrostu było bardzo niskie. Niemal do czasu II wojny światowej Polska należała do najslabiej uprzemysłowionych terenów w Europie. Sytuację tę niewiele zmieniła wzmocniona rozbudowa przemysłu na kilka lat przed II wojną światową w postaci tzw. COP-u. Prawdziwa rewolucja przemysłowa w całym kraju dokonała się dopiero w okresie powojennym. Stąd też wydaje się, że społeczne skutki industrializacji w Polsce, m.in. w dziedzinie postaw i zach-

¹ Por. S. Widerszpil i A. Preiss-Zajdowa: Uprzemysłowienie i stosunki społeczne w zakładzie pracy. Warszawa 1966 s. 10—13.

² J. Szczepański: Społeczne aspekty industrializacji w Polsce Ludowej. *Studia Socjologiczne* 1965 nr 3 s. 20.

wań religijnych ludności, wyraźniej zaznaczają się dopiero w okresie od 1950 r., tj. od chwili budowy i rozbudowy przemysłu ciężkiego.

Proces uprzemysłowienia w Polsce już od około 1960 r. stanowi uprzywilejowaną domenę badań socjologicznych³. Charakterystyczny jest jednak fakt, że znacznie więcej uwagi poświęca się ilościowym niż jakościowym aspektom uprzemysłowienia. Słusznie pisze E. Ciupak: „przede wszystkim rzuca się nieodparcie brak badań w zakresie, który nazwałbym umownie dziedziną ideologii (proces kształtowania się postaw politycznie zaangażowanych, świadomości narodowej, światopoglądu, mentalności, wzorów moralno-obyczajowych itd.”⁴. Na potrzebę tego typu badań zwracali uwagę również inni socjologowie; akcentowali cni konieczność studiów zwłaszcza nad instytucjami kościelnymi i życiem religijnym⁵.

W podejmowanych dotychczas badaniach o szerszym zakresie marginalnie dotykano także problematyki religijno-kościelnej. Wszyscy socjologowie jednak wskazywali wyłącznie na negatywny wpływ uprzemysłowienia na życie religijne. Odnotowywali takie zjawiska, jak spadek praktyk religijnych, zmniejszanie się roli duchowieństwa, rozluźnianie się więzi katolików z Kościołem, słabnięcie roli religijnych wzorów zachowań, wzrost zachowań dewiacyjnych w zakresie moralności katolickiej; słowem, socjologowie dostrzegali zależność odwrotnie proporcjonalną między nasileniem procesów uprzemysłowienia i obniżaniem się poziomu religijności⁶. Pewne prognozy w tym zakresie wystąpiły m.in. w rozprawie W. Markiewicza, który zaznacza: „Wszelako należy się liczyć z tym, że w miarę unowocześnienia się tutejszego społeczeństwa indyferentyzm religijny, zgodnie z pewną prawidłowością, którą można zaobserwować we wszystkich regionach wysoko uprzemysłowionych, będzie się coraz bardziej upowszechniał”⁷. Przedmiotem tych prognoz był uprzemysławiający się rejon Płocka. Obecnie Zakład Socjologii Religii KUL dysponuje już z tego rejonu obszerną monografią socjo-religijną przygotowaną przez ks. J. Mariańskiego⁸. W oparciu o nią trudno jednak udowodnić na ile potwierdza się sygnalizowany powyżej negatywny wpływ uprzemysłowienia na życie religijne. Chcąc mówić o spadku religijności, należałoby znać stan życia religijnego w Płockim Okręgu Przemysłowym w okresie poprzedzającym uprzemysłowienie. Rozprawa ks. Mariańskiego, jak zresztą

³ Wyniki badań socjologicznych m.in. publikowane są: *Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysławianych*. Wydaje je Zakład Badań Rejonów Uprzemysławianych przy Wydziale I Nauk Społecznych PAN. Dotychczas ukazało się już ponad 50 numerów.

⁴ E. Ciupak: *Urbanizacja w socjalistycznej kulturze. Człowiek i Światopogląd* 1969 nr 12 s. 120.

⁵ Por. np. Z. Lutyński: *Antropologiczna monografia terenowa i badania społeczno-kulturowych przeobrażeń w Polsce współczesnej. Przegląd Socjologiczny* 15(1961) s. 57. J. Chałasiński: *Propozycje dotyczące badań nad instytucjami w rejonie uprzemysławianym. Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysławianych* 22(1967) s. 18—19.

⁶ Por. np. Z. Tyszką: *Przeobrażenia rodziny robotniczej w warunkach uprzemysłowienia i urbanizacji*. Warszawa 1970 s. 196—198. M. Ciechocińska i A. Preiss: *Społeczne aspekty uprzemysłowienia w Polsce Ludowej*. Warszawa 1971 s. 184—193. B. Jałowicki: *Polkowice — przemiany społeczności lokalnej pod wpływem uprzemysłowienia*. Warszawa 1967 s. 107—119.

⁷ W. Markiewicz: *Społeczne procesy uprzemysłowienia*. Poznań 1962 s. 282.

⁸ *Więź społeczna parafii miejskiej w rejonie uprzemysławianym. Studium Socjologiczne*. Lublin 1972 s. XX+464+aneksy. Egzemplarz rozprawy doktorskiej znajduje się w Archiwum KUL.

sam autor zauważa, stanowi dopiero punkt wyjścia dla tego typu badań.

Wspomniany Zakład dysponuje inną jeszcze monografią z Górnośląskiego Okręgu Przemysłowego, obejmującą okres najwcześniejszej fazy uprzemysłowienia, od połowy XIX w. do I wojny światowej⁹. W rozprawie tej, na podstawie licznych materiałów źródłowych, autor wykazał, że uprzemysłowienie Górnego Śląska nie wpłynęło na obniżenie życia religijnego katolików. Podstawowym czynnikiem przeciwstawiającym się negatywnym wpływom uprzemysłowienia była „dostosowana działalność duszpasterstwa parafii i instytucji kościelnych” do zmieniających się warunków środowiska i religijnych potrzeb katolików.

Obydwie wymienione monografie powstały w różnych warunkach środowiskowych i w różnym okresie czasu. Trudno zatem byłoby je porównywać. Ponadto proces uprzemysłowienia dawniej mógł przebiegać inaczej niż współcześnie. Powstaje pytanie, czy podobna akcja duszpasterstwa przeprowadzona np. w Płocku po 1960 r. byłaby w stanie przeciwstawić się negatywnym skutkom uprzemysłowienia, o których zresztą nie wiadomo na ile występują w tym rejonie. Jest to problem, który interesuje raczej pastoralistę niż socjologa.

Badania prowadzone na zachodzie Europy wykazują niezbicie, że wszędzie tam, gdzie dokonało się uprzemysłowienie nastąpił olbrzymi spadek życia religijnego. Socjologowie jednak nie ujmują tego zjawiska w kategoriach przyczynowo-skutkowych, tzn. nie twierdzą, że uprzemysłowienie jest przyczyną spadku religijności¹⁰. Korelacja między uprzemysłowieniem i religijnością jest wynikiem oddziaływania różnych czynników, które się nawzajem przenikają i nakładają na siebie. „Podczas gdy pewne wpływy — pisze J. Laloux — działają w kierunku dechrystianizacji, istnieją również inne, których skutkiem może być rechrystianizacja”¹¹. Jeśli w wyniku uprzemysłowienia, przynajmniej w jego początkowych fazach, następuje spadek życia religijnego, to dzieje się to na skutek zmian zachodzących w środowisku i kulturze wspólnoty lokalnej, do których formy religijności były uprzednio dostosowane. Skutkiem zaś uprzemysłowienia formy te tracą dawną adekwatność, niezbędną dla podtrzymania religijności jednostek ludzkich. Analizując to zjawisko inny socjolog podkreśla, że można „jedynie stwierdzić istnienie stosunku przyjęcia lub odrzucenia i nie szukać w nim innego wyjaśnienia, jak tylko relacji dwu zmiennych, którymi są z jednej strony kultura (ciągle zmienna), zaś z drugiej, zewnętrzne formy religii w jej ciągłym wcielaniu się w kulturę”¹².

Z metodologicznego punktu widzenia zatem nie można uznać za poprawne przyjęcie takiego schematu interpretacji, w którym uprzemysłowienie traktowałoby się jako zmienną niezależną, zaś religijność jako

⁹ R. Bigdoń: Wpływ uprzemysłowienia na kształtowanie życia religijnego. Na przykładzie parafii NMP w Bytomiu od połowy XIX wieku do pierwszej wojny światowej. Lublin 1964 s. XXI+434. Egzemplarz rozprawy doktorskiej znajduje się w Archiwum KUL.

¹⁰ Por. J. Laloux: Socjologia religii środowiska wiejskiego. W: Socjologia religii. Wprowadzenie. Opracował i wyboru dokonał F. Houtart. Przeł. Z. Skórzyńska, K. Wróblewska. Kraków 1962 s. 75 nn. E. Pin: Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine Saint-Pothin à Lyon. Paris 1956 s. 263—266.

¹¹ J. Laloux, jw. s. 78.

¹² E. Pin, jw. s. 266.

zmienną zależną. W tym przypadku bowiem zbyt skrajnie akcentowałoby się jednokierunkowość wpływu uprzemysłowienia na religijność, który można by wyrazić w prawidłowości: im większe nasilenie procesów uprzemysłowienia, tym niższy stan religijności. Trzeba wziąć pod uwagę fakt, że z jednej strony ludność napływająca do rejonów uprzemysłowionych była wychowana w środowisku religijnym, czyli mówiąc ogólniej, posiada pewną kulturę religijną, z drugiej zaś, na nowym miejscu nie zastaje ona środowiska w „czystej postaci”, „wysterylizowanego” z wartości religijnych; przeciwnie, spotyka się tam również z pewną kulturą religijną. W związku z tym wydaje się metodologicznie bardziej poprawne przyjęcie dialektycznego schematu interpretacji związku między uprzemysłowieniem a religijnością, w którym ta ostatnia występuje zarówno jako zmienna zależna, jak i jako zmienna niezależna. W pierwszym przypadku religijność może tracić pod wpływem procesu uprzemysłowienia pewne elementy tradycyjne, w drugim zaś, może oddziaływać na tworzenie się nowego środowiska społecznego i jego kultury, przynajmniej przez niektóre swoje elementy.

Inaczej mówiąc, problem wpływu procesu uprzemysłowienia na religię, to także problem definicji religii, mianowicie można przyjąć definicję zorientowaną instytucjonalnie i niezorientowaną instytucjonalnie. W badaniach polskich, jak zresztą i w niniejszej rozprawie¹³, stosuje się pierwszą z nich, przystosowaną do katolicyzmu. Przy tym ujęciu łatwiej jest mówić o religijności jako zmiennej, zależnej od uprzemysłowienia. W drugim typie schematu interpretacji związanym z tezą sekularyzacyjną w socjologii religii, przyjmuje się nie tyle instytucjonalny model religii, lecz raczej model treściowy (światopoglądowy), np. jako system symboli i znaczeń¹⁴ i wtedy ustalenie zależności między uprzemysłowieniem a religijnością nie będzie jednoznaczne¹⁵.

Nie rozstrzygając z góry o kierunku wpływu procesu uprzemysłowienia na stan religijności polskiej, warto jednak podjąć badania pozwalające na ukazanie sytuacji religii w środowiskach podlegających gwałtownym przemianom pod wpływem budowy i rozbudowy przemysłu. Niniejsze studium poświęcone jest takiej właśnie analizie religijności w środowisku miejskim Puław. Prezentuje ono pierwsze rezultaty szeroko zakrojonych badań nad religijnością miejską w rejonie uprzemysłowionym. Podstawowy problem można sprowadzić do pytania: jaki jest stan religijności miasta, które w ostatnich dziesięciu latach zostało poddane intensywnemu procesowi industrializacji? Problem ten ma charakter

¹³ Por. W. Piwo w a r s k i: Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Warszawa 1971 s. 11—21. (Rozprawa ta będzie w niniejszym artykule cytowana w skrócie: Religijność wiejska).

¹⁴ Warto tutaj przytoczyć definicję religii C. Geertza, cytowaną często przez socjologów: „Religia jest 1. systemem symboli, których zadaniem jest 2. wytworzenie skutecznych, wywierających szeroki wpływ i długotrwałych usposobień i motywacji w ludziach przez 3. formułowanie koncepcji ogólnego porządku istnienia i przez 4. przybranie tych koncepcji w taką otokę faktyczności, że 5. usposobienia te i motywacje wydają się wyjątkowo realistyczne” (Religion as a Cultural System. W: M. B a n t o n: Anthropological Approaches to the Study of Religion. London 1966 s. 4).

¹⁵ Por. np. Th. L u c k m a n n: The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society. New York 1967 s. 28—40; oraz t e n ż e: On Religion in Modern Society: Individual Consciousness, World View, Institution. *Journal for Scientific Study of Religion* 1963 Vol. II Nr 2 s. 147—162.

„otwarty”; pozwala zatem w pewnej mierze nie tylko na weryfikację znanych dotychczas hipotez, ale także wysunięcie nowych w odniesieniu do związków między uprzemysłowieniem i religijnością.

Koncentrując się na badaniu religijności w środowisku miejskim zaawansowanym w procesie uprzemysłowienia, poniżej zwrócimy uwagę na dwa korelaty: z jednej strony zostanie ukazana sytuacja środowiska miejskiego z uwzględnieniem dynamiki przemian, z drugiej zaś religijność mieszkańców Puław z punktu widzenia wszystkich podstawowych parametrów, jak stosunek do wiary, wiedza i przekonania religijno-moralne, praktyki religijne oraz stosunek do duchowieństwa, parafii i Kościoła. W wyniku tych analiz będzie można ustalić przynajmniej punkt wyjścia do rejestrowania zmian życia religijnego pod wpływem uprzemysłowienia. Być może, uda się również zasygnalizować pewne zmiany, przynajmniej o charakterze hipotetycznym.

Badania nad religijnością mieszkańców Puław zostały zapoczątkowane w 1969 r. Dotychczas zgromadzono następujące materiały¹⁶:

1. Materiały wtórne znajdujące się w archiwum parafialnym i w archiwum Kurii Biskupiej w Lublinie. M.in. w oparciu o te materiały została napisana pod kierunkiem autora rozprawa magisterska pt. *Struktura społeczno-religijna parafii Włostowice* (Lublin 1971, maszynopis w Archiwum KUL) przez ks. J. M. Szczypę. Zaznaczyć tutaj należy, że parafia Włostowice obejmowała dawniej teren miasta Puławy. Dopiero dnia 30 IX 1919 r. została erygowana nowa parafia Wniebowzięcia NMP, w skład której weszły: miasto Puławy, Działki Urzędnicze i Wólka Profecka.

2. Ankieta zrealizowana wśród dzieci szkół podstawowych klas V—VIII w 1969 r. na próbie reprezentatywnej (3000 dzieci) ustalonej metodą losowania systematycznego z listy. W oparciu o nią została napisana pod kierunkiem autora rozprawa magisterska pt. *Religijność dzieci szkół podstawowych a środowisko rodzinne na przykładzie miasta Puławy* (Lublin 1971, maszynopis w Archiwum KUL) przez ks. J. Bogdańskiego.

3. Ankieta tzw. „mała” rozprowadzona wśród wszystkich uczestników niedzielnej mszy św. 31 VIII 1969 r. W sumie rozprowadzono wówczas 9287 egzemplarzy. Ankiety nie zwróciły tylko nieliczne jednostki.

4. Wywiad zrealizowany na próbie reprezentatywnej wynoszącej 1100 osób dla miasta Puławy w jego obecnych granicach. Spośród osób wytypowanych do badań w wieku 16—70 lat na podstawie losowania systematycznego z kart meldunkowych, udało się odnaleźć 986, z czego 45 odmówiło udziału w badaniach. W sumie uzyskano zatem 941 egzemplarzy, co stanowi 85,4⁰%, zaś łącznie z odmowami 89,5⁰%. Ponadto przebadano 113 osób o cechach społeczno-demograficznych podobnych do tej grupy osób, z którą nie udało się nawiązać kontaktu, bądź ze względu na zmianę adresu, bądź ze względu na dłuższą nieobecność w Puławach z powodu np. pobytu w wojsku, w więzieniu, wyjazdu na delegację itp. Dane od tej kategorii respondentów będą jednak omawiane osobno.

5. Wyniki obliczeń frekwencji na wszystkich mszach św. w trzech

¹⁶ Badania przeprowadziło pod kierunkiem autora 38 księży studentów KUL zobowiązanych do odbycia praktyki wakacyjnej. Publikując pierwsze wyniki tych badań pragnę podziękować ankietnikom, jak również Księżom — gospodarzom Puław, którzy udzielili nam gościnności.

kościółach Puław dokonanych podczas czterech kolejnych niedziel w miesiącu wrześniu 1969 r.

6. Obserwacje przeprowadzone przez kierującego badaniami i 38 ankietów. Obserwacji tych dokonano zarówno podczas uczestnictwa wiernych w nabożeństwach kościelnych, jak i w terenie przy różnych okazjach, zwłaszcza w okresie trwania badań (przełom sierpnia i września 1969 r.). Wszystkie obserwacje zostały zaprotokołowane.

Pomimo zgromadzenia licznych materiałów zastanych i wytworzonych, które zresztą ciągle jeszcze są uzupełniane, w niniejszym opracowaniu zostaną wykorzystane głównie dane z wywiadów, inne zaś o tyle tylko, o ile zajdzie konieczność naświetlenia problemów, co do których dane z wywiadów okażą się nie wystarczające. Wiąże się to z zasygnalizowanym powyżej charakterem niniejszej pracy, która w przyszłości wejdzie w skład szerszej monografii. Dodać trzeba, że żadne z wymienionych powyżej materiałów nie były jeszcze publikowane¹⁷.

I. PRZEMIANY ŚRODOWISKA MIEJSKIEGO PUŁAW POD WPLYWEM UPRZEMYSŁOWIENIA

Terytorium miasta Puławy znajduje się na zachodnich peryferiach regionu zwanego Niziną Mazowiecko-Podlaską lub Małym Mazowszem. Obok miasta rozciąga się dolina rzeki Wisły, znana w całej Polsce ze swej malowniczości, dzięki silnemu porzeźbieniu stromościnnymi wąwozami, zwłaszcza na odcinku od Puław do Janowca. Pod względem administracji państwowej, miasto stanowi siedzibę władz powiatu puławskiego przynależnego do woj. lubelskiego. Pod względem administracji kościelnej miasto podzielone jest na dwie parafie: centralną i peryferyjną. Na terenie pierwszej z nich znajduje się kościół garnizonowy. Obydwie parafie należą do dekanatu puławskiego i do diecezji lubelskiej.

Pierwsze wzmianki historyczne o Puławach podają, że była to wieś rybacka położona przy przejściu przez Wisłę. W połowie XVII wieku istniał tam punkt przeładunkowy, zajmujący się przeładowaniem towarów ze statków do dalszego transportu w kierunku Lublina i Lwowa¹. F. Tanner w swoich pamiętnikach wspomina, że w 1676 r. w Puławach „zamieszkiwało wtedy 110 dusz pańszczyźnianych, trzech kupców, dwóch Żydów. Oprócz tego prawdopodobnie przy budowie pałacu zatrudnionych było 10 muratorów i 1 rzeźbiarz”². Z chwilą wybudowania pałacu, Puławy stały się ośrodkiem klucza ziemskiego. Większego znaczenia nabrały one od czasu gdy Maria Zofia, wdowa po Stanisławie Dönhoffie, wojewodzie płockim i ks. August Aleksander Czartoryski zawarli małżeństwo i przejęli zarząd klucza ziemskiego w Puławach w 1731 r. Po śmierci Augusta Aleksandra w 1789 r. majątek przejął syn, ks. Adam Kazimierz Czartoryski, generał ziem podolskich. W 1761 r. ożenił się on z kuzynką

¹⁷ Czytelnikowi należy się wyjaśnienie, że wydana ostatnio książka pod tytułem *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1971 zawiera analizę religijności parafii wiejskich w pow. Puławy; zaś obecna rozprawa koncentruje się na religijności mieszkańców miasta Puławy.

¹ Z. Nowakowski: *Kartki z przeszłości Puław. Puławy — Materiały z sesji popularno-naukowej*. Lublin 1964 s. 38.

² *Dziennik Franciszka Tannera, Czecha, dworzanina Xięcia Michała Czartoryskiego* jw. s. 40.

Elżbietą Izabelą Fleming, właścicielką wielkich majątków w kraju i za granicą. Majątki zgromadzone przez Czartoryskich stały się materialną podstawą do realizacji śmiałych zamierzeń reformatorskich „Famili”³. W swoich dobrach Czartoryscy rozpoczęli opiekę nad chłopami pańszczyźnianymi, zakładali dla nich kasy pożyczkowe, byli pierwszymi właścicielami majątków, którzy wprowadzili oczyszczanie chłopów.

