

KS. JANUSZ MARIAŃSKI

PLĘĆ JAKO CZYNNIK RÓZNICUJĄCY
DYNAMIKĘ POSTAW I ZACHOWAŃ RELIGIJNYCH
LUDNOŚCI WIEJSKIEJ

WSTĘP

Przeprowadzone w drugiej połowie lat siedemdziesiątych badania socjologiczne nad religijnością wiejską w rejonie Płocka wykazały powolne zmniejszanie się religijności o charakterze ściśle kościelnym, na rzecz religijności selektywnej, o częściowej identyfikacji z wiarą i życiem wspólnoty Kościoła. Zdecydowanie więcej osób przynależało do Kościoła niż bierze aktywny udział w jego życiu wspólnotowym i podziela w pełni jego doktrynę. Religijność selektywna zaznacza się nie tylko w odniesieniu do praktyk religijnych, ale występuje również na płaszczyźnie podstawowych prawd wiary i norm moralności motywowanej religijnie. Między pełną ortodoksją a totalną heterodoksją znajduje się znaczny obszar postaw ambiwalentnych, o częściowej i wybiórczej akceptacji poszczególnych elementów ideologii religijnej, w których wiara przeplata się ze sceptycyzmem i niepewnością¹.

Religijność była ujmowana zarówno od strony świadomości (postawy), jak i praktyki (zachowania), za jej wyraz uważano przyjęcie określonych dogmatów wiary, akceptację i przestrzeganie religijnych norm moralnych, realizację czynności kultu religijnego i zajmowanie określonych postaw wobec Kościoła i parafii, zarówno na skalach uznawanych i akceptowanych postaw, jak i faktycznych zachowań².

Badanie trendu rozwojowego religijności o wyraźnej dominancie kierunkowej, jaką jest nasilanie się religijności selektywnej, byłoby niepełne, gdybyśmy nie zapytali o znaczenie czynników wobec zjawiska religijności zewnętrznych, ale warunkujących i wyznaczających do pewnego stopnia rozmiary zachodzących przekształceń. Zjawisko religijności w całej swojej złożoności, mające własną dynamikę wewnętrzną, nie jest układem

¹ J. Mariański, *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie płockim w warunkach industrializacji*. Poznań-Warszawa 1984.

² E. Cimic, *Structure de la conscience religieuse dans les milieux ruraux et urbains*. W: CISR. *Conférence Internationale de Sociologie Religieuse. Actes de la 11^{ème} Conférence Opatija — Yougoslavie 20-24 Septembre 1971*. Lille 1971 s. 172.

zamkniętym i odizolowanym, lecz częściowo przekształca się pod wpływem szeregu czynników pozareligijnych. Jednym z nich są uwarunkowania industrializacyjno-urbanizacyjne. Obok tego działa na religijność i warunkuje jej dynamikę rozwojową pozycja społeczna człowieka określana przynależnością do kategorii demograficznych (płeć i wiek) i społeczno-ekonomicznych (wykształcenie, kwalifikacje zawodowe, środowisko pracy zawodowej, poziom urbanizacji społeczno-zawodowej wsi). Wskazują one na określone uwarunkowania religijności, nie przesądzające jednak o kierunku i dynamice przemian (nie jest to determinizm makrospołeczny).

Ustalane korelacje dwóch zmiennych są prostym i wstępnym przybliżeniem do wykrycia związków badanych zjawisk czy cech. Religia występuje także jako czynnik wywołujący zmiany społeczne w stylu życia ludzi, ich dążeniach i aspiracjach, stosunku do pracy itd. Rola religii może być ujednociająca lub różnicująca wobec społeczeństwa. Z drugiej strony istnieje szereg różnorodnych czynników warunkujących kształtowanie się postaw wobec religii.

Opierając się na szczegółowych analizach, przedstawimy, jak w dwóch kategoriach struktury demograficznej (mężczyźni, kobiety) dokonuje się dynamiczny proces przemian religijności wiejskiej. Idzie nie tyle o potwierdzenie różnicy postaw i zachowań religijnych kobiet i mężczyzn, ile raczej o ukazanie kierunku i tempa przeobrażeń religijności w zależności od struktury płci. Interesuje nas kierunek zmian, w mniejszym zaś stopniu „stan rzeczy”.

Na podstawie posiadanych materiałów empirycznych zostaną ukazane strukturalne linie rozwojowe religijności, przy uwzględnieniu elementów ciągłości i zmiany religijno-kulturowej. Szczególnie ważne jest śledzenie postaw i zachowań nieortodoksyjnych z punktu widzenia doktryny i praktyki Kościoła. „Nie może się bowiem utrzymać struktura społeczna, w której jednostki zachowują się stale niezgodnie z jej podstawowymi wymaganiami”³.

I. HIPOTEZY DOTYCZĄCE WPŁYWU STRUKTURY PŁCI NA RELIGIJNOŚĆ

Wszystkie dotychczasowe studia socjologiczne nad religijnością potwierdzają, że kobiety są bardziej religijne niż mężczyźni, bardziej respektują obowiązki kościelne i normy religijne. Można w tym względzie powołać się na studia zarówno z krajów Europy Zachodniej, jak i z kra-

³ J. Szczepański, *Odmiany czasu teraźniejszego*. Warszawa 1971 s. 27.

jów socjalistycznych⁴. Zjawisko tzw. feminizacji życia religijnego jest uznawane za przejaw postępującej dechrystianizacji. W niektórych badaniach socjologicznych wskazuje się na mechanizm dopasowywania się kobiet do wzorów i norm zachowań reprezentowanych przez mężczyzn (wyrównywanie „w dół”). Zjawisko to jest szczególnie dostrzegalne u młodych kobiet w zakresie publicznych praktyk religijnych i więzi z parafią⁵. Różnice w religijności ze względu na płeć, chociaż stwierdzane powszechnie, nie wszędzie i nie zawsze są jednakowo istotne.

Ze wszystkich badań socjologicznych wynika, że kobiety są bardziej związane z Kościołem niż mężczyźni⁶. W zbiorowości katolików niedzielnych przeważają one zdecydowanie nad mężczyznami. Można nawet mówić o silnej dominacji kobiet i osób w podeszłym wieku wśród uczestni-

⁴ S. Burgalassi, *Gesellschaftschichten und Rezeption der Lehre. Dargestellt am Beispiel Italien*. „Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie” 14:1978 nr 1 s. 4-5; J. Laloux, *Seelsorge und Soziologie. Eine praktische Einführung für die Gemeindefarbeit*. Luzern-München 1969 s. 310-311; J. M. Lohse, *Kirche ohne Kontakte? Beziehungsformen in einem Industrieraum*. Stuttgart-Berlin 1967 s. 67-70; M. T. Staszewski, *Państwo i związki wyznaniowe w Jugostawii*. „Euhemer — Przegląd Religioznawczy” 19:1975 nr 1 s. 121-136; tenże, *Państwo a związki wyznaniowe w NRD*. „Euhemer — Przegląd Religioznawczy” 20:1976 nr 4 s. 43-53; tenże, *Państwo a związki wyznaniowe w europejskich krajach socjalistycznych*. Warszawa 1976. Według jednego z socjologów radzieckich „ludność wiejska jest mniej więcej dwukrotnie bardziej religijna niż miejska. Przy tym religijność kobiet w znacznym stopniu przewyższa religijność mężczyzn. Przewycięzanie religijnych poglądów, uczuć i nastrojów najbardziej efektywnie występuje w okresie aktywności produkcyjnej człowieka. Częściowa, coraz bardziej ograniczona restytucja religijności występuje w wieku emerytalnym”. Por. N. P. Aleksiejew, *Dynamika religijności i ateizmu ludności wiejskiej*. W: *Streszczenie referatów na IV Światowy Kongres Socjologii Wsi* (Polska, Toruń, 9-13 sierpnia 1976 r.). Różnice w religijności kobiet i mężczyzn zaznaczyły się we wszystkich grupach wieku ludności Bułgarii, na wsi i w mieście. Por. T. Stojschew, *Die Struktur der Religiosität in der Volksrepublik Bulgarien*. W: *Religion und Atheismus heute*. Hrsg. von O. Klohr. Berlin 1966 s. 82-83.

⁵ U. Boos-Nünning, E. Golomb, *Religiöses Verhalten im Wandel. Untersuchungen in einer Industriegesellschaft*. Essen 1974 s. 122-125.

⁶ A. L. Bertrand, Z. T. Wierzbicki, *Socjologia wsi w Stanach Zjednoczonych. Stan i tendencje rozwojowe*. Wrocław-Warszawa-Kraków 1970 s. 111; F. Buchała, *Chrześcijanin na Węgrzech*. „Chrześcijanin w Świecie” 2:1970 nr 5 s. 78; tenże, *Chrześcijanin w Czechosłowacji*. „Chrześcijanin w Świecie” 2:1970 nr 6 s. 70-71. Th. Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*. Warszawa 1971 s. 287; M. Argyle, *Religious Behaviour*. London 1958 s. 71; A. Weyand, *Formen religiöser Praxis in einem werdenden Industrieraum*. Münster 1963 s. 90-92; F. Boulard, J. Rémy, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*. Paris 1968 s. 31; H. Hunger, *Evangelische Jugend und evangelische Kirche*. Gütersloh 1960 s. 65; J. Redhardt, *Wie religiös sind die Deutschen? Das psychologische Profil des Glaubens in der Bundesrepublik*. Zürich-Köln 1977 s. 72-74.

ków niedzielnych nabożeństw kościelnych w krajach Europy Zachodniej. Na przykład w mieście przemysłowym Ludwigshafen am Rhein (RFN) proporcje kobiet i mężczyzn biorących udział we mszy św. niedzielnej układały się na początku lat siedemdziesiątych w stosunku 61:39 na korzyść kobiet⁷. W 16 parafiach w Leverkusen (RFN) wskaźnik udziału kobiet w zbiorowości niedzielnej wahał się od 50,7% do 64,7%⁸. W wielkich miastach proporcje te kształtują się na poziomie 1:2 na korzyść kobiet⁹. Zjawisko „niekościelności” ma w istocie rzeczy charakter typowo męski i miejski¹⁰.

Różnice w postawach i zachowaniach religijnych kobiet i mężczyzn zacierają się w kategorii osób poniżej 30 roku życia. Postawy i zachowania religijne kobiet upodabniają się do mniej religijno-kościelnych form postaw i zachowań mężczyzn¹¹. Kobiety pracujące zawodowo są wyraźnie mniej związane z Kościołem niż kobiety nie pracujące zawodowo i zbliżają się w swoich powiązaniach z religią do poziomu reprezentowanego przez mężczyzn. Odpowiednikiem tej konstatacji jest niższy poziom więzi z religią i Kościołem średniego pokolenia w porównaniu z pokoleniem młodych i pokoleniem starszych¹².

⁷ F. Borggreffe, *Kirche für die Großstadt. Sozialtheologische Materialien für eine urbane Theologie*. Heidelberg 1973 s. 93.

⁸ L. Schneider, *Zur Pastoralsoziologie des Kirchganges. Eine Trenduntersuchung*. Opladen 1980 s. 69.

⁹ E. Bodzenta, *Die Katholiken in Österreich. Ein religionssoziologischer Überblick*. Wien 1962 s. 68.

¹⁰ W 1960 roku w 10 miastach Holandii, obejmujących 28,1% ogółu ludności, mieszkało 54,1% ogółu osób nie związanych z Kościołem. J. J. Poeisz, *Gruppenisolierung. Kirchlichkeit und Religiosität. Das niederländische Beispiel*. „Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie” 1:1965 s. 140-143. Por. E. Perret, *La pratique du culte à Genève. Enquête sociologique*. Genève 1963. Badania z 1963 roku w prowincji Zeeland (3 wsie, małe i średnie miasto) potwierdziły różnicę w religijności mieszkańców miasta i wsi. Indeks uczestnictwa w życiu kościelnym kształtował się na poziomie 0,78 dla środowisk wiejskich, 0,66 dla małego miasta i 0,44 dla średniego miasta przemysłowego (1,00 = optymalne uczestnictwo; 0,00 = brak uczestnictwa). Wyższy udział w życiu kościelnym ludności wiejskiej szedł w parze z wyższym stopniem akceptacji wiary, zaś niższy udział w życiu kościelnym pociągał za sobą niższy poziom akceptacji wiary. Wśród badanych ze środowisk wiejskich 64,0% akceptowało w całości wiarę, 26,4% — częściowo, 8,8% — nie akceptowało treści religijnych. Odpowiednie dane dla środowiska miasta przemysłowego wynosiły: 33,0%, 41,2%, 20,1%. Por. W. Goddijn, H. P. M. Goddijn, *Kirche als Institution. Einführung in die Religionssoziologie*. Mainz 1963 s. 117-120.

¹¹ J. Lange, *Familie, Familiengruppe und kirchliche Gemeinde. Fakten, Trends und Perspektiven*. W: *Wandel der Familie — Zukunft der Familie*. Hrsg. von V. Eid, L. Vaskovics. Mainz 1982 s. 248.

¹² J. Wössner, *Religion als menschliche Theorie. Zur religiösen Problematik der gegenwärtigen Gesellschaft*. W: *Sinnverständnis und Glaube in der Industriege-*

Religijność jest jednak tą dziedziną, w której różnice między kobietami i mężczyznami utrzymują się najdłużej. Wśród młodzieży zachodnioniemieckiej, badanej w 1980 roku, średnie ocen kobiet i mężczyzn różniły się w sposób istotny statystycznie tylko w odniesieniu do 1/4 ocenianych spraw. Różnice te dotyczyły niemal wyłącznie spraw o treści religijno-kościelnej. Jedynymi wyjątkami były kompleks „postęp techniczny — siłownie atomowe”, bardziej negatywnie oceniany przez kobiety oraz „pomoc krajom rozwijającym się” — bardziej pozytywnie oceniany przez kobiety. W sprawach pozareligijnych poglądy młodych wyrównwały się, zaś płeć badanych odgrywała rolę wyraźnie wtórną¹³.

Badania socjologiczne pozwalają stwierdzić zróżnicowaną dynamikę rozwojową praktyk religijnych. Na przykład w RFN w latach 1953-1979 wskaźnik katolików mężczyzn uczęszczających regularnie do kościoła zmniejszył się z 55% do 27% (wskaźnik w ogóle niepraktykujących wzrósł z 12% do 18%), zaś katoliczek kobiet — z 64% do 44% (w ogóle niepraktykujących — z 4% do 9%). W tym samym okresie zaznaczył się lekki wzrost komunikujących w każdą niedzielę lub kilka razy w miesiącu. Równocześnie jednak wskaźnik komunikujących rzadziej niż raz w roku lub ogóle nie przystępujących do komunii wielkanocnej podniósł się o 22% u mężczyzn-katolików i kobiet-katoliczek. Płeć bardziej różnicowała dynamikę praktyk niedzielnych niż wielkanocnych¹⁴.

Socjologowie w krajach socjalistycznych jednomyślnie podkreślają różnice w religijności kobiet i mężczyzn. Dla ilustracji przytoczymy kilka wybranych badań socjologicznych omawiających to zagadnienie. W 1962 roku sekcja Materializmu Historycznego przy Instytucie Filozofii Bułgarskiej Akademii Nauk przeprowadziła na szeroką skalę badania socjologiczne nad religijnością wśród 42 664 osób pochodzących ze 108 miast i 882 wsi całego kraju: 35,5% badanej ludności Bułgarii określiło się jako religijni, 64,4% — jako niereligijni (0,05% — brak danych). Religijność była bardziej rozpowszechniona wśród kobiet, w starszych grupach wieku, wśród osób z niższym poziomem wykształcenia i pochodzących z dawnych klas posiadających. Drugi ogólnokrajowy sondaż socjolo-

sellschaft. Hrsg. von H. Petri. Paderborn 1976 s. 83. Według sondażu z 1975 roku w Hiszpanii było 89% wierzących kobiet i 77% wierzących mężczyzn. Por.: „Ateismo e Dialogo” 15:1980 nr 1 s. 55.

¹³ J. Kutz, *Intensität und Aktualität von Einstellungen und Werthaltungen Junger Erwachsener im Kontext kirchlich-religiöser und christlich-ethischer Normvorgaben*. W: A. Feige, *Erfahrungen mit Kirche. Daten und Analysen einer empirischen Untersuchung über Beziehungen und Einstellungen Junger Erwachsener zur Kirche*. Hannover 1982 s. 187-188.

¹⁴ *Eine Generation später. Bundesrepublik Deutschland 1953-1979*. Institut für Demoskopie Allensbach. Hrsg. von E. Noelle-Neumann, E. Piel. München 1983 s. 90 i 211.

giczny, zrealizowany w latach 1967-1968, wskazał na nieznaczny wzrost zasięgu postaw ateistycznych w społeczeństwie bułgarskim (o 2,46%) i zmniejszenie się zasięgu postaw religijnych (głęboko wierzący — o 0,52%, pasywnie wierzący — o 3,08% i najsłabiej związani z religią — wzrost o 1,14%)¹⁵.

W 1963 roku przeprowadzono z inicjatywy Zakładu Naukowego Ateizmu Instytutu Filozoficznego Akademii Nauk CSRS badania socjologiczne nad religijnością w południowych Morawach. Anonimowa ankieta objęła próbę reprezentatywną osób w wieku powyżej 20 lat, pochodzących z różnych środowisk społecznych. Zebrany materiał empiryczny stanowił podstawę do porównań z wynikami uzyskanymi w 1946 roku przez Instytut Badania Opinii Publicznej w Pradze. W okresie kilkunastu lat wystąpiły zasadnicze zmiany w świadomości religijnej mieszkańców Czechosłowacji. Prawie o połowę zmniejszył się odsetek deklarujących wiarę w Boga, o jedną czwartą — wiarę w Chrystusa i więcej niż o połowę — odsetek tych, którzy uważali wychowanie religijne za konieczne. W 1963 roku 30% ankietowanych zadeklarowało się jako wierzący, 30% — jako ateści, a 40% badanych nie zajęło wyraźnie określonej postawy wobec religii. Zasięg ujawnionych postaw religijnych i ateistycznych pozostawał w związku z wiekiem badanych, płcią, stanem rodzinnym, narodowością, wykształceniem i wykonywanym zawodem¹⁶.

