

KS. KAZIMIERZ RYCZAN

CIĄGŁOŚĆ I ZMIANA TRADYCJI RELIGIJNEJ — PROBLEMATYKA I HIPOTEZY

Problematyką tradycji¹ i jej losami interesowali się szczególnie badacze kultury krajów anglosaskich, obserwujący zderzenie nowoczesnego państwa i nowoczesnej cywilizacji z tradycyjnymi² kulturami krajów kolonialnych. Dotychczas nie wypracowano jeszcze socjologicznej teorii tradycji³. Próbę systematyzacji problematyki tradycji podjął na gruncie polskim J. Szacki⁴. Tradycja nie doczekała się także szerokiej badawczej socjoreligijnych. Problem ten poruszano na marginesie badań dotyczących przemian społecznych i kulturowych, przy czym ograniczano

¹ Podział społeczeństwa na tradycyjne i nowoczesne jest wynikiem XIX- i XX-wiecznych teorii społeczeństwa i łączy się z takimi nazwiskami, jak: Marks, Weber, Durkheim, Maine, Tönnies. Zdaniem M. Singlera (*Beyond Tradition and Modernity in Madras*. „Comparative Studies in Society and History” 13:1971 z. 2 s. 160 n.) „ekstrapolacje z tej teorii przemian stałych jednolitych następstw rozwoju w przekształcaniu społeczeństw «tradycyjnych» w «nowoczesne» nie zostały eksperymentalnie potwierdzone przez późniejszą historię uprzemysłowienia w Europie, Japonii, Chinach, Indiach i innych krajach. Typologia «tradycyjne» i «nowoczesne» społeczeństwo jest teraz coraz bardziej uznawane za zestaw skonstruowanych typów idealnych, a nie za empiryczną klasyfikację społeczeństw. W każdym razie nie jest wystarczająca do wyjaśnienia procesów zmian społecznych. Nowa teoria modernizacji będzie wyrażona o wiele ściślej w łączności z ogólną teorią zmiany kulturalnej. Spójrzy ona na proces modernizacji w kategoriach kulturowych, światopoglądowych i systemu wartości, jak również przy udziale obiektywnego materiału dowodowego”.

² Por. R. Benedix. *Tradition and Modernity Reconsidered*. „Comparative Studies in Society and History” 9:1966/67; E. Shils. *Tradition and Liberty: Antinomy and Independens*. „Ethics” 68:1958 z. 3; B. T. Hoselitz. *Tradition and Economic Growth*. W: *Traditions, Values and Socio-Economic Development*. Ed. R. Braibanti, J. J. Spengler. Duke 1961; S. Thrupp. *Tradition and Development: a Choice of Views*. „Comparative Studies in Society and History” 6:1963; Singler, jw.

³ Por. K. R. Popper. *Krytycyzm a tradycja. W stronę racjonalnej teorii tradycji*. „Znak” 15:1963 s. 856-872.

⁴ *Trzy pojęcia tradycji*. „Studia Socjologiczne” 9:1970 z. 1 s. 137-157; tenże. *Tradycja. Przegląd problematyki*. Warszawa 1971.

się do ukazania przemian w instytucji, praktykach religijnych i niektórych aspektach moralności chrześcijańskiej⁵. W Polsce Zakład Metodologii Badań Socjologicznych Instytutu Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego przeprowadził na zlecenie IFiS PAN, pod kierownictwem prof. S. Nowaka, badania tradycji kulturowej na terenie Warszawy i Kielc⁶. Badania podjęto w celu ukazania proporcji elementów kontynuacji i zmiany w sferze postaw i wartości oraz w celu prześledzenia mechanizmów i czynników procesu przemian postaw i wartości dotyczących stosunków rodzinnych, aspiracji życiowych, postaw społecznych i elementów poglądu na świat. W ramach elementów poglądu na świat przebadano niektóre poglądy moralne oraz postawy wobec religii, zamykające się we wskaźnikach autodeklaracji wiary, praktyk i poglądów na tolerancję⁷.

Dynamika kultury religijnej, a w szczególności ciągłość i zmiana tradycji religijnej, stała się przedmiotem badań Zakładu Socjologii Religii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego⁸. Problematyka ta implikuje konieczność dokonania wielu teoretycznych ustaleń.

OKREŚLENIE TRADYCJI RELIGIJNEJ

Tradycją zajmują się różne dyscypliny naukowe i to nie tylko kierunki humanistyczne — historia czy religiolgia, lecz także nauki techniczne i eksperymentalne. Każda dyscyplina naukowa powołuje się na tradycję i nie bez racji można powiedzieć, że funkcjonowanie tych dyscyplin czy instytucji uwarunkowane jest trwaniem i rozwojem tradycji. Tradycja daje im zaplecze i jasną pewność celów, konieczną, aby oprzeć się korupcji⁹.

⁵ C. Pichaud. *Traditions et mutations. Essai sur l'évolution d'une commune rurale de l'ouest*. Paris 1971. Por. *Sociologie des mutations. Actes du VII^e Colloque de l'Association Internationale des Sociologues de Langue Française*. Red. G. Balandier. Paris 1970.

⁶ *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej. Raport końcowy z badań zrealizowanych przez Zakład Metodologii Badań Socjologicznych Instytutu Socjologii U. W. na zlecenie IFiS PAN w ramach tematu węzłowego 11.2.2*. Pod red. S. Nowaka. Warszawa 1976.

⁷ Por. T. Szawiel. *Postawy wobec religii i ich korelaty*. W: *Ciągłość* s. 439-469; A. Babaszkievicz. *Poglądy na zagadnienia moralne*. Tamże s. 390-438.

⁸ Por. K. Ryczan. *Ciągłość i zmiana tradycji religijnej. Studium socjologiczne na przykładzie wybranej społeczności miejskiej*. Lublin 1978 (mps BKUL).

⁹ Popper, jw. s. 869.

W zależności od tego, jaki aspekt tradycji bierze się pod uwagę, tradycję można rozumieć w trojakim znaczeniu.

1. Koncentrując się na sposobach przekazu, można rozpatrywać tradycję w znaczeniu czynnościowym¹⁰. W takim znaczeniu występuje ona najczęściej w określeniach encyklopedycznych¹¹. W określeniach tych wyakcentowana jest czynność ustnej „transmisji”, przez którą przekazywane są i utrwalane z pokolenia na pokolenie treści wierzeń, wiedza oraz sposoby postępowania i oceniania¹². Badania nad tak pojętą tradycją ukazują, jakimi kanałami poszczególne wartości życia społecznego zostają przekazane.

2. Drugie znaczenie tradycji dotyczy treści przekazywanych i można go nazwać przedmiotowym. W takim rozumieniu nie jest ważne, jakimi drogami są przekazywane wartości, ale jakie to są wartości i co podlega przekazowi¹³. Treścią przedmiotowo pojmowanej tradycji są wszystkie elementy życia społecznego, z wyjątkiem nielicznych nowości¹⁴, wszelka spuścizna, którą ustępujące generacje przekazują pokoleniu wchodzącemu w życie¹⁵, wszystko, co przekazuje nam przeszłość¹⁶, dziedzictwo materialne i niematerialne istniejące w przeszłości czy w danym momencie w życiu¹⁷, bezkształtna masa przedstawień, norm postępowania i postaci współżycia¹⁸. W świetle powyższych ujęć treścią tradycji przedmiotowo rozumianej jest wszelkie dziedzictwo kulturowe i społeczne tak natury niematerialnej, jak i materialnej. Ossowski proponuje, aby z dziedzictwa kulturowego wykluczyć wszelkie przedmioty zewnętrzne, tzn. zespół wytworów takich, jak: dzieła sztuki, wytwory techniki, osiedla, instytucje. Należy je uważać za korelaty dziedzictwa kulturowego. Treścią dziedzictwa kulturowego pozostają zatem wzory reakcji myślowych, uczuciowych czy mięśniowych, według których kształ-

¹⁰ Szacki. *Tradycja* s. 97.