Data przelomową dla Puław był rok 1785, kiedy Czartoryscy przenieśli się z Warszawy na stałe do Puław. Zapoczątkowaną wcześniej działalność „reformatorską” kontynuują, a nawet intensyfikują. Do tej działalności aktywnie włącza się Izabella Fleming Czartoryska, stając w jednym szeregu z mężem w podejmowanych inicjatywach. Rozwijają oni szeroką działalność społeczną, polityczną i kulturalną, sprawują mecenat nad literatami, poetami i uczonymi, skupiającymi się wokół rezydencji. Czynna jest wówczas bogata biblioteka. Puławy zyskują sobie miano „Polskich Aten”, „rezydencji uczonych”.⁴

Po śmierci Adama Kazimierza w 1823 r., Puławy otrzymał na własność najstarszy syn Adam Jerzy Czartoryski. Czartoryscy w dalszym ciągu rozwijają działalność społeczno-oświatową i polityczną. Jeszcze w pierwszym ćwierćwieczu XIX w. w Puławach działają dwie szkoły prywatne związane z dworem Czartoryskich i pensja dla panien pochodzących z zamożnych rodów. We Włostowicach funkcjonują trzy szkoły ludowe. Ks. Adam Jerzy brał czynny udział w powstaniu listopadowym, zaś Izabella podczas walk udzielała przytułku w pałacu dla mieszkańców Puław i Włostowic. Po klęsce powstania dobra Czartoryskich stały się własnością rządu. W 1846 r. władze carskie przemianowały Puławy na Nową Aleksandrię, zaś w 1866 r. utworzyły powiat aleksandryjski. W 1869 r. Nowa Aleksandria uzyskała prawa osady miejskiej, jednakże prawa miejskie otrzymała dopiero w 1905 r.⁵

Po upadku powstania listopadowego w Puławach w dalszym ciągu rozwija się działalność kulturalno-oświatowa i naukowa, zapoczątkowana i utrwalona przez Czartoryskich. W 1842 r. przeniesiono z Warszawy do Puław Instytut Wychowania Panien, który kształcił 300 osób, w tym 50 Rosjank. Po ponownym przeniesieniu tego instytutu do Warszawy w 1862 r. w Puławach utworzono Instytut Politechniczny i Rolniczo-Leśny. Instytut ten powstał z przeniesionego z Marymontu Instytutu Gospodarstwa Wiejskiego i Leśnego oraz Szkoły Wolnej w Warszawie. Kształcono w nim inżynierów, mechaników, chemików, górników, rolników. W 1869 r. w miejsce tego instytutu powstała w Puławach inna wyższa uczelnia pod nazwą Instytut Gospodarstwa Wiejskiego i Leśnego, która prowadziła swoją działalność do 1914 r.⁶ Obok wyższych uczelni, istniały w Puławach szkoły średnie: progimnazjum żeńskie i prywatna szkoła męska. W okresie międzywojennym tradycje naukowe kontynuuje Instytut Naukowy Gospodarstwa Wiejskiego, związany z zapleczem rolniczym powiatu i szerszego rejonu rolniczego, zaś tradycje oświatowe Liceum Ogólnokształcące im. Adama Czartoryskiego.

Obok opisanych powyżej funkcji, Puławy już w XIX w. zostały „od-

³ Z. Nowakowski, jw. s. 42. Por. także: J. M. Szczypha: Struktura społeczno-religijna parafii Włostowice, Lublin 1971 (maszynopis — Archiwum KUL).

⁴ Tamże, jw. s. 23.

⁵ Puławy. W: Miasta polskie w tysiącleciu. T. I. Wrocław 1965 s. 727.

⁶ J. M. Szczypha, jw. s. 19, 23 i 24.

kryte" jako miejscowość letniskowa. Szczególne jednak ożywienie ruchu letniskowego, turystycznego i wczasowego nastąpiło w okresie międzywojennym. Puławy przyciągały zainteresowanych dzięki korzystnym warunkom klimatycznym oraz malowniczymu położeniu na wzgórzu obok Wisły, jak również dzięki zabytkom po Czartoryskich. W rejonie Puław najchętniej osiedlali się emeryci — wojskowi i cywilni. Wspomniany ruch był ułatwiony dzięki budowie stacji Puławy i linii kolejowej w 1877 r. W 1915 r. został wybudowany most drewniany, zaś w 1934 r. most murewany na Wiśle.

W 1934 r. miasto Puławy poszerzyło swoje granice administracyjne o następujące wsie-osady: Włostowice, Wólka Profecka i Działki Urzędnicze. W tych granicach administracyjnych miasto funkcjonowało do 1964 r. W czasie II wojny światowej Puławy poniosły olbrzymie szkody; zniszczonych bowiem zostało 60% wszystkich obiektów. Było to m.in. powodem dłuższej stagnacji w życiu gospodarczym miasta w okresie powojennym. Pewne ożywienie następuje dopiero w 1949 r., po odbudowie żelaznego mostu na Wiśle. Charakterystyczne jest, że jeszcze w 1957 r. planowano rozwój miasta w kierunku zachowania go jako ośrodka wypoczynkowego i turystycznego. Plan ten jednak został zastąpiony innym — decyzją Komisji Planowania przy Radzie Ministrów o lokalizacji Zakładów Azotowych w Puławach z 23 XI 1960 r.⁷

Z przedstawionego powyżej zarysu dziejów Puław widać, że miasto z różnym nasileniem pełniło funkcje charakterystyczne dla małych ośrodków, jak funkcje administracyjne, handlowe i usługowe. Pewną specyfiką miasta było pełnienie funkcji komunikacyjnych, letniskowych, wczasowo-turystycznych, a przede wszystkim funkcji naukowych. Te ostatnie wycisnęły na środowisku miejskim swoiste piętno, którego nie można pominąć również w analizie życia religijnego.

Zupełnie nowe funkcje różnicujące środowisko miejskie i podnoszące jego rangę w skali woj. lubelskiego i Polski, Puławy pełnią po 1960 r. Są to funkcje związane z rozwojem przemysłu.

Puławy nie posiadały tradycji przemysłowych. W 1939 r. istniały w obrębie miasta następujące zakłady przemysłowe: 2 tartaki, 1 młyn, 1 wytwórnia octu, 6 piekarń, oraz największe z nich, stocznia rzeczna i warsztaty stoczniowe, zatrudniające 100 osób. Przed wojną Puławy były objęte planem rozbudowy przemysłu Centralnego Okręgu Przemysłowego. Zgodnie z nim, przystąpiono tu do budowy fabryki żelatyny. Poczyniono przygotowania do budowy dużych zakładów przemysłu chemicznego. Inwestorem tego zakładu miały być Zjednoczone Zakłady Materiałów Wybuchowych i Azotu. Były również plany budowy innych obiektów przemysłowych, jednakże wybuch wojny uniemożliwił realizację zamierzonych planów uprzemysłowienia miasta⁸.

W okresie powojennym do 1961 r. Puławy zachowały swój tradycyjny charakter. Z większych zakładów przemysłowych czynne były: Fabryka Żelatyny, Zakłady Przemysłu Bioweterynaryjnego „Biowet” oraz Zakłady Jajczarsko-Drobiarskie.

W 1961 r. przystąpiono do realizacji planów budowy Zakładów Azotowych. Zakłady te zlokalizowano na terenie wsi Gołąb, wynoszącym

⁷ Por. E. Kubejko: Zmiany w funkcjach miasta Puławy w wyniku Budowy Zakładów Azotowych. *Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysłowianych* 39(1969) s. 223.

⁸ Tamże, jw. s. 224.

650 ha. Decyzją władz administracyjnych obszar ten w 1964 r. włączono do miasta Puławy. Okres przygotowania, budowy i uruchomienia Zakładów trwał stosunkowo krótko.

Biorąc pod uwagę przyspieszone tempo procesu uprzemysłowienia Puław, warto uwzględnić opracowany przez J. Szczepańskiego tzw. schemat etapów uprzemysłowienia rejonu. Autor wykazuje bowiem, że różnym etapom uprzemysłowienia odpowiadają odmienne skutki społeczne⁹. W warunkach polskich dochodzi do tego jeszcze pewna specyfika, mianowicie stwierdzany niekiedy brak związku między uprzemysłowieniem a urbanizacją¹⁰. Oznacza to, że nasilaniu się procesów uprzemysłowienia nie zawsze towarzyszy nasilanie się procesów urbanizacji. Co więcej, proces urbanizacji może się kształtować niezależnie od procesów uprzemysłowienia. Dlatego mówiąc o skutkach społecznych procesu uprzemysłowienia, należy dokładniej sprecyzować, na jakim etapie rozwoju przemysłu znajduje się badany rejon.

Jeśli chodzi o etapy uprzemysłowienia, można za J. Szczepańskim wyróżnić cztery, powtarzające się *mutatis mutandis* w każdym rejonie, a mianowicie: I — etap planowania. W danym rejonie wykonuje się wówczas prace przygotowawcze do rozpoczęcia budowy wielkich zakładów przemysłowych. II — etap budowy obiektów przemysłowych i rozbudowy ich zaplecza. Na tym etapie rozpoczyna się rekrutacja miejscowej siły roboczej, napływ nowych ludzi, kształtowanie się nowych form życia społecznego, tworzenie się nowych instytucji społecznych, zmiana struktury zawodowej, powstawanie nowej formy organizacji i kultury pracy. Jednocześnie rozbudowuje się miasto, powstają nowe dzielnice mieszkaniowe, szkoły, zakłady usługowe. Nowe instytucje społeczne i nowe środowisko kształtują nowe obyczaje, wzory zachowań, aspiracje i dążenia ludzi. Okres ten można nazwać okresem „zderzenia się kultur” — tradycyjnej, wiejskiej i małomiasteczkowej z masową kulturą przemysłową. W wyniku tego zderzenia nierzadko pojawiają się w danym środowisku ludzie marginesu społecznego. III — etap rzeczywistego uruchomienia nowych zakładów przemysłowych. W okresie tym występuje kompletowanie stałej załogi, rozbudowa szkolnictwa, komunikacji, usług, rozwój budownictwa mieszkaniowego. Wiąże się to z ciągłym napływem nowych ludzi i dalszego procesu „zderzenia się kultur”. Jednocześnie zachodzą procesy tworzenia się nowych mniej lub bardziej zintegrowanych społeczności zakładowych i lokalnych. Zakłady zaczynają wywierać dominujący wpływ na miasto i okoliczną ludność rolniczą, m.in. przez zatrudnienie rolników w fabryce (tzw. chłopo-robotnicy). IV — etap osiągania nowej równowagi w rejonie. Jest to etap stabilizacji załogi, przystosowania się ludności miejscowej i napływowej do nowego typu społeczeństwa, utrwalania się wzorów zachowań, aspiracji i działań charakterystycznych dla cywilizacji przemysłowej¹¹.

W Puławach etap II w pewnym sensie nakładał się na etap I, gdyż jeszcze w 1961 r. przed zatwierdzeniem projektu wstępnego rozpoczęto prace przygotowawcze do budowy Zakładów, jak wyrąb lasu, budowę

⁹ J. Szczepański, jw. s. 23—29. S. Widerszpil, A. Preiss-Zajdowa, jw. s. 39—40.

¹⁰ Por. A. Pawełczyńska, W. Tomaszewska: Urbanizacja kultury w Polsce. Warszawa 1972 s. 13 nn.

¹¹ Na tym etapie znajduje się m.in. rejon Nowej Huty.

dróg, budowę zaplecza dla przedsiębiorstw budowlanych. Budowę samych Zakładów rozpoczęto w 1962 r. Z kolei można powiedzieć, że etap III w pewnym sensie nakładał się na etap II, gdyż zanim ukończono budowę Zakładów, w 1966 r. nastąpiło ich uruchomienie. W dalszym ciągu trwała jednak intensywna rozbudowa Azotów I i budowa Azotów II przy jednoczesnym stopniowym uruchamianiu ich. Przeprowadzone w 1969 r. badania socjologiczne przypadły zatem na etap II i III industrializacji, z tym, że akcent spoczywa raczej na etapie III. Trzeba zatem wziąć pod uwagę fakt, że badane społeczeństwo miejskie Puław nie było w tym czasie w pełni ukształtowane i zintegrowane. Ze społecznego punktu widzenia był to jeszcze okres „wstrząsów” i „kulturowego zderzenia”.

Przyjrzyjmy się obecnie zmianom, jakie zaszły w Puławach dzięki intensywnej industrializacji po 1960 r. zwłaszcza z punktu widzenia społeczno-demograficznego. Dla porównania uwzględnimy wcześniej rozwój ludności Puław na przestrzeni lat 1822—1960¹².

Tab. 1. Globalna liczba mieszkańców Puław

Rok:	Liczba:	Rok:	Liczba:
1822	1424	1939	14 641
1840	1090	1943	14 697
1897	5157	1946	9 128
1909	8934	1950	10 344
1913	9992	1955	11 964
1921	7205	1960	13 915
1931	9093		

Jak widać z zestawienia, globalna liczba mieszkańców Puław w okresie poprzedzającym industrializację kształtowała się głównie pod wpływem ruchu naturalnego, jedynie w niewielkim stopniu pod wpływem migracji. Puławy należały do grupy małych miast.

W 1960 r. liczba zatrudnionych w Puławach wynosiła 7260 osób. Przed nasileniem robót w Puławach związanych z budową Zakładów Azotowych pod koniec 1963 zatrudnienie wzrosło do 9340 osób, tj. o 2082 w okresie trzech lat. Puławy liczyły już wówczas 17 113 mieszkańców. W 1966 r., gdy nastąpiło uruchomienie Zakładów, zatrudnienie wynosiło 19 408 osób, zaś globalna liczba ludności 26 273. W następnych latach zatrudnienie ciągle wzrastało. Tak np. w pierwszej połowie 1968 r. wynosiło ono 20 726¹³. W 1969 r. globalna liczba mieszkańców Puław wynosiła już przeszło 36 tys. Na 1979 r. przewiduje się wzrost jej do 70 tys.

Powyższe dane ukazują pewną dysproporcję między wzrostem zatrudnienia a globalną liczbą mieszkańców. Tłumaczy się to faktem, że znaczna część zatrudnionych dojeżdża do Puław z sąsiednich miejscowości. Promień dojazdów do Azotów wynosi ok. 70 km. W 1961 r. dojeżdżało do pracy w Puławach 1200 osób, w 1963 r. — 2150, w 1966 — 6800. Od 1967 r. dojazdy do pracy zdradzają już tendencje spadkowe. Nie-

¹² Rozwój ludności Puław w latach 1822—1960 został przedstawiony za Z. Sufinem: Puławy — miasto w procesie uprzemysławiania. W: Studia socjologiczne i urbanistyczne miast lubelszczyzny (pod red. J. Turowskiego). Lublin 1971 s. 122.

¹³ Por. E. Kubejko, jw. s. 226.

którzy spośród dojeżdżających do pracy w Azotach z czasem osiedlili się na stałe w mieście lub zamieszkali w hotelach robotniczych¹⁴.

Zasygnalizowany powyżej wzrost ludności w mieście Puławy po 1960 r. wskazuje na zasięg i tempo migracji. W przeciwieństwie do poprzedniego okresu migracja była głównym czynnikiem tego wzrostu. W oparciu o karty meldunkowe ludności przybyłej do Puław w latach od 1961 do maja 1969 ustalono jej liczbę na 14 614¹⁵. W oparciu o tę liczbę będą ustalone zmiany w strukturze społeczno-demograficznej ludności Puław.

Charakterystyczne jest zjawisko, że 64,1⁰/₀ imigrantów rekrutuje się z województwa lubelskiego, z czego na pow. puławski przypada 24,6⁰/₀, na powiaty sąsiadujące z pow. puławskim — 9,5⁰/₀ oraz na powiaty pozostałe — 30⁰/₀. Spośród innych województw na uwagę zasługują: warszawskie — 7,7⁰/₀, kieleckie — 3,9⁰/₀, krakowskie — 3,1⁰/₀, rzeszowskie — 2,4⁰/₀ napływowych. Pozostałe województwa są słabo reprezentowane; dotyczy to zwłaszcza województw północnych. Na tym tle charakterystyczna jest imigracja do Płocka (woj. warszawskie). Okazuje się, że tam z terenu województwa łącznie z miastem Warszawą przybyło tylko 32,8⁰/₀, zaś z województw północnych i zachodnich aż 29,5⁰/₀¹⁶. Odmienność migracji w obydwu przypadkach tłumaczy się stanem uprzemysłowienia rejonu. Nie ulega wątpliwości, że lokalizacja wielkich zakładów przemysłowych w rejonach słabiej rozwiniętych gospodarczo powoduje intensywny napływ ludności przede wszystkim z okolicznych terenów.

Biorąc pod uwagę typ jednostki osadniczej, stwierdzono, iż ze wsi, w tym przeważnie z pow. puławskiego i pow. sąsiednich rekrutuje się 48,9⁰/₀, zaś z małych miast — 27,1⁰/₀, z średnich miast — 15⁰/₀, z dużych miast — 7,7⁰/₀, z metropolii (Warszawa) — 1,3⁰/₀. Fakt, że blisko połowa imigrantów rekrutuje się ze wsi, stwarza ważne problemy adaptacyjne, jak np. uczenie się nowego zawodu, przystosowanie się do nowych form życia miejskiego, integracja ze społeczeństwem przemysłowym. Wszystko to sprawia, że proces przejmowania „miejskiego stylu życia” przez tę kategorię ludzi jest powolny i długofalowy.

Pod wpływem migracji zmieniła się struktura płci i wieku ludności¹⁷.

Tab. 2. Zmiany w strukturze wieku ludności Puław w 1961 i 1969 r.

Grupy wieku:	Lata:	
	1961	1969
0—7	9,6	14,6
8—14	13,9	13,3
15—18	8,2	7,6
19—25	12,2	11,0
26—45	18,0	29,0
46—60	24,7	16,0
61 i więcej	13,4	8,5

¹⁴ Tamże, s. 227.

¹⁵ W obliczeniach wzięto pod uwagę tylko osoby zameldowane na stałe (bez wojska). Por. E. Prolejk: Zmiany w strukturze społeczno-przestrzennej ludności Puław pod wpływem lokalizacji Zakładów Azotowych. Lublin 1972. (Rozprawa magisterska napisana w oparciu o analizę kart meldunkowych. Archiwum KUL).

¹⁶ I. Fierla: Struktura i zasięg imigracji do ośrodków uprzemysławianych (na podstawie Puław). *Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysławianych* 39 (1969) s. 116 nn.

¹⁷ W przypadku analizy struktury płci, wieku i wykształcenia wzięto pod uwagę całą populację Puław.

Podczas, gdy w 1961 r. odsetek mężczyzn wynosił 47,9⁰%, a odsetek kobiet — 52,1⁰%, to w 1969 nastąpiło pewne wyrównanie w strukturze płci: odsetek mężczyzn wynosił 49,3⁰%, zaś odsetek kobiet — 50,7⁰%. Znacznie większe zróżnicowanie wystąpiło w strukturze wieku ludności. Zjawisko to ilustruje tab. 2.

Jak widać z zestawienia, w 1969 r. w stosunku do 1961 r. nastąpił wzrost dzieci w wieku przedszkolnym oraz osób w wieku 26—45 lat. Natomiast nastąpił wyraźny spadek ludności w wieku 46 i więcej lat. Zjawisko to wiąże się z napływem do Puław ludzi młodych, poszukujących zatrudnienia poza rolnictwem.

Interesujące zmiany dokonały się również w zakresie struktury zawodowej mieszkańców (tab. 3).

Tab. 3. Zmiany w strukturze zawodowej ludności Puław w 1961 i 1969 r.
Kategorie zawodowe:

	Lata	
	1961	1969
rolnik	0,4	0,4
robotnik fizyczny niewykwalifikowany	2,3	2,1
robotnik fizyczny wykwalifikowany	23,5	22,5
rzemieślnik	1,5	1,6
pracownik fizyczno-umysłowy	1,9	3,2
pracownik umysłowy	15,9	18,9
gospodyni dom. — nie pracująca zaw.	13,1	11,4
emeryt — rencista	8,5	5,1
uczeń — student	23,2	20,2
dzieci do lat 7	9,6	14,6
brak danych	0,1	0,2

W okresie intensywnej industrializacji Puław wzrósł przede wszystkim odsetek pracowników umysłowych, co wiąże się z napływem do nowego ośrodka przemysłowego inżynierów, techników, ekonomistów. Zmiany w innych kategoriach zawodowych w oparciu o podane liczby względne nie występują wyraźnie, poza spadkiem odsetka młodzieży uczącej się i emerytów. Trzeba jednak wziąć pod uwagę fakt, że podanym odsetkom odpowiadają zupełnie inne liczby bezwzględne w obydwu wymienionych latach. Przykładowo można tu wymienić „nie pracujących zawodowo”. Kategoria ta obejmuje przede wszystkim kobiety. Wydawałoby się, że w 1969 r. nastąpił spadek tej grupy ludzi, gdy tymczasem faktycznie problem zatrudnienia kobiet poszukujących pracy w tym okresie był bardziej palący niż poprzednio. Według danych źródłowych miesięcznie poszukiwało pracy w 1966 średnio 270, zaś w 1968 — już 350 kobiet¹⁸.

Opisane powyżej zmiany, jakie dokonały się w środowisku miejskim Puław pod wpływem uprzemysłowienia, wskazują na pewną specyfikę. Puław przez wiele lat były miastem tradycyjnym, choć nieco różniącym się od innych tego typu miast. Pełniły bowiem nie tylko charakterystyczne dla zaplecza rolniczego funkcje, ale także funkcje ośrodka wczasowo-wypoczynkowego i naukowego. Jak się wydaje, szczególną rolę odegrał tam ośrodek naukowy, m.in. poprzez wpływ na poziom kulturalny mieszkańców miasta. Po 1960 r. wszystkie te funkcje zostały zdominowane zupeł-

¹⁸ E. Kubejko, jw. s. 237.

nie nowymi funkcjami, związanymi z budową wielkiego zakładu przemysłowego i jego wpływem na życie mieszkańców Puław. Proces uprzemysłowienia, jak wykazano powyżej, znajduje się dopiero w fazie „zdezerzenia” kulturowego, którego wynikiem ma być ukształtowanie się nowego społeczeństwa przemysłowego. Biorąc pod uwagę okres badań socjo-religijnych i stanu uprzemysłowienia Puław, można przypuszczać, że na obecnym etapie trudno będzie zarejestrować wyraźne zmiany w postawach i zachowaniach religijnych tamtejszych mieszkańców. Jednakże badania te pełnią ważną funkcję, ponieważ pozwalają na ustalenie punktu wyjścia do rejestrowania zmian i ukazania ewolucji religijności w nowym środowisku. Na obecnym etapie rozwoju społeczeństwa Puław istnieją jednak pewne możliwości określenia profilu życia religijnego. Prawdopodobnie będzie on wyznaczony w przeważającej mierze przez religijność ludności wiejskiej, która przeniosła się z okolic Puław do miasta. Przypuszczać zatem można, że badana „religijność miejska” będzie w rzeczywistości wyrazem bardziej tradycyjnego i wiejskiego niż „nowoczesnego” i „miejskiego” modelu życia religijnego.

II. INTENSYWNOŚĆ POSTAWY RELIGIJNEJ: TENDENCJE ZMIAN

Po omówieniu ewolucji środowiska miejskiego Puław, zwróćmy obecnie uwagę na drugi czynnik, mianowicie na religijność jego mieszkańców. Warto przy tym zaznaczyć, że użyte w tytule artykułu wyrażenie „religijność miejska” ma znaczenie tylko ekologiczne. Inaczej mówiąc, chodzi o religijność mieszkańców miasta, nie precyzując z góry, czy religijność ta będzie się odznaczała swoistymi cechami różniącymi ją od „religijności wiejskiej”.