Wśród 1000 uczniów klas trzecich szkół średnich (724 uczniów z Budapesztu) badanych przez I. Vargę, 10% zostało zakwalifikowanych do tradycyjnie religijnych, 15% — do wierzących w Boga Stworzyciela świata lub w jakąś siłę transcendentną. Najlicniejszą grupę stanowili obojętni religijnie i niedochodzący do ostatecznych rozstrzygnięć w sprawach religijnych — od 60% do 65%. Niewierzący i ateści o orientacji marksistowskiej tworzyli grupę od 10% do 15% ogółu badanej młodzieży.

¹⁵ Stojschew, jw. s. 81-92; Por. M. Mizow, *Problemy religii i ateizmu we współczesnej Bułgarii*. „Euhemer — Przegląd Religioznawczy” 22:1978 nr 3 s. 15-25; I. Słanikow, *Prawosławie w Bułgarii*. „Euhemer — Przegląd Religioznawczy” 22:1978 nr 3 s. 37-44; Z. Nuriewa, *Islam w Bułgarii*. „Euhemer — Przegląd Religioznawczy” 22:1978 nr 3 s. 45-52; S. Jotow, *Katolicyzm i protestantyzm w Bułgarii*. „Euhemer — Przegląd Religioznawczy” 22:1978 nr 3 s. 57-65. Autorzy opracowania *Kirchen im Sozialismus* — powołując się na badania bułgarskie — podają następujące wskaźniki osób wierzących w Bułgarii: 1949 r. — 98,4%, 1962 r. — 35,5%, 1963 r. — 33,1%, 1972 r. — 48,0%. Por. *Kirchen im Sozialismus. Kirche und Staat in den osteuropäischen sozialistischen Republiken*. Frankfurt am Main 1977 s. 272.

¹⁶ Omówienie wyników badań socjologicznych z 1946 roku znajduje się w artykule E. Kadlecovej (*O niektórych problemach sytuacji religijnej w Czechosłowacji*. „Zeszyty Argumentów” 1964 nr 6 s. 100-112). Por. także E. Kadlecová, *Ergebnisse religionssoziologischer Untersuchungen in Nordmähren*. W: *Religion und Atheismus* s. 145-157.

Potwierdziły się hipotezy stwierdzające, że religijność młodzieży żeńskiej jest silniejsza niż religijność młodzieży męskiej, młodzieży z małych miast wyższa niż młodzieży z Budapesztu¹⁷.

Liczne badania jugosłowiańskie potwierdzają wyższy wskaźnik więzi z religią i Kościołem u kobiet. Różnice wahają się od kilkunastu do kilkudziesięciu procent w różnych sferach życia religijnego. Szczególnie wyraźne różnice występują w różnych formach uczestnictwa kościelnego: udział we mszy św. niedzielnej, częstotliwość komunikowania, modlitwa codzienna. Proces laicyzacji postępujący w krajach socjalistycznych oddziałuje bardziej skutecznie na mężczyzn. Kobiety są w mniejszym zakresie poddane procesom dechrystianizacyjnym¹⁸.

Badania socjologiczne w społeczeństwie polskim wskazują na fakt większego nasilenia religijności wśród kobiet niż mężczyzn. Tylko na zasadzie wyjątku spotykamy się z twierdzeniem, że zmienna „płeć” nieznacznie wpływa na zróżnicowanie stosunku do wiary¹⁹. Różnice w religijności kobiet i mężczyzn potwierdzają sondaże ogólnokrajowe, badania monograficzne realizowane w wybranych środowiskach społecznych oraz badania nad budżetem czasu.

Na przykład analizy struktury czynnościowej dobowego budżetu czasu ujawniły różnice między mężczyznami i kobietami tak pod względem odsetka osób wykonujących „praktyki i inne zajęcia religijne”, jak i w średnim czasie trwania tych czynności w godzinach i minutach. W latach 1969-1976 wystąpiła tendencja spadkowa zainteresowania się praktykami religijnymi, nieco większa wśród kobiet niż wśród mężczyzn. Mimo tej zmiany czas poświęcony na realizację zainteresowań religijnych u kobiet był wyższy niż u mężczyzn²⁰.

Różnice w religijności ze względu na płeć potwierdzają badania, w których respondenci znajdowali się w analogicznej sytuacji życiowej (np. studenci i studentki). W przypadku mężczyzn mamy do czynienia z relatywnie rzadszymi postawami pozytywnymi, z drugiej jednak strony ich postawy pozytywne wobec religii bardziej oddziałują na postępowanie. Stąd podkreśla się, że religia u kobiet odgrywa bardziej rolę

¹⁷ T. Nyiri, *Religiosität und Atheismus in Ungarn*. „Entschluss. Zeitschrift für Praxis und Theologie” 1976 nr 6 s. 310-311.

¹⁸ J. Balaban, *Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft. Analyse der gegenwärtigen pastoralen Situation in der Erzdiözese Zagreb (Nordkroatien) unter besonderer Berücksichtigung der distanzieren Kirchlichkeit*. Zürich-Einsiedeln-Köln 1982 s. 135-138.

¹⁹ K. Sopuch, *Stosunek do religii studentów Uniwersytetu Gdańskiego — na tle innych grup społecznych*. „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego. Filozofia i Socjologia” 1980 nr 5 s. 117.

²⁰ L. Adamczuk, *Budżet czasu mieszkańców Polski*. *Statystyka Polski*. Główny Urząd Statystyczny (nr 97). Warszawa 1978 s. 48-49 i 61-65.

czynnika terapeutycznego (wysoka ranga wykonywania praktyk religijnych), u mężczyzn zaś rolę czynnika normotwórczego kierującego postępowaniem²¹.

W badaniach psychologicznych podkreśla się silniejszą zbieżność w ocenach wartości materialnych, prestiżowych i religijnych w małżeństwach w porównaniu z parami losowymi. Większe podobieństwo ocen u tych pierwszych może być wywołane tym, że partnerzy w małżeństwie upodabniają się pod względem uznawanych wartości w trakcie wzajemnego współżycia lub dobierają się w okresie przedmałżeńskim na podstawie podobnych hierarchii wartości. Przypuszcza się, że zbieżność ocen jest bardziej efektem doboru niż procesu upodabniania się²².

Z ogólnopolskich badań empirycznych nad społecznymi uwarunkowaniami postaw wobec religii w Polsce ludzi w wieku 25-65 lat z 1977 roku wynika, że 80,2% mężczyzn deklarowało się jako wierzący i 91,7% — kobiet. Różnica 11,5% jest znacznie niższa niż ta, która wystąpiła pomiędzy kategorią badanych osób o wykształceniu podstawowym i wyższym²³.

Badania monograficzne potwierdzają fakt, że wśród kobiet występuje większe nasilenie religijności. Niemal wszystkie wskaźniki religijności wchodzą w istotne zależności statystyczne ze zmienną płci. Wielkość przedziału między wskaźnikami religijności ze względu na strukturę płci traktuje się jako przejaw dechrystianizacji (feminizacja Kościoła)²⁴. O ile różnice w religijności kobiet i mężczyzn rozpatrywane na płaszczyźnie konkretnych wskaźników są na ogół dość wyraźne, to w analizie całościowej zjawiska religijności — jak to wykazują badania przeprowadzone w Puławach w 1979 roku — różnice nieco zacierają się. W grupie kobiet 6,4% badanych przejawiało typ pogłębionej religijności, 32,1%

²¹ H. Grzymała-Moszczyńska, *Postawy młodzieży akademickiej wobec religii (struktura i dynamika)*. Kraków 1981 s. 141.

²² Z. Zaleski, *Stan cywilny a ocena wartości*. „Przegląd Psychologiczny” 22:1979 nr 4 s. 723-724.

²³ K. Darczewska, *Rodzina i postawy religijne*. W: *Rodzina polska lat siedemdziesiątych*. Pod red. M. Jarosz. Warszawa 1982 s. 203-204. W ankiecie przeprowadzonej przez OBOPiSP we wrześniu 1970 roku na próbie ogólnopolskiej 68,8% ludności wiejskiej zadeklarowało się jako wierzący i praktykujący, 23,1% — jako wierzący lecz raczej nie praktykujący, 5,5% — jako niewierzący, ale raczej przywiązani do niektórych tradycji religijnych i 1,9% — niewierzący i nie praktykujący (0,7% — brak odpowiedzi). Por. J. Szacki, *Tradycja i współczesność (opracowanie wyników ankiety)*. Warszawa 1973 s. 12. Z badań monograficznych wynika, że małżeństwa są dość często homogeniczne pod względem stosunku do religii. Por. H. Mrzygłód, *Dobór małżeński w rodzinie marynarzy*. W: *Rodziny szczeecińskie w świetle badań empirycznych*. Pod red. L. Janiszewskiego. Szczecin 1982 s. 105-107.

²⁴ W. Piwowski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*. Warszawa 1977 s. 66.

— typ tradycyjny, 57,0% — typ wybiórczy i 4,5% — typ oddalających się od Kościoła. W grupie mężczyzn rozkład wyróżnionych typów przedstawiał się następująco: 6,8%, 27,1%, 56,8%, 9,3%. W wymiarach „całościowych” kobiety upodabniały się do niższej religijności mężczyzn²⁵.

Socjologowie poszukują różnych wyjaśnień większego nasilenia religijności u kobiet w porównaniu z mężczyznami. Wskazują zarówno na negatywne, jak i pozytywne cechy kobiet skłaniające je do wyższej aktywności religijnej:

- w naturze kobiety leży większe poczucie zależności od rzeczywistości zewnętrznej a stąd większe poczucie zależności od Boga i skłonność do myślenia w kategoriach nadprzyrodzoności²⁶,
- istotne cechy natury kobiety (intrawertyzm, uczuciowość i dyspozycja do wyrzeczeń ofiarnych) czynią kobietę zdolną do życia religijnego²⁷,
- większej religijności dziewcząt niż chłopców sprzyja ostrzejsze przeżywanie przez nie trudności życiowych oraz wzory i normy wychowania religijnego, szerzej — wychowania środowiskowego²⁸,
- różnice w religijności kobiet i mężczyzn są wyjaśniane zmiennymi osobowościowymi. Kobiety charakteryzują się znacznie wyższym konserwatyzmem i konwencjonalizmem, co współwystępuje z pozytywnymi postawami wobec religii. Wychowuje się je zgodnie z bardziej tradycyjnymi wzorami i wymaga się od nich przestrzegania przekazywanego im przepisu roli społecznej. W rodzinie chłopcy są wychowywani mniej religijnie niż dziewczęta²⁹,
- sytuacja społeczna kobiet, z ich pewnym upośledzeniem społecznym i ekonomicznym, uzależnieniem od systemu kontroli społeczności lokalnej oraz podleganiem wzorom dawnej kultury patriarchalnej (wzór kobiety pokornej i poddanej swemu losowi)³⁰,
- pozycja społeczna kobiet (zajmowanie się zajęciami domowymi) nie wymaga podnoszenia kwalifikacji w zakresie racjonalnego myślenia

²⁵ Z. Tyburski, *Religijność miejska w procesie uprzemysłowienia (Studium socjologiczne na przykładzie Puław)*. Lublin 1983 (maszynopis pracy doktorskiej — Archiwum KUL) s. 339-340.

²⁶ A. Święcicki, *Spoleczne uwarunkowania polskiej religijności*. „Więź” 20:1977 nr 5-6 s. 7.

²⁷ L. Grabowski, *Wielki Nieznany. Zarys religioznawstwa*. Płock 1977 s. 81-82.

²⁸ J. Rembowski, *Postawy młodzieży studiującej wobec religii*. „Przegląd Psychologiczny” 13:1967 nr 4 s. 102-120.

²⁹ Grzymała-Moszczyńska, jw., s. 141-142. Por. H. Domagała, H. Grzymała-Moszczyńska, *Osobowe uwarunkowania postaw wobec religii*. „Euhemer — Przegląd Religioznawczy” 23:1979 nr 1 s. 75.

³⁰ B. Dudziak, *Wartości rodzinne i zawodowe młodzieży studenckiej*. „Dydaktyka Szkoły Wyższej” 1977 nr 1 s. 160.

- i kultury intelektualnej, a zrytualizowane zajęcia domowe wykazują podobieństwo z obrzędowością religijną³¹;
- stosunkowo większy udział kobiet w życiu religijnym tłumaczy się nie tyle przesłankami natury psychologicznej, ale raczej silnym związaniem kobiety z rodziną. „Ognisko rodzinne” jest najbardziej skuteczną ostoją tradycyjnych stosunków i zrytualizowanych form kulturowych³²;
 - uwarunkowania większego nasilenia religijności kobiet są natury społecznej. Kobiety w mniejszym stopniu niż mężczyźni są zaangażowane w życie społeczne. Udział w praktykach religijnych oznacza dla nich pełnienie ról w dziedzinie życia publicznego³³;
 - kobiety mają więcej czasu na praktyki religijne, gdyż rzadziej pracują zawodowo i mają bardziej ograniczone kontakty z szerszym środowiskiem społecznym³⁴;
 - mężczyźni częściej niż kobiety uprawiają działalność społeczno-polityczną i częściej angażują się w życie publiczne; kobiety są bardziej zaabsorbowane pracą w domu, mniej czasu poświęcają na czytanie czasopism i książek, rzadziej spotykają się z ludźmi o odmiennym światopoglądzie³⁵;
 - istnieje uwarunkowana kulturowo skłonność kobiety do konserwatywnego myślenia i działania (kobiety są również bardziej tradycyjne w decyzjach politycznych). W trakcie zmian społecznych postawa zachowawcza kobiety może być usunięta, nie przynależy bowiem istotowo kobiecie. Znaczną rolę w życiu kobiety odgrywają kontakty lokalne w miejscu zamieszkania. Nawet u kobiet pracujących poza domem orientacja zawodowa nie jest tak decydująca i centralna jak u mężczyzn, a najbliższe otoczenie społeczne przedstawia dla niej silniejszą możliwość stabilizacji wartości religijnych. Ogólnie charakteryzują się słabszą siatką kontaktów społecznych i węższym środowiskiem społecznym³⁶.

W opinii socjologów nie konstytucja biologiczna wyznacza odmienne wzory postaw i zachowań religijnych, lecz struktura społeczno-kulturowa. Zakładając psychologiczne i kulturalno-społeczne przesłanki większej podatności kobiet na religijność można przyjąć hipotezę, że w trakcie do-

³¹ E. Ciupak, *Religia a struktura społeczna*. „Argumenty” 1976 nr 40 s. 5.

³² J. A. Lewada, *Społeczna natura religii*. Warszawa 1968 s. 248-249.

³³ G. Le Bras, *Etudes de sociologie religieuse*. Vol. 1. Paris 1955 s. 357-359.

³⁴ M. Yinger, *The scientific study of religion*. New York 1971 s. 133. Th. Luckmann, *The invisible religion*. New York 1967 s. 30.

³⁵ S. Pajka, *O postawach i celach życiowych nauczycieli*. „Wychowanie” 1969 nr 19 s. 27.

³⁶ Boos-Nünning, Golomb, jw. s. 120-121.

konywających się przemian społeczno-kulturowych w rejonie wiejskim odchodzenie od tradycyjnych wartości, norm i wzorów zachowań religijnych zaznaczy się dobitniej u mężczyzn niż u kobiet. Mężczyźni zorientowani w życiu publicznym na wartości związane z wykonywaniem roli zawodowej wchodzą częściej w konflikty z systemem wartości religijno-kościelnych niż kobiety, bardziej nastawione na wartości związane z rodziną i jej sprawami. Rola kobiety w rodzinie i jej pozycja w Kościele wykazują wiele cech zbieżnych. W kulturowym wzorcu osobowości kobiecej role religijno-kościelne są o wiele silniej wyrażone niż w kulturowym wzorcu osobowości męskiej.

W ramach przyjętej hipotezy globalnej zakłada się, że kobiety reprezentują nie tylko bardziej pozytywne i intensywne postawy oraz zachowania religijne, ale również charakteryzują się ich większą trwałością. Pytamy stąd, w jakich aspektach życia religijnego dynamika przekształceń jest zróżnicowana ze względu na płeć, w jakich zaś jest proporcjonalna? Czy różnice w religijności kobiet i mężczyzn z lat sześćdziesiątych utrzymały się w latach siedemdziesiątych, czy też zaznaczyły się istotne zmiany?

Jeżeli w tradycyjnych środowiskach wiejskich otoczenie społeczne stawiało jednostce określony system oczekiwań i wymagań religijno-kościelnych związanych z rolą męską i kobiecą oraz działało na nią przez silne naciski zewnętrzne i wewnętrzne, aby zachowywała się zgodnie z tą rolą, to we współczesnych środowiskach wiejskich modernizujących się i poddanych silnym wpływom industrializacyjno-urbanizacyjnym oczekiwania odmiennych postaw i zachowań religijnych od kobiet i mężczyzn mogą ulegać zmianom i zacierać się. Zebrane materiały empiryczne — jak się przypuszcza — ukażą z jednej strony stan religijności w rejonie wiejskim (podobieństwa i różnice), z drugiej zaś kierunek i dynamikę przekształceń religijności mieszkańców wsi.

II. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA PRZEPROWADZONYCH BADAŃ EMPIRYCZNYCH

Dla uchwycenia zmian społeczno-religijnych i określenia trendów rozwojowych w warunkach szybkich przeobrażeń społecznych jest przydatna technika panelowa lub metoda analizy trendów. W pierwszym przypadku bada się kilkakrotnie tę samą grupę osób przy pomocy tego samego programu pytań, w drugim zaś zbiorowości badanych osób są różne, ale ustalone na podstawie reguł reprezentacji statystycznej z tej samej po-

³⁷ F. Karmasin, H. Karmasin, *Einführung in Methoden und Probleme der Umfrageforschung*. Graz 1977 s. 77-82; M. Grawitz, *Méthodes des sciences sociales*. Paris 1972 s. 782-786; Z. Gostkowski, *Analiza „efektu panelowego” w badaniach wyborczych w Łodzi w 1961 r.* W: *Analizy i próby technik badaw-*

pulacji globalnej³⁷. W relacjonowanych badaniach zdecydowano się na sondaż powtarzany, przy użyciu tej samej techniki badawczej (wywiad), na próbkach reprezentatywnych w ramach jednej parafii. Zastosowana technika pozwala określić w przybliżeniu zmiany w religijności w wybranych wsiach podmiejskich, nie daje jednak podstaw do ustalenia przekształceń w postawach i zachowaniach religijnych poszczególnych jednostek.

Badaniami empirycznymi objęto 10 wsi leżących w okolicy Płocka, należących administracyjnie do parafii Biała. Jest to teren poddany silnym wpływom industrializacji i urbanizacji (strefa podmiejska). Industrializacja przejawia się w budowie i rozbudowie przemysłu (Mazowieckie Zakłady Rafineryjne i Petrochemiczne i inne zakłady) oraz wywołuje bezpośrednio lub pośrednio wiele zmian natury technicznej, ekonomicznej i społecznej. Urbanizacja zaś to „złożony proces ekonomiczny, społeczny i kulturowy powodujący koncentrację ludności, przechodzenie od zajęć rolniczych do nierolniczych, przekształcenie struktury społecznej, zmianę sposobu i stylu życia, która odzwierciedla się m. in. w sposobie użytkowania przestrzeni, a także postępujące uzależnienie zbiorowości ludzkich od środków technicznych”³⁸.

W badanym terenie industrializacja łączy się ściśle z procesami urbanizacji. Nie negując odmienności jakościowej obydwu procesów, będziemy traktować łącznie całość skutków społecznych wywołanych industrializacją i urbanizacją oraz pytać, jak przemiany industrializacyjno-urbanizacyjne wpływają na przekształcenie postaw i zachowań religijnych ludności wiejskiej.

Interwał czasowy wynoszący 9 lat wydał się dostatecznie długi dla uchwycenia zasadniczych kierunków przekształceń sytuacji religijnej w rejonie podmiejskim. Pierwsze badania przeprowadzono w 1967 roku i objęto nimi zbiorowość 300 osób, co stanowiło 93,8% ogółu jednostek z zaplanowanej próby reprezentatywnej. Dążąc do stwierdzenia zmian religijno-kościelnych, jakie dokonały się w 10 wsiach należących do strefy bezpośredniego ciężenia do Płocka, zrealizowano w 1976 roku powtórne badania empiryczne. Z wylosowanej listy 313 osób pochodzących z tych samych wsi przeankietowano 295, czyli 94,2% jednostek z zaplanowanej próby reprezentatywnej.

Ze względu na obawę, że samodzielne wypełnianie kwestionariuszy ankiet przez ludność wiejską mogłoby prowadzić do pewnych nieprawi-

czych w socjologii. T. 1. Pod red. Z. Gostkowskiego. Wrocław-Warszawa-Kraków 1966 s. 282-286.

³⁸ B. Jałowicki, *Charakterystyka procesów urbanizacji Polski*. „Studia Socjologiczne” 1978 nr 3 s. 102.

dłowości (np. wypełnianie ankiet przeznaczonych dla osób starszych przez osoby młodsze), przyjęto wywiad kwestionariuszowy jako najbardziej odpowiednią technikę badawczą. Ankieterzy przeprowadzali wywiady z wylosowanymi osobami, własnoręcznie notując odpowiedzi. Całość notowanych wypowiedzi uzupełniali krótką charakterystyką zachowania się rozmówcy w trakcie wywiadu i innych okoliczności świadczących o sytuacji społecznej respondenta.

Analiza procesów zmian, pozwalająca na możliwość wniknięcia w wewnętrzną strukturę religijną badanych układów w dwóch stadiach rozwojowych, służyła do weryfikacji wyników pierwszego badania, czasem uzupełniała dziedziny spraw pominięte uprzednio, wreszcie ukazywała kierunki, charakter i prawidłowości dokonujących się przekształceń. Szczere i bezpośrednie reakcje rozmówców na zadawane pytania upoważniają do pozytywnej oceny wartości informacyjnej uzyskanych materiałów empirycznych³⁹. Wielkość zrealizowanych prób i małe różnice w proporcjach między próbami założonymi a zrealizowanymi upoważniają do wnioskowania na temat wszystkich dorosłych mieszkańców badanych wsi należących do jednej parafii podmiejskiej i stanowiących znaczną część mieszkańców gminy Stara Biała.

Lokalizacja badania w rozwijającym się rejonie przemysłowym, w pobliżu miasta o kluczowym znaczeniu dla polskiej gospodarki, pozwoli uchwycić — przynajmniej pośrednio — symptomy zmian społeczno-religijnych zachodzących w toku industrializacji i urbanizacji terenu wiejskiego. W niniejszym opracowaniu wydobywamy wnioski, do jakich upoważnia analiza wyników dwóch faz przeprowadzonych badań, przede wszystkim w przekroju roli społecznej mężczyzny i kobiety. Poddajemy analizie bardziej szczegółowe korelacje, wprowadzając dodatkowe zmienne, współokreślające zachodzące procesy przemian religijności wiejskiej. Takie postępowanie, opierające się na zestawianiu i porównywaniu rozkładów odpowiedzi dwóch odmiennych kategorii demograficznych w dwóch przekrojach czasowych, nie pozwala na wyczerpującą interpretację, ale z pewnością dostarcza materiału do formułowania wielu hipotez na temat różnicowań i uwarunkowań religijności.

³⁹ W materiałach skierowanych do obliczeń końcowych można odnaleźć typowe niedociągnięcia ankieterów, jak np. niezbyt dokładne sondowanie odpowiedzi, zapisywanie skrótowe wypowiedzi respondentów, niekompletne wypełnianie kwestionariusza wywiadu związane z nieegzekwowaniem odpowiedzi itp. Są to jednak fakty sporadyczne. Prowadzący wywiady, stosownie do otrzymanej instrukcji, dokonywali obserwacji i rejestracji różnych przejawów zachowań i reakcji respondentów (np. wypowiedzi świadczące o emocjonalnym zaangażowaniu się rozmówców lub negatywnym stosunku do badań).

Analiza struktury płci zbadanych zbiorowości i populacji generalnej wskazuje na lekkie nadreprezentowanie mężczyzn w próbie z 1967 roku i lekkie ich niedoreprezentowanie w próbie z 1976 roku. W 1967 roku mężczyźni stanowili 51,0% ogółu ankietowanych osób, kobiety zaś 49,0% (w całej populacji osób dorosłych powyżej 15 lat odpowiednio: 48,2% i 51,8%). W 1976 roku sytuacja była nieco odmienna. Wśród ogółu dorosłych mieszkańców badanych wsi, którzy ukończyli 16 rok życia, kobiety stanowiły 50,3%, a wśród badanych osób — 53,2% (różnica 2,9%).

Struktura płci odpowiada wymogom reprezentatywności. Zbadane zbiorowości według kategorii płci odtwarzają populacje generalne, a zasygnalizowane niewielkie różnice nie powinny mieć wpływu, lub tylko minimalny, na zawyżenie ocen stanu i dynamiki religijności mieszkańców badanych wsi. Ostrożne przenoszenie rezultatów badań na całą zbiorowość generalną daje prawo formułowania sądów o bardziej ogólnej ważności.

W całym rejonie podmiejskim Płocka zaznaczyło się na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych zmniejszanie się dysproporcji między liczbą mężczyzn i kobiet oraz dążenie do równowagi płci. W 1966 roku występowały znaczne dysproporcje, bowiem na 100 mężczyzn przypadały 104 kobiety. W 1976 roku relacje te zmieniły się. Na 100 mężczyzn przypadało 101 kobiet. Tempo wyrównywania się wskazanych dysproporcji, czyli tzw. proces defeminizacji, przebiegał odmiennie w poszczególnych kategoriach wieku, ale ogólnie można stwierdzić, że u progu lat osiemdziesiątych proporcje kobiet i mężczyzn wyrównały się⁴⁰.

Od przeprowadzenia badań minął już pewien czas. Wnioski empiryczne nie zdezaktualizowały się na tyle, by nie można było na ich podstawie formułować hipotez i wniosków dotyczących środowiska wiejskiego lat osiemdziesiątych. Jakkolwiek pewne procesy i trendy rozwojowe znalazły swoje rozwinięcie w rzeczywistości społecznej, to jednak wiele problemów i oświeleń ważnych jest również na dziś — i z pewnymi zastrzeżeniami — na jutro. Analizy przemian religijności wiejskiej przeprowadzimy na płaszczyźnie wierzeń religijnych, norm moralnych, praktyk religijnych oraz więzi z parafią i duchowieństwem.

III. PŁEĆ JAKO CZYNNIK RÓŻNICUJĄCY WIERZENIA RELIGIJNE

Przez wierzenia religijne rozumiemy określony zespół poglądów, wartości i przekonań religijnych charakteryzujących członków społeczności kościelnej, przyjętych i uznanych za obowiązujące i słuszne. Jednym z najbardziej ogólnych wskaźników wierzeń religijnych jest globalny stosunek do wiary, związany z samookreśleniem się jednostki jako głę-

⁴⁰ Rocznik statystyczny województwa płockiego. Płock 1978 s. 45.

boko wierzącej, wierzącej, niezdecydowanej w sprawach wiary, obojętnej lub niewierzącej a więc jednostki aprobującej podstawowe założenia religii lub nie (identyfikacje światopoglądowe), deklarującej swój związek z Kościołem katolickim.

Spoločności wiejskie w Polsce — mimo dokonujących się silnych przeobrażeń cywilizacyjnych i społeczno-kulturowych — charakteryzują się swoistą stabilnością w zakresie globalnych powiązań z wiarą religijną. Ciągłość przeważa tu zdecydowanie nad zmiennością. Stwierdzenie to odnosi się do płaszczyzny globalnych postaw wobec wiary i wymaga weryfikacji w odniesieniu do bardziej szczegółowych wskaźników religijności.

Rezultaty badań z 1976 roku wykazały większe nasilenie się postaw wierzeniowych wśród kobiet niż mężczyzn. Spośród ogółu kobiet 25,5% określiło siebie jako głęboko wierzące, 72,0% — jako wierzące, 1,9% — jako wątpiące w sprawach religijnych i 0,6% — jako obojętne religijnie. Analogiczne dane dla mężczyzn kształtowały się następująco: 15,9%, 75,4%, 2,2%, 6,5%. Różnice więc zaznaczyły się szczególnie w postawach skrajnych, tj. głęboko wierzących i obojętnych religijnie. W pierwszym przypadku różnica wynosi 9,6% na korzyść kobiet, w drugim zaś różnica ta wynosi 5,9% na korzyść mężczyzn. Hipoteza o większym nasileniu pozytywnych postaw wobec wiary wśród kobiet niż wśród mężczyzn potwierdziła się⁴¹.

Mężczyźni odmiennie oceniają ewolucję swojej religijności: 21,0% spośród nich wskazuje na pomniejszenie religijności, 5,8% — na wzrost, 72,5% — na stabilizację (0,7% — brak odpowiedzi). Kobiety dostrzegają w mniejszym stopniu osłabienie religijności (9,6%), w większym zaś po-

⁴¹ W rejonie ostrołęckim 43% badanych kobiet stanowiły osoby wierzące i regularnie praktykujące, 45% — wierzące ale praktykujące nieregularnie, 7% — wierzące, ale nie praktykujące, 3% — niewierzące, ale przywiązane do tradycji religijnych, 2% — niewierzące i obce tradycji religijnej (mężczyźni odpowiednio: 32%, 39%, 12%, 10%, 7%). Por. S o p u c h, jw. s. 118. Według badań ogólnopolskich wierzenia religijne były znacznie bardziej rozpowszechnione wśród kobiet wiejskich niż mężczyzn. Por. A. P a w e ł c z y Ń s k a, *Postawy ludności wiejskiej wobec religii*. „Roczniki Socjologii Wsi” 8:1968 s. 77. Pleć wpływa w średnim stopniu na zróżnicowanie świadomości religijnej i laickiej studentów krakowskich z końca lat siedemdziesiątych. Por. J. B l a c h n i c k a, *Świadomość religijna i laicka studentów. W: Przemiany światopoglądu społecznego młodzieży akademickiej Krakowa*. Pod red. J. Jerschiny. Kraków 1979 s. 426. Wśród studentek krakowskich stanowiska teistyczne występowały częściej niż wśród studentów. Por. T. S o z a ń s k i, *Światopogląd studentów — próba charakterystyki na podstawie empirycznych badań socjologicznych*. „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego — Prace Socjologiczne” 1974 nr 2 s. 39. H. D o m a g a ła, H. G r z y m a ła-M o s z c z y ń s k a, *Postawy wobec religii a niektóre sposoby i warunki społecznego funkcjonowania młodzieży*. „Studia Religiosa” 1979 nr 4 s. 81.

głębieńcie życia religijnego (8,9⁰/₀) i jego stabilizację (81,5⁰/₀). Przytoczone dane — oparte na autodeklaracjach światopoglądowych — wskazują na większe u kobiet niż u mężczyzn tendencje do zachowywania postaw i działań religijnych w stanie nienaruszonym. Częściej spostrzegają one siebie same jako wierzące, częściej jako kontynuujące postawy prowiezienne i rzadziej jako odchodzące od dawnej religijności. Jakkolwiek różnica między wskaźnikami uświadomionych zmian nie jest zbyt duża, to jednak mężczyźni w większym zakresie wykazują osłabienie życia religijnego ⁴². Formulowane samooceny religijności są prawdopodobnie w jakiejś mierze odbiciem oczekiwań społecznych istniejących w środowiskach rodzinnych i pozarodzinnych.

Samoocena religijności jest w naszej analizie rodzajem uzupełniającego subiektywnego tła opisu postaw i zachowań religijnych ludności wiejskiej. Nasuwa się pytanie, czy deklarowana dynamika — oparta na samoocenie zmian postaw religijnych — potwierdzi się w analizie wybranych wskaźników dotyczących wiedzy religijnej i akceptacji dogmatów katolickich. Dotychczasowe badania socjologiczne wskazują na nasilającą się postawę wybiórczą w dziedzinie uznawania szczegółowych i konkretnych prawd wiary.

Analizę danych o poziomie akceptacji prawd wiary i stopni ich ortodoksyjności w stosunku do doktryny Kościoła rozpoczynamy od zagadnienia znajomości prawd wiary. W tradycyjnej społeczności wiejskiej „uczucia mają charakter spontaniczny, a zainteresowania intelektualne kwestiami religijnymi są bądź dziwactwem, bądź zbyt dużym luksusem, który, jak każdy luksus, jest czynnikiem dezintegrującym grupę. Nic dziwnego też, iż sytuacja taka staje się pożywką dla swoistego sentymentalizmu religijnego i płytkiej uczuciowości, wyjąwszy jednostki o pogłębionej wierze. Z cechą tą łączą się logicznie słabe zainteresowania intelektualno-doktrynalne, niechęć do rozważań i dyskusji na te tematy” ⁴³.

Z dotychczasowych badań wynika, że stan wiedzy religijnej wśród katolików nie jest w dalszym ciągu zbyt wysoki. Zaznaczające się niekiedy znaczne dysproporcje pomiędzy poziomem wiedzy religijnej i poziomem akceptacji prawd wiary wskazują na tradycyjny charakter religijności wiejskiej. Braki w zakresie wiedzy religijnej ujawniają słabe strony ka-

⁴² W badaniach z 1978 roku wśród studentów warszawskich otrzymano zbliżone rezultaty, jeśli idzie o stosunek do wierzeń i praktyk religijnych, jak to miało miejsce przed 20 laty. Por. P. Karpowicz, *Poczucie „lokalizacji kontroli” jako psychologiczny korelat postaw i wartości studentów Warszawy*. „Studia Socjologiczne” 1982 nr 3-4 s. 298-299. U studentów krakowskich wystąpiły nieznaczne zmiany postaw wobec religii. W nieokreślonej bliżej przeszłości było 87,6⁰/₀ wierzących studentów, w czasie badań — 78,3⁰/₀. Por. Błażnicka, jw. s. 373.

⁴³ Z. T. Wierzbicki, *Tradycyjna religijność wiejska. Studium porównawcze*. „Roczniki Nauk Społecznych” 7:1979 s. 149-150.

tołicyzmu polskiego, co przy ciągłym dokształcaniu się ludności i pogłębianiu wiedzy w wyspecjalizowanych dziedzinach świeckich, może mieć dodatkowe ujemne następstwa w sferze przekonań religijnych i moralnych. Stan wiedzy religijnej katolików wiejskich w odniesieniu do 3 wybranych prawd wiary przedstawia tabela 1.

Tab. 1. Pleć a znajomość dogmatów katolickich (dane w %)

Pełna znajomość dogmatów katolickich	Mężczyźni		Kobiety		Razem	
	I	II	I	II	I	II
Trójca św.	87,6	73,9	95,3	85,3	91,4	80,0
Osoba Chrystusa	38,0	36,2	53,1	42,7	45,3	39,7
Istnienie piekła	25,5	16,6	38,1	24,2	31,6	20,7

U w a g a: Kolumna I podaje dane dla 1967 roku, kolumna II przedstawia rezultaty z 1976 roku. W 1967 roku badana zbiorowość liczyła 153 mężczyzn i 147 kobiet, w 1976 roku — 138 mężczyzn i 157 kobiet. Tabela nie zawiera odpowiedzi wskazujących na niepełną lub błędną wiedzę religijną.