¹¹ P. Foulquié na pierwszym miejscu wprowadza znaczenie *action de livrer* i podaje synonimy: *remise, livraison, transfert, porrection* (*Dictionnaire de la langue philosophique*. Paris 1962 s. 731).

¹² J. Goulb, W. C. Kolb. *A Dictionary of the Social Sciences*. London 1964 s. 723. Por. J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiecki. *Słownik języka polskiego*. T. 7. Warszawa 1953 s. 91.

¹³ Szacki. *Tradycja* s. 98.

¹⁴ M. Radin. *Tradition*. W: *Encyclopedia of the Social Sciences*. Ed. E. R. A. Seligman. T. 15. New York 1949 s. 62.

¹⁵ K. Dobrowolski. *Studia nad życiem społecznym i kulturą*. Wrocław 1966 s. 77 n.

¹⁶ M. Porębski. *Ikonosfera*. Warszawa 1972 s. 231.

¹⁷ J. Burszta. *Kultura ludowa — kultura narodowa. Szkice i rozprawy*. Warszawa 1974 s. 342.

¹⁸ S. Czarnowski. *Historia a historia kultury. Dzieła*. T. 5. Warszawa 1966 s. 84.

cą się dyspozycje członków grupy¹⁹. Takie określenie dziedzictwa kulturowego pokrywa się z kulturą rozumianą w węższym zakresie, która, zdaniem Kłoskowskiej, jest przedmiotem badań socjologii kultury. Przedmiotem jej stają się czynności symboliczne, które w sposób bezpośredni są instrumentalne jedynie w stosunku do innych czynności lub w ogóle nie noszą bezpośredniego instrumentalnego charakteru. Charakter symboliczny nosi rozwijanie systemów wiedzy, jej przyswajanie dla celów poznawczych, twórczość artystyczna i percepcja estetyczna, czynności rozrywkowe polegające na operowaniu treściami symbolicznymi, religia w jej warstwie poznawczej i warstwie praktyk²⁰. W świetle powyższych teoretycznych stwierdzeń treścią tradycji nie jest zaobserwowany fakt w rodzaju istniejącego zwyczaju, nie opowieść, której znaczenie polega na tym, że się ją opowiada, lecz idea wyrażająca sąd wartościujący²¹. W obręb treści tradycji wejść mogą tylko wybrane elementy kultury, tj. te, które w danej fazie historii zostały zaaprobowane i uznane za wartości²². Treść tradycji przedmiotowej sprowadza się zatem do wartości i symboli tych wartości.

„Wartościami są te przedmioty, za którymi grupa podąża. Jawią się one jako oczywistości uznawane przez wszystkich, każdy jest z nimi związany afektywnie, czyli nie są one kwestionowane w łonie grupy”²³. Wartością społeczną jest to wszystko, co jest zwykle poważne i cenne w zbiorowości, wszystko, co nadaje charakterystyczną orientację postawom i instytucjom, wszystko, co kulturowo jest przekazywane nowym pokoleniom²⁴. Wartości te możemy zaobserwować w kodeksach prawa, w społecznych zwyczajach grupy, w stylu życia ludzi, w trady-

¹⁹ S. Ossowski. *Więź społeczna i dziedzictwo krwi. Dzieła*. T. 2. Warszawa 1966 s. 64.

²⁰ A. Kłoskowska. *Spoleczne ramy kultury*. Warszawa 1972 s. 17-23.

²¹ Radin, jw. s. 62.

²² Z. Lissa. *Rola tradycji w muzyce polskiej 1945-1966*. W: *Tradycja i współczesność. O kulturze artystycznej w Polsce Ludowej*. Warszawa 1970 s. 49.

²³ F. Houtart, J. Remy. *Eglise et societe en mutation*. Paris 1969 s. 202.

²⁴ H. Carrier. *Comment etudier les valeurs et les institutions religieuses d'un pays*. W: H. Carrier, E. Pin. *Essais de sociologie religieuse*. Paris 1967 s. 51. Podobnie wartości określa W. Y. Thomas i F. Znaniecki (*Polish Peasant in Europe and America*. T. 1. Boston 1918-1920 s. 27): „wartościami jest cokolwiek, co w społeczeństwie jest przedmiotem o społecznej ważności itd., co posiada znaczenie, innymi słowy wartość jest przedmiotem, do którego skierowane są ludzkie postawy”; J. Szczepański (*Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa 1963 s. 97 n.) jeszcze bardziej wypunktowuje poszczególne rodzaje wartości: „Wartością będziemy nazywali dowolny przedmiot materialny lub idealny, ideę lub instytucję, przedmiot rzeczywisty lub wyimaginowany, w stosunku do którego jednostka lub zbiorowości przyjmują postawę szacunku, przypisują mu ważną rolę w życiu swoim i dążenie do jego osiągnięcia odczuwają jako przymus”.

cjach ludowych, w praktycznych regułach działania, w doświadczeniach zawodów i rzemiosł, w sztukach i literaturze. Bezwzględne wartości określonej społeczności obserwujemy w dziedzinie religijnej, np. sens życia i śmierci, sens odpowiedzialności, odpowiedzialność względem Boga. Wartości religijne wyrażają się w doktrynie i w wierze ludzi, w ich *credo*, w obowiązującym w społeczeństwie kodeksie moralności. Wartości te mają wpływ na sposób bycia grupy, warunkują nasz sposób widzenia rzeczy, osądzania, uznawania za dobre albo krytykowania różnych sposobów zachowania się. Wspólnota wartości otrzymanych w społeczeństwie jest wyróżniającym znakiem fejs społeczności²⁵.

Świat wartości jest wyrażany — za pomocą symboli. Rozum staje się niewystarczający, „aby objąć głębię i rozległość form życia kulturalnego człowieka w całym ich bogactwie i różnorodności”. Wszystkie te formy należą do języka symboli, stąd E. Cassirer proponuje określenie człowieka: *animal symbolicum*²⁶.

Język symboliczny jest językiem, którym wyrażamy wewnętrzne doświadczenie, jakby było ono doświadczeniem zmysłowym, jakby było czymś, co czynimy, czy też czymś, czym oddziałujemy na nas świat rzeczy. Język symboliczny jest językiem, w którym świat zewnętrzny stanowi symbol świata wewnętrznego, symbol naszych dusz i naszych umysłów²⁷.

Rozróżniamy symbole uniwersalne, akcydentalne i konwencjonalne.

Symbol uniwersalny jest jedynym, w obrębie którego zachodzi wewnętrzne pokrewieństwo między symbolem a tym, co on przedstawia. Wiele symboli uniwersalnych tkwi korzeniami w doświadczeniu każdej jednostki ludzkiej.

Symbol akcydentalny jest to indywidualne doświadczenie zespolone z sytuacją i czyniące z niej symbol jakiegoś nastroju. Symbol akcydentalny nie może się stać udziałem nikogo, kto nie ma takiego samego stosunku do wydarzeń powiązanych z symbolem.

Symbol konwencjonalny jest powszechnie w mowie. Powiązanie w tym przypadku między dźwiękiem a rzeczą jest wyuczone. Symbolami konwencjonalnymi mogą być także obrazy, np. flaga, krzyż. Krzyż może być tylko konwencjonalnym symbolem kościoła chrześcijańskiego i pod tym względem nie różni się od flagi. Ale swoista treść pojęcia krzyża, która wiąże się ze śmiercią Jezusa, a ponadto z wzajemnym przenikaniem się sfery materialnej i duchowej wynosi związek między symbolem a tym, co symbolizuje ponad płaszczyznę zwykłych symboli

²⁵ Carrier, jw. s. 51.

²⁶ *Essey o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Warszawa 1971 s. 69.