Samo pojęcie „religijności” było już niejednokrotnie przedmiotem analiz i nie ma potrzeby na tym miejscu powtarzać znanych już ustaleń¹. Tutaj wystarczy tylko zaznaczyć, że trzymamy się wypracowanych przez klasyków socjologii religii parametrów, jednakże w zastosowaniu do religijności instytucjonalnej, czyli w tym przypadku, do religijności katolickiej lub wprost, do katolicyzmu.

Spośród kilku podstawowych parametrów życia religijnego, zajmiemy się najpierw intensywnością postawy religijnej. Wiadomo, że każda społeczność lokalna, zwłaszcza gdy położona jest w rejonach uprzemysłowionych, jest zróżnicowana w zakresie postaw ludności wobec wiary. W studiach Ośrodka Opinii Publicznej przy Polskim Radio i Telewizji problem ten był analizowany w kategoriach subiektywnych. Respondentom stawia się pytanie dotyczące ich autodeklaracji wobec wiary, mianowicie, czy uważają się za: głęboko wierzących, wierzących, właściwie niewierzących, ale przywiązanych do tradycji, niewierzących lub walczących z religią? Odpowiedź na to pytanie ilustruje samoświadomość badanych, nie zaś stan faktyczny określony na podstawie obiektywnych kryteriów. W konsekwencji uzyskane informacje od respondentów, oparte na ich autodeklaracjach, mają tylko charakter pomocniczy, sondażowy i wymagający sprawdzenia przy pomocy innych technik. Stąd w badaniach nad religijnością traktuje się je jako wprowadzenie do gromadze-

¹ Por. Religijność wiejska, jw. s. 17.

nia informacji na pozostałe parametry życia religijnego. Mają one zatem o tyle pewną wartość, o ile znajdują potwierdzenie w stosunku badanych do ideologii religijnej, praktyk religijnych, moralności religijnej i wspólnot religijnych.

W badaniach nad religijnością mieszkańców Puław również postawiono pytanie dotyczące ich globalnego stosunku do wiary.

Zróznicowanie postaw w tym zakresie ilustruje tab. 4.

Stosunek do wiary	Mężczyźni N = 424	Kobiety N = 517	Ogółem N = 941
— głęboko wierzący	16,3	27,5	22,4
— wierzący	64,6	64,4	64,4
— właściwie niewierzący, ale przywiązani do tradycji	12,0	6,4	8,9
— niewierzący	6,1	1,5	3,8
— walczący	0,5	—	0,2
— brak odpowiedzi	0,5	0,2	0,3
ogółem	100,0	100,0	100,0

Odsetek głęboko wierzących w Puławach sięga 22,4⁰%, zaś wierzących, 64,4⁰% respondentów. Ogólnie można stwierdzić, że mieszkańcy Puław w swej masie są mniej lub bardziej związani z wiarą, skoro globalny wskaźnik wierzących wynosi 86,8⁰%. Nieco inaczej przedstawia się analogiczny wskaźnik dla Płocka². W tym środowisku odpowiednio odsetki wynoszą: głęboko wierzący — 10,6⁰%, wierzący — 71,8⁰%³. Ogólnie odsetek mieszkańców związanych z wiarą wynosi 82,4⁰%. Być może, iż odsetek ten powiększyłby się, gdyby autor badań w Płocku nie wyróżnił dodatkowych kategorii, mianowicie: „wątpiący” i „poszukujący w sprawach religijnych”. Odsetek pierwszych wynosi 3,6, zaś drugich 0,6. Sam autor wiąże ich raczej z kategoriami osób, które odchodzą od religii. Porównując z kolei uzyskane wyniki z badaniami przeprowadzonymi w rejonie Puław⁴, stwierdza się, że wskaźnik głęboko wierzących analogiczny do Puław występuje tylko w parafii Końskowola, pozostałe parafie prezentują niższe wskaźniki. Nasuwa to przypuszczenie wymagające jeszcze weryfikacji, że w obydwu przypadkach dość duży zasięg głęboko wierzących zawdzięcza się tradycyjnej inteligencji. Natomiast gdy chodzi o wierzących, parafie wiejskie w rejonie Puław prezentują znacznie wyższe wskaźniki niż samo miasto. Godny uwagi jest wreszcie fakt, że o zasięgu głęboko wierzących w Puławach zdecydowały przede wszystkim kobiety (11,2⁰% więcej niż mężczyźni).

Osobną kategorię stanowią „właściwie niewierzący, ale przywiązani do tradycji”; kategorię tę można utożsamić z „religijnie obojętnymi”. W mieście Puławy wynoszą oni 8,9⁰%, przy czym dwukrotnie więcej wśród nich jest mężczyzn niż kobiet. Ta sama kategoria w Płocku wy-

² Autor nie badał całego miasta Płocka, lecz jedną parafię, o znacznym odsetku osób pochodzenia wiejskiego i robotniczego.

³ J. Mariański, jw. s. 150.

⁴ Religijność wiejska, jw. s. 103.

nosi 9,8⁰/₀⁵, choć — jak się wydaje, należałoby do niej doliczyć wymienione powyżej 4,2⁰/₀ „wątpiących” czy „poszukujących”, skoro nie znaleźli dla siebie miejsca wśród wierzących. Ludzi tych w Płocku byłoby zatem znacznie więcej niż w Puławach. W rejonie Puław z kolei występują tylko nieliczne jednostki wśród obojętnych religijnie, podobnie zresztą jak wśród niewierzących (ogółem 2 do 5⁰/₀)⁶.

Ostatnią wreszcie kategorię stanowią „niewierzący” i „walczący z religią”. W mieście Puławy zasięg ich wynosi 3,8⁰/₀. Są to przeważnie mężczyźni. Charakterystyczne jest, że w Płocku również zasięg obydwu tych kategorii wynosi 3,6⁰/₀⁷.

Interesujące byłoby zbadać, jak przedstawiał się globalny stosunek do wiary osób, które odmówiły udziału w badaniach. Niewątpliwie znaczną część spośród nich, to ludzie, którzy przynajmniej zewnętrznie chcieli być traktowani jako niewierzący. Włączenie ich w uzyskany układ deklaracji wiary z pewnością nieco wpłynęłoby na zmianę zasięgu procentowego różnych kategorii postaw. Prawdopodobnie zostałyby poszerzone dwie ostatnie kategorie, tj. obojętnych wobec religii i niewierzących.

Warto dodać, że uzyskane odsetki w próbie zastępczej, o której wspomniano we wstępie, są podobne do tych, które osiągnięto w próbie podstawowej. Wynoszą one dla: głęboko wierzących — 23⁰/₀, wierzących — 64,6⁰/₀, właściwie niewierzących, ale przywiązanych do tradycji — 7,1⁰/₀, niewierzących — 3,5⁰/₀, walczących z religią — 1,8⁰/₀. Dane uzyskane za pomocą tej próby potwierdzają wiarygodność przeprowadzonych badań. Stanowią zarazem interesujący materiał porównawczy dla analizy metodologicznej.

Mając na uwadze zasygnalizowane powyżej zróżnicowanie postaw wobec wiary, przyjrzyjmy się obecnie motywacjom. Wśród głęboko wierzących, większość badanych motywuje swoją wiarę „przywiązaniem do tradycji”, „wychowaniem w domu rodzinnym”, „przyzwyczajeniem”. Analiza treści wypowiedzi respondentów wskazuje na fakt, że niezależnie od akcentu położonego na jedną z wymienionych alternatyw, chodzi tu o wiarę odziedziczoną po starszej generacji (pradziadów, dziadów, rodziców) w procesie społecznienia bądź w ramach rodziny, bądź w ramach społeczności lokalnej. Ogółem zasięg tego typu respondentów wynosi 62⁰/₀. Obok tej grupy istnieje druga o mniejszym zasięgu, która w uzasadnieniu swego stosunku do wiary odwołuje się do „osobistego przekonania”, „przemyslenia podstaw wiary”, „jakiegoś zdarzenia w życiu, które przyczyniło się do pogłębienia wiary”, „pewnych argumentów” itd. Motywacja ta nie wyklucza wpływu elementów tradycyjnych na religijność, niemniej uwidaczniają się w niej również pewne elementy racjonalne i emocjonalne. Procentowy zasięg tej kategorii wierzących wynosi 36,6⁸. Porównując te dane z wynikami badań nad wsią puławską, stwierdza się, że znacznie przekraczają one zasięg „świadomie” wierzących w tej ostatniej. W tym przypadku najwięcej respondentów wierzących z własnego przekonania było również w Końskowoli (24,6⁰/₀)⁹.

Wśród religijnie obojętnych występują dość zróżnicowane motywacje.

⁵ J. Mariański, jw. s. 150.

⁶ Religijność wiejska, jw. s. 97.

⁷ J. Mariański, jw. s. 150.

⁸ Pozostałe 1,4⁰/₀ stanowi „brak odpowiedzi” w grupie niewierzących.

⁹ Religijność wiejska, jw. s. 125.

Najczęściej jednak zwraca się uwagę na brak zainteresowania sprawami religii i Kościoła, ponieważ nie dostrzega się w nich konkretnych korzyści życiowych. Charakterystyczne jest przy tym, że podczas gdy ludzie bardziej prości mówią „po co mi Kościół — Kościół mi chleba nie daje”, to ludzie bardziej wykształceni mówią inaczej — „po co mi Kościół — Kościół nie odpowiada na moje problemy życiowe; jest to instytucja przestarzała”. Inni z kolei zwracają uwagę na obojętność religijną rodziny, w której się wychowali lub też na jakieś wydarzenia życiowe, związane najczęściej z osobą kapłana, jego stosunkiem do wiernych, zwłaszcza na tle opłat za posługi religijne. Procentowo wszystkie te kategorie motywacji są słabo reprezentowane; zresztą niewielka jest również grupa religijnie obojętnych.

Trzecią grupę stanowią niewierzący. Motywacja ich jest również zróżnicowana. Można bowiem mówić o ateistach, którzy nie zakończyli jeszcze drogi odejścia od wiary, choć proces ten jest wyraźny, zwłaszcza po wyjściu ze środowiska rodzinnego; następnie o ateistach, którzy ze względów praktycznych i środowiskowych stali się niewierzącymi, ale nie dostrzega się u nich wyraźnych przekonań; wreszcie o ateistach z przekonania i osobistego wyboru. Spośród tych kategorii ateistów, trzecia jest najbardziej reprezentowana w Puławach. Jako przyczyny odejścia od wiary, najczęściej respondenci podają: a. Konflikt między religią i nauką znajdujący wyraz m.in. w absurdalności, prymitywizmie i irracjonalności dogmatów wiary, które pozostają w sprzeczności ze współczesnymi osiągnięciami nauki i postępowaniem technicznym. b. Religia ogranicza godność i wolność osoby ludzkiej, bo czyni ją bezradną wobec narastających problemów współczesnego świata. Człowiek wierzący jest skrupowany w swoich poczynaniach. c. Brak zgodności między wymaganiami religii a życiem codziennym. Ujawnia się to zarówno w życiu księży jak i katolików świeckich, którzy co innego głoszą i wyznają, a inaczej postępują. Tymczasem można być porządnym i uczciwym człowiekiem, a zarazem niewierzącym. d. Zaniedbanie praktyk religijnych i życie „z nałogami”. Sprawdza się to do praktycznego odejścia od wiary i poszukiwania na pewnym etapie przesłanek dla odmiennego światopoglądu. e. Zło w świecie

Tab. 5. Samoocena zmian w postawie religijnej

Bardziej religijni:	Mężczyźni N = 424	Kobiety N = 517	Ogółem N = 941
— dawniej	36,6	33,5	34,9
— obecnie	8,0	9,9	9,0
— bez zmian	53,7	55,3	54,6
— brak odpowiedzi	1,7	1,3	1,5
ogółem	100,0	100,0	100,0

cie i tragiczne doświadczenia życiowe związane np. z pobytem w obozie koncentracyjnym, udziałem w wojnie. Jeśliby Bóg istniał, nie byłoby tyle zła i cierpienia. f. Studia, lektura książek i czasopism, dyskusje, referaty itp.¹⁰.

¹⁰ Por. także J. Mariański, jw. s. 154 nn.

Z tego co dotychczas przedstawiono wynika, że większość mieszkańców Puław, to katolicy wierzący, choć wiara ich w dużej mierze jest tradycyjnie umotywowana. Obecnie zapytajmy czy i o ile dostrzegają oni zmiany w swej postawie religijnej? (tab. 5).

Uderzające jest, że wysoki odsetek respondentów uważa się za bardziej religijnych „dawniej”. Odsetek ten dwukrotnie przewyższa analogiczną kategorię respondentów w parafiach rejonu puławskiego. Można stąd wnioskować, że już przeszło 1/3 badanych rozluźniło swój związek z religią w środowisku miejskim Puław. Na tym tle uderza niski odsetek bardziej religijnych „obecnie”. Nie przekracza on nawet 10⁰/. Ten sam wskaźnik w Końskowoli wynosi 10,4⁰/o¹¹. Wynikałoby stąd, że znaczny odsetek głęboko wierzących ukazany w tab. 4 wiąże się głównie z ugruntowaną już religijnością. Jest to dodatkowy dowód na potwierdzenie wysuniętej poprzednio hipotezy, że osoby głęboko wierzące, to przede wszystkim tradycyjna inteligencja. W przypadku zmian w religijności badanych trudny jednak do wytłumaczenia jest fakt braku większej różnicy między nasileniem omawianych wskaźników a strukturą płci. Być może, w nowym środowisku proces zmian dokonuje się w podobnym zakresie u obydwu kategorii płci. Przeszło połowa badanych stwierdza, że w ich postawach religijnych nie dokonały się żadne zmiany. Różnica w tym zakresie między Puławami i parafiami położonymi w rejonie Puław sięga około 20⁰/o na korzyść tych ostatnich.

Przedstawione powyżej wyniki pozwalają na sformułowanie szerszej prawidłowości, mianowicie im bardziej jakieś środowisko lokalne objęte jest oddziaływaniem procesu uprzemysłowienia, tym więcej katolików stwierdza, że dokonały się zmiany w ich postawach religijnych, przy czym zmiany te zachodzą przede wszystkim w kierunku odejścia od prezentowanej dotychczas religijności. Analiza porównawcza wyników badań uzyskanych w różnych parafiach rejonu puławskiego wskazuje na to, że zasięg respondentów określających się jako „bardziej religijnych dawniej” w przyszłości będzie wzrastał. Być może, zjawisko to wiąże się z szerszym procesem odejścia od religijności instytucjonalnej. Godny przy tym uwagi jest fakt, że — jak dotychczas — nawet w środowisku miejskim niewiele można znaleźć faktów, które wskazywałyby na tendencję przeciwną, tj. na wzrost kategorii respondentów określających się jako „bardziej religijnych obecnie”.

III. WIEDZA I PRZEKONANIA RELIGIJNO-MORALNE

Poniżej omówimy pierwszy podstawowy komponent religijności, który pozwoli nam bliżej doprecyzować charakter i profil katolicyzmu w badanym mieście. W socjologii religii na określenie komponentu dotyczącego „wiedzy i przekonań religijno-moralnych” używa się różnych wyrażań. Najbardziej adekwatnie można by go określić jako „stosunek do doktryny religijnej”. W badaniach nad tym komponentem chodzi o uchwycenie stanu świadomości religijnej. Inaczej mówiąc, chodzi o odpowiedź na pytanie: na ile katolicy znają prawdy wiary i zasady moralne, oraz czy i o ile je akceptują?

¹¹ Religijność wiejska, jw. s. 106.

1. ZNAJOMOŚĆ PRAWD WIARY I ZASAD MORALNYCH

Problem wiedzy religijnej w zasadzie nie miał większego znaczenia w badaniach stanu religijności. Wiadomo, że w katolicyzmie tradycyjnym znajomość treści wiary stanowiła na ogół jego słabą stronę. Dawniej jednak przy niskim stanie kultury, zwłaszcza przy homogeniczności środowiska, z punktu widzenia tego parametru nie było zagrożenia dla stanu religijności. Inaczej jest obecnie, przy stałym wzroście ogólnego poziomu kultury, wzroście wykształcenia ogólnego i wyspecjalizowanego, oddziaływania środków masowego przekazu niski stan uświadomienia religijnego może być przyczyną nie tylko powstawania wątpliwości religijnych, ale także odejścia od wiary. Pytania zatem dotyczące poziomu wiedzy religijnej współcześnie nabierają coraz większego znaczenia.

W Puławach zagadnienie wiedzy religijnej zostało zbadane dwuaspektowo: z jednej strony zwrócono uwagę na zainteresowania sprawami religii i Kościoła, z drugiej zaś, na znajomość podstawowych prawd wiary. Odnośnie do pierwszego postawiono m.in. pytanie dotyczące rozmów na temat Kościoła i duchowieństwa. Odpowiedzi były następujące: bardzo często — 5,6%, często — 20,5%, rzadko — 43,6%, bardzo rzadko — 9,9%, nigdy — 16,7%, brak odpowiedzi — 3,7%. Okazuje się, że rozmowy tego typu nie są częstym zjawiskiem. Jedynie 1/4 badanych prowadzi bardzo częste rozmowy o sprawach związanych z Kościołem i duchowieństwem; większość natomiast (53,5%) prowadzi te rozmowy rzadko lub bardzo rzadko. Uderzające jest przy tym, że dość znaczny odsetek respondentów nie prowadzi tych rozmów wcale. Spośród osób, które w ogóle prowadzą rozmowy na wymienione tematy, 26,6% czyni to głównie pod wpływem radia, telewizji, prasy; 23,5% — pod wpływem kazań i lektury religijnej; 27,7% — pod wpływem aktualnych wydarzeń w parafii. Ponad 20% respondentów nie potrafiło powiedzieć pod wpływem czego rozmawiają o Kościele i duchowieństwie. Biorąc pod uwagę trzy typy źródeł rozmów, można wysunąć hipotezę mówiącą, że większość konwersacji czy dyskusji religijnych nie ma charakteru inicjującego, tzn. nie prowadzi do pogłębienia wiedzy religijnej względnie do wdrożenia rozmówców w prawdy religijne, czy do większego zaangażowania w życie Kościoła. Pod tę kategorię rozmów można by podciągnąć jedynie tych respondentów, którzy omawiają problemy poruszone w kazaniach lub lekturze religijnej. Dwa pozostałe typy źródeł wskazują raczej na zewnętrzne zainteresowanie sprawami Kościoła i księży, przy czym pierwsze wskazuje raczej na „polityczny” aspekt rozmów, zaś ostatnie na „plotkarski” aspekt rozmów. Uderzające jest, że niewielka grupa respondentów prowadzi rozmowy pod wpływem uczestnictwa w środkach masowego przekazu. Wydawałoby się, że im wyższe wykształcenie, tym większy udział w środkach masowego przekazu, i tym większy wpływ na zainteresowanie się pewnymi wydarzeniami w Kościele. Wśród badanej populacji 51,7% ma wykształcenie półśrednie i średnie, a 12% ma wykształcenie półwyższe i wyższe. Mimo to wskaźnik zainteresowania sprawami Kościoła i duchowieństwa pod wpływem środków masowego przekazu nie jest wysoki. Analiza treści rozmów wskazuje na to, że 30,4% respondentów wyraża się tylko pozytywnie o sprawach Kościoła i duchowieństwa, 25,5% — tylko

negatywnie, zaś 29,2⁰/₀ — pozytywnie i negatywnie. Pozostała część respondentów nie podała treści swoich rozmów. Większość tych rozmów prowadzi się w gronie rodzinnym (41,1⁰/₀); jedynie niewielka grupa rozmawia w zakładzie pracy (21,3⁰/₀), w czasie spotkań towarzyskich (18,8⁰/₀), na zebraniach (1,7⁰/₀). Z powyższego wynika, że prawie 55⁰/₀ respondentów wypowiada się całkiem lub częściowo negatywnie o Kościele i księżach, przy czym znaczna część czyni to w środowisku rodzinnym. Spory odsetek „braku odpowiedzi” na omawiane pytania wskazuje, że zasięg wymienionej kategorii respondentów może być szerszy.

Osobno pytano respondentów o czytanie książek i prasy religijnej. Prowadzone dotychczas badania wykazują, że odsetki katolików zajmujących się lekturą religijną są raczej niskie. Były to jednak badania prowadzone raczej w środowisku wiejskim. Przyjrzyjmy się obecnie, jak przedstawia się czytelnictwo religijne w środowisku miejskim (tab. 6).

Tab. 6. Stan czytelnictwa religijnego

Rodzaj lektury:	Zasięg czytających		
	mężczyźni N = 424	kobiety N = 517	ogółem N = 941
— Pismo św.	20,8	35,8	29,0
— Katechizm	24,5	34,2	29,9
— Książki religijne	15,3	20,3	18,1
— Czasopisma religijne	36,6	43,7	40,5

Okazuje się, że zasięg czytelnictwa religijnego w Puławach nie jest wysoki. Miasto niewiele przewyższa, gdy chodzi o wskaźniki czytelnictwa, parafie wiejskie w rejonie Puław¹. Najmniej wszędzie czytowane są książki religijne. Znacznie więcej respondentów czytuje Pismo św. i katechizm, jednakże zagłądanie do tych ksiąg związane jest często z nauczaniem dzieci, zwłaszcza przed I komunią św. Interesujące jest, że kobiety częściej biorą do rąk lekturę religijną niż mężczyźni. Wiąże się to chyba z środowiskiem miejskim, ponieważ w środowiskach wiejskich sytuacja jest odwrotna, zwłaszcza gdy chodzi o gazety religijne. Te ostatnie czytuje dość duży odsetek respondentów (40,5⁰/₀). Gdy chodziło jednak o wymienienie tytułów czasopism i gazet religijnych, nie wszystkie osoby „czytające” potrafiły je wymienić. Podane niżej liczby bezwzględne są jednak dość wysokie, ponieważ niektóre osoby wymieniały po kilka tytułów czasopism. A oto, jak przedstawia się nasilenie czytelnictwa prasy: *Słowo Powszechne* — 224 osoby, *Tygodnik Powszechny* — 53 osoby, *Przewodnik Katolicki* — 30 osób, *Za i Przeciw* — 28 osób, *Zorza Świąteczna* — 24 osoby, *Gość Niedzielny* — 22 osoby, *Wrocławski Tygodnik Katolicki* — 17 osób, *Rodzina* (pismo Kościoła Polsko-Katolickiego) — 12 osób, *Znak* — 5 osób. Niektórzy respondenci wymieniali ponadto *Argumenty* oraz *Fakty i Myśli* jako pisma religijne. Spośród wymienionych periodyków, najbardziej — jak widać — czytowane jest *Słowo Powszechne* — wyjątkowo łatwo osiągalne w kioskach *Ruchu*.