W latach 1967-1976 nastąpił w rejonie podmiejskim Płocka spadek znajomości — przynajmniej werbalnej — podstawowych prawd wiary. Szczegółowa analiza wykazuje, że zmiana w kierunku niewiedzy religijnej była szybsza u kobiet niż u mężczyzn. Liczba odpowiedzi w pełni poprawnych u kobiet w odniesieniu do dogmatu o Trójcy św. zmniejszyła się o 10,0%, w odniesieniu do prawdy wiary o Chrystusie — o 10,4% i o piekle — o 13,9% (odpowiednio u mężczyzn: 13,7%, 1,8%, 8,9%). Ogólny poziom katechizmowej wiedzy kobiet jest jeszcze wyższy, jednak zostały znacznie zredukowane dawne dysproporcje w kierunku wyrównywania się poziomu wiedzy religijnej⁴⁴. W analizowanym okresie zjawisko poszerzania się ignorancji religijnej wykazywało nieco większą dynamikę wzrostu u kobiet.

Na przykładzie całkowitej znajomości trzech analizowanych prawd wiary dostrzega się jeszcze przewagę kobiet, ale już wyraźnie malejącą.

⁴⁴ Znajomość nazwisk przedstawicieli władz państwowych i kościelnych była wyższa u mężczyzn niż u kobiet. Por. J. Kądzieski, *O problemie modelu rewolucji kulturalnej*. Łódź-Warszawa 1964 s. 119. Por. także J. Malanowski, *Robotnicy warszawskiej fabryki motocykli*. Wrocław-Warszawa-Kraków 1962 s. 86. Wśród badanych studentów krakowskich pleć nie różnicowała korzystania z wydawnictw o tematyce religijnej. Grzymała-Moszczyńska, jw. s. 76. W badaniach zrealizowanych w zagłębiu Ruhry 54% katolików ze środowisk wiejskich i 71% ze środowisk miejskich w ogóle nie czytało książek o tematyce religijnej (w tym także Pisma św.). G. Bergmann, *Religiosität und Kirchlichkeit*. W: *Kirche und Katholiken in der Bundesrepublik. Daten und Analysen*. Hrsg. von E. Golomb. Aschaffenburg 1974 s. 98. W USA zmniejszył się w latach 1963-1973 krąg katolików czytających czasopisma i gazety katolickie z 61% do 56%. Por. N. Sommer, *Verhaltensänderungen unter amerikanischen Katholiken*. „Herder Korrespondenz” 31:1977 nr 3 s. 144.

Kobietom bardziej zależy — jak można przypuszczać — na podtrzymaniu znajomości podstawowych prawd katechizmowych ze względu na wychowanie religijne dzieci, zwłaszcza w okresie przygotowywania ich do pierwszej komunii św. W stwierdzonym zjawisku niewiedzy religijnej można widzieć braki w zakresie współczesnych metod katechizowania. Efekty systematycznej katechizacji w parafii są niewspółmierne do nakładów i wysiłków duszpasterskich.

Fakt ignorancji religijnej katolików polskich stanowi obiekt dość często powtarzającej się krytyki ze strony socjologów religii⁴⁵. Trzeba jednak pamiętać, że o stopniu wiedzy religijnej katolików wnioskujemy, opierając się na werbalnej znajomości zagadnień wybranych dość arbitralnie przez badacza (informacja o prawdach wiary), nie docieramy do tej warstwy wiedzy, która jest subiektywnie ważna dla jednostki i wyznaczająca jej zachowania religijne. Nie docieramy do tych obszarów zobiektywizowanej społecznie wiedzy, która jest związana ze znajomością norm, wartości, a nawet uczuć religijnych (wiedza powstająca w doświadczeniu wiary). W każdym bądź razie zasób wiedzy katechizmowej ludności wiejskiej jest znacznie ograniczony, co nie gwarantuje efektywnego przekazu dzieciom treści religijnych w rodzinie.

Drugi element analizowanych wierzeń religijnych odnosi się do sfery przekonań. „W przypadku przekonań religijnych — jak słusznie zauważa W. Piwowarski — chodzi o ocenę realności świata pozaempirycznego oraz słuszności następstw płynących z przyporządkowania się temu światu”⁴⁶. Konkretnie — chociaż nie wyłącznie — da się to zagadnienie sprowadzić do oceny treści wierzeń religijnych (dogmatów). Zakres akceptacji wybranych dogmatów wiary ilustruje tabela 2.

Tab. 2. Wskaźniki akceptacji głównych prawd wiary (dane w %)

Dogmaty wiary	Mężczyźni		Kobiety		Razem	
	I	II	I	II	I	II
Trójca św.	96,7	91,3	98,6	96,2	97,7	93,9
Opatrzność Boska	95,4	88,4	95,9	93,6	95,7	91,2
Życie pozagrobowe	88,9	78,3	87,8	86,0	88,3	82,4
Zmartwychwstanie ciał	87,6	68,1	87,8	77,7	87,7	73,2
Piekło	75,9	63,8	70,1	79,6	73,0	72,2

⁴⁵ W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*. Warszawa 1971 s. 129-141. Niski poziom wiedzy religijnej charakteryzuje Włochów (Z. Czajkowski, *Czy Włochy są krajem katolickim?* „Życie i Myśl” 27:1977 nr 7-8 s. 3).

⁴⁶ Piwowarski, *Religijność miejska* s. 193.

Dynamika przekształceń religijności w aspekcie postaw wobec dogmatów wiary przedstawia się inaczej niż w dziedzinie wiedzy religijnej. W pierwszej fazie uprzemysłowienia rejonu wiejskiego zaznaczyła się swoista równowaga akceptacji wybranych dogmatów katolickich u kobiet i mężczyzn. W trakcie dalszego rozwoju społeczno-kulturalnego nastąpił relatywnie znaczny proces wzrostu kwestionowania prawd wiary należących do nauki Kościoła. O 5,4% zmniejszyła się liczba mężczyzn uznających Jedyne Boga w Trzech Osobach, o 7,0% — Opatrzność Boską, o 10,6% — życie pozagrobowe, o 19,5% — zmartwychwstanie ciał i o 12,1% — istnienie piekła. W zbiorowości kobiet wzrost postaw negujących lub poddających w wątpliwość dogmatyczne treści wiary był znacznie powolniejszy i nie przekraczał 2,5%. Jedynie w odniesieniu do dogmatu o zmartwychwstaniu ciał spadek akceptacji był dość znaczny (10,1%). Trudny do wytłumaczenia jest fakt, dlaczego wśród kobiet w 1976 roku nastąpił wzrost wierzących w istnienie piekła o 9,5% w porównaniu z 1967. rokiem.

W 1976 roku poziom akceptacji dogmatycznych prawd wiary przedstawiał się znacznie korzystniej u kobiet niż u mężczyzn, co pozostawało w związku ze znaczną u tych drugich dynamiką zmian w kierunku ich podważania lub nawet otwartego negowania⁴⁷. Pomiedzy strukturą płci a nasileniem wiary w dogmaty katolickie istnieje wyraźne powiązanie idące w kierunku większej ortodoksji teologicznej i spoistości światopoglądu religijnego u kobiet.

Poziom akceptacji wierzeń religijnych wynikający z łącznego przyjmowania pięciu wybranych dogmatów katolickich da się przedstawić w formie kompleksowej typologii. Wybieramy stosunkowo prostą analizę prowadzącą do utworzenia kilku typów różniących się nasileniem akceptacji formuł dogmatycznych Kościoła katolickiego. Odpowiedziom „wie-

⁴⁷ W poglądach mężczyzn i kobiet zachodnioniemieckich akceptujących życie po śmierci wystąpiła w 1975 roku różnica 12% na korzyść kobiet. Por. *Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie* 1976. Wien 1976 s. 32. Wśród dorosłych Amerykanów o 6% więcej kobiet niż mężczyzn wierzyło w życie pozagrobowe. Por. W. Adamski, *Młode pokolenie Ameryki. Kultura i społeczeństwo w sytuacji kryzysu*. Warszawa 1977 s. 334. W obwodzie woroneńskim spośród wierzących 43,5% uznawało nieśmiertelność duszy, 33,0% odrzucało i 23,5% wątpiło. E. G. Filimonow, *Kryzys religii i jego cechy w warunkach społeczeństwa socjalistycznego*. W: *Religia w warunkach społeczeństwa socjalistycznego*. Warszawa 1976 s. 30. Różnica w zasięgu deklarowanej wiary w życie pozagrobowe między mężczyznami i kobietami w tradycyjnym rejonie miejsko-wiejskim (RFN) wynosiła 9%, w odniesieniu do historyczności Jezusa Chrystusa — 4% oraz jego bóstwą i człowieczeństwą — 9%. O. Selg, *Kirche der Ungläubigen? Fragen und Meinungen in einem Traditionsgebiet*. Adelsried bei Augsburg 1969 s. 49-52. Istotną zależność statystyczną pomiędzy płcią a kształtowaniem się autoidentyfikacji religijnej stwierdził J. Jerschina (*Młodzież i procesy laicyzacji świadomości społecznej*. Warszawa-Kraków 1978 s. 33).

rzę” przypisano wartość „2”, „wątpię” -- wartość „1”, „nie wierzę” -- wartość „0”. Po zsumowaniu każdy z respondentów mógł uzyskać za swoje odpowiedzi maksymalnie 10 punktów, a minimalnie zero punktów. W zależności od intensywności akceptacji, wyrażającej się w liczbie zgromadzonych punktów, wyodrębniliśmy 5 typów postaw wobec dogmatów wiary: o maksymalnej akceptacji (10 punktów), o pomniejszonej (6-9 punktów), o niezdecydowanej (5 punktów), o minimalnej (1-4 punktów) i o braku akceptacji (0 punktów). Rozkład procentowy poszczególnych typów postaw w całej badanej zbiorowości i w przekroju cech demograficznych przedstawia tabela 3.

Tab. 3. Płeć a ewolucja postaw ludności wiejskiej wobec dogmatów katolickich (dane w %)

Akceptacja dogmatów katolickich	Mężczyźni		Kobiety		Razem	
	I	II	I	II	I	II
maksymalna	69,2	50,7	61,2	63,7	65,4	57,6
pomniejszona	25,5	38,4	34,7	31,9	30,0	34,9
niezdecydowana	2,0	4,4	2,7	0,6	2,3	2,4
minimalna	3,3	3,6	1,4	3,8	2,3	3,7
żadna	—	2,9	—	—	—	1,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Dynamika postaw wobec dogmatów katolickich, ujęta w sposób kompleksowy, jest inna u kobiet i u mężczyzn. Porównanie poziomów akceptacji treści dogmatycznych wiary wskazuje na swego rodzaju stabilizację wierzeń u kobiet. Nieznaczny wzrost akceptacji maksymalnej (o 2,5%) zostaje zrównoważony przez przyrost akceptacji minimalnej (o 2,4%). W ogólnym bilansie porównanie wskaźników aprobaty dogmatów wiary w dwóch przekrojach czasowych wskazuje na stabilność u kobiet i znaczną dynamikę u mężczyzn. W latach 1967-1976 grupa mężczyzn akceptujących doktrynalną ortodoksję zmniejszyła się o 18,5%, wzrosła zaś o 12,9% grupa o pomniejszonej ortodoksji. Na trzy pozostałe grupy przypadało 5,3% w 1967 roku i 10,9% w 1976 roku (wzrost o 5,6%).

Opisany kierunek przekształceń stosunku katolików do dogmatów wiary wskazuje, że w omawianym okresie zaznaczyła się wyraźna zależność pomiędzy strukturą płci a nasileniem wiary w dogmaty. Rozpiętość pomiędzy wskaźnikami totalnej ortodoksji doktrynalnej wynosiła 13% na korzyść kobiet. Pojawienie się wyraźnych różnic jest rezultatem odmiennie kształtujących się przebiegów zmian w postawach wobec dogmatów w obydwu kategoriach demograficznych⁴⁸. Może to wskazywać na znacz-

⁴⁸ Silną zależność statystyczną pomiędzy strukturą płci a wiarą w bóstwo i czło-

ne przekształcenia w zakresie tradycyjnych struktur wiarygodności podtrzymujących wierzenia religijne u mężczyzn. U kobiet selektywność postaw wobec dogmatów katolickich częściej wynika z zaniedbania podjęcia trudu zrozumienia i pogłębienia swojej religijności niż ze świadomego zwątpienia i negacji.

Jak wykazują analizy socjologiczne, także wśród katolików wiejskich są osoby, których wiara ma postać nieokreślonej całości, którzy nie są skłonni — mimo przyznawania się do katolicyzmu — wierzyć we wszystko, czego naucza Kościół. Proces różnicowania się wierzeń, niekiedy swoista interpretacja dogmatów, przebiega bardziej wyraźnie w poglądach i przekonaniach mężczyzn.

IV. PLEĆ JAKO WYZNACZNIK POSTAW MORALNYCH

W systemie normatywnym Kościoła katolickiego obok dogmatów wiary ważną rolę odgrywają normy i wzory zachowań moralnych, określające jak należy postępować w różnych sytuacjach życiowych. Dotyczą one szerokiego zestawu przykazań w zakresie moralności publicznej, społecznej, rodzinnej i jednostkowej. „Oparte o transcendentny autorytet normy i wskazania moralne wynikające z wierzeń religijnych chociaż mogą być nieskuteczne tam, gdzie starają się dokonać represji niepokonanych impulsów biopsychicznych, mogą jednak mieć wpływ na aspiracje do uznania i prestiżu, zdobywania szacunku, a zatem i na kształtowanie postaw i wzorów wzajemnego oddziaływania i trwałych stosunków”⁴⁹.

Z jednej strony zaznacza się rozdźwięk między etyką religijną a życiem codziennym, z drugiej zaś istnieje zależność zasad religijnych i moralnych. Przyczyny dechrystianizacji praktycznej tkwią nie tyle w ruchach antyreligijnych i skrajnie ateistycznych, lecz przede wszystkim w ludziach, w ich postawach wobec wiary, Kościoła, moralności itp. W wielu opracowaniach socjologicznych podkreśla się, że zmiany w religijności katolików są szczególnie dostrzegalne w dziedzinie postaw moralnych, najbardziej zaś w sferze moralności małżeńskiej i rodzinnej.

wieczność Chrystusa stwierdzono w Puławach. Por. Piwowarski, *Religijność wiejska* s. 205-206. W tradycyjnym środowisku stwierdzono nieznaczne różnice w poziomie akceptacji dogmatów katolickich u kobiet i mężczyzn. Por. J. Kasiński, *Religijność ludności w Puszczy Białej na przykładzie parafii Długosiodło*. „Studia Płockie” 5:1977 s. 221. Wyraźne różnice między chłopcami i dziewczętami wystąpiły w zakresie poglądów na problem istoty i genezy świata oraz nieśmiertelności duszy. Por. J. Olczak, *Stosunek młodzieży licealnej Środkowego Wybrzeża do wybranych zagadnień światopoglądowych*. „Słupskie Prace Humanistyczne” 1981 nr 2 s. 191-195.

⁴⁹ J. Szczepański, *Zmiany społeczeństwa polskiego w procesie uprzemysłowienia*. Warszawa 1973 s. 87-88.

Z bogatego zestawu norm rządzących i kierujących życiem małżeńsko-rodzinnym uwzględnimy następujące grupy norm:

- czystości przedmałżeńskiej (zakaz przedmałżeńskich stosunków seksualnych; zakaz współżycia małżeńskiego po ślubie cywilnym, ale przed ślubem kościelnym);
- nierozzerwalności małżeńskiej (zakaz rozwodów, postulatory nierozzerwalności małżeństwa);
- regulacji urodzeń (zakaz stosowania środków antykoncepcyjnych, zakaz przerywania ciąży).

Koncentrujemy szczególną uwagę na analizie aprobaty dla tradycyjnych norm moralności seksualnej, ponieważ te elementy były i są ekspozowane w nauczaniu kościelnym — zwłaszcza w środowiskach wiejskich — a wszelkie wykroczenia w tym względzie silnie potępiane. Kościół podtrzymywał wysoki stopień winy względem odchylenia od modelu instytucjonalizowanej moralności seksualnej. Treści te były silnie „wdrukowane” w świadomość wierzących, a dla pewnych kręgów katolików grzech utożsamiał się z wykroczeniami z dziedziny moralności seksualnej. Lansowane przez etykę katolicką i laicką odmienne kodeksy moralności stają się współcześnie przyczyną narastających konfliktów w sferze moralności seksualnej.

Tab. 4. Wskaźniki akceptacji norm moralności małżeńsko-rodzinnnej (dane w %)

Bezwarunkowa akceptacja normy zakazującej	Mężczyźni		Kobiety		Razem	
	I	II	I	II	I	II
stosunków przedmałżeńskich w ogóle	88,2	76,8	87,7	86,0	88,0	81,7
stosunków przedmałżeńskich po ślubie cywilnym	87,0	65,2	88,9	86,0	88,0	75,9
antykoncepcji	57,5	40,6	59,9	49,0	58,7	45,1
przerywania ciąży	86,3	61,6	92,5	65,6	89,3	63,8
rozwodów	66,7	33,3	65,3	42,0	66,0	38,0
podważania nierozzerwalności małżeństwa	83,7	65,2	82,3	75,2	83,0	70,5

Użytkane dane, przedstawione w tablicy 4, wskazują, że większość badanych osób akceptuje obowiązujący w instytucjonalnym modelu moralności katolickiej moment rozpoczęcia pożycia małżeńskiego. Dostrzega się jednak dość znaczące różnice u kobiet i mężczyzn we wskaźnikach akceptacji normy zakazującej pożycia małżeńskiego po ślubie cywilnym a przed kościelnym i normy nakazującej dochowanie czystości przedmałżeńskiej, zwłaszcza na tle zbliżonych wskaźników z 1967 roku. Pewna odmiennność, jaka zaznacza się w ocenach moralnych w odniesieniu do obydwu analizowanych norm wskazuje, iż część katolików nieco ina-

czej kwalifikuje postępowanie młodych zobowiązujących się do zawarcia małżeństwa (po ślubie cywilnym) i inaczej czyny tych, którzy szukają w kontaktach przedmałżeńskich przyjemności lub samozaspokojenia⁵⁰.