²⁷ E. From. *Zapomniany język*. Warszawa 1972 s. 34.

konwencjonalnych²⁸. Przedmiot materialny, który urósł do miary symbolu, nazywany jest także terminem „symbol-ślad”. Za pomocą tego symbolu zostaje „powtórzone” to wydarzenie i na tej zasadzie uruchomiona zostaje w odbiorcy struktura egzystencjalna, którą żyli uczestnicy tamtej chwili²⁹. Taką naturę mają symbole religijne. Symbol religijny jest charakterystycznym językiem religii. O Bogu i religii można mówić, posługując się pojęciami filozoficznymi, ale sama rzeczywistość religijna może wyrażać się tylko przez symbole³⁰.

Z socjologicznego punktu widzenia symbolami mogą się stać przywódcy narodów, bohaterowie, święci, postacie literackie, różne wydarzenia historyczne, epoki, kierunki kultury, a nawet konkretne sytuacje ludzkości i grup społecznych³¹.

Nie wszystkie jednak symbole i wartości dziedzictwa kulturowego wchodzą w zakres tradycji. Aby jakaś wartość lub jakiś symbol mógł być zaliczony do tradycji, musi zachodzić społecznie ważne domniemanie, że pochodzi z przeszłości. Miano tradycji kulturowej mogą nosić jedynie te dziedziny dziedzictwa kulturowego, które mają za sobą powagę trwania w czasie, i to do tego stopnia, że warunkiem nieodzownym zaistnienia tradycji jest, by w każdej hierarchii dawność była wartością względnie samoistną, choćby opatrzoną znakiem minus³². Dawność ma to do siebie, że wydaje się zbierać w sobie autorytety niezależne od współczesnej zgody spotykających się z nią jednostek, które przekazują wierzenia lub czynności nacechowane przeszłością³³. Na podstawie dotychczasowych analiz przez tradycję w znaczeniu przedmiotowym należy rozumieć oparty na powadze trwania w czasie zespół wartości, wierzeń, norm i wzorów zachowań oraz symboli³⁴.

3. Trzecie znaczenie tradycji wynika ze spojrzenia na nią w aspekcie podmiotowym. Tradycja w tym rozumieniu nie koncentruje się ani na czynności przekazywania, ani na treściach przekazywanych, ale na

²⁸ Tamże s. 34-35.

²⁹ M. Maliński. *Po co sakramenty*. Poznań 1974 s. 89.

³⁰ J. Grzeńkowiak. *Problem znaku w soborowej odnowie liturgii*. Lublin 1973 s. 9 (mps BKUL). Por. P. Tillich. *Recht und Bedeutung religiöser Symbole. Gesammelte Werke*. Bd. 5. Stuttgart 1964 s. 237; M. Jaworski. *Poznanie symboliczne Boga u Romano Gaurdiniego*. „Roczniki Filozoficzne” 8:1960 z. 1 s. 89-124.

³¹ *Symbol and Society. Fourteenth Symposium of the Conference on Science Philosophy and Religion*. New York 1975.

³² R. Zimand. *Problem tradycji*. W: *Proces historyczny w literaturze i sztuce. Materiały konferencji naukowej (maj 1965)*. Pod red. M. Janion, A. Piorunowej. Warszawa 1967 s. 364-366.

³³ Shils, jw. s. 123.

³⁴ E. Shils (jw. s. 154) określa: „Tradycjami są wierzenia, wzorce i reguły mniej lub bardziej, ale nigdy w pełni zwerbalizowane, otrzymane od poprzedniego pokolenia w procesie ciągłej transmisji międzypokoleniowej”.

stosunku podmiotu do przekazywanych wartości³⁵. Wartości tradycji istnieją niezależne od ludzkiej woli i świadomości. Skoro jednostka do wartości tych się ustosunkuje, może je zaakcentować jako coś szacownego lub odrzucić jako coś odpychającego³⁶. Jednostka w praktyce z różnych przyczyn — zarówno społecznych, jak i indywidualnych związanych z jej cechami bio-, psycho- i socjogennymi — dokonuje zwykle modyfikacji na własny użytek społecznie akceptowanego systemu wartości³⁷. Może wartości tradycji akceptować bezkrytycznie i z nimi się identyfikować w zupełności, może symulować akceptację, może przyjąć postawę krytyczną wobec tradycji, odrzucić ją lub symulować odrzucenie, może też przyjąć postawę kompromisu — przyjąć ją z zastrzeżeniem, częściowo³⁸.

Tradycja w znaczeniu podmiotowym to postawa jednostki w stosunku do opartego na powadze trwania w czasie zespołu wartości, wierzeń, norm i wzorów zachowań oraz symboli³⁹.

Każdy z zasygnalizowanych sposobów rozumienia w jednakowej mierze odnosi się do tradycji religijnej, która jest częścią tradycji kulturowej. Czynnikiem delimitującym tradycję religijną z tradycji kulturowej są specyficzne treści religijne, które nadają poszczególnym elementom tradycji nową wartość. O jej religijnej wartości stanowi: po pierwsze — możliwość powołania się na szczególne pochodzenie (rzeczywistość nadprzyrodzona, nadzwyczajne objawienie, święty założyciel), po drugie — zorientowanie przekazywanych przez nią idei, celów, norm i wzorów zachowań na sacrum lub przedmioty charyzmatyczne⁴⁰. Treści tra-

³⁵ Szacki. *Tradycja* s. 98.

³⁶ M. Dufreme. *Note sur la tradition*. „Cahiers Internationaux de Sociologie” 3:1947 s. 165. Por. Szacki. *Tradycja* s. 146.

³⁷ K. Żygulski. *Wartości i wzory kultury. Rozważania socjologa*. Warszawa 1975 s. 345.

³⁸ Popper, jw. s. 858.

³⁹ Szacki (*Tradycja* s. 187) definiuje: „Tradycją są wzory odczuwania, myślenia i postępowania, które ze względu na rzeczywistość lub domniemaną przynależność do społecznego dziedzictwa grupy są przez jej członków wartościowane dodatnio lub ujemnie”. Popper (jw. s. 868) zaś przytacza takie określenie „[...] o tradycjach mówimy głównie wtedy, gdy chcemy opisać jakieś jednolite i stałe formy ludzkiego zachowania, wspólnotę postaw, celów, wartości czy gustów. Tradycje są bliżej związane z osobami, ich upodobaniami i niechęciami, nadziejami i obawami, niż to ma miejsce w wypadku instytucji”.

⁴⁰ R. Boccock (*Ritual in Industrial Society. A Sociological Analysis of Ritualism in Modern England*. London 1974 s. 60) mówi, że „[...] każdy czyn rytualny różni się od innego na tej zasadzie, iż czynność zorientowana jest na sacrum lub przedmioty charyzmatyczne (rzeczy materialne, osoby, zwierzęta), są to przedmioty całkowicie wyłączone ze świata świeckiego. «Święte» osoby lub rzeczy kulturowo definiowane są jako mające kontakt albo mające zdolność wywołania w drugich wymiaru numinosum w ludzkim doświadczeniu. W chrześcijaństwie za przyczynę

dycji religijnej wcielają się w kulturę narodu oraz regionu i zabarwiają ją. Wywierają wpływ na kształtowanie się postaw w stosunku do wszystkich dziedzin egzystencji ludzkiej⁴¹. W konsekwencji stają się inspiracją i źródłem nowych wzorów czy symboli wyrażających stosunek człowieka do sacrum.

Tradycja religijna w znaczeniu podmiotowym jest to postawa jednostki wobec wierzeń, norm i wzorów zachowań oraz symboli, które mają swe uzasadnienie w czasie oraz są zorientowane na sacrum lub przedmioty charyzmatyczne.