Traktując omówione powyżej fakty rozmów oraz czytelnictwa reli-

¹ Religijność wiejska, jw. s. 166.

gijnego jako wskaźniki zainteresowań sprawami wiary i Kościoła, można stwierdzić, że badani katolicy nie przywiązują do tych spraw większego znaczenia. Jedynie pewna grupa ich zachowuje się bardziej aktywnie w tym zakresie; zainteresowania te jednak są raczej powierzchowne. Brak większego zainteresowania sprawami religii znajduje odbicie w znajomości podstawowych prawd wiary. Wiedza religijna wyniesiona ze szkoły podstawowej, czy nawet średniej bez ciągłego pogłębiania jej i dostosowywania do własnego poziomu intelektualnego, staje się fragmentaryczna, skostniała, a nawet zdeformowana.

Tab. 7. Znajomość podstawowych prawd wiary

Prawda wiary	Wiedza poprawna lub częściowo poprawna:		
	Mężczyźni N = 424	Kobiety N = 517	Ogółem N = 941
— Trójca św.	71,7	84,8	78,9
— Los duszy po śmierci	75,0	93,1	87,5
— Jezus Chrystus	74,8	86,5	81,2
— Zmartwychwstanie ciał	36,6	49,2	43,5
— Sakramenty św.			
— — ogólna liczba	63,7	77,6	71,3
— — poszczególne	53,3	73,5	64,4

Jak widać z zestawienia, większość respondentów zna poprawnie lub przynajmniej częściowo poprawnie podstawowe prawdy wiary. Wyjątek stanowi tu prawda o zmartwychwstaniu ciał — najbardziej niezrozumiała dla katolików we wszystkich dotychczasowych badaniach. Dogmatu tego nie zna więcej niż połowa badanych. Gdybyśmy wzięli pod uwagę tylko wiedzę poprawną, to okazałoby się, że w odniesieniu do wszystkich prawd otrzymalibyśmy znacznie niższe wskaźniki. Tak np. gdy chodzi o Trójcę św., Trzy Osoby Boskie wymieniło 72,9⁰/o respondentów. Los duszy człowieka po śmierci zna zgodnie z nauką Kościoła 71,2⁰/o respondentów. Z kolei wiedziało, że Jezus Chrystus jest Bogiem-Człowiekiem 47,8⁰/o respondentów. Wszystkie sakramenty św. wymieniło tylko 33,3⁰/o respondentów. Widzimy zatem, że wskaźniki wiedzy „poprawnej”, a ściślej, wystarczającej, są w niektórych przypadkach bardzo niskie. W przypadku wiedzy religijnej, dotyczącej głównych prawd wiary, występuje duży przedział między wskaźnikami tej wiedzy wśród mężczyzn i kobiet. Prawdopodobnie znajduje to wyjaśnienie w fakcie, że kobiety mają kontakt z katechizmem ze względu na nauczanie dzieci religii.

Na osobną uwagę zasługuje wiedza dotycząca Jezusa Chrystusa — podstawowej prawdy wiary katolickiej. Okazuje się, że mimo wysokiego odsetka głęboko wierzących i wierzących, 7,7⁰/o respondentów uważa Chrystusa za wybitnego Człowieka, zaś 5,1⁰/o — za postać wymyśloną przez ludzi; 1,9⁰/o odpowiedziało „nie wiem”, a 4,1⁰/o w ogóle nie udzieliło odpowiedzi. W mieście Płocku uważa Chrystusa za wybitnego Człowieka 9,2⁰/o, a za postać wymyśloną przez ludzi 2,9⁰/o; natomiast „nie wie” 2,9⁰/o, brak odpowiedzi — 0,4⁰/o². Przytoczone odsetki na ogół się pokrywają.

² J. Mariański, jw. s. 174.

Pytanie dotyczące Jezusa Chrystusa zalicza się wprawdzie do wiedzy, ale wchodzi ono już wyraźnie w sferę przekonań religijnych; tym bardziej rzutuje to na światopoglądowy aspekt religijności.

Przedstawiony powyżej poziom wiedzy religijnej ukazuje jednocześnie drugą stronę, mianowicie wiedzę błędną lub wprost ignorancję religijną. Wydawałoby się, że pod tym względem środowisko wiejskie przewyższa środowisko miejskie. Tymczasem badania w rejonie Puław wykazały, że katolicy zamieszkali na wsi niewiele różnią się od katolików zamieszkających w mieście. Być może, tłumaczy się to pochodzeniem środowiskowym i terytorialnym mieszkańców Puław. Badana populacja w 51% określiła środowisko swego wychowania jako wiejskie. Trzeba jednakże zaznaczyć, że większość badanych w Puławach legitymuje się wykształceniem wyższym niż podstawowe. Toteż można sądzić, że fakt błędnej wiedzy religijnej lub ignorancji religijnej wskazuje niezbitcie na słabość katolicyzmu „puławskiego”, gdy się weźmie pod uwagę perspektywę przemian społeczno-kulturowych pod wpływem industrializacji.

Osobnego omówienia wymaga wiedza dotycząca zasad moralności katolickiej. Zasady te w kwestionariuszu wywiadu zostały uwzględnione w sposób dość ogólny. Zwrócono bowiem uwagę na zagadnienie znajomości przykazań, nadanych chrześcijanom przez Chrystusa oraz preferencji obowiązków i grzechów. Z punktu widzenia modelu moralności katolickiej istotne znaczenie ma nie tylko znajomość norm, ale także ich ważność i doniosłość. Chodzi tu o hierarchię norm i wypływających z nich obowiązków, których znajomość jest potrzebna zwłaszcza w sytuacjach konfliktowych. W praktyce bowiem nierzadkie są przypadki, że katolicy np. normę nakazującą odmawianie pacierza czy normę dotyczącą czystości, przenoszą nad inne podstawowe obowiązki, związane istotnie z chrześcijaństwem.

Pytanie dotyczące znajomości podstawowych przykazań chrześcijaństwa sformułowano następująco: „jaki ... są najważniejsze przykazania, które Chrystus dał ludziom”? Trudno przypuszczać, by pytanie to nie zostało jasno sformułowane, tym bardziej, że stawiano je w toku prowadzonych wywiadów. Jednakże odpowiedzi respondentów okazały się raczej zaskakujące. Poprawnie bowiem na to pytanie odpowiedziało tylko 14,5% mężczyzn i 15% kobiet. Większość natomiast wymieniła bądź „10 przykazań Bożych” (35,5%), bądź pojedyncze przykazania Dekalogu (32,4%), np. „nie zabijaj”, „czcij ojca i matkę swoją”, „nie cudzołóż”. Pewien odsetek respondentów stwierdziło po prostu „nie wiem” (14,8%). Jak można wnioskować z tych odpowiedzi, badani katolicy nie mają ugruntowanych w świadomości podstawowych przykazań chrześcijaństwa. Oczywiście, przykazania te — miłości Boga i bliźniego, znajdują wyraz w Dekalogu, niemniej od chrześcijanina wymaga się znajomości formuły ewangelicznej: „będziesz miłował...”, a przynajmniej wyraźnego wymienienia ich.

Brak internalizacji „przykazania miłości” znalazł odbicie w pytaniu dotyczącym najważniejszego obowiązku katolika (tab. 8).

Wymienione tam grupy obowiązków preferowanych przez badaną populację pozwalają na wyróżnienie kilku typów katolika. Oczywiście typologia ta nie będzie wystarczająco pogłębiona, ponieważ opiera się na autodeklaracjach respondentów, nie zaś na obiektywnie ustalonych wskaźnikach. Może ona jednak mieć orientacyjny charakter; pozwoli bowiem

Tab. 8. Grupy najważniejszych obowiązków katolika

Grupy obowiązków	Mężczyźni	Kobiety	Ogółem
I. Obowiązki religijno-konfesyjne:			
— wierzyć w Boga	49	55	104
— kochać Boga	9	9	18
— dążyć do Boga	25	6	31
— być religijnym	25	26	51
— być wierzącym	13	12	25
— zbawić duszę	3	2	5
— utrzymywać więź z Bogiem	21	16	37
— utrzymywać więź z Kościołem	44	15	59
ogółem	189 (33,5%)	141 (18,0%)	330 (24,5%)
II. Obowiązki rytualne:			
— pacierz — modlitwa	28	63	91
— udział we mszy św.	120	201	321
— spowiedź, komunია św.	34	89	123
— inne praktyki	33	30	63
ogółem	215 (38,1%)	383 (48,1%)	598 (44,3%)
III. Obowiązki moralne:			
— 1. ogólne:			
— zachowywać przykazania	42	89	131
— być uczciwym	34	34	68
— spełniać dobre uczynki	17	53	70
— dawać dobry przykład	7	16	23
— 2. szczegółowe:			
— pozytywne (miłość bliź., szacunek dla rodziców itp.)	26	47	73
— negatywne (nie kraść, nie zabijać, nie klócić się itp.)	11	10	21
ogółem	137 (24,3%)	249 (31,7%)	386 (28,6%)
IV. Nie wiem	23 (4,1%)	12 (1,5%)	35 (2,6%)
Ogółem	N=564	N=785	N=1349

U w a g a: W obliczeniach wzięto pod uwagę liczbę wypowiedzi, a nie respondentów.

na zrozumienie zjawiska rytualizmu stwierdzanego niejednokrotnie w badaniach nad religijnością ludową.

Tab. 9. Preferowany model religijności

Typy katolików:	Puławy			Łódź ³
	Mężczyźni N = 564	Kobiety N = 784	Ogółem N = 1349	Ogółem N = 557
— religijno-konfesyjny	33,5	18,0	24,5	15,6
— rytualny	38,1	48,8	44,3	42,6
— moralistyczny	24,3	31,7	28,6	35,2
— niezdecydowany	4,1	1,5	2,6	6,6
ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

Pierwszy z wyróżnionych typów, jak widać z tab. 8, akcentuje głównie obowiązki wobec Boga, układające się w płaszczyźnie relacji pionowej: człowiek — Bóg. Typ ten nie jest jednolity; jedni bardziej podkreślają więź wierzącego z Bogiem, drudzy natomiast bardziej własny interes — osiągnięcie zbawienia. W typie tym znaleźli się również katolicy, którzy akcentują więź z Kościołem. Od nich pochodzi nazwa: „konfesyjny”. Jeśli Kościół rozumie się tutaj jako pośrednika w sprawach człowieka z Bogiem, to relacja ich miałaby również charakter pionowy i stanowiłaby podstawę do zaliczenia tej grupy katolików do typu religijno-konfesyjnego. Można jednak traktować ich osobno jako przedstawicieli typu konfesyjnego. Pozostali wówczas tworzyliby typ religijny. Jak widać z tab. 9, zasięg katolików należących do typu religijno-konfesyjnego nie jest duży. Obejmuje około 1/4 badanych; w Puławach są oni bardziej reprezentowani niż w Łodzi. Zauważa się, że typ ten jest o wiele bardziej upowszechniony wśród mężczyzn niż wśród kobiet.

Drugi z wymienionych typów obejmuje tych katolików, którzy za najważniejsze obowiązki chrześcijanina uznają praktyki religijne, najczęściej mszę św. Spośród praktyk religijnych uważają oni za najważniejsze nie tylko te, które są nakazane przez Kościół pod sankcją grzechu ciężkiego (II i IV przykazanie kościelne), ale także praktyki dobrowolne, jak pacierz, znak krzyża św., akty strzeliste (westchnienia do Boga). Widać z tego, jak wielkie znaczenie dla tamtejszych katolików mają pewne wzory rytualne ugruntowane w kulturze regionu. Być może, internalizacja ich jest rezultatem nauczania religijnego — katechezy, kazań, misji ludowych. Typ rytualistyczny jest najszerszej reprezentowany w badanym środowisku; należy do niego blisko połowa respondentów. We wsiach pow. puławskiego odsetek ich jest wyższy lub znacznie wyższy (np. parafia Garbów 69%, a parafia Końskowola 62,5%)⁴. Porównanie wskaźników typu rytualistycznego wskazuje na fakt, że w mieście następuje pewne przekształcenie modelu religijności na niekorzyść „rytualistów”. Typ rytualistyczny jest bardziej „własnością” kobiet niż mężczyzn. Łódź niewiele różni się pod tym względem od Puław.

Trzeci typ — moralistyczny, charakteryzuje się położeniem głównego

³ Tamże, jw. s. 206.

⁴ Religijność wiejska, jw. s. 156.

akcentu na różne obowiązki moralne. Jedni katolicy obowiązki te traktują bardziej ogólnie np. zachowywać przykazania, drudzy bardziej szczegółowo, zwracając uwagę na niektóre tylko nakazy religii. Nie wydaje się, by wszyscy respondenci przynależni do tego typu akcentowali obowiązki moralne jako konsekwencyjny element religijności, tzn. jako wypływające z przyjęcia i uznania instytucjonalnego modelu życia religijnego. Prawdopodobnie część z nich, przynajmniej ci, którzy akcentują wzór uczciwego człowieka, nie wiążą wprost moralności z religijnością. Zagadnienie to wymagałoby osobnej uwagi w toku prowadzonych badań⁵. Typ moralistyczny reprezentowany jest dość szeroko w badanym środowisku wiejskim (28,60%). Prawdopodobnie wśród respondentów przynależnych do tego typu występuje zjawisko przewartościowania tradycyjnego modelu religijności. Dla nich mniejsze znaczenie mają już praktyki religijne, większe natomiast konsekwencje płynące z wiary⁶. Upowszechnia się on bardziej wśród mężczyzn niż wśród kobiet; w Płocku szerzy się bardziej niż w Puławach.

Ostatni wreszcie typ tworzą katolicy niezdecydowani. Postawa ich, jak się wydaje, nie jest wynikiem świadomego zastanawiania się lecz po prostu wynikiem braku świadomego zaangażowania w wiarę. Respondenci przynależni do tego typu nie są liczni.

Wymienione typy w zasadzie pokrywają się z podstawowymi parametrami religijności. Można zatem przyjąć, że katolicy Puław różnicują się, w zależności od akcentu, jaki kładą na pewne elementy życia religijnego. Tradycyjnie akcentowany był parametr rytualistyczny; współcześnie, obok niego, pojawiają się inne parametry religijności jako ważniejsze od praktyk religijnych. Rozłożenie tych akcentów prawdopodobnie wskazuje na „rodzące się” w katolicyzmie nowe wzory życia religijnego, z których pierwszy kładzie nacisk na osobowy związek człowieka z Absolutem, drugi zaś na poziome relacje, ujawniające się we współżyciu z drugimi, czyli na konsekwencyjny element religijności, bądź też na moralność w ogóle. Ten drugi typ jest już współcześnie dość upowszechniony.

Pozostaje jeszcze do omówienia hierarchia grzechów rzutuująca również na charakter i profil moralności katolickiej (tab. 10).

Wśród wymienianych kategorii grzechów uważanych za najcięższe w życiu katolików rzadko występują uczynki moralnie złe, związane z wiarą i Kościołem. Szczególnie te ostatnie są rzadkim zjawiskiem. Do grzechów związanych z wiarą i Kościołem zaliczane są: „wyrzeczenie się Boga”, „błuznierstwo”, „świętokradztwo”, „szkalowanie Kościoła”. Mężczyźni wymieniają je nieco częściej niż kobiety. Jeszcze rzadziej spotykane są grzechy związane z kultem, jak „opuszczenie pacierza”, „opuszczenie mszy św.”, „zaniedbanie spowiedzi”. W tej kategorii respondentów nie zauważa się wyraźnych różnic między kobietami i mężczyznami. Najwięcej grzechów wymieniono z dziedziny moralności *sensu stricto*. Jedni respondenci wyrażali się bardziej ogólnie, np. „nie szkodzić bliźniemu”;

⁵ H. Kubiak: Religijność a środowisko społeczne. Studium zmian religijności pod wpływem ruchów migracyjnych ze wsi do miasta. Wrocław 1972 s. 87 nn. Na tym tle nie wydaje się prawdopodobne to, co pisze autor, że „97% rozmówców w zbiorze podstawowym i 90,5% w zbiorze porównawczym określają swój ideał człowieka porządnego nie przypisuje mu religijności jako cechy koniecznej”.

⁶ Religijność wiejska, jw. s. 316.

Tab. 10. Grzechy uważane za najcięższe przez katolików

Rodzaje grzechów:	Mężczyźni N = 424	Kobiety N = 517	Ogółem N = 941
— grzechy związane z wiarą i Kościołem	7,8	6,4	6,9
— grzechy związane z kultem	1,6	2,0	1,8
— grzechy związane z moralnością, w tym:	80,4	84,7	82,9
— — ogólne	6,7	12,8	10,2
— — szczegółowe	73,7	71,9	72,7
— wszystkie grzechy są jednakowo ciężkie	1,2	1,4	1,3
— nie wiadomo	9,0	5,5	7,1
ogółem	100,0	100,0	100,0

drudzy w sposób bardziej szczegółowy, np. „nie kraść”, „nie zabijać”, „nie upijać się”, „szanować rodziców”. Zasięg tych ostatnich jest szczególnie duży. Powszechnie za najcięższy z tych grzechów uważa się zabójstwo (jednakowy odsetek mężczyzn i kobiet — 46,7%). Niewielki procent respondentów wszystkie grzechy uważa za jednakowo ciężkie lub po prostu nie wie, który grzech jest najcięższy.

Porównując dane zamieszczone w tab. 9 i 10, stwierdza się, że istnieje duża różnica między zasięgiem respondentów określających to samo zjawisko, raz z punktu widzenia obowiązków, a drugi raz z punktu widzenia grzechów. W tab. 10 nastąpiło wyraźne zaakcentowanie dziedziny moralności. Przyjmując, co jest zrozumiałe, że hierarchia obowiązków i grzechów zakłada hierarchię norm, trzeba stwierdzić, iż badani katolicy zdają się inaczej widzieć tę hierarchię od strony obowiązków i od strony grzechów. Niewątpliwie w obydwu przypadkach wiąże się to jednak nie tyle ze znajomością całościowego modelu moralności katolickiej, ile raczej z pewnymi wzorami czy opiniami obiegowymi w danym środowisku. Gdy chodzi o normy przekazywane przez duszpasterzy w ramach nauczania kościelnego, katolicy nie przyjmowali ich nigdy w „czystej postaci”, lecz w postaci „zredefiniowanej”, przystosowując je do potrzeb kulturowych wspólnoty lokalnej. Idąc w tym zakresie za podziałem C. P. G. Tilanusa, na normy moralności ascetycznej (religijnej) i normy moralności społecznej (zredefiniowanej i przystosowanej)⁷, trzeba przyjąć, że zasygnalizowana różnica ma swe źródło właśnie w moralności społecznej, czyli środowiskowej. Inaczej mówiąc, badani katolicy nie patrzą na „najważniejsze obowiązki” czy „najcięższe grzechy” z punktu widzenia doktryny kościelnej, lecz z punktu widzenia spontaniczności kulturowej.

Przeprowadzone dotychczas analizy stanu wiedzy religijno-moralnej w badanym mieście pozwalają stwierdzić, że istnieje wyraźne zróżnicowanie w poziomie uświadomienia religijnego, przy czym w zasadzie jest ono podobne do środowiska wiejskiego. Biorąc pod uwagę wszystkie omówione prawdy wiary i zasady moralne, zauważa się, że tylko niewielka grupa katolików odznacza się wystarczającym poziomem. Jest to jednak, jak zaznaczono poprzednio, tylko stan wiedzy ogólnej. Tymczasem już w takim mieście, jak Puławy, ogólna wiedza religijna jest współcześnie

⁷ C. P. G. Tilanus: Zum Begriff und den sozialwissenschaftlichen Messmethoden der Religiosität. *Sozialinstitut des Bistums Essen. Bericht* 1966 Nr 42 s. 6 nn.

niewystarczająca dla katolika. Wzrastające procesy specjalizacji, racjonalizacji i desakralizacji „rodzą” różne problemy, na które szuka on odpowiedzi. Jeśli nie znajdzie pomocy w religii, może dojść do wniosku, że jest mu ona niepotrzebna. Wątpliwości budzi zatem poziom wiedzy katolików nawet najbardziej uświadomionych. Jeszcze bardziej wątpliwości te nasuwają się w stosunku do tych, których wiedza religijna jest niewystarczająca, błędna lub prawie żadna. A takich katolików — jak można sądzić na podstawie zanalizowanych tutaj materiałów — jest ponad 80%.

2. PRZEKONANIA RELIGIJNO-MORALNE

Przejdźmy obecnie do omówienia przekonań religijno-moralnych by stwierdzić, na ile są one spójne w badanym środowisku. Wiadomo, że im bardziej „zamknięte” środowisko, tym większa spójność przekonań religijno-moralnych. „Otwartość” środowiska miejskiego w Puławach nie sprzyja tej spójności. Można przypuszczać, że rozdzwięk w przekonaniach religijnych będzie tam znacznie większy niż w rejonie Puław.

Podobnie jak poprzednio analizę przekonań podzielimy na dwie grupy: religijne i moralne. Gdy chodzi o pierwszą z nich, uwzględnimy te same prawdy wiary, co przy omawianiu wiedzy religijnej. Natomiast gdy chodzi o drugą z nich, uwzględnimy nieco inne momenty, związane zwłaszcza z etyką społeczną i rodzinną.