O ile u kobiet spadek przychylnych postaw wobec lansowanej przez Kościół normy moralności seksualnej nakazującej dochowanie czystości aż do ślubu kościelnego waha się w granicach kilku procent, o tyle u mężczyzn zmiana jest zasadnicza. O 21,8%⁰ mniej mężczyzn akceptuje normę zakazującą rozpoczynania pożycia małżeńskiego po ślubie cywilnym i o 11,4%⁰ — normę religijną propagującą perfekcjonistyczny nakaz dochowania czystości przedślubnej. Proces kształtowania się dystansu pomiędzy oficjalnym modelem moralności a faktycznymi opiniami i postawami moralnymi w omawianej dziedzinie zarysował się już wyraźnie u mężczyzn. Można się liczyć z dalszą jego kontynuacją w toku przemian społeczno-kulturowych u mężczyzn i rozpoczęciem u kobiet⁵¹. Jeżeli nawet nastawienia i postawy w sprawach seksualnych są na wsi bardziej zbieżne ze wskazaniem Kościoła niż w mieście, to praktyka seksualna młodzieży wiejskiej jest całkiem podobna do praktyki młodzieży miejskiej⁵².

⁵⁰ W ankiecie przeprowadzonej w latach 1967-1968 wśród 150 dziewcząt z Technikum Ekonomicznego w Warszawie ustalono, że 41,4%⁰ badanych osób odrzucało stanowczo stosunki przedmałżeńskie, 31,3%⁰ dopuszczało je w pewnych okolicznościach, 17,3%⁰ uznawało życie seksualne przed ślubem za zupełnie normalne i 7,4%⁰ — za potrzebne (2,6%⁰ — brak zdania). H. Owoc-Remiszewska, *Elementy poglądu na świat dorastającej młodzieży żeńskiej (z badań w Technikum Ekonomicznym w Warszawie)*. „Wychowanie” 1969 nr 15 s. 29. W grupie wychodźców ze wsi potępiających nawiązywanie kontaktów seksualnych po ślubie cywilnym a przed kościelnym 41,4%⁰ respondentów odwoływało się do motywów religijnych, 8,1%⁰ — do religijno-pozareligijnych, 44,4%⁰ — do pozareligijnych i 6,1%⁰ nie potrafiło uzasadnić swojego stanowiska (badania własne).

⁵¹ W grupie badanych nauczycieli mężczyźni częściej potępiali jako zło moralne niezalegalizowany związek erotyczny dwojga osób, rzadziej uznawali taki fakt za rzecz prywatną zainteresowanych osób lub w ogóle nie poddającą się ocenie moralnej. M. Kozakiewicz, *Nowoczesność nauczycieli polskich. Próba diagnozy*. Warszawa 1974 s. 188-189. Szybkie narastanie dystansu wobec kościelnego systemu wartości w sferze moralności seksualnej stwierdzono w latach 1967-1973 wśród niezamężnych kobiet w wieku 18-29 lat w RFN. K. Forster, *Religiös ohne Kirche? Eine Herausforderung für Glaube und Kirche*. Mainz 1977 s. 19. W badaniach z 1967 roku w RFN 29%⁰ mężczyzn i 28%⁰ kobiet akceptowało normę czystości przedmałżeńskiej. *Was glauben die Deutschen? Die EMNID — Umfrage: Ergebnisse — Kommentare*. Hrsg. von W. Harenberg. München-Mainz 1968 s. 27.

⁵² M. Kozakiewicz, *Kobieta wiejska wobec ról małżeńskich i rodzinnych*. „Wieś i Rolnictwo” 1981 nr 2 s. 69. Bezpośrednia obserwacja rzeczywistych zachowań ludzi w okresie przedmałżeńskim jest trudna lub wręcz niemożliwa. Czystości przedślubnej nie udaje się zamknąć w kompetentnych statystykach, z trudem podaje się ona pośredniej obserwacji badawczej.

Norma kościelna zabraniająca katolikom stosowania środków antykoncepcyjnych w procesie planowania rodziny traci w środowisku wiejskim swój bezwarunkowy charakter⁵³. W 1967 roku tylko nieco więcej niż trzecia część mężczyzn i kobiet w jakiś sposób nie uznawała tej normy, a w 1976 roku już przeszło połowa. Pogłębił się szczególnie brak należytego rozeznania co do oceny moralnej stosowania środków antykoncepcyjnych. Wskaźnik osób próbujących bez zastrzeżeń zakaz antykoncepcji w pożyciu małżeńskim zmniejszył się o 16,9% u mężczyzn i o 10,9% u kobiet. Zmiany w postawach moralnych w analizowanej dziedzinie dotyczą obydwu kategorii płci, jednak nieco szybciej przebiegają one u mężczyzn⁵⁴. Niektórzy katolicy są skłonni przyznać Kościołowi prawo podawania ogólnych zasad kierujących życiem małżeńskim, natomiast o wyborze konkretnych środków planowania rodziny chcą decydować sami.

W jednakowym tempie zarysowały się zmiany w poziomie akceptacji normy zakazującej przerywania ciąży. Bezwarunkowa i bezwyjątkowa aprobata dla zakazu usuwania poczętego życia objęła w 1976 roku już tylko nieco mniej niż 2/3 mężczyzn i 2/3 kobiet. Inni dopuszczali przerywanie ciąży w pewnych okolicznościach lub nie mieli zdania w przedmiotowej sprawie. Wskaźniki tak wypowiadających się wzrosły po stronie mężczyzn o 29,1% i po stronie kobiet o 25,7%. Dla ścisłości trzeba jednak zaznaczyć, że wskaźniki aprobaty przerywania ciąży dla obydwu okresów nie są w pełni porównywalne. W pierwszym przypadku pytanie kwestionariusza wywiadu miało charakter ogólny, w drugim zaś bardziej konkretny i dotyczyło oceny moralnej przerywania ciąży w trudnej sytuacji materialnej rodziny. Niemniej zmiana, jaka dokonała się w mentalności katolików wiejskich w zakresie pryncypialnej normy broniącej każdego poczętego życia, jest niezwykle znamienna. Opinie moralne w tej

⁵³ W grupie 986 kobiet z 5 wsi różniących się stopniem urbanizacji trzecia część badanych odmówiła odpowiedzi na pytanie o znane środki i metody regulacji urodzeń, 45% nie mogło lub nie umiało wskazać środków najsukuczniejszych i 54% — jaki środek zaleciłoby stosować swojej przyjaciółce lub córce, gdyby te spytały o radę. Por. Kozakiewicz, *Kobieta wiejska* s. 75. W Nowej Hucie mężczyźni akceptowali częściej niż kobiety metody antykoncepcji. Por. F. Adamski, *Funkcjonowanie katolickiego modelu małżeństwa i rodziny w środowisku miejskim*. „Znak” 25:1973 s. 1063. Za zakazem stosowania środków antykoncepcyjnych opowiadało się 9% mężczyzn i 14% kobiet w RFN. Por. *Was glauben die Deutschen* s. 30-31. W tradycyjnym rejonie wiejsko-miejskim w RFN różnica wskaźników akceptacji antykoncepcji u kobiet i mężczyzn zamknęła się cyfrą 13%. Por. Selg, jw. s. 77.

⁵⁴ Ewolucję stanowiska Kościoła w sprawie regulacji urodzeń w perspektywie tzw. sekularyzacji wewnętrznej omawia F. A. Isambert (*La sécularisation interne du christianisme*. „Revue Française de Sociologie” 17:1976 nr 4 s. 580-581).

dziedzinie w obydwu kategoriach płci cechuje daleko idące upodobnienie⁵⁵.

Dalszą normą z zakresu moralności małżeńsko-rodzinnej jest zakaz rozwodów i nakaz utrzymywania nierozzerwalności małżeńskiej. W pierwszym etapie uprzemysławiania rejonu płockiego opinie moralne katolików wiejskich w dziedzinie dopuszczalności rozwodów były dość podobne, niezależnie od płci respondentów. Po upływie 9 lat zaistniały w przekonaniach katolików zasadnicze zmiany w sprawie dopuszczalności rozwodów. Zmalały bardzo wyraźnie odsetki osób przeciwnych rozwodom: u mężczyzn o 33,4⁰%, u kobiet o 23,3⁰%. W tej sytuacji grupa osób opowiadających się w zdecydowany sposób przeciw rozwodom stała się większa o 8,7⁰% u kobiet w porównaniu z grupą mężczyzn⁵⁶. Osoby, które wypowiadały się z dezaprobatą o rozwodach, odwoływały się do racji religijnych, względów społecznych, dobra dziecka, odpowiedzialności za zachowanie porządku społeczno-moralnego i do przekonania o stabilności małżeństw zawartych w Kościele⁵⁷.

Równoległe ze wzrostem wskaźników nieuznawania normy zakazującej rozwodów zmalały — chociaż w wolniejszym tempie — wskaźniki pełnej aprobaty dla stanowiska Kościoła w sprawie bezwzględnej nierozzerwalności małżeństwa, u mężczyzn o 18,5⁰% i u kobiet o 7,1⁰%. Upowszechniały się szczególnie szybko te postawy, które świadczyły o niezdecydowaniu i tendencji do relatywizacji normy nierozzerwalności małżeństwa katolickiego. Wskazuje to nie tyle na totalne zakwestionowanie normy, ile raczej na ograniczenie zakresu jej obowiązywalności. Po-

⁵⁵ W Nowej Hucie nie stwierdzono zależności między płcią badanych a poglądami na temat kwalifikacji moralnej działań zmierzających do przerwania niezaplanowanej ciąży. A d a m s k i, *Funkcjonowanie katolickiego modelu* s. 1066-1067. Podobną tendencję zarejestrowano w badaniach zachodnioniemieckich z 1974 roku. Różnica we wskaźnikach absolutnego odrzucenia przerywania ciąży wynosiła 4⁰% na korzyść kobiet. Jednak młodsze kobiety (do 40 lat) były nawet nieco bardziej liberalne w tej sprawie niż ogół mężczyzn. Por. *Allensbacher Jahrbuch* s. 310.

⁵⁶ W rejonie płockim kobiety podejmowały częściej niż mężczyźni decyzję rozwiązania małżeństwa. Por. J. G r a b o w i c z, *Konflikty małżeńskie na wsi*. „Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysławianych” 1966 nr 19 s. 158-159. W badaniach ogólnopolskich przekonanie o dopuszczalności rozwodów występowało rzadziej u kobiet (różnica 8⁰%). Por. A. P o d g ó r e c k i, *Zjawiska prawne w opinii publicznej*. Studia socjologiczno-prawne. Warszawa 1964 s. 47.

⁵⁷ W społeczeństwie zachodnioniemieckim w 1979 roku 24⁰% badanych kobiet opowiadało się za ułatwieniami w zakresie rozwodów, 30⁰% — za utrudnieniami, 19⁰% — za utrzymaniem sytuacji dotychczasowej, 11⁰% — za bezwzględną nierozzerwalnością związku małżeńskiego i 16⁰% — to osoby niezdecydowane. Wśród mężczyzn odpowiednie dane kształtowały się na poziomie: 33⁰%, 26⁰%, 20⁰%, 7⁰%, 14⁰%. W latach 1953-1979 zmniejszył się wskaźnik kobiet opowiadających się za bezwzględną nierozzerwalnością małżeństwa o 23⁰%, wśród mężczyzn — o 21⁰%. *Eine Generation später* s. 136.

dobnie jak w wielu innych badaniach socjologicznych, kobiety opowiadały się częściej za nierozzerwalnością małżeństwa⁵⁸.

Wśród motywów skłaniających do wypowiedzania twierdzeń zgodnych z nauką Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa na pierwszym miejscu znalazły się motywy pozareligijne (52,9%), na drugim — motywy religijne (21,2%), na trzecim — motywy religijno-pozareligijne (2,4%), (7,7% stwierdziło ogólnie, że po prostu nie powinno być rozwodów, a 15,8% nie potrafiło uzasadnić swojego stanowiska)⁵⁹. Odwoływanie się do motywów moralno-społecznych nie wyklucza współwystępowania motywów religijnych sensu stricto. Z reguły mamy do czynienia z kompleksem motywów wzajemnie współdziałających i potęgujących się, występujących w różnych układach i kombinacjach. Jeżeli jednak respondenci często odwołują się do motywów o charakterze moralnym i społecznym, można wyciągnąć wniosek, że w sferze przeżyciowej motywy deklarowane odgrywają pierwszorzędą rolę, są bardziej uświadamiane i popularne oraz stanowią rzeczywiste źródło postaw i zachowań jednostek. Motywy o charakterze ściśle religijnym uważa się po prostu za wtórne, o mniejszej sile dowodowej. Pośrednio mogłoby to świadczyć o rozluźnieniu się związku pomiędzy moralnością a religią i próbie wydzielania spraw moralnych z dziedziny właściwej religii.

Wskaźniki uznawania normy zabraniającej rozwodów i normy nakazującej nierozzerwalność małżeństwa są wyraźnie rozbieżne. Odpowiedzi na różnie zredagowane pytania — pierwsze bardziej teoretyczno-ideologicznie, a drugie życiowo-praktycznie — są odmienne. Może to pośrednio świadczyć o powolności procesów zmian postaw ludności wiejskiej wobec spraw związanych z małżeństwem i rodziną. Przy dość jeszcze szerokiej aprobacie nierozzerwalności małżeństwa jako wartości ogólnej,

⁵⁸ Z. Tyszką, *Rodziny robotnicze w Polsce. Różnice i podobieństwa*. Warszawa 1977 s. 191; W. Piwowarski, *Moralność jako sprawdzian żywotności religijnej katolików południowej Warmii*. „Studia Warmińskie” 3:1966 s. 154. W woj. płockim wskaźnik rozwodów w miastach był wyższy niż na wsiach. Spośród 121 rozwodów w 1978 roku 35,6% to rozwody w małżeństwach bez dzieci, 37,2% — w małżeństwach z jednym dzieckiem, 22,3% — z dwojgiem dzieci, 4,1% — z trojgiem dzieci i 0,8% — z czworgiem i więcej dzieci. Por. *Charakterystyka społeczno-demograficzna województwa płockiego w 1978 r.* Wojewódzki Urząd Statystyczny w Płocku. Płock. 1979 s. 13.

⁵⁹ Wśród wychodźców ze wsi opowiadających się za kościelną zasadą nierozzerwalności małżeństwa dominowały motywy pozareligijne (62,1%), przed religijnymi (25,2%) i religijno-pozareligijnymi (3,2%); 6,3% z tej grupy stwierdzało ogólnie swoją dezaprobatę dla rozwodów i 3,2% nie potrafiło uzasadnić zajętego stanowiska (badania własne).

zaznaczają się daleko idące kompromisy w kwestiach szczegółowych i bardziej praktycznych ⁶⁰.

Warto jeszcze ustalić pewną gradację wskaźników aprobaty norm moralnych, oddzielnie dla mężczyzn i kobiet. W obydwu kategoriach płci najbardziej aprobowana jest norma nakazująca dochowanie czystości przedmałżeńskiej, na drugim miejscu norma zakazująca pożycia małżeńskiego po ślubie cywilnym a przed kościelnym (u mężczyzn na trzecim), trzecie miejsce zajęła norma nierozzerwalności małżeńskiej (u mężczyzn — drugie), czwarte miejsce przypadło normie zakazującej aborcji, na piątym miejscu uplasowała się norma zakazująca stosowania środków antykoncepcyjnych w pożyciu małżeńskim i wreszcie na ostatnim miejscu ujawniła się norma zakazująca rozwodów. Układ hierarchiczny uznawania tych norm był zatem bardzo podobny w obydwu kategoriach płci.

Analiza kilku wybranych norm z dziedziny moralności małżeńsko-rodzinnej wykazała znaczną dynamikę przekształceń w kierunku osłabienia rygoryzmu w zakresie uznawania tych norm. Wskaźniki całkowitej lub częściowej dezaprobaty poszerzyły się szczególnie u mężczyzn i odnosiły się do takich norm jak zakaz rozwiązywania małżeństwa (rozwody), przerywania ciąży i rozpoczynania współżycia małżeńskiego po ślubie cywilnym. U kobiet największe zmiany zaznaczyły się dziedzinie aprobaty dla normy zabraniającej rozwodów i aborcji. Postawy katolików wiejskich są jakby w stadium przejściowym — od restrykcyjnych i „zamkniętych” do bardziej „otwartych” i permissyjnych ⁶¹.

Dynamikę postaw świadczą o powolnym odchodzeniu od instytucjonalnego modelu moralności małżeńsko-rodzinnej do bardziej liberalnych poglądów, dobrze ukazują wskaźniki zbiorcze (indeks postaw). Każdej odpowiedzi pozytywnej akceptującej daną normę przypisujemy wartość punktową „2”, odpowiedziom niezdecydowanym i uzależniającym ocenę od okoliczności — wartość „1” i odpowiedziom zawierającym negację normy — wartość punktową „0”. Respondenci zostali zakwalifikowani do

⁶⁰ W grupie kobiet z 5 wybranych wsi około 80% badanych osób opowiadało się za nierozzerwalnością małżeństwa i 60% zgadzało się z twierdzeniem, iż są sytuacje, kiedy rozwód jest usprawiedliwiony. Por. Kozakiewicz, *Kobieta wiejska* s. 81. Wśród badanych ze wsi szczecińskiej z 1980 roku 34,0% uważało rozwód za rzecz absolutnie niedopuszczalną, 53,2% — za dopuszczalną w uzasadnionych przypadkach, 10,6% — za dopuszczalną na życzenie jednej ze stron (2,2% — to niezdecydowani). Por. B. Łuczak, *Związek małżeński w opiniach mieszkańców wsi i młodzieży studenckiej*. „Przegląd Zachodniopomorski” 26:1982 nr 3-4 s. 152.