Badanie dynamiki przemian tradycji religijnej może koncentrować się na przemianach sposobów przekazu, uwarunkowaniach oraz ich efektywności w różnych okresach historycznych, wtedy będziemy mieli do czynienia z aspektem czynnościowym; może dotyczyć procesu powstawania i weryfikacji, czy poszczególne elementy tradycji spełniają konieczne warunki, aby mogły być uważane za tradycję, zmian treści tradycji oraz zmian sposobów ich werbalizacji — aspekt przedmiotowy; może też zmierzać do odpowiedzi, jaki jest stosunek podmiotu do zastanej tradycji — aspekt podmiotowy. Trzecie podejście badawcze będzie treścią dalszych teoretycznych analiz.

Badanie dynamiki tradycji kulturowej zakłada rozumienie pojęcia ciągłości i zmiany⁴².

W potocznym rozumieniu tradycja uważana jest za coś stałego i niezmiennego, coś, co przetrwało w nieziennej formie od zamierzchłych czasów i powinno pozostać nie zmienione. Takim podejściem charakteryzuje się tradycjonalizm. Oznacza on akceptację tradycji jako takiej, uległość wobec imperatywów zwyczaju ze względu na to, że zostało ono urobione przez czas⁴³. Tradycjonalizm jest także doktryną, według której należy zachować tradycyjne formy polityczne i religijne nawet wtedy, gdy nie sposób je uzasadnić, a to dlatego, że uważa się je za prawidłowy wyraz potrzeb społeczeństwa⁴⁴.

numinosum w doświadczeniu ludzkim uważa się Boga, który stworzył świat i kontuuje stwarzanie, podtrzymuje w istnieniu świat materialny i w nim przebywa”.

⁴¹ J. P. Mackey. *Tradycja i zmiana w Kościele*. Warszawa 1974 s. 272.

⁴² L. J. Luzbetak (*Kościół a kultury. Antropologia stosowana na użytek misjonarzy*. Warszawa 1972 s. 205-240), omawiając dynamikę kultury, wyszczególnia rodzaje zmian kulturowych: co do zasięgu, co do szybkości, co do przedmiotu oraz co do sposobu, w jaki zmiana zachodzi — zastępstwo, zanik, wzrost, stapanie się. W procesie zmian wyróżnia trzy aspekty: 1. podstawowy aspekt zmiany: zapoczątkowanie, przenikanie, 2. wtórne aspekty zmian: powtórna interpretacja formy, znaczenia, użytku, funkcji oraz rozgałęzienia, 3. końcowe aspekty zmian: rozwój, upadek, redukcja-segregacja, równowaga i stan braku równowagi.

⁴³ R. Aron. *Espoir et peur du siecle. Essais non partisans*. Paris 1957 s. 98.

⁴⁴ A. Lalande. *Vocabulaire technique et critique philosophie*. Paris 1960 s. 1141.

Tradycjonalizm jest zaprzeczeniem tradycji, gdyż samo przekazywanie wartości jest już zmianą. To bowiem, co przetrwało z przeszłości, nie jest zupełnie tym samym, czym było kiedyś, zostało przetworzone, zmieniło miejsce, ma inną wagę niż w czasie powstania⁴⁵. Każdy fakt kulturowy, przekazywany z pokolenia na pokolenie, trwa o tyle, o ile się zmienia⁴⁶. Nic nie może zachować się, jeśli nie będzie się stale rozwijać. Jest prawem życia, że to, co usiłuje pozostać statyczne, popada w stagnację⁴⁷. Zmiana czy też rozwój tradycji jest czymś tak endemicznym, że ten, kto nie pojmuje istoty zmiany, nie rozumie istoty tradycji. Zmiana i ciągłość stanowią dwa aspekty tego samego procesu, który nazywamy tradycją, i to do tego stopnia, że ciągłość można utrzymać przez nieustanny rozwój⁴⁸. Tradycja włącza się w nową strukturę kulturową i tym samym przekształca się. Jest to warunkiem jej dalszego życia⁴⁹. Tradycja oznacza wierność wobec przeszłości, nie zaś utożsamianie się z przeszłością, możliwość odnowy życia, a nie święte nienaruszalne dziedzictwo. Stanowi ona proces, na który składają się jednocześnie i w równym stopniu nie tylko te same, ale i nowe elementy⁵⁰, a więc jej istotę stanowią zarówno ciągłość, jak i zmiana. Ten rodzaj zmiany tradycji można określić mianem akomodacji⁵¹. Wynikiem akomodacji jest prawdziwe nowatorstwo, które pozwala zachować pełny i żywy stosunek do własnej tradycji⁵².

Zmiana tradycji oznacza też selekcję lub modyfikację. W społeczeństwach cywilizowanych lub cywilizujących się w transmisję kulturową włącza się element selekcji⁵³. Grupa czy poszczególni jej członkowie, spotykając się z zastaną tradycją religijną, przyjmują religijny model i przekształcają go często według osobistych, intelektualnych czy zawodowych aspiracji i potrzeb⁵⁴. Podmiot staje się filtrem, który określone wartości tradycji akceptuje, inne zaś odrzuca na podstawie subiek-

⁴⁵ S. Czarnowski. *Dawność i teraźniejszość w kulturze*. Dzieła t. 1 s. 109.

⁴⁶ Szacki. *Tradycja* s. 117.

⁴⁷ Mackey, jw. s. 57.

⁴⁸ Tamże s. 81. Por. W. Hryniewicz. *Rola tradycji w interpretacji teologicznej. Analiza współczesnych poglądów dogmatyczno-ekumenicznych*. Lublin 1976 s. 224-232.

⁴⁹ Lissa, jw. s. 50.

⁵⁰ R. Habachin. *U źródeł człowieczeństwa*. Warszawa 1968 s. 84.

⁵¹ Akomodacja (dogmatyczna) — przystosowanie systematycznej refleksji nad zbawczym działaniem i słowem Boga (element transcendentny) do wymogów zmieniającej się sytuacji człowieka (moment historyczny). Por. *Encyklopedia Katolicka*. T. 1. Lublin 1973 kol. 239-252.

⁵² Porębski, jw. s. 242.

⁵³ Burszta, jw. s. 343-344.

⁵⁴ E. Ciupak. *Kultura religijna wsi*. Warszawa 1961 s. 79.

tywnych, mniej lub bardziej uzasadnionych racji. Ustosunkowuje się wybiórczo, tworząc w ten sposób indywidualny model postawy wobec tradycji i indywidualnie go motywuje. Dokonuje się to najczęściej w przypadku spotkania przeciwstawnych ideologicznie wartości kulturowych⁵⁵. Zmiana tradycji powstała na skutek selekcji lub modyfikacji⁵⁶ może odchodzić w znacznym stopniu od tradycyjnych wierzeń lub nie odchodzić od nich wcale.

Trzeci rodzaj zmian tradycji to transformacje fundamentalne. Mogą one być dwojakiego rodzaju. Pierwszy rodzaj to transformacje, w których przeszłość nie tylko się przechowuje, ale jest źródłem i uzasadnieniem nowych przekonań. Druga kategoria to transformacje radykalne, które próbują otwarcie zerwać powiązania z przeszłością i ustanowić całkowicie nowy wzór wierzeń. Ten rodzaj transformacji najczęściej zdarza się w wierzeniach religijnych i przekonaniach politycznych i uzależniony jest od centralnych grup sterujących życiem religijnym i politycznym⁵⁷.

Trwałość lub zmiana tradycji religijnej zakłada znajomość terminu *a quo* zmiany, czyli znjomość modelu tradycji religijnej. Modelem tym jest tradycja religii katolickiej, uwarunkowana kulturowo i środowiskowo. Tradycja religijna jako przedmiot badań jest zewnętrznym wyrazem internalizacji wartości religijnych i stanowi korelat religijności⁵⁸ właściwej pokoleniom żyjącym w określonych warunkach. Warunki te są punktami odniesienia dla ustalenia modelu tradycji religijnej.