Tab. 11. Akceptacja prawd wiary

Prawda wiary	Zasięg akceptujących		
	mężczyźni N = 424	kobiety N = 517	ogółem N = 941
— Trójca św.	70,0	89,2	80,6
— nagroda lub kara po śmierci	60,1	77,8	69,8
— Bóstwo Chrystusa i Odkupienie	76,9	90,4	84,3
— zmartwychwstanie na Sądzie Ostatecznym	40,3	58,8	50,5
— sakrament pokuty	60,0	71,7	65,4

Z wymienionych prawd wiary w największym stopniu akceptowane są dwie: Trójca św. i Bóstwo Chrystusa wraz z dogmatem o Odkupieniu. Przy pierwszej z nich 3,3% mężczyzn oraz 1,5% kobiet zaznaczyło, że wierzą tylko w „Siłę Wyższą” (ogółem 2,3%). Wynikałoby stąd, że w sumie wierzących w Boga jest 82,9%. Pozostała część bądź wątpi w tę prawdę wiary, bądź ją odrzuca. Zastanawiające jest, że znacznie więcej osób wierzy w Bóstwo Chrystusa i Odkupienie (84,3%). Jest to wyrazem pewnej niekonsekwencji ujawniającej się niejednokrotnie w badaniach socjologicznych. Przykładowo można tutaj wymienić wyniki badań ks. J. Mariańskiego w Płocku. Wykazał on, że podczas gdy w Chrystusa, Boga-Człowieka wierzy 72,1%, to w Maryję jako Matkę Boga wierzy 75,4%⁸. W dalszej kolejności idzie wiara w nagrodę lub karę po śmierci. Odsetek respondentów akceptujących tę prawdę jest znacznie niższy niż poprzednie (o około 14%). Przy zagadnieniu tym nie pytano o wiarę w nie-

⁸ J. Mariański, jw. s. 173.

śmiertelność duszy⁹, ani też o wiarę w miejsce przyszłej nagrody (niebo) lub kary (piekło)¹⁰. Te ostatnie, jak wynika z badań w rejonach wiejskich, są bardziej kwestionowane niż wiara w nieśmiertelność duszy. Prawdopodobnie zaciążyły na tym pewne wyobrażenia wpojone w mentalność ludzi przez kaznodziejów i misjonarzy. Dalsze miejsce zajmuje wiara w sakrament pokuty. W kwestionariuszu wywiadu nie użyto wyrażenia „sakrament pokuty”, lecz „spowiedź”. Respondenci mogli więc nieco inaczej ustosunkować się do spowiedzi jako terminu dającego bardziej konkretne pojęcie niż do sakramentu pokuty. Łącząc uzyskane odpowiedzi w pewne kategorie, uzyskujemy następujące informacje: „spowiedź jest nakazana” — 3,1⁰/o, „spowiedź jest potrzebna” — 45,1⁰/o, „spowiedź jest pomocna człowiekowi” — 17,2⁰/o; razem odpowiedzi te dają 65,4⁰/o. Pozostała część opowiadała się za tym, że „spowiedź jest uciążliwa” — 3,3⁰/o, „należy ją znieść” — 5⁰/o, „zmienić formę” — 20,8⁰/o¹¹. Wynika stąd, że odsetek akceptujących spowiedź jest znacznie większy. Do wymienionych powyżej odsetek można jeszcze dodać 24,1⁰/o respondentów, którzy spowiedź uważają za uciążliwą lub domagają się zmiany jej formy. Wskaźnik akceptujących spowiedź (sakrament pokuty) wynosiłby wówczas 89,5⁰/o. Ostatnie wreszcie miejsce zajmuje wiara w dogmat o zmartwychwstaniu ciał na Sądzie Ostatecznym. Akceptuje go zaledwie połowa badanych. W Płocku wskaźnik akceptacji tego dogmatu jest jeszcze niższy (44,5⁰/o)¹². W toku badań prowadzonych w Puławach zauważono, że prawda o zmartwychwstaniu budzi niezrozumienie i sprzeciw. Niezrozumienie polega na tym, że niektórzy katolicy przez zmartwychwstanie na Sądzie Ostatecznym rozumieją „zmartwychwstanie duszy?”; zaś sprzeciw budzi ta prawda ze względu na rzekomą „absurdalność”, np. „jak mogą zmartwychwstać ciała spalone w krematoriach przez Niemców?”.

Biorąc pod uwagę strukturę płci zauważa się, że mężczyźni w dużo większym stopniu negują podstawowe prawdy wiary niż kobiety. Ujawnia się to wyraźnie w przypadku wszystkich prawd. Przedział między wskaźnikami akceptacji ze względu na strukturę płci sięga od 10 do 20⁰/o. Można stwierdzić, że poglądy religijne mężczyzn są o wiele bardziej nieśpójne niż poglądy religijne kobiet.

Już te analizy, jakie powyżej zostały przeprowadzone, wykazują dobitnie, że mieszkańcy Puław w mniejszym stopniu akceptują prawdy wiary niż mieszkańcy wsi puławskiej. Różnica wynosi średnio 15⁰/o¹³. Co więcej, zauważa się, że wśród mieszkańców wsi puławskiej występuje znacznie wyższy wskaźnik akceptacji niż znajomości podstawowych prawd wiary. Różnicy tej nie dostrzega się w środowisku miejskim. Spośród czterech podstawowych prawd, dogmat Trójcy św. zna 78,9⁰/o, akceptuje 80,6⁰/o, dogmat o życiu pozagrobowym zna 87,5⁰/o, akceptuje 69,8⁰/o, dogmat o Jezusie Chrystusie zna 81,2⁰/o, akceptuje 84,3⁰/o, wreszcie dogmat o zmartwychwstaniu ciał zna 43,5⁰/o, akceptuje 50,5⁰/o. Jak widać, w trzech

⁹ Tamże. W Płocku w nieśmiertelność duszy wierzy 56,7⁰/o. Por. także E. Ciupak: *Religijność warszawiaków. Człowiek i Światopogląd* 2(1968) s. 46. Według tych badań w życie pozagrobowe wierzy 58,8⁰/o.

¹⁰ J. Mariński, jw. W Płocku w piekło wierzy 32,8⁰/o.

¹¹ E. Kubiak, jw. s. 134. Według badań autora, wprowadzenia spowiedzi ogólnej w Nowej Hucie domaga się 26⁰/o.

¹² J. Mariński, jw. 173.

¹³ Religijność wiejska, jw. s. 141 nn.

przypadkach występują niewielkie różnice na korzyść akceptacji, natomiast w jednym znacznie mniej osób neguje prawdę niż ją zna. Prawdopodobnie zjawisko to wiąże się m.in. z niskim stanem świadomości religijnej. Odnosi się to zwłaszcza do tych przypadków, gdzie brak akceptacji dotyczy prawdy błędnie lub niedogłębnie rozumianej.

Z kolei zwróćmy uwagę na przekonania moralne. Jak zaznaczono, z szerokiego wachlarza norm moralności katolickiej uwzględniono normy dotyczące moralności małżeńskiej i rodzinnej. Kierowano się przy tym dwiema racjami: 1. normy te były szczególnie eksponowane w oficjalnym nauczaniu Kościoła, zarówno w okresie Wielkiej Nowenny, jak i w latach następnych; 2. w praktycznym duszpasterstwie zwraca się dużą uwagę na przestrzeganie ich, a odchylenie piętnuje się i potępia. Zajmować się będziemy następującymi normami: a. czystości przedmałżeńskiej (czy współżycie po ślubie cywilnym a przed kościelnym traktuje się jako moralnie złe?), b. wierności małżeńskiej (czy zdradę małżeńską traktuje się jako czyn moralnie zły?), c. nierozzerwalności małżeńskiej (czy rozwodzenie się małżonków uważa się za moralnie złe), d. zakazu stosowania sztucznych środków antykoncepcyjnych w pożyciu małżeńskim (czy stosowanie ich traktuje się jako moralnie złe?) i e. zakazu przerywania ciąży (czy przerywanie ciąży traktuje się jako czyn moralnie zły?).

Tab. 12. Akceptacja norm katolickiej moralności małżeństwa i rodziny

Normy moralne:	Zasięg akceptujących bez zastrzeżeń:			
	Mężczyźni N = 424	Kobiety N = 517	Ogółem N = 941	Płock ¹⁴ N = 557
— czystość przedmałżeńska	44,8	59,9	53,1	33,4
— wierność małżeńska	81,3	84,3	83,0	67,7
— nierozzerwalność małżeńska	52,1	58,8	55,8	32,5
— zakaz stosowania sztucznych środków antykonc.	34,2	40,9	37,8	18,3
— zakaz przerywania ciąży	57,8	69,5	64,2	37,2

Jak widać z tab. 12, najbardziej respektowaną normą w środowisku miejskim Puław jest zakaz zdrady małżeńskiej. Normę tę respektuje bez zastrzeżeń 83% respondentów¹⁵. Na drugim miejscu znalazła się norma zakazująca przerywanie ciąży (64,2%). Dodać trzeba, że normę tę z pewnymi zastrzeżeniami aprobuje ponadto 13% respondentów. W sumie otrzymalibyśmy zatem znacznie wyższy wskaźnik wynoszący 77,2%. Na trzecim miejscu znajduje się norma dotycząca nierozzerwalności małżeństwa. Odsetek osób aprobujących ją 55,8%. Na dalszym, czwartym z kolei miejscu występuje norma nakazująca czystość przedmałżeńską (53,1%). Podany wskaźnik świadczy wyraźnie o zmianach, jakie zachodzą w świadomości społecznej odnośnie do ślubu cywilnego. Im bardziej otwarte środowisko, tym większy odsetek respondentów akceptujących ślub cywilny

¹⁴ J. Mariański, jw. s. 196.

¹⁵ H. Malewska: Kulturowe i psychospołeczne determinanty życia seksualnego. Warszawa 1967 s. 64: Spośród pacjentek badanych przez autorkę, 21,4% nie ma zastrzeżeń do stosunków pozamałżeńskich, jeśli to nie szkodzi małżeństwu; 69,5% potępia, bo to szkodzi małżeństwu i 9,1% potępia z innych względów.

jako prawomocną formę małżeństwa dla katolików¹⁶. Ostatnie wreszcie miejsce zajmuje norma zakazująca stosowania sztucznych środków antykoncepcyjnych w pożyciu małżeńskim. Odsetek osób aprobujących tę normę bez zastrzeżeń wynosi tylko 37,8%.

Ponieważ problemy małżeńskie w okresie prowadzenia badań nabrały szczególnego znaczenia w związku z wydaniem przez Pawła VI encykliki *Humanae vitae*, a co spotkało się z pewnym echem w Polsce dzięki środkom kultury masowej, respondentom postawiono pytanie: „Żywo się dziś dyskutuje wśród katolików problem regulacji urodzeń. Ostatnio wypowiedział się w tej sprawie Kościół katolicki w głośnej encyklice *Humanae vitae*. W encyklice tej Kościół zabronił katolikom stosowania w pożyciu małżeńskim pigułki antykoncepcyjnej, sztucznych środków antykoncepcyjnych, przerywania ciąży. Czy Pan(i) sądzi, że katolicy powinni tym wskazaniom Kościoła: a. podporządkować się bezwzględnie, b. w zasadzie podporządkować się, ale ostateczna decyzja w tym względzie należy do małżonków, c. nie muszą podporządkować się, bo są to tylko rady nie wiążące katolików, d. w ogóle nie muszą się z nimi liczyć, ponieważ są to sprawy wyłącznie pozostawione do decyzji małżonków”. A oto odpowiedzi na poszczególne alternatywy: a = (m. 23,7%, k. 30%) 27,1%; b = (m. 41%, k. 43,4%) 42,4%; c = (m. 4%, k. 3,7%) 3,8%; d = (m. 21,2%, k. 15,5%) 18,1%, nie wiem = 3,6%, brak odpowiedzi = 5%. Jak się okazało, tylko nieliczna grupa badanych przyjmuje tę naukę Kościoła bez zastrzeżeń. Najwięcej osób opowiedziało się za alternatywą drugą, która wprawdzie wymaga podporządkowania, ale ostatecznie pozostawia swobodę podejmowania decyzji przez małżonków. Uderzający również jest wskaźnik czwartej alternatywy, która mówi, że małżonkowie w ogóle nie muszą się liczyć z nakazami Kościoła.

Biorąc pod uwagę strukturę płci badanych, zauważa się, że istnieją dość wyraźne różnice między mężczyznami a kobietami w poglądach na normy dotyczące życia małżeńskiego i rodzinnego. Mężczyźni mniej skłonni są aprobować te normy niż kobiety. Największa rozpiętość ze względu na strukturę płci występuje w odniesieniu do dwóch norm: czystości przedmałżeńskiej i zakazu przerywania ciąży. Podobnie jest w przypadku akceptacji nauki Kościoła zawartej w *Humanae vitae*. Mężczyźni są o wiele bardziej liberalnie nastawieni niż kobiety. Porównując z kolei dwa środowiska: Puławy i Płock, stwierdza się, że zasięg akceptujących omawiane normy w tym drugim mieście jest znacznie niższy, a warto przypomnieć, że badaniami była objęta parafia, rekrutująca się w większości z ludzi napływowych. Warto wreszcie zaznaczyć, że wskaźniki akceptacji bez zastrzeżeń w środowisku miejskim Puław są znacznie niższe od wskaźników akceptacji tych samych norm w wiejskim środowisku pow. puławskiego¹⁷.

Ogólnie trzeba stwierdzić, że zanalizowane tutaj normy dotyczące życia małżeńskiego i rodzinnego są w dużej mierze zarzucane warunkowo lub całkowicie przez katolików. Pomijając normę zakazującą stosowania środków antykoncepcyjnych w pożyciu małżeńskim, najbardziej

¹⁶ F. Adamski: *Modele małżeństwa i rodziny a kultura masowa*. Warszawa 1970 s. 157 n.: „...równie 70% czytelniczek *Przyjaciółki* oświadcza, że młodzi małżonkowie po ślubie cywilnym mają do siebie pełne prawo, którego nie mogą ograniczać żadne normy religijne”.

¹⁷ Religijność wiejska, jw. s. 227.

negowaną przez badaną populację, wszystkie inne zarzucane są w granicach 17—47⁰/₀. Jest to już duży odsetek respondentów, który wylamuje się spod obowiązującego modelu moralności katolickiej. Prawdopodobnie w świadomości mieszkańców miast dokonuje się proces rozluźniania się związków między religijnością i moralnością instytucjonalną. W konsekwencji Kościoł zwłazcza w mieście traci w dziedzinie wzorów moralno-obyczajowych swoją dominującą pozycję, a jego oddziaływanie w tym względzie zdecydowanie maleje¹⁸. Natomiast w świadomości katolików narasta proces autonomizacji norm moralnych, niezależnych od religii. Fakt ten prowadzi do sytuacji konfliktowych, które mogą znaleźć odbicie również w innych parametrach życia religijnego. Sięgając głębiej, można przyjąć, że jest to konflikt wartości: z jednej strony wartości kształtujących się autonomicznie we współczesnych środowiskach zurbanizowanych, z drugiej zaś wartości oficjalnych głoszonych przez Kościół. Istnieje uzasadniona obawa, że konflikt ten będzie się pogłębiał, a jednocześnie będą wzrastać szeregi katolików pozostających na marginesie oddziaływania Kościoła i parafii.

W odniesieniu do wszystkich omówionych powyżej wskaźników wiedzy i przekonań religijnych trzeba stwierdzić, że niski stan wiedzy religijnej rzutuje wyraźnie na świadomość religijną badanych; pozwala bowiem na koegzystencję różnych sprzecznych elementów w mentalności tych samych jednostek, a tym samym na pewne niekonsekwencje dostrzeżone w toku analizy zebranego materiału empirycznego. Katolicy o takiej świadomości, mogą formalnie deklarować się jako wierzący i przynależni do Kościoła, a jednocześnie nie odczuwać głębokich konfliktów z powodu sprzeczności i niekonsekwencji, w które faktycznie popadli. Być może, jest to uwarunkowane specyfiką religijności tradycyjnej, czyli mechanicznej, bezrefleksyjnej, kulturowej. Być może, jest to zjawisko szersze, właściwe współczesności poddanej przemianom cywilizacyjno-społecznym. Jak stwierdza J. Maitre, w warunkach przejścia od społeczeństwa typu rolniczego do społeczeństwa typu przemysłowego „przemiany społeczne powodują przechodzenie od religii przeciążonej wierzeniami i nabożeństwami do pewnego typu kultury dalekiej od zaangażowania w całość systemu wyobrażeń, których naucza Kościół. Widać więc, że to oczyszczenie w przypadku jednego odłamu katolików wprowadziło być może zbliżenie do ideału wierzeń, jakiego życzyłyby sobie Kościół, w innych jednak przypadkach przekroczone granicę i po okresie, w którym wierzone, w o wiele więcej niż Kościół żądał — teraz w dziedzinie dogmatu wierzy się o wiele za mało”¹⁹. Hipoteza ta tłumaczy stan wierzeń religijnych, nie tłumaczy jednak stanu akceptacji modelu moralności katolickiej. Wyjaśnienie tego drugiego zjawiska jest możliwe tylko przy odwołaniu się do przeszłości. Wiadomo, że w ciągu wieków Kościół w swoim oddziaływaniu pastoralnym kładł nacisk głównie na posłuszeństwo zewnętrzne normom moralności, głoszonym, sankcjonowanym i kontrolowanym przez instytucję religijną, jaką była parafia. Posłuszeństwo i uległość były traktowane w praktyce jako niemal najważniejsze war-

¹⁸ Por. A. Pawełczyńska: Postawy ludności wiejskiej wobec religii. *Roczniki Socjologii Wsi. Studia i Materiały*. 1968 t. 8 s. 92.

¹⁹ J. Maitre: Religia a przemiany społeczne. W: *Socjologia religii*, jw. s. 49 n.

tości w życiu katolików²⁰. W szczególności w tym typie oddziaływania akcentowano głównie trzy elementy: a. szczegółowe nakazy i zakazy, zwłaszcza zakazy, b. zachowanie tradycji połączone z brakiem otwartości na „świat” i c. integrację grupy religijnej jako podstawowej funkcji religii. Mniejszy natomiast nacisk kładziono na internalizację wartości ewangelicznych, czyli na „wcielenie” Ewangelii w życie katolików dla dawania „świadczenia w świecie”. Ten drugi typ oddziaływania Kościoła polega na: a. nie zacieśnianiu etyki do kodeksów, lecz stawianiu nowych ideałów, b. zachowaniu tradycji połączonemu z otwartością na „świat” i c. integracji osobowości jako głównej funkcji religii. Należy tutaj dodać, że socjologia religii nie zajmuje się „funkcją” związaną z finalizmem, tj. czy np. religia jednoczy człowieka z Bogiem, lecz „funkcją” związaną z jej następstwami, tj. czy np. religia pozwala człowiekowi rozwiązać konflikty psychiczne, czy integruje go z innymi ludźmi w religijnej wspólnotcie itp. Jeśli katolicy znajdowali się przede wszystkim w sferze pierwszego typu oddziaływania, to jest rzeczą zrozumiałą, że w społeczeństwie pluralistycznym „wyłamują się” spod nakazów i zakazów, tradycji i instytucji. Jest to jednak przede wszystkim „wyłamywanie się” spod posłuszeństwa i uległości wobec Kościoła, a ściślej, jego konkretnej manifestacji, jaką jest parafia.

IV. PRAKTYKI RELIGIJNE

Analizy poprzedniego rozdziału wykazały, że większość katolików akcentuje modele rytualnego zachowania, choć występuje już pewien odsetek osób, które akcentują raczej inne elementy życia religijnego. Modele rytualne wiążą się z posłuszeństwem bądź nakazom Kościoła, bądź jego zaleceniom lub tradycjom lokalnym, regionalnym i narodowym. W zależności od tego, można dzielić zachowanie katolików odpowiadające modelom rytualnym na praktyki religijne obowiązkowe i nadobowiązkowe. Ze względu na to, że wachlarz praktyk jest szeroki, poniżej zwrócimy uwagę tylko na niektóre z nich, łatwiej uchwytnie w badaniach socjologicznych.

Wstępnie zwrócimy uwagę na autodeklarację respondentów dotyczącą nasilenia praktyk religijnych w badanej populacji miejskiej.

Tab. 13. Częstotliwość praktyk religijnych

Kategorie praktykujących	Częstotliwość udziału w praktykach religijnych		
	Mężczyźni N = 424	Kobiety N = 517	Ogółem N = 941
— systematycznie	29,3	53,5	42,7
— niesystematycznie	38,1	28,7	33,1
— rzadko	17,7	11,9	13,4
— wcale	9,0	5,7	7,2
— brak odpowiedzi	5,9	0,2	3,6
ogółem	100,0	100,0	100,0

²⁰ Por. O. Schreuder: *Gestaltwandel der Kirche. Vorschläge zur Erneuerung. Olten und Freiburg in Br. 1967 s. 42.*

Z tab. 13 wynika, że dość duży odsetek respondentów praktykuje systematycznie. Wśród nich jest znacznie więcej kobiet niż mężczyzn; przedział wynosi 24,2%. Przyjmując, że spadek nasilenia praktyk religijnych wśród mężczyzn jest wskaźnikiem szerzenia się indyferentyzmu religijnego, trzeba stwierdzić, że w Puławach wskaźnik tego przedziału jest już wysoki. Zjawisko to uwidacznia się również w następnych kategoriach praktykujących i zaniedbujących praktyki. Wymowne są zwłaszcza dwa wskaźniki: praktykujących rzadko i wcale nie praktykujących. Dodajmy, że również „brak odpowiedzi” dotyczy głównie niewierzących, a więc i niepraktykujących ogólnie biorąc — mężczyzn. Sytuacja Puław nowego środowiska przemysłowego, podobna jest do stanu praktyk religijnych, ustalonego przez OBOP dla miast liczących 20—100 tys. mieszkańców w Polsce. Nieco lepiej przedstawia się w Puławach tylko kategoria praktykujących systematycznie mimo, że dane z Puław są znacznie późniejsze niż dane OBOP-u. A oto jak kształtuje się stosunek do praktyk mieszkańców miast średnich: stale praktykujący — 38,0%, nieregularnie praktykujący — 32,8%, niektóre praktyki — 15,6%, niepraktykujący — 12,8%, brak danych — 0,8%¹.