⁶¹ J. Ozdowski twierdzi, że „rodzina znajduje się w stadium przemian religijności, ale przemiany te nie mogą być oceniane jednoznacznie jako proces sekularyzacji norm życia rodzinnego” (*Wpływ industrializacji i urbanizacji na przemiany rodziny polskiej*. „Chrześcijanin w Świecie” 9:1977 nr 50 s. 72).

jednej z pięciu kategorii: akceptujących wszystkie wybrane normy kodeksu katolickiej moralności seksualnej (12 punktów), akceptujących w sposób pomniejszony (7-11 punktów), niezdecydowany (6 punktów), minimalny (1-5 punktów) i nie aprobujących całkowicie norm moralności seksualnej (0 punktów). W ocenie uzyskanych rezultatów w formie prowizorycznej typologii należy mieć na uwadze fakt, że wybrane normy moralne należą do „najsłabszych” ogniw w zespole katolickich norm moralnych, najczęściej kwestionowanych przez katolików. Wnioski dotyczą tylko tych norm, a nie całokształtu postaw moralnych ludności wiejskiej.

Tab. 5. Płeć a ewolucja postaw ludności wiejskiej wobec norm moralności seksualnej (dane w %)

Akceptacja norm moralności seksualnej	Mężczyźni		Kobiety		Razem	
	I	II	I	II	I	II
maksymalna	39,9	13,0	44,9	14,6	42,3	13,9
pomniejszona	49,7	63,0	46,9	70,1	48,3	66,8
niezdecydowana	2,6	5,8	4,1	5,1	3,4	5,4
minimalna	7,8	16,7	4,1	9,6	6,0	12,9
żadna	—	1,5	—	0,6	—	1,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Typologia postaw moralnych oparta o kryterium kompleksowe ukazuje, że poglądy kobiet i mężczyzn na tematy odnoszące się do kodeksu katolickich norm moralności seksualnej cechuje pewne podobieństwo i zbieżność, a rozwarstwienie opinii nie jest zbyt wyraźne. Kobiety przeważają nieco w kategoriach wskazujących na wyższą zgodność z oficjalnym modelem moralności (akceptacja maksymalna i pomniejszona), mężczyźni zaś górują nieco w kategoriach wskazujących na dystans wobec oficjalnej nauki Kościoła (akceptacja niezdecydowana, minimalna, brak akceptacji). Przejście od postaw w pełni zgodnych z instytucjonalnym modelem moralności seksualnej do postaw nieco odbiegających od niego bardziej zaznaczyło się u kobiet, natomiast mężczyźni przewyższali kobiety w dynamice zmian w „dolnych” kategoriach ustalonej typologii.

Kryterium kompleksowe ukazuje w sposób bardziej klarowny niż analiza akceptacji poszczególnych norm moralnych podobieństwo w dynamice postaw moralnych kobiet i mężczyzn. Niemniej ci ostatni idą dalej i bardziej konsekwentnie w wybieraniu jednych norm z kodeksu moralności seksualnej i kwestionowaniu innych. W ogólnej tendencji do selekcyjonowania kościelnego systemu norm moralnych mężczyźni są bardziej nicortodoksyjni, a występujące rozbieżności w porównaniu z koś-

cielnym systemem wartości są u mężczyzn bardziej zasadnicze. Być może przywiązują oni mniejszą wagę do szczegółowych norm moralno-kościelnych, nie uważając ich za niezmiennie i kategoryczne, a tym samym bezwzględnie wiążące.

Ewolucja (postaw moralnych w kierunku kształtowania się selektywnego podejścia do norm katolickiej moralności seksualnej była znacznie szybsza i głębsza niż w dziedzinie ustosunkowania się do dogmatów katolickich i to zarówno u mężczyzn, jak i kobiet. Odchodzenie części katolików wiejskich od norm moralnych przynosi bardziej definitywne zmiany niż porzucanie dogmatów wiary. Te ostatnie utrzymują większą trwałość i obowiązującą ważność. Sektor postaw moralnych (w sferze moralności seksualnej) staje się bardziej autonomiczny wobec norm pierwotnie zaprojektowanych przez Kościół niż sektor wierzeń religijnych odnoszących się do Credo Kościoła ⁶².

Interwencje Kościoła w dziedzinie moralności seksualnej są coraz gorzej rozumiane i przyjmowane w środowisku wiejskim. U niektórych katolików dochodzi do wyemancypowania się erotyzmu z dawnych rygorów religijnych. Sytuacja w środowisku wiejskim — w mniejszym oczywiście stopniu niż w środowisku miejskim — daje podstawę do obaw wyrażonych przez Jana Pawła II, że „często człowiek zawiera własnemu sumieniu, zapominając, że to sumienie jest jedynie okiem, które światła nie posiada samo z siebie, lecz czerpie je patrząc na autentyczne jego źródła” (przemówienie do Konferencji Episkopatu RFN w Fuldzie z dnia 17 listopada 1980 roku).

Jesteśmy świadkami dokonywania się procesu dezintegracji moralno-normatywnej w środowiskach wiejskich, który jednak nie doprowadził do całkowitego rozdziału między moralnością potoczną a moralnością religijną. Istnieje natomiast rozdział częściowy, co oznacza, że moralność staje się częściowo izolowanym sektorem życia codziennego katolików. Aprobata niektórych norm moralnych upowszechnianych przez Kościół jest połączona z dezaprobatą innych. Pojawiające się sprzeczności, jakie zachodzą między systemem obowiązujących norm moralnych a faktycznymi przekonaniem części mieszkańców wsi, świadczą o zachowaniu równowagi grupowej i osłabieniu spistości wspólnot religijno-parafialnych.

⁶² W badaniach nad ludnością katolicką w szybko rozwijającej się osadzie wiejsko-miejskiej stwierdzono, że więź z Kościołem podlegała redukcji najpierw w zakresie norm i postaw odnoszących się do życia codziennego (wychowanie dzieci, moralność seksualna i małżeńska), mniej zaznaczała się w sferze form religijno-rytualnych (pobożność, sakramenty) i prawie wcale w dziedzinie podstawowych treści religijnych (problemy sensu życia i istnienia Boga). K. M. Schmitz, *Kirche im Feld sozialer Interaktion*, „Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie” 7:1971 s. 173.

V. STRUKTURA PŁCI A PRAKTYKI RELIGIJNE

Ważnym aspektem religijności jest aktywność kultowa, której wskaźnikiem w prezentowanych badaniach jest uczestnictwo w praktykach religijnych obowiązkowych i prywatnych. Zachowania ludzkie rzeczywiście powtarzające się tworzą tzw. wzory realizowane. Jedne z nich są ściśle powiązane z obowiązkami nałożonymi przez Kościół na katolików pod sankcją grzechu ciężkiego (praktyki obowiązkowe), drugie charakteryzują się pewną spontanicznością i dowolnością wyboru ze strony samych zainteresowanych osób (praktyki nieobowiązkowe). I jedne, i drugie służą zespoleniu się zbiorowości parafialnej, są środkiem integrowania jej w grupę o ściślejszej jedności społeczno-moralnej (praktyki religijne jako środek identyfikacji z grupą). Stąd niekiedy Kościół jest określany jako „ponadlokalna grupa kultu religijnego”⁶³.

W wielu badaniach socjologicznych stwierdza się wyższe nasilenie praktyk religijnych u kobiet w porównaniu z mężczyznami. A. Pawełczyńska i W. Tomaszewska piszą, że chodzenie systematyczne do kościoła to „element społecznego wzoru kobiety wiejskiej”⁶⁴. Płeć wpływa silnie na zróżnicowanie częstotliwości praktyk religijnych. U progu lat sześćdziesiątych na przykład odsetek systematycznie praktykujących kobiet był znacznie wyższy niż stale praktykujących mężczyzn (55,9% wobec 36,6%), natomiast jako „niepraktykujący” zadeklarowało się mężczyzn 7,9% i kobiet 4,8%⁶⁵.

W badaniach nad częstotliwością różnych form spędzania czasu wolnego ustalono różnice między kobietami i mężczyznami. Wśród pracowników zatrudnionych w Ostrołęce, Wyszkwowie i Przasnyszu najbardziej rozpowszechnionym sposobem spędzania czasu wolnego było oglądanie telewizji (84,3%), czytanie gazet i czasopism (48,9%), chodzenie do kościoła (43,9%) i słuchanie radia (41,1%)⁶⁶.

We wszystkich obliczeniach uczestników mszy św. niedzielnych w wielu krajach europejskich i USA wskaźnik udziału kobiet w regularnych praktykach przewyższał o 8-12% wskaźnik udziału mężczyzn. Tam, gdzie niższy był wskaźnik przypadający na mężczyzn, relatywnie

⁶³ J. Chałasiński, *Spółeczeństwo i wychowanie*. Warszawa 1958 s. 16.

⁶⁴ A. Pawełczyńska, W. Tomaszewska, *Urbanizacja kultury w Polsce*. Warszawa 1972 s. 184.

⁶⁵ Pawełczyńska, *Postawy ludności wiejskiej* s. 77. Por. także L. Janiszewski, *Węzłowe problemy światopoglądowo-moralne marynarzy i rybaków*. „Przegląd Zachodniopomorski” 25:1981 nr 3-4 s. 161. A. Pawełczyńska, *Na granicy miasta i wsi (Ińsko i Węgorzyno)*, Warszawa 1964 s. 45-47.

⁶⁶ S. Pajka, *O zainteresowaniach środowiska robotniczego*. „Kultura i Społeczeństwo” 22:1978 nr 3 s. 251-266.

nizszy odnosił się i do kobiet (na ogół w podanych wyżej granicach). Obserwowany trend cofania się rozmiarów uczestnictwa w praktykach religijnych dotyczy najpierw mężczyzn, a potem kobiet, które osiągają po jakimś czasie poziom uprzednio reprezentowany przez mężczyzn⁶⁷.

Jak kształtuje się aktualne zróżnicowanie obowiązkowych praktyk religijnych (msza św. niedzielna i komunia wielkanocna) w zależności od płci badanych osób i jak przebiega dynamika tych praktyk? Odpowiednie dane zawiera tabela 6.

Tab. 6. Płeć a obowiązkowe praktyki religijne (dane w %)

Typy praktykujących katolików	Mężczyźni		Kobiety		Razem	
	I	II	I	II	I	II
regularnie	43,1	33,3	57,8	45,9	50,4	40,0
nieregularnie	51,0	53,6	37,4	50,3	44,3	51,9
niepraktykujący	5,9	13,1	4,8	3,8	5,3	8,1
O g ó ł e m	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Pomiędzy strukturą płci, a syntetycznym wskaźnikiem uczestnictwa w praktykach obowiązkowych istnieje bardzo wyraźne powiązanie statystyczne. Znajduje ono wyraz w znacznie wyższym udziale kobiet wśród uczęszczających regularnie na mszę św. niedzielną i przystępujących często do komunii św., w stosunkowo wyrównanych proporcjach wśród nieregularnie praktykujących oraz w większym udziale mężczyzn wśród praktykujących okazjonalnie lub w ogóle nie dopełniających praktyk niedzielnych i wielkanocnych⁶⁸. Płeć mieszkańców wsi ma wpływ na stan obecności na mszy św. w przeciętną niedzielę.

W latach 1967-1976 zaznaczyła się ewolucja praktyk obowiązkowych, która inaczej przebiegała u kobiet i mężczyzn. O ile procent katolików odbywających przepisane praktyki obowiązkowe zmniejszył się prawie jednakowo (11,9% i 9,8%), o tyle wzrost nieregularnie praktykujących i praktykujących okazjonalnie lub niepraktykujących przebiegał odmiennie w obydwu kategoriach płci. U kobiet praktyki obowiązkowe ewoluowały od regularności do nieregularności ich odbywania (wzrost praktyk

⁶⁷ We wsi Ciche Górne bardziej religijne były kobiety i dzieci szkolne, mniejszą aktywność religijną przejawiali mężczyźni. Por. W. Wincławski, *Przemiany środowiska wychowawczego wsi peryferyjnej. Studium wioski Ciche Górne powiatu nowotarskiego*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1971 s. 189-190; B. Tryfan, *Zakres obowiązków kobiety wiejskiej a problem zarobkowania pozarolniczego głowy rodziny*. „Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysławianych” 1966 nr 19 s. 233.

⁶⁸ Por. F. Keller, *Die religiöse Praxis*. W: *Kirche und Katholiken* s. 83; Schmitz, jw. s. 171; Selg, jw. s. 64-65.

nieregularnych o 12,90% i spadek prawie nie praktykujących o 1,00%). U mężczyzn zaznaczyła się stabilizacja praktyk nieregularnych (wzrost o 2,60%) i znaczny przyrost praktyk religijnych „tylko w wielkie święta” lub ich braku (o 7,20%).

Odchodzenie od regularnie odbywanych praktyk religijnych dokonuje się więc jakby stopniowo i etapami, przy czym mechanizm ten bardziej jest zaawansowany u mężczyzn. Mamy tu do czynienia z typowym, choć niezbyt gwałtownym przykładem „dechrystianizacji” środowiska społecznego o względnie jeszcze wysokim poziomie realizowania praktyk religijnych. Część kobiet traci regularny kontakt z kościołem parafialnym, część mężczyzn praktycznie zrywa z obowiązkowymi praktykami religijnymi⁶⁹.

Zaniedbywanie się w obowiązkowych praktykach religijnych powtarzanych ma swoje wielorakie uwarunkowania, zarówno natury teoretycznej jak i praktycznej. Pierwszy typ uwarunkowań wiąże się z szeroko rozumianym „kryzysem” religijności poszczególnych osób, drugi zaś z uwarunkowaniami społeczno-kulturowymi. Nie bez znaczenia jest swoista kolizja obowiązków religijnych i pozareligijnych. W rolnictwie ta kolizja pojawia się ze względu na specyfikę i rytm prac rolniczych (spiętrzenie się pracy w okresie letnim i jesiennym) oraz tzw. ciągłość zajęcia (np. przy pracach hodowlanych). Jedne z tych uwarunkowań są związane z sytuacjami, na które człowiek nie ma bezpośredniego wpływu, inne na odwrót, mają swoje źródło w przemianach świadomości samego człowieka⁷⁰.

Pewne charakterystyczne przekształcenia wystąpiły również w strukturze praktykujących w przeciętną niedzielę roku. W zgromadzeniu niedzielnym w 1976 roku w porównaniu z okresem wcześniejszym znalazło

⁶⁹ W badaniach zachodnioniemieckich w latach 1963-1976 ustalono, że u mężczyzn należących do Kościoła katolickiego spadek wskaźnika regularnie biorących udział we mszy św. niedzielnej wynosił 23% (od 48% do 25%), u kobiet — 19% (od 61% do 42%). Por. *Allensbacher Jahrbuch* s. 38; G. Schmidtchen, *Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur*. Bern-München 1973 s. 292. W badaniach porównawczych nad religijnością nauczycieli łódzkich stwierdzono szybszy wzrost odsetka kobiet nie biorących udziału w życiu religijnym niż odsetka mężczyzn. A. Wędrzychowicz, *Życie kulturalne nauczycieli. Wybrane problemy i aspekty*. Warszawa-Lódź 1973 s. 80.

⁷⁰ Badania socjologiczne wskazują na niedoreprezentowanie osób żyjących w związkach małżeńskich wśród uczęszczających do kościoła. Najwyższy wskaźnik frekwencji niedzielnej reprezentują osoby żyjące w stanie wolnym i owdowiałe. Obok czynników natury psychologicznej oraz obiektywnych przeszkód w kontynuowaniu praktyk religijnych (np. opieka nad małymi dziećmi) istnieje mechanizm religijnego dopasowania się w czasie trwania małżeństwa, zwłaszcza wtedy, gdy jedna ze stron charakteryzuje się pomniejszoną więzią z Kościołem. L. A. Vasikovics, *Familie und religiöse Sozialisation*. Wien 1970 s. 229.

się 21,3% mniej mężczyzn uczęszczających do kościoła w każdą niedzielę, 21,2% więcej przychodzących do kościoła w co drugą niedzielę, 0,7% więcej biorących udział we mszy św. raz w miesiącu i 1,4% więcej — kilka razy w roku. Analogiczne dane dla kobiet kształtowały się następująco: -9,6%, +12,6%, +1,2%, -2,4%. W pierwszą niedzielę kwietnia 1976 roku w parafii Biała na ogólną liczbę 956 osób obecnych w kościele kobiety stanowiły 52,7%, mężczyźni zaś 47,3%.

Rozpatrując dynamikę praktyk religijnych w zbiorowości dominican-tes obserwuje się tę samą tendencję kierunkową zmian, tj. szybszego odchodzenia mężczyzn od systematycznego wypełniania praktyk religijnych nakazanych przez Kościół. Kobiety — zwłaszcza nie pracujące zawodowo — mają najlepsze warunki praktykowania i one stanowią najlepszą „klientelę” parafii. Mniejszy jest wśród nich odsetek tych, które nie wykonują minimalnych, przepisanych przez Kościół praktyk obowiązkowych oraz większy odsetek tych, które wykonują je w ilości większej od minimalnej⁷¹.

Więć osoby ludzkiej z osobowym Bogiem wyraża się szczególnie w modlitwie prywatnej. Praktykowana nie z przyzwyczajenia i rutyny, lecz jako wynik określonych potrzeb religijnych niesie z sobą szereg konsekwencji dla człowieka modlącego się. P. E. Johnson wymienia następujące funkcje modlitwy: uświadomienie potrzeb religijnych, emocjonalna katharsis, zaufanie, akceptacja celów religijnych, oddanie się, odnowienie sił emocjonalnych, przezwycięzenie izolacji i samotności, radość, wdzięczność, pojednanie, wytrwałość i siła do przezwycięzenia trudności, integracja osobowości⁷². Socjologowie badają z reguły częstotliwość modlitwy i sposoby jej wartościowania przez modlących się. Podkreślają, że modlitwa indywidualna i wspólna w rodzinie jest silniej praktykowana przez kobiety⁷³, że wypełnianie praktyk modlitewnych nabiera u nich dość często charakteru nawyku nie wypełnionego istotną treścią⁷⁴.

⁷¹ Prawdopodobnie w rodzinach posiadających dzieci w wieku szkolnym jest wyższy poziom uczestnictwa w praktykach niedzielnych niż w pozostałych rodzinach. Por. Weyand, jw. s. 107.