Pierwszym punktem odniesienia będzie instytucjonalna religia katolicka. Tradycja religijna w naszym społeczeństwie formowała się pod wszechstronnym wpływem magisterium instytucjonalnego Kościoła katolickiego przekazującego prawdy religijne⁵⁹. Tradycji religijnej nie

⁵⁵ Shils, jw. s. 154.

⁵⁶ Tamże s. 151-155.

⁵⁷ Tamże s. 156-159.

⁵⁸ „Religijność jest to podzielany i spełniany przez grupę ludzi zbiór instytucjonalnych wierzeń, wartości i symboli oraz związanych z nimi zachowań, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej oraz przyporządkowania co do znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej sprawom rzeczywistości pozaempirycznej” (W. Piwowski. *Socjologiczna definicja religii*. „Studia Socjologiczne” 13:1974 z. 2 s. 217).

⁵⁹ Teologowie wskazują na złożoność zjawiska tradycji w Kościele i na trudności w jej uściśleniu. Por. S. Nagy. *Tradycja w teologii katolickiej*. W: W. Granat. *Dogmatyka katolicka*. Tom wstępny. Lublin 1965 s. 131-146; S. Pieszczoł. *Stan badań nad problematyką katolickiej nauki o Tradycji*. W: *Współczesna myśl teologiczna. Pod tchnieniem Ducha Świętego*. Poznań 1964 s. 229-240; *Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym* nr 9. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Poznań 1968 s. 356.

Tradycję religijną w ujęciu ekklezjalnym stanowią źródła pisane i nie pisane

można rozważać poza nauką i doktrynami instytucjonalnych religii, ponieważ kościoły mają wpływ bezpośredni lub pośredni na religijną socjalizację jednostki aż do naszych czasów, także przez inne pozakościelne przedmioty socjalizacji ⁶⁰.

Drugim punktem odniesienia dla tradycji religijnej jest kontekst społeczno-kulturowy i religijny. Tradycją jest całe życie wspólnoty, toczące się w biegu historii. W miarę upływu czasu podlega ono zmianom właściwym wszelkim istnieniom historycznym. Ludzie religijni z konieczności szukają coraz doskonalszego działania dla wyrażenia związku Bóg—człowiek ⁶¹. Naturalną glebą, na której wyrastają tradycje religijne, są warunki geograficzne i historyczne, przez co wartości religijne wdrukowuje się w życie społeczno-kulturowe określonego regionu. Niektóre ważne tradycje tak bardzo są związane z określonym miejscem, iż niezwykle trudno je gdziekolwiek przeszczepić. Tradycje takie są niezmiernie cenne i gdy zostaną zaprzepaszczone, trzeba niemało wysiłku, żeby je odnowić i nie zawsze się to udaje ⁶².

Tradycję religijną należy także rozpatrywać w odniesieniu do funkcjonującego światopoglądu. Współistnienie krańcowo różnych światopoglądów nie pozostaje bez wpływu na tradycję religijną. Deklarowanie światopoglądu areligijnego przez osoby wychowane w środowisku religijnym nie świadczy o zamarcu tradycji religijnej. Wpływ bowiem wartości religijnych może trwać z przedziwną stałością nawet w środowisku, które odrzuciło podstawy teologiczne uzasadniające ten porządek wartości ⁶³, a siły duchowe potrafią wywierać swój wpływ nawet tam, gdzie wyraźnie zostały odrzucone ⁶⁴. W badaniach nad tradycją środowiska pluralistyczno-swiatopoglądowego nie można pominąć kultury laickiej i tworzenia się nowych laickich tradycji, które w sposób systematyczny i przemyślany propagowane są za pomocą wszystkich kanałów socjalizacji przez czynniki prowadzące zaprogramowaną laicyzację.

Na podstawie teoretycznych ustaleń i definicji oraz skonkretyzowanego modelu tradycji katolickiej uwarunkowanej środowiskowo i kulturo-

oraz pomniki Tradycji, do których należą: nauczanie Magisterium, liturgia (pomocniczo — epigrafia, archeologia, ikonografia) i praktyka Kościoła, pisma Ojców i Doktorów Kościoła, ustawy święte, fakty z życia Kościoła i święte zwyczaje oraz argumenty teologów (Y. M. J. Congar. *La Tradition*. T. 2: *Essai theologique*. Paris 1963 s. 75).

⁶⁰ U. Boos-Nünning. *Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen*. Grünewald 1972 s. 26.

⁶¹ Mackey, jw. s. 22.

⁶² Popper, jw. s. 858.

⁶³ R. K. Merton. *Social Theory and Social Structure*. Glencoe 1957 s. 583.

⁶⁴ E. Troeltsch. *Protestantism and Progress*. New York 1912 s. 38.

wo można na tym etapie operacjonalizacji wyszczególnić parametry tradycji religijnej. Zakładamy, że funkcjonujące w konkretnym regionie wartości, wierzenia, normy i wzorce zachowań oraz symbole religijne spełniają wymagania tradycyjności, tzn. mają swe uzasadnienie w przeszłości oraz są zorientowane na sacrum lub przedmioty charyzmatyczne. Wyszczególnione w definicji elementy tradycji religijnej można ująć w trzy parametry: ideologiczny, behawioralny i symboliczny.

1. **Parametr ideologiczny** zawiera wierzenia i opartą na nich skalę wartościowania i ocen. Nie chodzi tu o wiedzę i znajomość tradycyjnych wierzeń. Wiara człowieka religijnego nie musi bezwarunkowo opierać się na wiedzy religijnej, i odwrotnie, wiedza religijna nie musi bezwarunkowo wiązać się z wiarą⁶⁵. Przy omawianiu tego parametru nie można pominąć faktu, że socjalizacja religijna dokonująca się w środowisku rodzinnym i szerszych społecznościach religijnych uformowała środowisko społeczne według religijnego modelu. Wielu sprawom codziennego życia nadała motywacje religijne, przez co sprawy te nabrały nowego znaczenia, zaczęto je traktować jako wartości. W takiej też formie przetrwała do naszych czasów, dlatego jako wartości oceniane są nie tylko intelektualnie, ale również przeżywane emocjonalnie⁶⁶. W ten sposób sprawy skądinąd niereligijne nabrały charakteru wartości religijnych tym bardziej podkreślanych, im istotniejszych dotyczyły dziedzin życia społecznego lub jednostkowego, np. nierozzerwalność małżeństwa, niereligijne wychowanie dzieci, dziewictwo, celibat, umiejętność przebaczenia. Wyznacznikami tego parametru są: przedmiot wiary zawarty w katolickim *credo*, sens śmierci i życia, cierpienia, sens grzechu, cele i dążenia życiowe, ideał własnej osoby, stosunek do wiary oraz do wartości tradycyjnie uznawanych za religijne.

2. **Parametr behawioralny** obejmuje normy i wzory zachowań. Są one wynikiem klasyfikowania, wiązania i oceny naszego codziennego doświadczenia w świetle idei i wartości, co na zewnątrz staje się widoczne w jawnych zachowaniach⁶⁷. Normy zachowań to przepisy regulujące powtarzające się stale czynności⁶⁸, wzór zaś jest to trwała struktura ludzkich zachowań, która jest uwarunkowana społeczno-kulturowymi czynnikami⁶⁹. Wzory te wyznaczają prawidłowość

⁶⁵ Ch. Y. Glock. *On the Study of Religious Commitmen.* „Religious Education” Research Supplement 1962 s. 98-110.

⁶⁶ W. Prężyna. *Kształtowanie się życia religijnego w świetle psychologii rozwojowej.* „Znak” 23:1971 s. 1583.

⁶⁷ F. Bagby. *Kultura i historia. Prolegomena do porównawczego badania cywilizacji.* Warszawa 1975 s. 164.

⁶⁸ M. Ossowska. *Podstawy nauki o moralności.* Warszawa 1966 s. 1127.