Pytanie dotyczące częstotliwości praktyk sformułowane było dość ogólnie. Respondent pytany o to, czy uważa się za praktykującego, może odnosić się do różnych wzorów rytualnych. Stąd też zaistniała potrzeba doprecyzowania stosunku respondentów do innych praktyk obowiązkowych i nieobowiązkowych. Pierwsze z pytań uzupełniających dotyczyło częstotliwości uczęszczania na mszę św. niedzielną (tab. 14).

Tab. 14. Częstotliwość udziału w niedzielnej mszy św.

Udział we mszy świętej	Zasięg uczestnictwa:			
	Mężczyźni N = 424	Kobiety N = 517	Ogółem N = 941	Płock ² N = 557
— kilka razy na tydzień	0,5	4,6	2,8	1,6
— w każdą niedzielę i święto	29,5	50,7	41,1	31,6
— około 2 lub 3 razy w mies.	26,2	21,1	23,4	31,6
— około 1 razy w miesiącu	13,2	9,9	11,4	25,1
— tylko w wielkie święta	18,6	8,9	13,2	—
— nigdy od lat	4,7	1,9	3,2	10,1
— brak odpowiedzi	7,3	2,9	4,9	—
ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

Porównując tab. 13 i 14 zauważamy, że wskaźnik praktykujących systematycznie jest prawie taki sam, jak łączny wskaźnik praktykujących w dzień powszedni i w każdą niedzielę. Można z tego wnioskować, że respondenci składając autodeklaracje co do udziału w praktykach w ogóle, mają na uwadze w zasadzie niedzielną mszę św. Jakkolwiek wskaźnik uczestnictwa we mszy jest dość wysoki, to jednak trzeba stwierdzić, że w rzeczywistości jest on znacznie niższy. Przy tym stanie uczestnictwa stan *dominantes* w kościołach miasta Puławy wynosiłby ponad 50%, gdy tymczasem — jak wykazują obliczenia — nie przekracza on 30%. Róż-

¹ A. Pawełczyńska, jw. s. 75.

² J. Mariański, jw.

nica ta znajduje wyjaśnienie w fakcie psychologicznym. Wiadomo, że respondenci oceniając np. udział w środkach kultury lub też oddziaływanie czynników cieszących się wielkim prestiżem, mają tendencję do zawyżania danych³. Podobnie jest z oceną intensywności własnych praktyk religijnych, a w tym przypadku udziału we mszy św. Respondenci zdradzają na ogół tendencję do ukazania się „w lepszym świetle” niż jest w rzeczywistości. Dlatego trzeba przyjąć, że znaczna część osób praktykujących systematycznie, faktycznie praktykuje rzadziej. Być może, iż niektórzy, mimo opuszczania niedzielnej mszy św., uważają się za systematycznie praktykujących, zwłaszcza gdy opuszczają mszę niedzielą z powodów „niezawinionych”. W rezultacie tych analiz widzimy, że duży odsetek badanych osób nie praktykuje systematycznie, tj. w każdą niedzielę i święto⁴.

Powstaje pytanie, ile może być w mieście Puławy katolików tzw. niedzielnych, tj. takich, którzy uczęszczają do kościoła na mszę św. przynajmniej raz w miesiącu. Z danych w tab. 14 wynikałoby, że wskaźnik tej kategorii praktykujących wynosi 67,3%. Kategoria praktykujących około 1 raz w miesiącu prawdopodobnie nie brana tutaj pod uwagę ze względu na dodanie w kwestionariuszu wywiadu słowa „około”, zamiast „przynajmniej”. Pozostałą część zatem stanowiliby katolicy świąteczni (24,6%) oraz nie praktykujący (3,2%). Ta ostatnia kategoria jest znacznie szersza, bo — jak już zasygnalizowano — wśród osób, które nie udzieliły odpowiedzi, występują przeważnie niewierzący. Podobnie podane wskaźniki katolików niedzielnych i świątecznych też prawdopodobnie są szersze, o ile do ich szeregów przesunie się ponad 20% spośród praktykujących systematycznie.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na fakt, że w mieście Puławy wystę-

Tab. 15. Częstotliwość udziału w komunii św.

Kategorie komunikujących:	Częstotliwość udziału w komunii św.:			
	Mężczyźni N = 424	Kobiety N = 517	Ogółem N = 941	Płock ⁵ N = 557
— kilka razy w tyg.	0,2	1,7	1,1	0,7
— około 1 raz na tydzień	0,5	1,9	1,3	0,2
— okresowo	12,0	15,8	14,0	2,5
— około 1 raz na miesiąc	3,5	11,6	8,0	25,3
— kilka razy w roku	21,9	32,1	27,4	
— tylko na Wielkanoc	32,5	25,1	28,4	33,4
— raz na kilka lat	2,8	0,4	1,5	21,4
— nigdy od lat	19,6	7,7	13,1	16,2
— brak odpowiedzi	7,0	3,7	5,2	0,3
ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

³ Por. H. Zeisel: Technika wywiadu przy ustalaniu czynników ludzkiego zachowania. W: Metody badań socjologicznych. Wybór tekstów pod red. S. Nowaka. Warszawa 1965 s. 93.

⁴ J. Mariański, jw. s. 230 n. Podobna sytuacja występuje w Płocku. Stan praktykujących systematycznie wynosi 33,2%, zaś stan *dominantes* 25—30%.

⁵ Tamże, s. 248.

puje dość duża różnica w uczestnictwie mężczyzn i kobiet we mszy św. Wśród systematycznie praktykujących wynosi ona 25,3% na korzyść kobiet. Przedział zmniejsza się w przypadku katolików niedzielnych do 16,1%; w przypadku zaś katolików świątecznych do 13% i niepraktykujących, o ile pominie się „brak odpowiedzi”, do 2,8%. Porównując dane z Puław i Płocka, zauważamy, że sytuacja w drugim z tych miast przedstawia się znacznie gorzej. Dotyczy to jednak głównie praktykujących systematycznie. Charakterystyczne jest, że w rejonie Puław zasięg katolików biorących udział we mszy św. jest raczej niski. Tak np. stan *dominicanos* w poszczególnych parafiach w latach 1967—1970 kształtował się następująco: Garbów — 30,8%, Markuszów — 37,1%, Końskowola — 34,4%, Gołąb — 28,3%. Podobnie do Puław przedstawia się również zróżnicowanie udziału w niedzielnej mszy św.⁶

Drugą podstawową praktyką religijną, obok udziału we mszy św. jest uczestnictwo w komunii św. (tab. 15).

Jak ukazuje tab. 15, dość często przystępuje do komunii św. około 10% respondentów. Osoby, które komunikują przynajmniej raz w miesiącu można nazwać gorliwymi. Znacznie więcej respondentów komunikuje okresowo, np. co 2 miesiące lub kilka razy w roku. W sumie odsetek tych osób wynosi około 41%; można je nazwać religijnymi. Katolicy gorliwi i religijni stanowią ogółem około 52%. Dalej w kolejności znajdują się ci respondenci, którzy komunikują „tylko na Wielkanoc” (28,4%), można ich nazwać formalistami, ponieważ trzymają się w tym względzie przepisu Kościoła, dotyczącego spowiedzi i komunii wielkanocnej. Jak można wnioskować z tych danych, ogółem obowiązek komunii wielkanocnej spełnia w mieście Puławy około 80% katolików. Dane te nie są jednak ścisłe, jeśli uwzględni się zasygnalizowane poprzednio motywy co do zawyżania stanu praktyk religijnych przez respondentów. Porównawczych statystyk, niestety, nie osiągnięto, ponieważ współcześnie nie jest łatwo ustalić w drodze liczenia szacunkowego stanu *paschantes*. Pozostałą grupę stanowią osoby religijnie obojętne, niewierzące i religijnie zaniedbane.

Porównując udział w komunii św. ze względu na strukturę płci, stwierdza się, że podobnie jak w przypadku uczestnictwa we mszy św., kobiety są bardziej systematyczne od mężczyzn. Wskaźnik nasilenia *communicantes* wśród kobiet w kategorii gorliwych jest wyższy o 11% od analogicznego wskaźnika wśród mężczyzn; w kategorii religijnych — o 14%. W kategorii formalistów i obojętnych religijnie sytuacja układa się odwrotnie. Wśród mężczyzn występuje wyższy odsetek komunikujących tylko na Wielkanoc i wcale niekomunikujących niż wśród kobiet. Różnica ta występuje zwłaszcza w grupie osób, które nigdy od lat nie komunikują⁷. Gdy chodzi o Płock, tab. 15 przedstawia stan *communicantes* jeszcze na niższym poziomie niż w Puławach. Zasięg katolików gorliwych wynosi tam 3,4%; katolików religijnych 25,3%; katolików formalistów 33,4%. W sumie stan *paschantes* wynosi 62,1%. Pozostałą część stanowią katolicy zaniedbani, religijnie obojętni i niewierzący.

Biorąc pod uwagę uzyskane wskaźniki *dominicanos* i *paschantes* dla

⁶ Religijność wiejska, jw. s. 187.

⁷ F. Adamski: Rodzina nowego miasta. Kierunki przemian w strukturze społeczno-moralnej rodziny nowohuckiej. Warszawa 1970 s. 91. W badaniach autora w Nowej Hucie praktykę spowiedzi wielkanocnej zaniedbuje 30,2% żon, przy 17,5% odpowiedzi wymijających lub ich braku.

miasta Puławy, zauważamy występowanie między nimi dość dużej różnicy na korzyść *paschantes*. Charakterystyczne jest jednak, że różnica ta w mieście jest mniejsza niż we wsiach pow. puławskiego. Wiąże się to z pewną prawidłowością mówiącą, że im bardziej „otwarte” środowisko, tym mniejsza rozpiętość między wskaźnikami *dominantes* i *paschantes*. Zjawisko to związane jest m.in. ze spadkiem uczestnictwa katolików miejskich w komunii wielkanocnej, a tym samym z wyłamywaniem się ich spod presji tradycji i Kościoła.

Do praktyk obowiązkowych zalicza się także przestrzeganie postów. W toku prowadzonych wywiadów, mieszkańcom Puław postawiono m.in. pytanie: „czy zdaniem Pana(i) posty mają jakieś znaczenie w życiu religijnym katolika?”. Okazało się, że tylko 67,3% (58,3% mężczyzn i 74,8% kobiet) respondentów widzi w postach jakiś sens ascetyczny. Pozostała część odpowiedziała bądź „nie” (19,9%), bądź „nie mam zdania” (8,1%). Brak odpowiedzi wyniósł 4,7%. Z pytaniem tym koresponduje drugie, dotyczące już faktycznego przestrzegania postów. Badane osoby, mimo, że wiele z nich nie widzi sensu stosowania się do nakazu postów, w praktyce jednak go przestrzegają. Około 40% przestrzega postu głównie w Wielką Środę i w Wielki Piątek (60,6% mężczyzn i 23,8% kobiet), inni — około 48% — poszczą również w pozostałe dni nakazane przez Kościół (23,8% mężczyzn i 68,9% kobiet). W sumie, jak widać, około 90% respondentów oświadcza, że przestrzega w jakiś sposób przykazanie postu. Zaznaczyć trzeba, że posty były zawsze traktowane w katolicyzmie ludowym jako ważne kryterium poczucia związku z Kościołem. Obecnie następuje rozluźnienie tego poczucia, niemniej wysoki odsetek osób stara się przestrzegać przynajmniej głównych postów, tzw. postów ścisłych. Interesujące jest, że kobiety znacznie więcej poszczą niż mężczyźni. Wiąże się to niewątpliwie z ciężką i częstą pracą poza domem.

Ważną praktyką obowiązkową, na którą w badaniach socjo-religijnych nie zawsze zwraca się uwagę, jest katechizacja dzieci. W odniesieniu do Puław dysponujemy w tym względzie statystyką dotyczącą jedynie trzech szkół podstawowych wylosowanych do badań dzieci uczęszczających na naukę religii do punktów katechetycznych. Udział dzieci w katechizacji w 1970 r. kształtował się następująco: 66,6%, 79% i 97%⁸. Jak widać, frekwencja jest zróżnicowana. Zależy to niewątpliwie od typu szkoły, pochodzenia społecznego dzieci, duszpasterstwa miejscowego itp. W Płocku w roku szkolnym 1968/69 na religię zapisało się 81% dzieci szkół podstawowych. W rzeczywistości jednak na katechizację uczęszczało systematycznie około 40%, a niesystematycznie 30% dzieci, czyli ogółem 70%⁹. Najlepsza frekwencja jest zawsze w klasach I i II przed I komunią św. Zasadniczy spadek zaczyna się od klasy V i trwa już do ukończenia szkoły podstawowej.

Pozostają jeszcze do omówienia niektóre praktyki nadobowiązkowe. W szczególności taką najbardziej upowszechnioną przez duszpasterstwo praktyką, na którą należy tutaj zwrócić uwagę, jest modlitwa (pacierz).

⁸ J. Bogdański: Religijność dzieci szkół podstawowych a środowisko rodzinne na przykładzie miasta Puławy. Lublin 1971. (Maszynopis w Archiwum KUL) s. 20.

⁹ J. Mariański, jw. s. 259. Według badań F. Adamskiego, jw. s. 92 n w Nowej Hucie 75% rodziców daje swoim dzieciom mniej lub bardziej staranne wychowanie religijne.

W kwestionariuszu wywiadu uwzględniono dwie postacie pacierza: indywidualny i rodzinny. Przyjrzyjmy się każdemu z nich z osobna.

Tab. 16. Częstotliwość modlitwy indywidualnej

Kategoria modlących się:	Częstotliwość odmawiania pacierza;		
	Mężczyźni N = 424	Kobiety N = 517	Ogółem N = 941
— codziennie rano i wieczór	21,9	32,7	27,8
— codziennie tylko rano	1,8	2,5	2,2
— codziennie tylko wieczór	21,5	29,2	25,7
— prawie codziennie	11,6	12,6	12,1
— około raz na tydzień	9,4	4,8	6,9
— rzadziej	9,9	6,0	7,9
— inne formy (np. przeżegna się)	8,3	6,8	7,4
— nigdy od lat	9,0	2,5	5,4
— brak odpowiedzi	6,6	2,9	4,6
— ogółem	100,0	100,0	100,0

Na podstawie tab. 16 można stwierdzić, że pacierz jest niemal powszechną praktyką w badanym mieście. Systematycznie rano i wieczór odmawia go jednak tylko około 28%. Ranny pośpiech sprawia, że wiele osób praktykę tę zaniedbuje, niemniej wieczorem spełnia ją ponadto około 25%. W sumie jak widać z zestawienia, codziennie jeden lub dwa razy modli się 55,7%. Jest to znaczny odsetek jak na środowisko miejskie, trzeba wziąć pod uwagę fakt „obowiązkowości” tej praktyki w świadomości wiernych. Dla wielu ludzi jest to obowiązek niemal równy obowiązkowi udziału w niedzielnej mszy św., a może nawet większy. Otóż mimo dość wysokiego wskaźnika modlących się codziennie, trzeba stwierdzić, że wiele osób tę praktykę zaniedbuje, co świadczy o zaniku poczucia „obowiązkowości” w tym względzie. W parafiach wiejskich rejonu puławskiego wskaźnik praktyki codziennego pacierza jest wyższy przeciętnie o 20%¹⁰ od miasta Puławy. Rozluźnianie się „obowiązku” odmawiania codziennego pacierza znajduje u niektórych katolików uzupełnienie w innych formach, jak przeżeganie się, westchnienie do Boga. W każdym razie niewiele jest takich osób, które nigdy się nie modlą. Biorąc pod uwagę strukturę płci, stwierdza się, że nasilenie praktyki pacierza większe jest wśród kobiet niż wśród mężczyzn. Tłumaczy się to nie tylko faktem, że kobiety w zewnętrznych przejawach są bardziej „religijne” od mężczyzn, ale także obowiązkiem uczenia pacierza dzieci. Obowiązek ten, mimo, że ciąży na obojga rodzicach, faktycznie najczęściej spełniają go matki.

Jeśli modlitwa indywidualna jest częstszym zjawiskiem w badanym środowisku miejskim, to modlitwę rodzinną spotyka się raczej rzadko. Respondenci pytani o tę sprawę na ogół wzruszali ramionami; niektórzy wspominali, że modlili się kiedyś wspólnie ze swoimi rodzicami. Obecnie modli się wspólnie z rodziną: codziennie — 5,2% respondentów, choć nie

¹⁰ Religijność wiejska, jw. s. 195.

zawsze jest to modlitwa rodzinna, lecz po prostu uczenie dzieci pacierza; okresowo, np. w Wielkim Poście — 6,3% respondentów; czasem np. w Boże Narodzenie, Wielką Niedzielę — 19,4% respondentów. W sumie w jakiś sposób modli się wspólnie z całą rodziną 30,9% badanych osób. Wskaźnik ten podobny jest do tego, jaki uzyskano we wsiach pow. puławskiego¹¹, z tą jednak różnicą, że w Puławach jest więcej osób modlących się wspólnie z całą rodziną codziennie.

Oprócz praktyk pobożnych odbywanych w gronie rodzinnym, pewien odsetek respondentów uczestniczy w praktykach zbiorowych, poza rodziną. M.in. pytano o udział w pielgrzymkach, Żywym Różańcu, nawiedzeniu obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. W wyniku stwierdzono, że uczestnictwo w tych praktykach jest raczej słabe. Tak np. w pielgrzymkach odbywanych z terenu Puław do innych miejscowości wzięło udział tylko 6,7% respondentów. Nieco więcej osób uczestniczy w kółkach Żywego Różańca (7,8%). Zaskakujący jednak okazał się udział osób w praktyce nawiedzenia obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. W przeciwieństwie np. do Końskowoli, gdzie w nawiedzeniu obrazu wzięło udział 23,5%, w Puławach w tej samej praktyce uczestniczyło tylko 2,7%. Być może, w mieście nie wytworzyła się taka atmosfera, jak po wioskach, gdzie sąsiedzi modlili się wspólnie wobec tego obrazu.

Przedstawiony powyżej stan praktyk religijnych w dużej mierze w oparciu o wypowiedzi samych badanych, pozwala na stwierdzenie, że mimo nasilenia ich w środowisku miejskim Puław, istnieje jednak duże zróżnicowanie — od bardzo gorliwych katolików do całkowicie obojętnych. Wydaje się, że utrwalone dawniej w kulturze lokalnej wzory, faktycznie już się rozluźniają nie tylko w mentalności, ale także w praktyce codziennej i świątecznej. Występujące w badanym środowisku zróżnicowanie ze względu na udział w praktykach religijnych pozwala na wyróżnienie kilku typów, które już zasygnalizowano przy omawianiu udziału w niedzielnej mszy św. Tutaj należałoby je poszerzyć i uzasadnić. Przede wszystkim istnieje w Puławach pewna grupa „katolików gorliwych”, którzy spełniają praktyki obowiązkowe i niektóre praktyki nadobowiązkowe; ważny jest zwłaszcza częsty udział w komunii św., przynajmniej „raz w miesiącu”, oraz przestrzeganie tradycyjnych postów (10%). Po niej następuje druga grupa „katolików religijnych”, którzy spełniają również niektóre praktyki pobożne, niemniej odznaczają się przede wszystkim tym, że systematycznie uczestniczą w niedzielnej mszy św., częściej niż raz w roku przystępują do komunii św. i przestrzegają postów nakazanych. Trudno jest określić zasięg procentowy tych katolików. Trzymając się danych z wywiadu można przyjąć, że nie przekracza on 40%. Dalej znaleźliby się „katolicy formalisci”, którzy wprawdzie mniej lub bardziej opuszczają niedzielną mszę św., ale starają się spełniać obowiązek komunii św. wielkanocnej, przestrzegają postów ścisłych i czasem modlą się prywatnie. Swoim zasięgiem obejmują oni maksimum 20%. Po nich uplasowałby się „katolicy świąteczni”, którzy chodzą do kościoła w wielkie święta, ale przystępują jeszcze do komunii wielkanocnej, przestrzegają postów ścisłych i też czasem modlą się prywatnie. Swoim zasięgiem obejmują około 10%. Następną kategorię stanowiliby „katolicy religijnie obojętni”, którzy bywają w kościele w wielkie święta, jednak

¹¹ Tamże, s. 196.

zaniedbują już komunię wielkanocną. Czasem mogą się prywatnie pomodlić lub przeżegnać. Ogółem wynoszą oni około 10%. Wreszcie trzeba wymienić niewierzących, w sumie również około 10%.

Przedstawiona typologia nie jest całkowicie precyzyjna, szczególnie gdy chodzi o podany zasięg procentowy. Niemniej w przybliżeniu pozwala na zorientowanie się w zróżnicowaniu katolików według „tradycyjnie” ważnego kryterium udziału w praktykach religijnych. Dodać trzeba, że pierwszy z krańców tej typologii, poczynając od gorliwych, reprezentowany jest głównie przez kobiety, natomiast drugi z nich, kończący się na niewierzących, reprezentowany jest głównie przez mężczyzn.

V. IDENTYFIKACJA Z DUCHOWIEŃSTWEM, PARAFIĄ I KOŚCIOŁEM

Ostatnim elementem omawianej tutaj religijności typu instytucjonalnego jest więź katolików z duchowieństwem, parafią i Kościołem. W zależności od nasilenia tej więzi można mówić o stopniach identyfikacji katolików z instytucjami religijnymi. Pierwszą z tych instytucji religijnych jest kapłan — oficjalny przedstawiciel Kościoła w parafii. Z punktu widzenia Kościoła, kapłaństwo polega na czynnym pośrednictwie między Bogiem i ludźmi w sprawach zbawienia. Dokonuje się ono poprzez wypełnianie przez kapłana funkcji liturgicznych — Słowo, Sakrament; funkcji administracyjnych — kierowanie wspólnotą religijną; oraz funkcji społeczno-charytatywnych — rozwijanie czynnej miłości bliźniego. Kapłan jako proboszcz z racji kierowania widzialną strukturą społeczną (parafią), pełni ponadto funkcję zarządzania dobrami materialnymi, jak np. troszczy się o obiekty kultu religijnego. Funkcje kapłana były w ciągu wieków różnie pojmowane. Niejednokrotnie z tymi istotnymi funkcjami wiązały się funkcje uzupełniające — polityczne, społeczne, kulturalno-oświatowe itd. Funkcje te występowały zwłaszcza we wspólnocie lokalnej, w której proboszcz był niemal jedynym autorytetem w wielu sprawach, a jego władza była pojmowana ekstensywnie. Wykonując szerszy lub węższy zakres funkcji, proboszcz nawiązuje liczne kontakty z parafianami, z których jedne mają charakter bardziej rzeczowy, inne zaś osobowy. Większość funkcji kapłana jest zinstytucjonalizowanych, tzn. ujętych w trwałe schematy, w oparciu o które podejmuje on działania w imieniu grupy i dla dobra grupy religijnej. Obok funkcji zinstytucjonalizowanych występują ponadto pewne działania faktycznie wypełniane przez księży; są one podejmowane z ich własnej inicjatywy. Całość wypełnianych przez księdza funkcji składa się na rolę księdza parafialnego — proboszcza i jego pomocników. Rola ta, ze względu na wysoki stopień instytucjonalizacji, znana jest parafianom. Mogą oni zatem ją oceniać, tzn. aprobować lub ganić, w zależności od wypełniania jej przez poszczególnych księży.