⁷² Podają za: C. P. G. Tilanus, *Empirische Dimensionen der Religiosität. Zum Begriff und den sozialwissenschaftlichen Messmethoden der Religiosität*. Augsburg-Steppach 1972 s. 109. Większa skłonność kobiet do modlitwy może być związana z częstym zjawiskiem utraty poczucia sensu życia. Wśród respondentów zachodnioniemieckich 60% mężczyzn i 46% kobiet nie znalazło tego uczucia w swoim życiu. Por. *Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1976-1977*. Wien 1977 s. 19.

⁷³ Bergmann, jw. s. 98. Kobiety częściej niż mężczyźni akceptują wychowanie dzieci w poszanowaniu dla religii. Por. J. Banasiak, J. Szmagalski, *Wzory satysfakcji życiowej młodzieży wiejskiej. Badania we wsi tradycyjnej i w rejonie uprzemysłowionym*. Warszawa 1976 s. 37.

⁷⁴ Grzymała-Moszczyńska, jw. s. 141.

Tab. 7. Płeć a praktyka codziennego pacierza (dane w %)

Częstotliwość modlitwy osobistej	Mężczyźni		Kobiety		Razem	
	I	II	I	II	I	II
codziennie	58,8	50,0	71,4	63,7	65,0	57,3
prawie codziennie	26,8	19,6	22,5	21,0	24,6	20,3
około raz w tygodniu	9,1	8,7	3,4	6,4	3,5	7,5
przy okazjach, rzadko	3,3	9,4	2,0	5,7	5,6	7,5
tylko przeżegnanie się	—	7,2	—	2,6	—	4,7
wcale od roku i dłużej	2,0	5,1	0,7	0,6	1,3	2,7
O g ó ł e m	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

W latach 1967-1976 zmniejszył się o 16,0% u mężczyzn i o 9,2% u kobiet krąg katolików codziennie lub prawie codziennie kultywujących praktykę modlitwy osobistej. Wśród mężczyzn zarysował się szybszy proces rozluźniania się poczucia obowiązkowości w respektowaniu praktyki, która do niedawna była traktowana niemal na równi z uczestnictwem we mszy św. niedzielnej. Pomimo niewątpliwej ewolucji, pacierz codzienny w środowisku wiejskim pozostaje praktyką dość powszechną. Przyniesione wyniki wskazują nie tylko na tradycyjnie częstszy udział kobiet w praktykach religijnych niż mężczyzn, ale również na zróżnicowanie dynamiki częstości uczestnictwa w zależności od charakteru praktyk. Nie tylko więcej mężczyzn nie uczestniczy we mszy św. niedzielnej i nie odmawia modlitwy codziennej, ale też więcej mężczyzn „emigruje” z kategorii katolików spełniających te praktyki systematycznie.

Tab. 8. Płeć a praktyka modlitwy wspólnej w rodzinie (dane w %)

Częstotliwość modlitwy wspólnej w rodzinie	Mężczyźni		Kobiety		Razem	
	I	II	I	II	I	II
codziennie	—	—	2,7	1,3	1,3	0,7
często	5,2	2,2	4,1	3,8	4,6	3,0
w niektórych okresach	20,9	12,3	17,0	18,5	19,0	15,6
rzadko	13,1	10,9	14,3	12,1	13,8	11,5
wcale	60,8	73,9	61,9	63,7	61,3	68,5
brak odpowiedzi	—	0,7	—	0,6	—	0,7
O g ó ł e m	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

U progu intensywnej industrializacji badanego rejonu wiejskiego nasilenie praktyki pacierza wspólnego w rodzinie nie różnicowało się ze względu na płeć. W 1976 roku wystąpiła już różnica 10,3% w kategorii wspólnie modlących się w rodzinie na korzyść kobiet. Taka sama różnica

procentowa zaznaczyła się w grupie osób, dla których praktyka modlitwy rodzinnej była czymś zupełnie obcym. Proces zaniechania modlitwy wspólnej był szybki u mężczyzn i tylko nieznaczny u kobiet (13,1% wobec 1,8%). Według deklaracji respondentów mniej lub bardziej regularnie modliło się wspólnie z rodziną 25,4% mężczyzn i 35,7% kobiet. Można przypuszczać, że dość często deklarowana przez respondentów modlitwa wspólna oznaczała po prostu wspólny pacierz z dzieckiem⁷⁵. Brak modlitwy wspólnej występował szczególnie w tych rodzinach, w których obydwój rodzice byli czynni zawodowo w sektorze pozarolniczym lub pozarolniczo-rolniczym.

Pomiędzy strukturą płci a stosunkiem badanych do praktyk obowiązkowych i prywatnych zachodzi związek w tym sensie, że wśród kobiet występuje większe nasilenie praktyk niż wśród mężczyzn⁷⁶. Znaczące różnice między obydwiema kategoriami płci w zakresie spadku częstotliwości odbywania praktyk religijnych mogą być pośrednim wskaźnikiem szerzenia się indyferentyzmu religijnego wśród dorosłej męskiej ludności wiejskiej. W świetle istniejących danych empirycznych ten kierunek przemian jest prawdopodobny. Na uwagę zasługuje jeszcze fakt, że mimo pewnych zmian zdecydowana większość badanych osób bierze udział w praktykach religijnych, a ogólna liczba mniej lub bardziej regularnie praktykujących jest zbliżona do liczby wierzących.

VI. PLEĆ JAKO CZYNNIK RÓŻNICUJĄCY WIEŻ Z PARAFIĄ

Pod wpływem intensywnych procesów industrializacyjno-urbanizacyjnych ulegają osłabieniu lub zachwianiu więzi społeczne w środowiskach wiejskich. Nie pozostaje to zapewne bez wpływu na więzi społeczne w parafii, będącej podstawowym elementem w strukturze organizacyjnej Kościoła. W analizie zmian subiektywno-objektywnych, dotyczących identyfikacji z parafią, operujemy z konieczności niezbyt precyzyjnymi jednostkami pomiaru intensywności psychospołecznych więzi z parafią. Interesuje nas

⁷⁵ Regularną praktykę modlitwy z dziećmi częściej odbywały kobiety niż mężczyźni (54% wobec 32%). Co drugi mężczyzna nigdy nie modlił się ze swoimi dziećmi. J. Lange, *Ehe- und Familienpastoral heute. Situationsanalyse — Impulse — Konzepte*. Wien 1977 s. 95.

⁷⁶ Jest to zgodne z powszechną prawidłowością, że kobiety są związane z religią znacznie silniej niż mężczyźni. Por. Pawełczyńska, *Na granicy miasta* s. 45. Wśród studentów płeć modyfikowała zarówno wierzenia jak i praktyki religijne. Por. F. Adamski, *Aspiracje kulturalne, postawy społeczno-polityczne i światopoglądowe studentów I roku*. „Dydaktyka Szkoły Wyższej” 1971 nr 4 s. 212-214. Płeć modyfikuje także motywy religijności. Por. Rembowski, jw. s. 80-81.

zróznicowanie poczucia przynależności do parafii i udziału w działaniach na rzecz parafii oraz interakcje społeczno-religijne z duchowieństwem.

Zainteresowanie się parafią jako grupą własnej przynależności, będące przejawem nawiązywania z nią bezpośredniego kontaktu, da się ująć w formie pewnego ustopniowania: od pełnego zainteresowania się, poprzez różne stopnie częściowego zainteresowania, aż do jego braku. W ogólnych wskaźnikach — według samooceny badanych osób — poziom zainteresowania się parafią pozostał niezmienny, jednak w poszczególnych kategoriach płci wystąpiły zmiany idące w przeciwnych kierunkach, u mężczyzn w kierunku spadku zainteresowania się parafią (z 78,4% do 71,8%), u kobiet zaś w kierunku wzrostu (od 70,1% do 79,6%). Obecnie autodeklaracje respondentów wskazują na rozpiętość wskaźników zainteresowań parafią rzędu 7,8% na korzyść kobiet ⁷⁷.

Akcentowanie zainteresowania parafią nie oznacza, że więź z nią jest silna. Ważniejszym jej wskaźnikiem jest to, w jaki sposób parafianin ocenia swoją parafię, czy jest dumny z niej, czy jest mu ona obojętna, czy może się jej wstydzi. Jeżeli członek parafii ma mocne poczucie przynależności do niej i chlubi się nią, wówczas wierzenia i praktyki religijne — jak można przypuszczać — mają silniejsze wsparcie społeczne i podlegają o wiele trudniej zmianom negatywnym.

Tab. 9. Płeć a atrakcyjność przynależności do parafii (dane w %)

Postawy wobec parafii	Mężczyźni		Kobiety		Razem	
	I	II	I	II	I	II
pozytywne	75,2	61,6	74,8	73,9	75,0	68,2
negatywne	4,6	6,5	6,8	4,5	5,7	5,4
neutralne	19,6	26,8	18,4	17,8	19,0	22,0
brak zdania	0,6	5,1	—	3,8	0,3	4,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Ustalony kierunek zmian w zakresie zainteresowania się parafią potwierdza analiza przekształceń więzi emocjonalnych. Atrakcyjność parafii wyrażona poczuciem „dumy” z przynależności do niej uległa znacznemu pomniejszeniu u mężczyzn (13,6%) i utrzymała się na dotychczasowym poziomie u kobiet (spadek o 0,9%). Wśród mężczyzn powiększył się znacz-

⁷⁷ Zainteresowanie się parafią nie oznacza zawsze aktywnego włączenia się w sprawy parafialne. Na temat pracy społecznego komitetu parafialnego w małym mieście pisze W. Mirowski (*Przemiany społeczne w małym mieście a procesy migracyjne. Studium monograficzne wychodźstwa ludności*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1976 s. 138).

nie zasięg osób o słabych zainteresowaniach i więziach emocjonalnych z parafią. Kontekst parafialny szybciej traci u nich priorytetowe znaczenie dla realizacji życia religijnego. Wiąże się to prawdopodobnie z tendencją do traktowania parafii jako agencji usługowej, w której zaspokaja się określone potrzeby religijne. Pojawienie się u mężczyzn silniejszego ambiwalentnego poczucia przynależności do parafii spowodowało zmianę proporcji — dawniej wyrównaną — atrakcyjności parafii na korzyść kobiet (różnica 12,3%).

Parafia własna może być oceniana na tle parafii sąsiednich lub okolicznych (grupy odniesienia porównawczego). Respondenci w tym przypadku określają swój stosunek do parafii przez wybór jednej z następujących form odpowiedzi: lepsza — gorsza — taka sama — nie mam zdania. Uzyskany rozkład odpowiedzi podaje tabela 10.

Tab. 10. Płeć a ocena parafii własnej na tle parafii sąsiednich (dane w %)

Parafia własna jest:	Mężczyźni		Kobiety		Razem	
	I	II	I	II	I	II
lepsza	38,6	34,1	46,9	40,1	42,7	37,3
gorsza	1,3	1,4	1,4	1,3	1,3	1,4
taka sama	10,4	11,6	9,5	16,6	10,0	14,2
brak zdania	49,7	52,9	42,2	42,0	46,0	47,1
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

W tempie dość wyrównanym ewoluowało przekonanie o wyższym prestiżu własnej parafii nad sąsiednimi ośrodkami kultu i modlitwy. Wskaźnik osób akceptujących wyższość własnej parafii zmniejszył się o 6,8% u kobiet i o 4,5% u mężczyzn. U kobiet pojawiały się stosunkowo często wypowiedzi świadczące o stawianiu na tej samej płaszczyźnie wszystkich parafii w okolicy („taka sama jak inne”). Dokonywane się przekształcenia w ocenie wartości poszczególnych parafii nie doprowadziły do zachwiania dawnych proporcji wskazujących na wyraźniejszą u kobiet tendencję stawiania wyżej własnej parafii nad parafie sąsiednie. Rozpiętość wskaźników postaw świadczących o przyznawaniu priorytetu własnej parafii kształtuje się na poziomie 6,0%.

Porównanie dynamiki postaw wobec parafii według dwóch omówionych wskaźników świadczy, że spadek emocjonalnego przywiązania do własnej parafii nie pociąga za sobą automatycznie przekonania o niższości lub identyczności prestiżu własnej parafii i parafii okolicznych. Pozytywna odpowiedź na obydwie kwestie związane z identyfikacją emocjo-

nalną wskazuje na rozwinięte poczucie przynależności parafialnej i darzenie sentymentem parafii własnej, a nawet na pewnego rodzaju patriotyzm lokalny. Parafia oceniana pozytywnie na płaszczyźnie porównawczej może być oceniana negatywnie sama w sobie. Deklarowane niekiedy pragnienia opuszczenia parafii są uwarunkowane chęcią przeniesienia się do miasta, uprzedzeniami do środowiska wiejskiego, konfliktami z proboszczem itp.

Na szczególną uwagę zasługuje ofiarność finansowa katolików i ich pomoc osobista w pracach podejmowanych przez parafię. Te działania, nie zawsze motywowane religijnie, są ważnym wskaźnikiem określającym więź z parafią. Upowszechnione w badanej parafii takie formy pomocy finansowej jak składki na tacę, ofiary na cele remontowo-budowlane, mają bardziej rodzinny niż indywidualny charakter. Inaczej sprawa przedstawia się w tych formach współpracy z parafią, które wyrażają się w postaci osobistej pomocy w trakcie realizowanych prac przy kościele, budynkach parafialnych i cmentarzu grzebalnym.

Ze względu na charakter wykonywanych prac przy kościele częściej brali w nich udział mężczyźni niż kobiety. Rozpiętość wskaźników zaangażowania w prace osobiste na rzecz parafii wynosiła 32,8% w 1967 roku i 15,4% w 1976 roku. Zmniejszyły się istniejące w okresie wcześniejszym dysproporcje osobistych zaangażowań w prace porządkowe przy kościele. Chociaż w dalszym ciągu mężczyźni częściej uczestniczą osobiście w pracach parafialnych niż kobiety, to równocześnie u tych pierwszych wystąpiło szybsze ograniczenie rozmiarów uczestnictwa niż u drugich (36,4% wobec 18,0%).

Warto raz jeszcze podkreślić, że zmniejszenie się zaangażowania parafian w prace gospodarcze na rzecz parafii było do pewnego stopnia skutkiem zmiany charakteru samych prac wykonywanych w parafii, co do których pomoc osobista parafian była mniej konieczna, a nawet niepotrzebna⁷⁸. Znaczne sumy składek pieniężnych i rozmiary inwestycji parafialnych są pośrednim odzwierciedleniem wzrostu ogólnego dobrobytu ludności wiejskiej. Ofiarność na cele religijno-kościelne nie zawsze jest przejawem solidarności wspólnotowo-parafialnej. Ofiary pieniężne w badanej parafii są bardziej znamionym elementem życia parafialnego niż praca osobista przy kościele.

⁷⁸ W latach 1968-1977 wykonano w parafii: malowanie kościoła, dębowe drzwi do kościoła, ogrzewanie, podwójne okna w kościele, ławki, posadzkę marmurową, urządzenie prezbiterium i chrzcielnicy, ogrodzenie kościoła, powiększenie ogrodzenia cmentarza grzebalnego, postawienie nowego budynku gospodarczego, ogrzewanie organistówki, budowę pomieszczeń gospodarczych dla organisty i kościelnego, ogrodzenie budynków parafialnych i inne mniejsze prace.

Katolicy uczestniczący w parafialnych nabożeństwach liturgicznych nawiązują wielorakie kontakty z duchowieństwem. Stopień zacieśnienia tych więzi między wiernymi a kapłanami zależy z jednej strony od jakości i charakteru pełnionych z zaangażowaniem funkcji duszpasterskich, z drugiej zaś od częstości i intensywności uczestnictwa wiernych. Na tle instytucjonalizacji wszelkich kontaktów międzyludzkich w społeczeństwie współczesnym ważną rolę pełnią kontakty bezpośrednie „człowieka z człowiekiem”, kontakty niezinstytucjonalizowane, w których ujmuje się człowieka nie w świetle spełnianych przez niego funkcji, lecz w kontekście jego względnie pełnej osobowości. Tabela 11 ukazuje typ więzi wyrażający się w kontaktach osobistych z proboszczem, poza kultem religijnym i wizytą duszpasterską (kolęda). W tego rodzaju kontaktach wyraża się również poczucie przynależności do parafii, której proboszcz jest reprezentantem i symbolem.

Tab. 11. Płeć a kontakty z proboszczem (dane w %)

Termin ostatniej rozmowy z proboszczem	Mężczyźni		Kobiety		Razem	
	I	II	I	II	I	II
przed miesiącem	29,4	23,2	45,6	22,9	37,3	23,1
przed pół rokiem	20,2	12,3	7,5	16,5	14,0	14,6
przed rokiem	1,3	5,1	3,4	4,5	2,4	4,7
powyżej roku	3,3	8,0	5,4	4,5	4,3	6,1
wcale	37,3	44,9	30,6	49,7	34,0	47,5
brak zdania	6,5	5,8	6,8	1,9	6,7	3,7
brak odpowiedzi	2,0	0,7	0,7	—	1,3	0,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

W latach 1967-1976 sieć bezpośrednich kontaktów społecznych wiernych z proboszczem uległa znacznemu rozrzedzeniu. Udział kobiet w ogóle nie rozmawiających z proboszczem (poza kolędą) wzrósł o 19,1%, u mężczyzn tylko o 7,6%. Jeżeli do grupy osób w ogóle nie rozmawiających osobiście z proboszczem dołączyć tych, którzy nie potrafili określić, kiedy ostatnio rozmawiali z proboszczem, wówczas zarówno wśród kobiet, jak i mężczyzn przeszło połowa nie kontaktowała się bezpośrednio z proboszczem. Wśród ogółu osób utrzymujących dość luźne kontakty z proboszczem kobiety są nieco aktywniejsze (np. przejawiają żywszą troskę i zainteresowanie edukacją religijną dzieci). Zaobserwowane różnice są jednak minimalne. Dość wyrównany obecnie stan kontaktów z duchowieństwem w obydwu kategoriach płci, de facto oznacza wyraźny regres tych

kontaktów u kobiet ⁷⁹. Uczestnictwo w spontanicznych, nie sterowanych ogólnie formach życia społeczno-parafialnego, jest względnie słabo rozwinięte i niskiej jakości.