⁶⁹ A. Kłoskowska. *Modele rodziny.* „Studia Socjologiczne” 2:1962 z. 2 s. 37.

postępowania i w zależności od sfery, jakiej dotyczą, lub okoliczności, w jakich występują, mogą mieć różną trwałość⁷⁰. Niektóre wzory kulturowe szczególnie preferowane w danej grupie nabierają charakteru wzorca, a więc tego wzoru, którego realizacja jest bardzo cennym dobrem. Wzorzec wiąże się z dobrem nadrzędnym, które dla grupy wyznacza hierarchia wartości⁷¹. Wzory i normy są formą materializacji wartości i pozwalają na zbiorowe działanie ludzi oraz nadają mu kierunek i sens⁷². Normy i wzory zachowań pojmowane są w kategoriach idei oraz wartości i w rzeczy samej nie muszą być uświadamiane, mogą one po prostu nie być sformułowane. Wiele takich niesformułowanych idei i wartości — obok rzeczywiście wielu sformułowanych — odkryć można w każdej kulturze⁷³. Wyznacznikami tego parametru będą normy regulujące stosunek człowieka do Boga, do społeczności i do samego siebie, w szczególności — normy dekalogu, przykazań kościelnych, normy dotyczące sprawiedliwości, miłości bliźniego, etyki seksualnej oraz stosunek do niezmienności zasad moralnych i do zła moralnego (grzechu).

3. Parametr symboliczny obejmuje ryty i symbole-znaki. Symbol jest nieodzownym elementem każdej religii. Symbolami mogą być rzeczy, znaki, gesty, czynności, które przywołują jakieś inne przedmioty lub pojęcia⁷⁴. Symbole religijne ujawniają coś, co nie może być przetłumaczone, ponieważ to, co niewyraźalne, odsłania się właśnie przez te symbole. Symbol nie tylko komunikuje w sposób monopolistyczny pewną rzeczywistość, do której jest odniesiony, ale także uchodzi za jej nosiciela, uczestnika czy realnego przedstawiciela, świeci niejako jego blaskiem i stanowi jedyny sposób przekazywania owego blasku wierzącym⁷⁵. W życiu religijnym symbole odgrywają istotną rolę, gdyż dzięki nim świat staje się zdolny do „ukazania” transcendencji⁷⁶. Kult religijny jako całość jest zespołem znaków i czynności symbolicznych. Obrzędy są nie tylko przesycone symbolami, ale także same pełnią rolę symboli⁷⁷. Charakter symboliczny mają ryty liturgiczne obowiązujące w Kościele. Rozróżnia się ryty oficjalne, które są obwarowane ścisłymi

⁷⁰ K. Żygułski. *Wstęp do zagadnień kultury*. Warszawa 1972 s. 53.

⁷¹ Tamże s. 54.

⁷² Żygułski. *Wartości i wzory kultury* s. 159.

⁷³ Bagby, jw. s. 164.

⁷⁴ J. Keller. *Wstęp*. W: *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne*. Warszawa 1974 s. 5-6.

⁷⁵ L. Kołakowski. *Kultura i fetysze*. Warszawa 1967 s. 240-241; J. Prokopiuk. *C. G. Jung, czyli gnoza XX wieku*. W: *C. G. Jung. Archetypy i symbole. Pisma wybrane*. Warszawa 1976 s. 22.

⁷⁶ M. Eliade. *Sacrum, mit, historia*. Warszawa 1974 s. 134.

⁷⁷ Keller, jw. s. 8-10.

przepisami rytuałów kościelnych lub w zależności od regionu — specjalnymi przepisami kalendarium nabożeństw, oraz ryty nieoficjalne, charakterystyczne dla pobożności prywatnej i indywidualnej, a odziedziczone od przodków.

Funkcję symbolu pełni zarówno obrzęd, jak i zwyczaj religijny. Po między obrzędem i zwyczajem religijnym nie można przeprowadzić ścisłej granicy. Zwyczaje religijne są ustaloną w tradycji zasadą postępowania grupy wyznaniowej na skutek systematycznego powtarzania pewnych obrzędów religijnych⁷⁸. Obrzęd składa się z wielu rytuałów powiązanych wspólnym sensem tworzącym całość komunikatu o skomplikowanej treści⁷⁹. Szczególnym wyrazem obrzędów są nabożeństwa religijne, w których wyraża się pobożność wierzących. Wiele nabożeństw zaaprobowowały oficjalne władze kościelne, a ich formy są szczególnie preferowane.

Innym rodzajem symboli są symbole osobowe i rzeczowe. Osoby, które dzięki cechom osobistym ujawniającym się w zdolnościach, szlachetności, umiejętności poświęceń, bohaterstwie, nieraz nonszalancji i przewrotności odegrały dużą rolę w życiu społeczno-kulturowym, urastają do rangi wzoru i symbolu (np. Judasz, Kolbe, Reytan). Wartości czy antywartości reprezentowane przez te osoby weszły do dziedzictwa kulturowego, a nośnikami ich stały się symbole, zwane osobowymi. Obok symboli osobowych spotykamy znaki święte stanowiące sacrum w danej kulturze⁸⁰. „Znaki te z reguły tworzą podstawowy element kultur religijnych, mają swą genezę, nieraz bardzo starożytną, są utrwalone i powtarzane w formie przedmiotu, symbolu graficznego lub odpowiedniego gestu. Noszenie odpowiedniego znaku, np. krzyża, gwiazdy, sfastyki, jest widocznym dowodem przynależności człowieka do danej grupy, manifestacją stanowiska, poglądu, wyznania. Znaki te są też ściśle związane z mechanizmami wartościowania dóbr, określają w sposób widoczny i konwencjonalny miejsce tych dóbr w hierarchii”⁸¹.

Wyznacznikami tego parametru są ryty sakramentalne i niesakramentalne, poświęcenia i błogosławieństwa zawarte w oficjalnym rytuale nabożeństw, obrzędy zwyczajowe, funkcjonujące w określonym regionie, w rodzinach i prywatnie oraz symbole osobowe i rzeczowe.

⁷⁸ Tamże s. 10.

⁷⁹ T. Ciołek, J. Olędzki, A. Zadrożyńska. *Wyrzeczyisko. O świętowaniu w Polsce*. Białystok 1976 s. 11.

⁸⁰ Por. H. Carrier. *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*. Rome 1960 s. 254. Por. H. Barnet. *Christmas in American Culture*. „Psychiatry” 9:1946 s. 51-65.

⁸¹ Żygulski. *Wstęp do zagadnień kultury* s. 50.

HIPOTEZY I UOGÓLNIENIA

Przeprowadzone dotychczas badania stanowią podstawę do dokonania uogólnień i wysunięcia kilku hipotez. Ukazana zostanie typologia postaw wobec tradycji religijnej, przedmiot i zasięg zmian oraz czynniki sprzyjające lub utrudniające zmianę.

W ramach typologizacji postaw wobec tradycji religijnej wyszczególnić można trzy typy postaw: akomodująca, selektywna i zarzucająca.

Typ akomodujący reprezentują ci, którzy wierzą we wszystkie prawdy *credo* katolickiego, uznają, że wykroczenia przeciw normom moralnym dekalogu są godne potępienia, uważają, że przykazania kościelne mają swe uzasadnienie oraz że przyjmowanie sakramentów ma dla nich co najmniej duże znaczenie.

Typ selektywny postaw wobec tradycji reprezentują ci, którzy w jedne prawdy wierzą, w inne wątpią, w inne zaś nie wierzą; jedne wykroczenia przeciw normom dekalogu potępiają, innych nie potępiają; widzą uzasadnienie jednych przykazań kościelnych, co do innych mają odmienne zdanie oraz przypisują różne znaczenie poszczególnym symbolom sakramentalnym: duże, małe lub bardzo małe.