W religijności tradycyjnej rola kapłana była traktowana całościowo, tzn. kapłan niezależnie od tego, jakie pełnił funkcje — istotne czy uzupełniające, zawsze był traktowany jako kapłan. Niejednokrotnie zajmował tak wysoką pozycję, że wierni we wszystkich okolicznościach życia społecznego widzieli w nim zastępcę Boga, a nawet utożsamiali go z religią i Kościołem. Współcześnie, ze względu na przemiany społeczne zmierzające w kierunku dyferencjacji i specjalizacji, coraz bardziej upowszechnia

się pogląd, że kapłaństwo to zawód, choć swoiście pojmowany. Na tym tle zmienia się tradycyjny sposób patrzenia na księdza. Kapłan wtedy traktowany jest jako kapłan, gdy spełnia rolę ściśle religijną, poza tym zaś widzi się w nim zwykłego człowieka. Ewolucję tę można traktować jako swoistą desakralizację kapłaństwa. W środowiskach wysoko zurbanizowanych jest to zjawisko powszechne i nie można utożsamiać go z laicyzacją.

Mając na uwadze zasygnalizowane przemiany, przyjrzyjmy się obecnie, jak katolicy Puław traktują kapłana i jego rolę w parafii. Pozwoli nam to znaleźć odpowiedź na podstawowe pytanie: czy i w jakiej mierze identyfikują się oni z kapłanem? W związku z tym pytaniem w kwestionariuszu wywiadu postawiono trzy problemy, z których pierwszy dotyczy powołania członka rodziny na kapłana, drugi — oceny osobowości i roli kapłana w parafii, trzeci — zasięgu spraw stanowiących przedmiot kontaktów między księżmi parafialnymi i wiernymi.

Tab. 17. Pragnienie księdza w rodzinie

Ksiądz w rodzinie:	Mężczyźni N = 424	Kobiety N = 517	Ogółem N = 941
-- pożądaný	49,3	68,5	59,8
-- niepożądaný	10,8	6,2	8,3
-- brak zdania	32,4	22,2	26,8
-- brak odpowiedzi	7,5	3,1	5,1
ogółem	100,0	100,0	100,0

Okazuje się, że znaczny odsetek respondentów chciałby mieć księdza w swojej rodzinie (59,8%). Jest to jednak dużo niższy odsetek od tego, jaki uzyskano odnośnie do tej kwestii w parafiach wiejskich rejonu puławskiego. Wskaźnik osób, które chciałyby mieć księdza w rodzinie kształtował się tam następująco: Garbów 86,9%, Markuszów 83,3%, Końskowola 81,6% i Gołąb 88,2%¹. Wynikałoby stąd, że poglądy dotyczące posiadania księdza w rodzinie kształtują się w zależności od typu i charakteru środowiska, przy czym granica przebiega wyraźnie między wsią i miastem. Pragnienie księdza w rodzinie, tradycyjnie wiązało się przede wszystkim z awansem społecznym, nie zaś ze zrozumieniem misyjnych potrzeb Kościoła. Jeśli więc obecnie spada zasięg osób wyrażających to pragnienie, nie można z tego wysnuwać wniosku, że następuje laicyzacja rodziny. Po prostu mieszkańcy miast bardziej niż mieszkańcy wsi dostrzegają inne, bardziej intratne zawody. Pogląd ten znajduje częściowo potwierdzenie w fakcie, że niewiele jest osób, które zdecydowanie nie chcą mieć księdza w swojej rodzinie. Warto dodać, że znacznie więcej mężczyzn niż kobiet nie pragnie, by w ich rodzinie był kapłan. Mężczyźni zatem, jak to już niejednokrotnie zasygnalizowano, łatwiej ulegają wpływom społeczeństwa przemysłowego niż kobiety.

Gdy chodzi o motywację posiadania księdza w rodzinie, zauważa się, że kształtuje się ona podobnie, jak wśród mieszkańców wsi. Najbardziej

¹ Religijność wiejska, jw. s. 281.

powszechnymi motywami są pobudki religijne, z tym jednak zastrzeżeniem, że akcent w nich spoczywa na potrzebach rodziny, nie zaś na potrzebach całego Kościoła. Po nich występują pobudki prestiżowe. W mieście jednak występują one znacznie rzadziej niż na wsi. Ludność wiejska natomiast w niektórych środowiskach wysuwa je nawet na naczelne miejsce. W końcu trzecią pozycję zajmują pobudki materialne. Te ostatnie są już rzadko spotykane, zarówno na wsi, jak i w mieście. Charakterystyczne jest zjawisko, że zmniejszeniu się pobudek prestiżowych, jako motywów uzasadniających posiadanie księdza w rodzinie, nie towarzyszy wzrost motywacji religijnej o charakterze ogólnokościelnym, misyjnym. Ubocznie może to sygnalizować na przyszłość spadek powołań religijnych.

Przejdźmy z kolei do omówienia ocen wydawanych przez respondentów w stosunku do osobowości i pracy księży, z którymi stykali się w swoim życiu. Chcąc uchwycić obiegowe opinie o księżach postawiono dwa pytania projekcyjne, z których pierwsze dotyczyło pozytywnych, zaś drugie negatywnych cech. A oto pierwsze z nich: „gdy ludzie mówią, że mieli lub mają dobrego księdza, co w nim cenią najbardziej?”. Biorąc pod uwagę liczbę odpowiedzi (a nie respondentów), otrzymujemy następujące wyniki (N=1196): „dobry, ludzki, przychylny dla ludzi, jednakowy dla wszystkich” (26,3⁰/o), „gorliwy, pobożny, dbający o parafię” (20,6⁰/o), „bezinteresowny” (15,5⁰/o), „konsekwentny w nauce i czynie, budujący parafie własnym postępowaniem, przykładowy” (10,7⁰/o), inne: „tolerancyjny, inteligentny, wykształcony, dostosowany do współczesności” (4,2⁰/o), „wszystko cenią” (12,9⁰/o), „nie wiem” (3,6⁰/o), brak odpowiedzi (6,2⁰/o). Jak widać z tego zestawienia, najbardziej uwypuklającym się przymiotem współczesnego kapłana w świadomości katolików jest humanizm. „Dobrego kapłana” można w tym przypadku utożsamiać z „dobrym człowiekiem”. Cechy charakteryzujące jego kapłaństwo ujawniły się dopiero na drugim miejscu. Podobne wyniki osiągnięto również w wiejskim rejonie Puław² oraz w Płocku³. W tym mieście cechy związane z kapłanem jako „dobrym człowiekiem” wymieniło 40,8⁰/o respondentów. Nasilenie pozostałych cech, związanych z osobowością i zachowaniami kapłana jest już mniejsze; wiążą się one zresztą w jakiejś mierze z wymienionymi dwiema podstawowymi cechami. Charakterystyczne jest, że w Puławach znacznie rzadziej niż w Płocku (26,8⁰/o), wymieniano bezinteresowność jako jedną z cech. Widocznie w tamtejszym rejonie wzór „księdza-materialisty” w przeszłości był upowszechniony.

Drugie pytanie dotyczące cech negatywnych sformułowano następująco: „gdy Pan(i) słyszy zarzuty w stosunku do księży, co im się najczęściej zarzuca?”. W tym przypadku nie chodziło o „najbardziej cioną cechę, lecz „najczęściej spotykaną”. Określając zasięg podawanych zarzutów w stosunku do liczby wypowiedzi, otrzymujemy następujące wyniki (N=1173): „materializm, chciwość” (29,0⁰/o), „nieprzestrzeganie celibatu” (13,5⁰/o), „plotkarstwo (4,3⁰/o), „brak gorliwości o chwałę Bożą” (2,9⁰/o), „nieposzanowanie ludzi” (1,9⁰/o), „pijaństwo” (1,5⁰/o), inne: „kłótnie między księżmi, uprawianie polityki, stawianie zbyt wielkich wymagań ludziom, szerzenie ciemnoty, brak przygotowania zawodowego” i wiele szczegółowych zarzutów z podawaniem konkretnych przykładów

² Tamże, s. 293.

³ J. Mariański, jw. s. 296.

(25,4⁰/o), „nie widzi żadnych wad” (17,2⁰/o), brak odpowiedzi (4,3⁰/o). Mimo, że cecha bezinteresowności księży częściej była wymieniana w Płocku niż w Puławach, to jednak przy wadach księży w obydwu środowiskach jej przeciwieństwo — „materializm” znajduje się na pierwszym miejscu (Płock 46,9⁰/o)⁴. Dalsze cechy układają się podobnie, różnica występuje jedynie w ich zasięgu procentowym. Drugą cechą negatywną najczęściej wymienianą jest nieprzestrzeganie celibatu przez księży. Dalsze dotyczą już różnych szczegółowych wad, znanych respondentowi bądź z osobistych obserwacji, bądź z różnych anegdotek o księżach.

W oparciu o omówione powyżej cechy pozytywne i negatywne księży można sformułować model kapłana jako pewnego pożądanego stanu rzeczy w danym środowisku. Najbardziej uderzające w tym modelu jest akcentowanie na pierwszym miejscu cech ludzkich. W badaniach prowadzonych we wsiach tradycyjnych, miejsce to zajmowała inna cecha, mianowicie „gorliwość o chwałę Bożą”⁵. Można stąd wnioskować, że wiąże się to z dokonującym się współcześnie procesem demokratyzacji i kształtowania się społeczeństwa typu przemysłowego; stąd też w rejonach uprzemysłowionych i w miastach bardziej akcentuje się w modelu kapłana cechy ludzkie niż religijno-instytucjonalne. Na tym tle można mówić o pewnej zmianie autorytetu kapłana zamiast podkreślanego dawniej „autorytetu władzy”, współcześnie bardziej podkreśla się „autorytet osoby”. Widać to również na podstawie dalszych cech wiązanych z modelem współczesnego kapłana, jak bezinteresowność, konsekwencję życiową, świadectwo życia itd.

Następny problem, to sprawa utrzymywania kontaktów z księdzem. Pomijając szczegółowe informacje w tym zakresie, zwłaszcza różnice ze względu na strukturę płci, ponieważ nie są one istotne, zwróćmy uwagę na ważniejsze zjawiska. Przede wszystkim należy zauważyć, że osobiste kontakty z księdzem pragnie utrzymywać ogółem 56,1⁰/o respondentów. Nie jest to — jak by się wydawało — duży zasięg respondentów, którzy chcieliby bezpośrednio kontaktować się z księżmi parafialnymi. Wiadomo, że kontakty urzędowe np. z okazji chrztu, pogrzebu, zamawiania intencji mszalnych, mają wszyscy ci, którzy znajdują się w konieczności nawiązania ich. Tutaj chodzi jednak o coś więcej, o kontakt personalny w sprawach problemowych, wymagających bezpośredniej rozmowy w atmosferze zaufania. W innych badaniach tego typu kontakty chciało nawiązywać procentowo znacznie więcej osób⁶. Nie wiadomo, czym tłumaczyć niechęć części parafian do osobistych kontaktów z księżmi. Spośród badanych w Puławach nie ma potrzeby ich nawiązywać 29,5⁰/o, zaś brak zdania w tej sprawie wyraziło 8,3⁰/o (brak odpowiedzi 6,1⁰/o). Być może, jest to wyrazem szerzącej się obojętności religijnej wśród tej kategorii ludzi. Może być to wyrazem również pewnej autonomizacji religijności u pewnych jednostek. Faktycznie bowiem spotkano pewne jakby nieformalne grupy o charakterze ściśle religijnym, które mimo podtrzymywania dyskusji na tematy dogmatyczno-etyczne, unikają kontaktów z księżmi parafialnymi.

Spośród osób, które pragną nawiązywać osobiste kontakty z księżmi

⁴ Tamże, s. 297.

⁵ Por. W. Piwoński: Postawy katolików wobec duchowieństwa na południu Warmii. *Studia Theologica Varsaviensia* 5 (1967) nr 1 s. 214 n.

⁶ Tamże, jw. s. 201—203.

(N=528), 34,2% wymienia tylko sprawy religijne, 39,4% wymienia sprawy religijne i świeckie, wreszcie 18,4% wymienia sprawy tylko świeckie (brak odpowiedzi wynosi 8%). Przenosząc te dane na autorytet księdza, można stwierdzić, że jest on jeszcze dość tradycyjnie pojmowany przez pewną grupę ludzi; niemniej znacznie więcej jest takich, którzy chcieliby utrzymywać kontakty tylko w sprawach czysto religijnych. Ci ostatni widzą w księdzu przede wszystkim duszpasterza traktowanego jako specjalistę w swoim zawodzie.

Z przedstawionych powyżej wskaźników dotyczących osobowości i roli księdza w parafii, można wnioskować, że postawy katolików wobec niego dość się różnicują. Zróżnicowanie to jest dużo większe w mieście niż na wsi rejonu puławskiego. Hipotetycznie można zatem sformułować pewną prawidłowość mówiącą, że im bardziej „otwarte” jest środowisko, tym bardziej ujawnia się niejednoznaczna identyfikacja katolików z księżmi parafialnymi. Podczas gdy w środowisku wiejskim przeważa postawa identyfikacji z księżmi w płaszczyźnie autorytetu lokalnego i przy „całościowym” pojmowaniu roli księdza, to w mieście postawę tę prezentuje tylko około 1/3 respondentów. Zaliczamy do nich tych wszystkich, którzy chcieliby utrzymywać z księżmi kontakty w sprawach „mieszanych” lub nawet „tylko” świeckich. Pozostali, bądź widzą w księdzu duszpasterza i identyfikują się z nim wyłącznie w płaszczyźnie autorytetu wyspecjalizowanego, bądź widzą w nim „urzędnika”, który w zasadzie jest im niepotrzebny, chyba o tyle tylko, o ile zmuszeni są uczynić zadość wymaganiom tradycji. Można o nich powiedzieć, że nie identyfikują się z księżmi parafialnymi, ani przy szerszym, ani przy wąskim ujęciu jego autorytetu. Obydwie ostatnie grupy prawdopodobnie zasięgiem swoim obejmują po 1/3 respondentów, choć wydaje się, że druga z nich jest szersza. Na tym tle zrozumiały się stają wskaźnik respondentów, którzy nie opowiedzieli się wprost za posiadaniem księdza w swojej rodzinie.

W związku z powyższym warto dodać, że — jak wykazuje ks. Mariański na przykładzie Płocka — znaczne odsetki katolików kwestionują uprawnienia władzy kościelnej do ingerowania w sprawy sumienia. Uprawnienia papieża do wydawania dyrektyw obowiązujących katolików w sumieniu kwestionuje 49,9%, uprawnienia biskupa w tym względzie 55,7%, uprawnienia proboszcza — 58,7% i spowiednika — 42,8%⁷. Katolicy podważają autorytet kościelny pojmowany tradycyjnie, ale podważają też autorytet w ogóle w sprawach religijno-moralnych. Według nich sprawy sumienia stanowią domenę spraw czysto osobistych. Niektórzy w ogóle nie rozumieją, jak władze kościelne mogą wydawać decyzje, poprzez które ingerują one w sprawy należące do najbardziej osobistych. Dla nich sumienie ukazuje się jako zupełnie wystarczająca i autonomiczna instytucja do rozstrzygania spraw religijno-moralnych.

Osobnego omówienia domaga się zagadnienie identyfikacji z parafią i Kościołem. Zagadnienie to można rozpatrywać w różnych płaszczyznach, a zwłaszcza w dwóch: wspólnoty lokalnej i struktury ściśle religijnej. W pierwszym przypadku chodzi o identyfikację z grupą lokalną, w której religia stała się jedną z instytucji kulturowych; w drugim zaś chodzi o identyfikację z parafią jako „częścią” Kościoła. W praktyce trudno jest rozstrzygnąć o jakiej identyfikacji myślą katolicy, składając pewne dekla-

⁷ J. Mariański, jw. s. 303.

racje w tym względzie. Trzeba zatem zwracać uwagę również na ich zewnętrzne zachowania. Przyjrzyjmy się bliżej zasygnalizowanemu problemowi.

W prowadzonych badaniach m.in. postawiono pytanie dotyczące identyfikacji respondentów z podstawowymi strukturami kościelnymi, przy czym podkreślano, której z nich „czują się przede wszystkim członkami?”. Ze złożonych autodeklaracji wynikało, że ma poczucie przynależności do parafii puławskiej — 43,7%, diecezji lubelskiej — 4%, Kościoła polskiego — 10,1%, Kościoła powszechnego — 26,1%, żadnego specjalnie — 9,3% (brak odpowiedzi — 6,9%). Najbardziej upowszechnione są — jak widać — dwie postawy przynależności: do parafii puławskiej i do Kościoła powszechnego. Procentowo w pierwszej przeważają kobiety, zaś w drugiej — mężczyźni. Interesujące jest, że pomimo akcentów kładzionych w duszpasterstwie na identyfikację z Kościołem polskim, zasięg respondentów należących do tej kategorii nie jest duży.

Przechodząc obecnie do bliższego doprecyzowania przynależności do parafii, zapytano respondentów do którego kościoła uczęszczają najczęściej na mszę św. Wiemy już, że na terenie Puław znajdują się dwie parafie — centralna i peryferyjna oraz kościół garnizonowy położony na terenie parafii centralnej. Uzyskane odpowiedzi były następujące: kościół parafialny tzw. „okrągły” (nazwa potoczna) — 52,7%, kościół parafialny peryferyjny (Włostowice) — 5,3%, kościół garnizonowy — 21,6%, kościoły w parafiach sąsiednich — 2,4%, różne kościoły w Puławach — 1,2%, kościoły okazyjne — 4,6%, żadne specjalnie — 2,2%, brak odpowiedzi — 6,6%. Z zestawienia widać, że do kościoła parafialnego uczęszcza 58% respondentów. Być może, niektórzy uczęszczając stale do kościoła garnizonowego, traktują go jako parafialny. Trudno zatem dokładnie podać wskaźnik respondentów uczęszczających do „kościół parafialnego”. Niemniej już te dane wskazują na różnicę między wskaźnikiem uczęszczania do kościoła parafialnego, a wskaźnikiem poczucia przynależności do parafii.

Powyższy problem został zweryfikowany w oparciu o inne pytanie, mianowicie: „czy czuje się Pan(i) związany(a) ze swoją parafią na terenie której mieszka?": a. bardzo silnie — 9,0%, b. silnie — 20,7%, c. przeciętnie — 44,5%, d. słabo — 7,2%, e. bardzo słabo — 4,7%, f. wcale — 8,6%, brak odpowiedzi 5,3%. Z pytania tego można wnioskować, że tylko 29,7% odczuwa wyraźny związek z parafią; pozostała część odczuwa go bardziej *implicite* słabo lub wcale. Gdybyśmy chcieli lepiej wniknąć w kategorię osób, które uważają się za „przeciętnie” związane z parafią, wówczas moglibyśmy dojść do wniosku, że część z nich przesunęłoby się na skali *continuum* w kierunku silniej związanych z parafią, a część w kierunku słabiej związanych z parafią. W każdym razie wskazują na to odpowiedzi uzyskane na poprzednie pytania.

Gdy chodzi o subiektywne poczucie przynależności do parafii, widzimy, że nie jest ono jasne. Na postawione pytania, wzajemnie się uzupełniające, respondenci odpowiadają niejednoznacznie. Płynnie to prawdopodobnie stąd, że również niejednoznacznie rozumieją oni „parafię”. Jedni mogą kłaść nacisk na wspólnotę lokalną, jak było np. dawniej w środowisku wiejskim i małomiasteczkowym, drudzy zaś na parafię jako strukturę religijną. W tym drugim przypadku mogą występować daleko posunięte zróżnicowania: inaczej mogą się identyfikować „parafianie nomi-

nalni", którzy uważają się za wierzących i „spełniają” niektóre praktyki religijne, inaczej „parafianie użytkownicy” i „sympatycy”, którzy ponadto mogą brać udział w niektórych czynnościach wspólnotoparafialnych a identyfikować się tylko z księżmi parafialnymi lub z kościołem parafialnym, inaczej wreszcie „parafianie stowarzyszeni”, którzy ponadto wchodzą w relacje między parafianami w płaszczyźnie działań parafialnych — religijnych lub świeckich, ale organizowanych przez parafię⁸. Biorąc pod uwagę te zróżnicowania, możemy dopiero w pełni zrozumieć brak precyzji formułowania w intencji identyfikowania się z parafią.

Socjologię religii najbardziej interesuje przynależność do parafii w trzecim z wymienionych powyżej kryteriów, mianowicie przynależność poprzez relacje z parafianami, bo tylko taka parafia tworzy grupę religijną. Chcąc to ustalić, trzeba odwołać się do pewnych przejawów zewnętrznych. Należą do nich czynności wspólnotoparafialne, które stanowią podstawę do zawiązywania się sieci relacji między parafianami. Jedną z nich jest udział we mszy św.

Udział we mszy św. może przyjąć potrójną postać: wspólnotowo-ekspresywną, indywidualno-instrumentalną i wspólnotowo-symboliczną⁹. Każda z nich — z punktu widzenia grupy społecznej — prowadzi do odmiennych rezultatów. W pierwszym przypadku w sprawowaniu mszy św. kładzie się akcent na zewnętrzną dekorację, jak bogate stroje liturgiczne, przyozdobienie ołtarza i wnętrza kościoła, napisy wyrażające różne hasła, pieśni bazujące na uczuciu, muzyka sentymentalna, kazanie obliczone na efekt emocjonalny itp. Ta „zewnętrzna oprawa” ma duże znaczenie społeczne. Przyczynia się bowiem do wywoływania lub ożywienia uczuć zbiorowych i wzmocnienia więzi między członkami wspólnoty lokalnej. W drugim przypadku akcent spoczywa nie tylko na elementach dekoracyjnych, ale także na samym sprawowaniu Eucharystii. Dominuje jednak nastawienie indywidualistyczne. Msza św. nie tworzy „zgrupowania eucharystycznego”, lecz luźną zbiorowość, która poszukuje własnych, indywidualnych celów. Wierni nie koncentrują się wokół ołtarza, lecz zajmują „własne” miejsca w ławkach („opłaconych”) lub pod chórem i modlą się „prywatnie”. W rękach wielu ludzi można spotkać różaniec lub książeczkę do nabożeństwa otwartą w miejscu, gdzie znajduje się jakaś litania. Ten sposób uczestnictwa może również przyczynić się do wzmocnienia wspólnoty, ale wspólnoty lokalnej, kulturowej. W trzecim przypadku wreszcie elementy dekoracji traktowane są jako symbole, które wyrażają wspólne cele, realizowane przez „zgrupowanie eucharystyczne”, nie tylko w czasie sprawowania Eucharystii, ale także w życiu codziennym. Wierni, zebrani w kościele koncentrują się wokół ołtarza, biorą udział we wspólnych modlitwach, np. *Ojcze nasz*, przystępują do komunii św., śpiewają pieśni religijne traktowane jako „części” mszy św. Ten typ uczestnictwa może, ale nie musi wiązać się z istniejącą już wspólnotą lokalną. Istotne jest, że prowadzi on do wytworzenia się wspólnoty religijnej w sensie ścisłym.

W Puławach, jak wykazano poprzednio, część mieszkańców nie uczęszcza wcale do kościoła, a część uczęszcza rzadko lub niesystematycznie.

⁸ Wymienione typy podaję za E. Pin. Omówiłem je szerzej: Parafia katolicka jako grupa społeczna. *Zeszyty Naukowe KUL* 12 (1969) nr 3 s. 43—52.

⁹ Por. E. Pin: La paroisse catholique. Les formes variables d'un système social. Rome 1968 s. 107 nn.

Elementem najbardziej odpowiednim do tworzenia wspólnoty parafialnej z punktu widzenia tego kryterium są katolicy praktykujący systematycznie, ale i tych nie można traktować jednakowo. Trudno stwierdzić, na ile spełniają oni jednocześnie trzy warunki: religijne uświadomienie wspólnoty, zaangażowanie w kult wspólnotowy i przedłużenie wspólnoty w życiu codziennym (konsekwencyjny element religijności). Z pewnością warunki te różnicują nawet katolików uczęszczających stale na mszę św. Obserwacje przeprowadzone w kościołach puławskich podczas niedzielnej mszy św. wykazują, że gdy chodzi o liturgię, występują w niej wszystkie trzy sposoby sprawowania Eucharystii. Pierwszy uzewnętrznia się głównie w elementach dekoracyjnych, związanych z akcjami duszpasterskimi w Polsce, drugi w odmawianiu różańca czy prywatnych modlitw z książeczek. Dodajmy, że podczas mszy św. bardziej uczęszczanych spora grupa ludzi, zwłaszcza mężczyzn, zachowuje się biernie. Niektórzy nie wchodzą nawet do kościoła z braku miejsca. Trzeci sposób realizowany jest w związku z odnową liturgiczną. W Puławach przejawia się on we wspólnym recytowaniu części mszy św., wspólnym śpiewie, gestach liturgicznych (np. wstawanie, klęknięcie) oraz w posługiwaniu się mszalikiem. Ten ostatni posiada może około 10%. Inni raczej posługują się tekstem wyświetlanym na ekranie, w sumie około 90% spośród zgromadzonych w murach kościoła. Już te dane wskazują na wyraźną reorganizację zgromadzenia eucharystycznego w kierunku pogłębienia uczestnictwa. Wątpliwości budzą jednak, na co wskazuje analiza podstawowych parametrów życia religijnego, dwa pozostałe elementy — „uświadomienie” i „przedłużenie w życiu Ofiary mszy św.”. Jest to zatem, jak dotychczas, tylko częściowa reforma w kierunku tworzenia wspólnoty ściśle religijnej. W pewnym sensie potwierdzają to również wyniki ankiety. Na pytanie, „czy uczestnicząc we mszy św. woli Pan(i) modlić się wspólnie z innymi czy odmawiać swoje prywatne modlitwy?”, tylko 45,6% badanych odpowiedziało pozytywnie za pierwszą alternatywą. Wskazuje to na brak uświadomienia sensu zgromadzenia eucharystycznego jeszcze u przeszło połowy katolików.

Współistnienie trzech sposobów, dwóch tradycyjnych i jednego nowego, w sprawowaniu ofiary mszy św. wskazuje na fakt, że uczestnictwo w niej nie jest jednoznacznym wyrazem, ani wspólnoty lokalnej, ani wspólnoty ściśle religijnej. Pierwsza zresztą w dużej mierze straciła podstawy ze względu na atomizację społeczeństwa puławskiego spowodowaną napływem nowych ludzi, druga natomiast jeszcze się nie wykrystalizowała. Prawdopodobnie wątpliwe jest, czy uda się ją zrealizować w „masie” katolików. Raczej jest to sprawa elity religijnej.

Oprócz mszy św., warto jeszcze zwrócić uwagę na inne czynności wspólnogrupowe, jak udział w akcjach i pracach organizowanych przez parafię. Jednakże zasięg tego udziału nie jest duży. Najwięcej osób uczestniczy w różnych rodzajach pomocy materialnej i osobistej przy takich okazjach, jak odpust, rekolekcje, przyjazd biskupa, I komunія św. itd. Ogółem świadczenie tej pomocy potwierdza 33,8% respondentów. Na drugim miejscu wymieniano udział w składkach na remont budynków kościelnych. W tej akcji uczestniczy 15,8%. Podobną do tego jest akcja składek na zakup jakiejś rzeczy dla kościoła. Ogółem uczestniczy w nich 6,8%. Jak widać, tylko około 1/3 badanych związana jest ze składkami i pomocą na rzecz kościoła i parafii. Pozostała część, albo luźno jest zwią-

zana w tym względzie, albo wcale. Dodać trzeba, że nawet ci, którzy świadczą pomoc na rzecz kościoła i parafii, niekoniecznie mogą to czynić z poczucia wspólnoty. Przestrzega przed tym G. Le Bras, zaznaczając, że datki na kościół mogą m.in. wypływać z pragnienia, aby się nie dać zdystansować, ani nie wydać skąpym¹⁰.

Z czynności wspólnogrupowych zwrócono uprzednio uwagę na pielgrzymki, Żywy Różaniec i nawiedzenie obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. Zauważyliśmy, że zasięg osób biorących w nich udział nie jest duży; nie dociąga nawet do 10⁰/. Podobnie jest z akcją miłosierdzia chrześcijańskiego organizowaną przez parafię. W tej akcji bierze udział 7⁰/o respondentów. Wynika z tego, że czynności wspólnoparafialne, które w szczególności decydują o zawiązywaniu się relacji „poziomych”, tj. między parafianami, są raczej mało rozwinięte w parafii.

Z tego, co dotychczas zostało powiedziane na temat identyfikacji z parafią możemy sądzić, że doprecyzowanie problemu uczestnictwa w parafii jako wspólnoty lokalnej, a tym bardziej w parafii jako wspólnoty religijnej jest trudne. Stosując wymienione poprzednio typy parafian można przyjąć, że po wyłączeniu niewierzących, „katolicy nominalni” obejmują w Puławach około 40⁰/. Są oni związani z parafią poprzez wiarę w Boga, wyselekcjonowane dogmaty i zasady moralne oraz niektóre praktyki religijne, zwłaszcza obowiązkowe. Ich związek z parafią jest słaby lub żaden. Z socjologicznego punktu widzenia tworzą oni agregat, tj. zbiór jednostek nie powiązanych z sobą więzią religijną. Mogą się jednak jako chrześcijanie identyfikować z Kościołem powszechnym. Z kolei „katolicy użytkownicy i sympatycy”, obejmujący również około 40⁰/, odnoszą się już bardziej do parafii, ale nie tworzą wspólnoty religijnej, ponieważ nie biorą udziału w czynnościach wspólnogrupowych. Te czynności zaś, w których biorą udział, nie mogą być jednoznacznie interpretowane. Ujawniająca się w nich ambiwalencja budzi wątpliwości, czy działania ich mogą być zaliczone do wspólnoparafialnych. Mniej lub bardziej systematyczny udział w praktykach religijnych spełnianych w kościele parafialnym, może być motywowany korzyścią osobistą lub sympatią do kościoła lub pojedynczych księży. Parafianie ci tworzą swoisty system społeczny, w którym decydującego znaczenia nabierają relacje międzyindywidualne. Są to relacje typu „proboszcz — parafianie”, a nie „parafianin — parafianin”. Taki zaś typ relacji nie tworzy grupy społecznej, wyrażającej się w poczuciu „my”. Jednakże ten typ parafian, bardziej jeszcze niż „katolicy nominalni” może identyfikować się z Kościołem powszechnym. Wreszcie „parafianie stowarzyszeni”, stanowiący około 10⁰/, mogą tworzyć grupę społeczną pod warunkiem jednak, że ich działania wspólnogrupowe będzie się traktować jako wykonywanie własnych ról w parafii, a nie „zleconych” przez duchowieństwo. Ponieważ jednak w praktyce występuje raczej to drugie, można powiedzieć, że ci parafianie stanowią najbardziej potencjalny element do utworzenia wspólnoty religijnej.

Przyszłość wykaże, w jakim kierunku będzie się rozwijać wśród katolików puławskich przynależność do parafii. Z pewnością do przeszłości należy już świadomość poczucia przynależności do parafii jako wspólnoty lokalnej. Atomizacja środowiska spowodowana uprzemysłowieniem

¹⁰ G. Le Bras: Żywotność religijna Kościoła we Francji. W: Ludzie — Wiera — Kościół. Analizy socjologiczne. Przeł. T. Braun. Warszawa 1966 s. 159.

stanowi zarazem atomizację typu parafii wspólnoty lokalnej. Nowa integracja środowiska dokonana już w warunkach społeczeństwa przemysłowego będzie oparta na innych zasadach. Parafia nie wystąpi w nim jako instytucja „całościowa”, lecz jako instytucja wyspecjalizowana. Te przemiany społeczne nasuwają problem, czy parafia potrafi się zintegrować jako struktura ściśle religijna? Z tego, co się obserwuje dotychczas w Puławach, nie widać, by jakieś procesy w tym kierunku się już dokonały. To, co się faktycznie dzieje, można traktować jako przyspieszony rozkład parafii tradycyjnie pojętej. Wskazują na to m.in. podobne analizy przeprowadzone na przykładzie parafii wiejskich w rejonie Puław¹¹.

ZAKOŃCZENIE

Badania nad religijnością Puław przeprowadzono głównie w 1969 r. Podstawowy materiał zebrano za pomocą wywiadu zrealizowanego na próbie reprezentatywnej obejmującej 1100 osób. Ze względu na ciągły przepływ ludności związany z intensywną industrializacją miasta, nie nawiązano kontaktu ze wszystkimi wylosowanymi osobami. W sumie udało się dotrzeć do 986 mieszkańców, spośród których odmówiło udziału w wywiadzie 45 osób. Pozostało zatem do analizy 941 egzemplarzy ankiet (85,4%).

Celem badań było ukazanie całokształtu życia religijnego mieszkańców na tle warunków nowego miasta, rozwijającego się w warunkach industrializacji. W związku z tym, z jednej strony omówiono ewolucję środowiska miejskiego Puław, z drugiej zaś religijność mieszkańców, biorąc za podstawę wszystkie elementy religii instytucjonalnej, w tym przypadku, katolickiej.

Problem badań sformułowano w sposób „otwarty”. Niemniej wzięto pod uwagę znane w Polsce hipotezy dotyczące jednokierunkowego wpływu procesu uprzemysłowienia na religijność instytucjonalną. Zaznaczono przy tym, że nie jest to wystarczające ujęcie; wymaga bowiem uzupełnienia hipotezą o wzajemnym wpływie na środowisko miejskie Puław — uprzemysłowienia i religii. Jest to jednak kwestia badań już zintegrowanego miasta uprzemysłowionego.

Przystępując do bardziej szczegółowego omówienia wyników badań, trzeba najpierw podać kilka danych o środowisku miejskim Puław. Otóż Puławy do 1960 r. były miastem tradycyjnym, stanowiącym zaplecze dla powiatu rolniczego. Specyfiką jego było pełnienie funkcji turystyczno-wypoczynkowych i naukowych. W 1960 r. miasto liczyło 13 915 mieszkańców. Gwałtowne zmiany dokonały się w tym mieście dopiero pod wpływem industrializacji. W artykule ukazano je w oparciu o tzw. etapy industrializacji regionu opracowane przez J. Szczepańskiego. Dodać trzeba, że w roku prowadzenia badań, Puławy liczyły już ponad 36 000 mieszkańców. Większość z nich napłynęła do Puław po 1961 r., zwłaszcza z wiejskich rejonów woj. lubelskiego.

Gdy chodzi o religijność mieszkańców Puław, stwierdzono, że 22,4% uważa się za głęboko wierzących, 64,4% — za wierzących, pozostała zaś część za religijnie obojętnych i niewierzących. Deklarowane przez respon-

¹¹ Religijność wiejska, jw. s. 254—272.

dentów zmiany postawy religijnej wskazują na fakt, że znaczna część odchodzi od dotychczasowej religijności. Wskaźnik osób, które uważają, że dawniej były bardziej religijne wynosi 34,9%. Zmiany te częściej dokonują się w postawach mężczyzn niż kobiet.

Następnie zbadano wiedzę religijną w odniesieniu do głównych prawd wiary katolickiej. Okazało się, że stan jej jest niski. Około 80% nie zna i nie rozumie treści wiary, choć przeszło 50% respondentów posiada wykształcenie średnie i wyższe. Jednym z następstw ignorancji religijnej jest występowanie dużego zasięgu osób mających wątpliwości religijne lub wprost odrzucających podstawowe prawdy wiary i zasady moralne. Badania wykazały, że bardziej zarzucane są normy moralne niż prawdy wiary. Spośród respondentów zarzuca poszczególne normy moralności katolickiej 17—47%. Ogólnie stwierdzono, że zmiany w środowisku lokalnym pod wpływem uprzemysłowienia prowadzą do rozluźnienia katolickiego światopoglądu.

W zakresie praktyk religijnych stwierdzono, że oprócz zanikania praktyk nadobowiązkowych, słabnie udział katolików w praktykach obowiązkowych. Znajduje to wyraz w dużym odsetku respondentów praktykujących niesystematycznie. Wskaźnik *dominates* wynosi około 30%, zaś wskaźnik praktykujących około 67,3%. Pozostałą część stanowią katolicy praktykujący tylko w wielkie święta oraz osoby obojętne i niewie-rzące.

Gdy chodzi o poglądy na duchowieństwo, stwierdzono, że około 1/3 respondentów traktuje księży tradycyjnie, tzn. widzi w nich kapłana we wszystkich okolicznościach życia; około 1/3 traktuje ich w sposób bardziej nowoczesny, tj. widzi w nich kapłanów tylko wtedy, gdy sprawują funkcje religijne; wreszcie 1/3 traktuje ich już po świecku jako „urzędników”, którzy o tyle są konieczni dla społeczeństwa, o ile potrzebuje ono uczynić zadość wymaganiom tradycji. Z kolei, gdy chodzi o parafię, wykazano, że proces uprzemysłowienia przyczynia się do rozkładu wspólnoty lokalnej, która stanowiła dawniej podłoże dla rozwoju „życia parafialnego”. Jako zaś wspólnota religijna, parafia jeszcze się nie rozwinęła, choć duchowieństwo zabiega o to poprzez wprowadzanie reform liturgicznych.

W całości trzeba stwierdzić, że — jak dotychczas — raczej weryfikuje się hipoteza o jednokierunkowym wpływie procesu uprzemysłowienia na spadek życia religijnego. Potwierdziły to porównania przeprowadzone w rozprawie w oparciu o wyniki badań wiejskiego rejonu Puław. Analizy podjęte w tej rozprawie mają charakter wstępny, względnie „wyjściowy” dla rejestrowania zmian dokonujących się w miejskim środowisku Puław pod wpływem uprzemysłowienia.

LA RELIGIOSITÉ URBAINE DANS LES CONDITIONS D'INDUSTRIALISATION (SUR L'EXEMPLE DE PUŁAWY)

SOMMAIRE

Les recherches sur la religiosité de Puławy ont été conduites surtout en 1969. Le matériel de base fut recueilli par une interview réalisée d'après la méthode de la preuve représentative comprenant 1 100 personnes. Par suite du mouvement in-

cessant de la population, causé par l'industrialisation intense de la ville, on n'a pu prendre contact avec toutes les personnes désignées par le sort. Dans l'ensemble, on a pu atteindre 986 habitants, dont 45 ont refusé de participer à l'interview. On a donc eu à étudier 941 exemplaires d'enquête (85,4%).

Le but qu'on visait fut de montrer l'ensemble de la vie religieuse des habitants, en relation avec les conditions de vie dans une ville neuve, se développant grâce à l'industrialisation. Par conséquent on a représenté d'une part l'évolution du milieu urbain de Puławy et de l'autre la religiosité des habitants, en se fondant sur tous les éléments de la religion institutionnelle, — dans notre cas, de la religion catholique.

Le problème des recherches fut formulé d'une façon „ouverte”. Néanmoins on a pris en considération les hypothèses, connues en Pologne, sur l'influence unidimensionnelle du processus d'industrialisation sur la religiosité institutionnelle. On a signalé en même temps que ce point de vue n'est pas suffisant: car il doit être complété par l'hypothèse admettant l'influence mutuelle sur le milieu urbain de Puławy — de l'industrialisation et de la religion. Il s'agit là cependant des recherches ayant pour objet une ville industrialisée déjà intégrée.

En voulant présenter d'une façon plus détaillée les résultats des recherches, il convient d'abord d'indiquer quelques données relatives au milieu urbain de Puławy. Or Puławy furent jusqu'à l'année 1960 une ville traditionaliste, constituant le centre d'un district agricole. Son trait caractéristique fut qu'elle jouait le rôle à la fois d'un centre de tourisme, d'une ville de loisir et d'un centre des recherches scientifiques. En 1960, la ville comptait 13 915 habitants. Des changements rapides sont survenus par suite de l'industrialisation. Dans l'article, ils ont été représentés d'après ce qu'on appelle les étapes d'industrialisation de la région, étudiées par J. Szczepański. Il convient de noter ici qu'en l'année où les recherches ont été faites Puławy comptaient déjà plus de 36 000 habitants. La plupart d'entre eux s'y sont établis après 1961 et ils sont venus surtout des régions agricoles de la voïévodie de Lublin.

Quant à la religiosité des habitants de Puławy, on a pu établir que 22,4% d'entre eux se considèrent comme profondément croyants, 64,4% comme croyants et le reste comme indifférents ou incroyants. Les changements de l'attitude religieuse déclarés par les répondants montrent que nombreux sont ceux qui s'éloignent de leur ancienne attitude religieuse. L'indicateur des personnes qui affirment qu'elles ont été jadis plus religieuses est de 34,9%. Ces changements surviennent plus souvent chez les hommes que chez les femmes.

On a étudié ensuite l'instruction religieuse par rapport aux principaux articles de la foi catholique. On a pu constater que son niveau est bas. 80% de personnes environ ne connaissent ni ne comprennent pas le contenu de la foi, bien que plus de 50% des répondants possèdent l'éducation secondaire et l'éducation supérieure. Une des conséquences de cette ignorance en matière de religion est la présence d'un grand nombre de personnes ayant des doutes religieux ou même niant les articles fondamentaux de la foi et les principes moraux religieux. Les recherches ont montré que les principes moraux sont plus souvent rejetés que les vérités de la foi. 17 à 47% de répondants rejettent les différents principes de la morale catholique. Dans l'ensemble, on a constaté que les changements causés dans le milieu local par l'industrialisation conduisent à un relâchement des convictions religieuses des catholiques.

Dans le domaine de la pratique religieuse, on a constaté que parallèlement à la disparition des pratiques religieuses facultatives se fait sentir un affaiblissement de la participation des catholiques aux pratiques obligatoires. Ceci se laisse voir dans

le pourcentage élevé des répondants dont la pratique religieuse est irrégulière. L'indicateur des dominicantes est de 30% environ et celui des pratiquants est de 67,3%. Le reste, ce sont les catholiques qui ne pratiquent que le jour des fêtes religieuses solennelles et les indifférents ou les incroyants.

Quant aux opinions relatives au clergé, on a constaté qu'un tiers environ de répondants traitent les prêtres d'une manière traditionnelle, c'est-à-dire les considérant comme prêtres dans toutes les circonstances de la vie; un tiers environ les traite d'une manière plus moderne, ne les considérant comme prêtres que lorsqu'ils remplissent leurs fonctions sacerdotales; un tiers enfin les traite d'une manière laïque, comme des „fonctionnaires” qui sont nécessaires à la société dans la mesure où elle a besoin de satisfaire les exigences de la tradition.

En ce qui concerne la paroisse, on a montré que le processus d'industrialisation contribue à une désagrégation de la communauté locale, qui a jadis constitué la base du développement „de la vie paroissiale”. La paroisse ne s'est pas encore transformée en une communauté religieuse, en dépit des efforts faits dans ce sens par le clergé, qui veut atteindre ce but par des réformes liturgiques.

Dans l'ensemble, il faut constater que jusqu'à présent se confirme plutôt l'hypothèse de l'influence unidimensionnelle du processus d'industrialisation sur l'affaiblissement de la vie religieuse. Ceci ressort des comparaisons faites dans l'étude, fondées sur les résultats des recherches poursuivies dans la région rurale de Puławy. Les analyses entreprises dans cette étude ont un caractère d'introduction ou d'„ouverture”, en vue d'enregistrer les changements qui surviennent dans le milieu urbain de Puławy sous l'influence d'industrialisation.