Typ zarzucający odznacza się postawami wątpienia i niewiary wobec prawd *credo*, brakiem potępienia wykroczeń wobec norm dekalogu, brakiem uzasadnienia norm przykazań kościelnych oraz przyznawaniem małego i bardzo małego znaczenia symbolom sakramentalnym.

Na podstawie fragmentarycznych badań, przeprowadzonych w środowisku miejskim⁸² na populacji celowo dobranej można stwierdzić, że najliczniej reprezentowany jest typ postaw selektywnych, o wiele rzadziej postawy akomodujące, przy czym generacja młodzieży o wiele częściej niż generacja rodziców odznacza się postawami selektywnymi. Bardzo charakterystycznym zjawiskiem jest całkowity brak w obydwu generacjach postaw zarzucających wobec kompleksowo pojętej tradycji religijnej. Wydaje się, że całkowite odejście od tradycji religijnej, całkowite wyzwolenie się spod jej wpływu jest niemożliwe, gdyż wpływ kultury Kościoła nie da się sprowadzić do dychotomicznego procesu, w którym wpływ ten jest bądź realny, bądź żaden. Stwierdzenie niewiary czy przyjęcie postawy wrogiej wobec religii zakorzenionej w kulturze nie oznacza, że w żaden sposób nie partycypuje się w kulturze religijnej⁸³. Brak typu zarzucającego potwierdza ustalenia teoretyczne, że nie-

⁸² Badania przeprowadził autor wśród rodzin uczniów klas maturalnych II Liceum Ogólnokształcącego w Rzeszowie w 1976 r.

⁸³ Carrier. *Psycho-sociologie* s. 97; J. F. Cuber. *Marginalia Church Participants*. „Sociology and Social Research” 25:1950 s. 57-62.

zależnie od stopnia desakralizacji świata człowiek, który opowiedział się za życiem świeckim, nie jest w stanie wyzwolić się bez reszty z postawy religijnej⁸⁴. Wartości bowiem nadrzędne i religijne uznawane przez jednostki i grupy odznaczają się stabilnością, dzięki czemu niezależnie od zmian w orientacji światopoglądowej zawsze coś z niej pozostaje w psychice i w kulturze⁸⁵.

Trwałość i zmianę tradycji religijnej rozpatrywać można w dwu aspektach: 1. gdy *terminus a quo* zmiany stanowi środowiskowy model tradycji przekazywany przez oficjalne nauczanie kościelne; 2. gdy *terminus a quo* zmiany stanowią postawy generacji rodziców, a *terminus ad quem* postawy młodej generacji wobec tych samych elementów tradycji.

Pierwszy aspekt potwierdza hipotezę o ciągłości i zmianie tradycji.

Wyrazem trwałości tradycji a zarazem spójności postawy religijnej oraz konsekwencji w opiniach wobec przyjętych założeń katolicyzmu jest typ postaw akomodujących. Reprezentowany jest on najczęściej przez matki, a najrzadziej przez młodzież. Największą trwałością odznacza się parametr symboli sakramentalnych, coraz niższą trwałością — kolejno: dziedzina norm moralności instytucjonalnej (przykazania kościelne), prawdy *credo* katolickiego i norm wynikających z dekalogu. Stopień trwałości tradycji w ramach poszczególnych parametrów nie jest jednakowy. W parametrze symboli najwyższym stopniem trwałości odznaczają się rytury sakramentalne przyjmowane raz w życiu z wyjątkiem rytury bierzmowania. W dziedzinie przykazań kościelnych — nakazy niedzielnej mszy św. i corocznych praktyk wielkanocnych; w dziedzinie zasad dekalogu — norma prawdomówności oraz te, które mają na względzie zdrowie i życie ludzkie. W parametrze ideologicznym najwyższą trwałość uwidoczniła się przy prawdzie o istnieniu Boga, Bożego macierzyństwa Maryi oraz bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa. Uogólniając, można postawić hipotezę, że w polskiej rzeczywistości największą trwałość przejawiają elementy rytualistyczne i chrystologiczno-maryjne tradycji religijnej.

Zmiana tradycji w tym ujęciu polega na wytworzeniu się typu postaw selektywnych i zarzucających. Odznaczają się one akceptacją jednych elementów tradycji, a odrzuceniem lub kwestionowaniem innych. Postawy takie są wyrazem częściowej nieortodoksji wobec głoszonego przez Kościół modelu. Najwyższy stopień zmiany uwidocznił się w parametrze behawioralnym i ideologicznym, najwyższą zaś odpornością

⁸⁴ Eliade, jw. s. 51.

⁸⁵ Carrier. *Psycho-sociologie* s. 249. Zygulski. *Wartości i wzory kultury* s. 345-346.

na zmianę cechuje się parametr symboliczny. W parametrze ideologicznym proces zmian najbardziej jest zaawansowany w dziedzinie prawd ostatecznych i nieomyślności papieża. W behawioralnym większym stopniem trwałości odznaczają się normy regulujące stosunki międzyludzkie od norm odnoszących się do samego siebie. Spośród norm społecznych częściej odrzucane są normy dotyczące kłamstwa w obronie drugiego człowieka, rzetelności w pracy zawodowej oraz usuwanie ciąży. Najdalej zaawansowany jest proces zmian w poglądach na bezwzględne posłuszeństwo przykazniom Bożym oraz w normach moralności seksualnej przedmałżeńskiej i małżeńskiej. W dziedzinie norm przykazań kościelnych zmiana polega na kwestionowaniu sensowności zakazu spożywania mięsa w piątki.

Najbardziej zaawansowany proces zmian wyrażają postawy odrzucające. Postawy te ujawniają się jedynie w stosunku do poszczególnych parametrów tradycji, nie zaś do tradycji kompleksowo rozumianej. Najczęściej kwestionowana jest dziedzina przykazań kościelnych, nieco rzadziej parametr ideologiczny. Postawy te reprezentują szczególnie ojcowie, młodzież zaś jedynie w stosunku do norm przykazań kościelnych.

Wydaje się, że młoda generacja sprawy religijne traktuje na płaszczyźnie prywatnej, co uwidacznia się w braku zaangażowania w apostołstwo własnych przekonań. Wyrazem zmiany u nielicznej grupy młodego pokolenia jest motywacja bardziej pogłębiona i osobowościowa, co koreluje u nich z chęcią apostołstwa swoich przekonań. Młodsze pokolenie wykazuje więcej zmian w ustosunkowaniu się do wartości tradycyjnie uznawanych za religijne, szczególnie wobec tych wartości, z którymi związany jest wysiłek i wyrzeczenie (celibat, dziewictwo). Młode pokolenie preferuje też częściej cele czysto osobiste i materialno-ekonomiczne aniżeli cele religijne, w pracy zaś nad własnym charakterem wybiera cechy pozwalające urządzić się i przejść przez życie ugodowo i bezkonfliktowo. Dużym stopniem trwałości odznacza się dziedzina symboli paraliturgicznych, mających związek z kultem maryjnym, kultem świętych i kultem symboli rzeczowych, przy jednoczesnym braku umiejętności umotywowania akceptacji tej formy pobożności. Kapłaństwo traktowane jest w kategorii zawodu, a nie powołania, kompetencje zaś kapłanów sprowadza się do dziedziny czysto religijnej. Proces zmian dotknął szczególnie te obrzędy i zwyczaje, które mają ścisły związek z pracą na roli oraz z uczestnictwem w dorocznych obrzędach liturgicznych, trwałością zaś odznaczają się obrzędy i zwyczaje mające związek z życiem rodzinnym i małżeńskim (wieczera wigilijna, święcone wielkanocne, wizyta duszpasterska w okresie Bożego Narodzenia, błogosławieństwo rodziców przed ślubem).

Rozróżniając postawy ojców, matek i młodzieży, można stwierdzić, że

najbardziej konsekwentne i skryształizowane postawy wobec tradycji religijnej posiadają ojcowie, młodzież zaś będąca w okresie konfrontacji światopoglądu z rzeczywistością posiada postawy najmniej spójne. Wydaje się, że postawy młodzieży wobec tradycji są bardziej zbliżone do postaw ojców niż matek, co świadczy o bardziej krytycznym podejściu młodej generacji i ojców do rzeczywistości religijnej przekazanej przez tradycję.

Biorąc pod uwagę powyższe wnioski i stwierdzenia, należy uwypuklić czynniki trwałości lub zmiany tradycji religijnej.

1. Czynniki trwałości tradycji. Dotychczasowe badania potwierdzają hipotezę, że podstawowym czynnikiem trwałości tradycji religijnej jest rodzina. Sprzyja temu fakt, że w naszej rzeczywistości nie ma silnego konfliktu pokoleń. Zarysowujące się napięcie szczególnie między młodzieżą a ojcami nie przebiega po linii różnic światopoglądowych, lecz po linii konfliktów dyscyplinarnych, wynikających — być może — z tendencji młodego pokolenia do samostanowienia. Trwałości tradycji sprzyja też pozytywny wektor emocjonalny rodziny, a atmosfera wychowawcza w rodzinach nie zmusza na ogół do symulacji przekonań i poglądów. Przekazowi tradycji sprzyja ponadto atmosfera religijna rodzin polskich, odziedziczona od starszego pokolenia. Można jednak wysunąć hipotezę, że matki pod wpływem zmieniających się warunków częściej odchodzą od religijnej atmosfery domu, wyniesionej ze swoich domów rodzinnych i obecnie nie chcą lub nie są w stanie odtworzyć religijnych wzorów przeszłości. Przyczynę tego stanu należałoby upatrywać w nieadekwatności modelu religijności wyniesionej z domów rodzinnych, ukształtowanego przeważnie w środowisku wiejskim, do nowych okoliczności i warunków środowiska miejskiego, w zatrudnieniu zawodowym kobiet poza domem rodzinnym oraz w podatności matek na wpływ mężów ukrywających niejednokrotnie swoje przekonania. Potwierdzeniem hipotezy o zasadniczym znaczeniu rodziny w przekazie tradycji religijnej jest wybór grup odniesienia. Głównymi grupami odniesienia dla młodzieży są rodzice, rodzeństwo i krewni, osoby zaś te mają największy wpływ na poglądy i postępowanie młodego pokolenia.

Wydaje się, że ważny wpływ na trwałość tradycji wywiera środowisko regionalne. Na obszarze określonego regionu oferowane są podobne wzory kulturowe i religijne. W obrębie regionu prowadzone są ujednolicone akcje duszpasterskie, przejawiające się w czynnościach liturgicznych i pozaliturgicznych. Przykładem regionalnie warunkowanych tradycji są tradycje powołańcze niektórych płodnych w powołania parafii czy diecezji przy dużych niedoborach powołań w regionie sąsiednim.

Nośnikiem tradycji religijnej jest świadomość narodowa. Naród i jego kultura tworzyła się przy stałej obecności czynnika religijnego. Zmienność i niepewność dziejów narodu skupiła go wokół niezmiennych idei religijnych, cementowała zagrożoną jedność i tożsamość narodową (czas zaborów), a wspólne uczestnictwo w czynnościach liturgicznych integrowało nie tylko religijnie, lecz także narodowo. Charakter wybitnie narodowy i polski ma akceptacja rytualistycznej formy tradycji, szczególnie nabożeństw związanych z rocznicami narodowymi.

2. Czynniki zmiany tradycji. Obok czynników sprzyjających trwałości tradycji można stwierdzić wiele takich, które są powodem zmiany. Można stwierdzić tendencję, że środowisko miejskie ma wpływ na zmianę tradycji. Nie chodzi tu tylko o zwyczajowe elementy tradycji, które siłą rzeczy muszą ulec zanikowi w nowym środowisku (święcenie owsa, ziela itd.), lecz wpływ środowiska zaznaczy się także w obrębie innych elementów tradycji.

Trawłość tradycji zależna jest od wykształcenia: im wyższe wykształcenie, tym częściej można zauważyć postawy zmiany tradycji. Dalej weryfikacji wymaga szczególnie charakterystyczne zjawisko, że matki ze średnim wykształceniem częściej od matek z wykształceniem wyższym przyjmują postawy zmiany tradycji. Być może, czynnikiem decydującym i nakładającym się na czynnik wykształcenia jest powszechne zatrudnienie kobiet z wykształceniem średnim, przeważnie zawodowym.

Postawy zmiany tradycji związane są z wiekiem: im niższy wiek, tym częstsze postawy zmiany tradycji. Nie oznacza to tylko różnic międzygeneracyjnych, lecz dotyczy także różnic w obrębie generacji rodziców. Spostrzeżono też zjawisko mniejszej trwałości tradycji u osób posiadających mniej dzieci w rodzinie. Można postawić hipotezę, że im liczniejsza jest populacja pochodzenia miejskiego, im wyższe wykształcenie, im młodszy wiek oraz im mniej dzieci w rodzinie, tym częściej spotykane są postawy zmiany tradycji.

Potwierdza się hipoteza, że trwałość tradycji zależna jest od płci. Matki prezentują ogólnie wyższy stopień trwałości tradycji niż ojcowie, dziewczęta wyższy aniżeli chłopcy. Postawy córek są bardziej zbliżone do postaw matek, postawy zaś synów są bardziej podobne do postaw ojców.

Postawy matek wobec tradycji kształtują się na nieco innych zasadach. Okazały się one niezależne od atmosfery religijnej wyniesionej z domu, od autodeklaracji wiary i od czynników społeczno-demograficznych. Na stosunek matek do tradycji największy wpływ ma atmosfera religijna obecnego domu. Można postawić hipotezę, że postawy matek

wobec tradycji zależą najbardziej od sytuacji i ideologicznego profilu domu rodzinnego, wyznaczonego przez postawę męża i od chęci zapewnienia dzieciom bezkonfliktowej przyszłości. Matkom w tych sytuacjach dużej częstotliwości autodeklaracji wiary towarzyszy tendencja do wybiórczości tych wartości, które są bardziej pragmatyczne w zmieniających się warunkach. Świadczyłoby to o bardziej deklaratywnym charakterze religijności kobiet matek aniżeli o konsekwencyjnym. Hipotezy powyższe wydają się zgodne z obserwacjami, w których matki częściej niż ojcowie stawiają przed sobą cele życiowe religijno-moralne, dla dzieci zaś swoich zdecydowane są upatrywać cele i dążenia życiowe w wartościach osobistych i materialnych.

Większość omówionych powyżej czynników ma charakter „zmiennych częściowych”, które przy wyjaśnianiu procesu zmian traktować należy łącznie. Za zmienne bardziej globalne uznać należy środowisko rodzinne, środowisko regionalne i naród oraz kulturę narodową. Przytoczone uogólnienia i stwierdzenia nie wyczerpują bogatej problematyki dynamiki kultury religijnej. Są propozycją dalszych studiów i weryfikacji postawionych hipotez.

THE CONTINUITY AND CHANGE OF RELIGIOUS TRADITIONS-PROBLEMS AND HYPOTHESES

Summary

The author discusses the concept of religious tradition which he specifies through three parameters: ideological, behavioral and symbolic. Taking into consideration approaches towards religions tradition he distinguished three attitudes: accomodating, selective and reproaching. These attitudes were hypothetically ascribed to particular categories of people in Poland. The factors conducive to the durability or to the change of religious tradition were also mentioned and discussed. The Polish family, the regional environment with its cultural and religious patterns, and the national consciousness, always connected with religious element in the history of Poland, were included in the first group whereas urbanization, education and age were included in the second group. However, most of these factors have the character of the "partial variables".