Według przyjętej wcześniej procedury typologicznej przypisano wartość „2” odpowiedziom świadczącym o zaangażowaniu parafialnym, wartość „1” — odpowiedziom wskazującym na częściowe zaangażowanie lub niezdecydowanie, wartość „0” — odpowiedziom zawierającym negatywne oceny pod adresem parafii lub brak zaangażowania się w sprawy parafialne. W ocenie ważności kontaktów z duchowieństwem przypisano wartość „2” tym respondentom, którzy spotkali się z księdzem przynajmniej jeden raz w ostatnim roku poprzedzającym przeprowadzenie badań, wartość „1” — tym, którzy kontaktowali się ostatni raz ponad rok temu lub nie potrafili sprecyzować daty ostatniego spotkania, wartość „0” — tym, którzy w ogóle nie rozmawiali z proboszczem. Faktyczna suma uzyskanych punktów wahała się od 1 do 10.

Tab. 12. Płeć a ewolucja postaw ludności wiejskiej wobec parafii i duchowieństwa (dane w %)

Typy więzi z parafią i duchowieństwem	Mężczyźni		Kobiety		Razem	
	I	II	I	II	I	II
bardzo silna	19,6	5,8	10,9	4,4	15,3	5,1
silna	54,9	54,3	58,5	56,1	56,7	55,2
średnia	8,5	10,2	8,8	17,2	8,7	13,9
niska	17,0	29,7	21,8	22,3	19,3	25,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Według danych z 1967 roku kobiety wykazywały nieco słabszą więź z parafią niż mężczyźni. W okresie 9 lat zarysowała się wyraźniejsza dynamika zmian postaw wobec parafii u mężczyzn, co doprowadziło do osiągnięcia stanu wyrównania w zakresie bardzo silnych i silnych po-

⁷⁹ Badane kobiety w parafiach warmińskich były bardziej skłonne zasięgać porad u księży niż mężczyźni. Por. W. Piwoński, *Postawy katolików wobec duchowieństwa na południu Warmii*. „Studia Theologica Varsaviensia” 5:1967 nr 1 s. 201. Nie stwierdzono różnicowań według płci badanych osób w zakresie częstotliwości rozmów z proboszczem i gotowości do takich rozmów wśród katolików zachodnioniemieckich. Por. Lange, jw. s. 114. W dwóch rozwijających się ośrodkach przemysłowych RFN kobiety miały żywsze kontakty z proboszczem niż mężczyźni. Por. H. G. Wehling, A. Werner, *Kleine Gemeinde im Ballungsraum. Das Verhältnis verschiedener Bevölkerungsgruppen (Herkunftsgruppen) in schnell wachsenden Gemeinden*. Gelnhausen-Berlin 1975 s. 65. Wśród katolików amerykańskich w latach 1963-1973 odsetek osób rozmawiających z księdzem zmniejszył się nieznacznie. Por. Sommer, jw. s. 144.

wiązań z parafią i duchowieństwem. W zbiorowości mężczyzn grupa osób o bardzo silnej więzi z parafią zmniejszyła się o 13,8% i grupa osób o silnej więzi o 0,6% (dane dla kobiet: 6,5% i 2,4%). Wzrosły szeregi tych, którzy pozostają w osłabionych powiązaniach z parafią (akceptacja średnia i niska): u mężczyzn o 14,4% i u kobiet o 8,9%. Dokonywane się przekształcenia nie doprowadziły do ukształtowania się radykalnych różnic w więzi z parafią w zależności od struktury płci, chociaż mężczyźni wykazywali większą tendencję do skrajnych wartościowań parafii i duchowieństwa. Żadna z badanych osób nie kwalifikowała się do kategorii o braku więzi z parafią i świadomości w pełni wyobcowanej z parafii⁸⁰.

Niepełna i prowizoryczna typologia postaw wobec parafii ukazuje stan i dynamikę przekształceń. Zachodzące zmiany nie są radykalne, raczej ewolucyjne i zróżnicowane ze względu na płeć badanych parafian. Powolny stosunkowo przebieg tych zmian jest uwarunkowany zarówno przez czynniki wewnątrzparafialne (neutralizacja wpływów „siłami własnymi”), jak i zewnętrzne w stosunku do parafii. Badana parafia stanowi jeszcze dość mocno scementowaną całość, wykazującą częściowo cechy parafii-wspólnoty i częściowo parafii-instytucji. Stanowi w dalszym ciągu określone ramy społeczne, w których zaspokajane są istotne potrzeby religijne ludzi oraz dokonują się w znacznej mierze procesy socjalizacji religijnej dzieci i młodzieży.

Modernizacja społeczno-kulturowa środowiska wiejskiego nie spowodowała destabilizacji środowiska parafialnego i nie doprowadziła do zaniku poczucia wspólnoty, lecz co najwyżej osłabiła niektóre jego elementy. Środowisko wiejskie — w przeciwieństwie do środowiska miejskiego — oddziałuje nieznacznie na rzecz „izolacji w masie”⁸¹, nawet jeżeli ulegają osłabieniu dawne rozległe, spontaniczne i bezpośrednie kontakty między ludźmi (regulowane obyczajem i tradycją).

VII. TYPY RELIGIJNOŚCI Kobiet I MĘŻCZYŹN

Przeprowadzone analizy empiryczne upoważniają do utworzenia typologii kompleksowej postaw i zachowań religijnych ludności wiejskiej. Typologia ta pozwoli bliżej określić stan religijności katolików i jej ten-

⁸⁰ Wśród katolików z Ludwigshafen (RFN) płacących podatek kościelny od 30% do 40% należało do osób zaangażowanych kościelnie, od 30% do 40% — do zainteresowanych i od 10% do 25% — do kościelnie labilnych. Por. Borggreffe, *iw.* s. 103-104.

⁸¹ A. Siciński, *Problemy przemian stylu życia w Polsce*. W: *Badania nad wzorami konsumpcji*. Pod red. J. Szczepańskiego. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1977 s. 338.

dencje rozwojowe (dynamika). Dla wyróżnienia określonych typów religijności zastosowano dwa podstawowe kryteria: a) globalnej autoidentyfikacji religijnej; b) totalnej lub częściowej identyfikacji z religią zinstytucjonalizowaną. Szczegółowy opis procedury zaliczania badanych do jednego z czterech wyróżnionych typów religijności został przedstawiony na innym miejscu⁸². Natomiast szczegółowy rozkład procentowy wyróżnionych typów religijności przedstawia tabela 13.

Tab. 13. Płeć a typy religijności katolików (dane w %)

Typy religijności	Mężczyźni		Kobiety		Razem	
	I	II	I	II	I	II
pełna religijność						
kościelna	19,6	6,5	17,7	5,7	18,7	6,1
niepełna religijność						
kościelna	65,4	63,1	69,4	73,9	67,3	68,8
religijność selektywna	15,0	21,7	12,9	17,8	14,0	19,7
obojętność wobec religii	x	8,7	x	2,6	x	5,4
O g ó ł e m	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

U w a g a: Wartości chi-kwadrat dla danych z 1967 roku: $\chi^2 = 0,567$ $df = 2$ $p > 0,70$; dla danych z 1976 roku: $\chi^2 = 7,01$ $df = 3$ $p > 0,05$.

Pomiędzy strukturą płci a typami religijności obserwuje się bardzo słabą zależność statystyczną, jednak w latach siedemdziesiątych była ona nieco silniejsza aniżeli w latach sześćdziesiątych. Największa różnica uwidoczniła się w kategorii osób o niekonsekwentnej (niepełnej) religijności kościelnej, wynosiła ona 10,8% na korzyść kobiet. W typie religijności w pełni kościelnej i selektywnej oraz w kategorii osób obojętnych wobec religii przeważali nieznacznie mężczyźni. Analiza typologiczna potwierdziła wyższy udział mężczyzn w selektywnym podejściu do religii i Kościoła.

Rozwój urbanizacyjno-industrializacyjny rejonu wiejskiego, jego wejście w orbitę bezpośrednich wpływów miejskiego rynku pracy i kultury, doprowadziły do ograniczonych i tylko częściowych, niemniej realnych zmian w religijności. Zmniejszyła się bardzo wyraźnie zbiorowość mężczyzn i kobiet o pełnej religijności kościelnej (odpowiednio: 13,1% i 12,0%). Nieznacznie zmieniła się zbiorowość mężczyzn o nieco pomniejszonej religijności kościelnej (2,3%) i nieznacznie wzrosła zbiorowość kobiet (4,5%).

⁸² Mariański, jw. s. 422-424.

Poszerzył się bardzo wyraźnie krąg osób o słabnącym poczuciu identyfikacji z religią zinstytucjonalizowaną. Traktując łącznie kategorie katolików o religijności selektywnej i obojętnych wobec wiary można powiedzieć, że w okresie 9 lat zwiększył się krąg mężczyzn reprezentujących ten typ postaw wobec religii o 15,4⁰% i kobiet o 7,5⁰%. W ewolucji od religijności kościelnej do selektywnej uczestniczą w większym zakresie mężczyźni. Wśród nich szerzą się bardziej wybiórcze postawy wobec religii i indyferentyzm. Nie dochodzi więc do niwelacji różnic oraz ujednolicenia postaw i zachowań religijnych kobiet i mężczyzn.

Wśród osób o religijności kościelnej mamy do czynienia ze względną trwałością postaw i zachowań wobec religii, bez tendencji do ich zmiany. Jeżeli pojawia się okresowy dysonans, jednostki tego typu na ogół tłumią go lub dążą do nowej integracji postaw z zachowaniem pełnej aprobaty światopoglądu religijno-kościelnego. Ludziom o religijności selektywnej towarzyszy zaś okresowy dysonans afektywno-poznawczy, który jest redukowany przez stopniowe rozwiązywanie nurtujących te osoby problemów, bądź na korzyść postaw proreligijnych (polepszenie jakości religijnej ludzi wierzących), bądź na rzecz dalszego odchodzenia od religii w kierunku indyferentyzmu lub ateizmu. Częściej jednak wybiórczość postaw wobec religii przejawia się w formie nie w pełni świadomej, przy nieznacznej tendencji do integracji postaw. Stąd jednostki te nie dążą do likwidacji trwającego od dłuższego czasu obiektywnego dysonansu poznawczo-afektywnego lub odsuwają od siebie podjęcie ostatecznej decyzji w sprawach światopoglądowych⁸³. Bezrefleksyjna percepcja odmiennych poglądów nie pozwala im dostrzec rozbieżności i nie powoduje w sensie ścisłym dysonansu afektywno-poznawczego⁸⁴.

Z przedstawionej analizy wynika, że poszczególne elementy życia religijnego są zróżnicowane pod względem siły akceptacji i to nie tylko w sferze indywidualnych preferencji, lecz również w podziale na kategorie płci. Niektóre z tych elementów podlegają znacznym przemianom, inne — powolnym, jeszcze inne wykazują tendencje do stabilizacji.

⁸³ L. B. Brown wyróżnił w typologii postaw wobec wiary dwie zasadnicze orientacje: wewnętrzną i zewnętrzną. Wśród 319 badanych osób odkrył on następujące kategorie: wiarę w pełni wewnętrzną (4,7⁰% badanych), wiarę na pograniczu między wewnętrżnością i zewnętrżnością (20,4⁰%), wiarę wspomagająco-zewnętrzną (24,1⁰%), konwencjonalno-zewnętrzną (8,2⁰%), wiarę bez znaczenia dla życia (11,9⁰%), zewnętrzną niewiarę (19,1⁰%) i antagonistycznie-wewnętrzną niewiarę (2,8⁰%); 8,8⁰% badanych nie mieściło się w wyróżnionych kategoriach postaw wobec wiary. Por. L. B. Brown, *Classifications of religious orientation*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 1964 nr 3 s. 91-99.

⁸⁴ Por. A. Malewski, *O zastosowaniach teorii zachowania*. Warszawa 1964 s. 94.

Odrzucenie jednych treści religijnych nie przeszkadza w uznawaniu innych, a sfera poglądów i przekonań religijnych zbieżnych z tymi, których oczekuje Kościół, jest nieporównanie bardziej rozległa niż sfera poglądów i przekonań odmiennych.

VIII. PODSUMOWANIE I WNIOSKI DUSZPASTERSKIE

Podsumowując rozważania nad współzależnością struktury płci i religijności można ogólnie powiedzieć, że płeć wpływa różnicująco na religijność we wszystkich jej aspektach (z wyjątkiem niektórych postaw wobec parafii). Kobiety są bardziej skłonne do składania deklaracji typu „wierzę”, wolniej zmieniają — według samooceny — swoje postawy religijne, wykazują większą znajomość dogmatów wiary i ich akceptację, są bardziej przywiązane do rytualistycznych form życia religijnego, odznaczają się większą ortodoksyjnością w respektowaniu nakazów katolickiej moralności seksualnej. Pod tym względem istnieje w obydwu okresach badań wyraźna zależność.

Zarówno u mężczyzn, jak i kobiet spotykamy się z daleko idącą niekonsekwencją w postawach i przekonaniach religijnych. Niekonsekwencje odnoszą się do części mieszkańców wsi, deklarujących przynależność do katolicyzmu, nie akceptujących równocześnie wielu dogmatów, norm moralnych i nakazów rytualno-kultowych, które są ważne i wiążące z punktu widzenia doktryny religijno-kościelnej.

Role społeczne związane z płcią okazały się w naszych badaniach jako zmienne różnicujące postawy i zachowania religijne mieszkańców wsi. Płeć jako czynnik różnicujący aktywność religijno-kościelną jest związana — jak można przypuszczać — z zaangażowaniem społeczno-zawodowym. Czynnik zaangażowania zawodowego „nakłada się” na strukturę płci i wyznacza wyższy poziom życia religijnego kobiet. Przyczyny wyższej aktywności religijnej kobiet tkwią prawdopodobnie w sferze społeczno-kulturowej, nie zaś w naturze kobiety jako kobiety⁸⁵. W całości rzecz biorąc kobiety nie są tak bezpośrednio jak mężczyźni wystawione na oddziaływanie środowisk społeczno-zawodowych.

Różnice w religijności pomiędzy zbiorowością kobiet i mężczyzn pogłębiły się w latach 1967-1976 w sposób dostrzegalny. Dynamika ewolucji religijności kobiet była słabsza. Jedynie wzrost nieznanomości doktryny religijnej był u kobiet szybszy niż u mężczyzn i zbliżony w dzie-

⁸⁵ Por. P. L. Berger, *Die soziologische Struktur einer Kirchengemeinde*. Hamburg 1960 s. 327-328.

dzinie obowiązkowych praktyk religijnych. We wszystkich innych aspektach przekształcenia religijności były znacznie głębsze u mężczyzn, zwłaszcza w dziedzinie stosunku do dogmatów katolickich i prywatnych praktyk religijnych oraz niektórych przejawów więzi z parafią. Proces kształtowania się selektywnego podejścia do religii był u mężczyzn bardziej całościowy, obejmujący wszystkie dymensje religijności. Subiektywne samooceny tempa zmian religijności znalazły odzwierciedlenie i potwierdzenie w szczegółowych analizach dynamiki religijności.

Zmiany religijności u kobiet nie miały charakteru kontinuum zakładającego przekształcenia we wszystkich dziedzinach życia religijnego w sposób ciągły i jednokierunkowy. Poszerzanie się niezajomości dogmatów katolickich nie pociągnęło za sobą w takiej samej mierze zmian w ich akceptacji. Utrzymała się ona na względnie stałym poziomie. Praktyki religijne ewoluowały jedynie od regularności ich odbywania do nieregularności. W pewnych wskaźnikach więzi z parafią zaznaczyły się zmiany negatywne, w innych — pozytywne.

Oddziaływania industrializacyjno-urbanizacyjne na ludność wiejską pasa otaczającego Płock, niosące z sobą zderzenie dotychczasowych wartości i norm z nowymi, nie doprowadziły do zasadniczego naruszenia tradycyjnych wierzeń i postaw religijnych oraz utrwalonych zachowań kultowych (tzw. „opóźnienie kulturowe”). Rodzina wiejska wspomagana przez Kościół i częściowo przez społeczność lokalną troszczy się o przekazanie wartości religijnych oraz chroni przed zewnętrznymi wpływami sekularyzacyjnymi.

Pomimo istniejących „podatności” na zmiany postaw i zachowań religijnych w warunkach industrializacji, przeobrażenia w badanym rejonie nie następują szybko. Jest to proces powolny i idący w określonym kierunku. Nie odnotowujemy procesów całkowitego porzucenia religii przez ludność wiejską. Pojawia się natomiast bardziej krytyczny stosunek do tradycji religijnej i nauczania kościelnego, szczególnie w sprawach nie związanych bezpośrednio z dziedziną dogmatów wiary. Przykładem może tu być sfera obyczajowości małżeńsko-rodzinnej⁸⁶.

Przeobrażenia społeczno-religijne w środowisku wiejskim nie przebiegają bez sprzeczności i konfliktów. Różny jest ich zakres w obydwu kategoriach płci. Dokonujące się przekształcenia w kierunku nieortodoksyjności były u kobiet mniej konsekwentne i mniej dobitne. Relatyw-

⁸⁶ Por. J. J. Wiatr, *Powojenne przemiany społeczne a nowe oblicze psychiczne narodu polskiego*. W: *Naród — kultura — osobowość. Księga poświęcona Profesorowi Józefowi Chałasińskiemu*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1983 s. 669.

nie najsilniejsze zmiany zaznaczyły się w dziedzinie postaw wobec kodeksu katolickiej moralności seksualnej. W tej dziedzinie najszybciej — jak się wydaje — następuje upodabnianie się kobiet do wzorów zachowań i postaw reprezentowanych przez mężczyzn. Znaczny stopień zgodności postaw został osiągnięty w instytucjonalno-wspólnotowej dymensji religijności, rozpatrywanej od strony więzi z parafią i duchowieństwem.

Religijność i kościelność nie są jakąś cechą „feministyczną”. Proces dystansowania się wobec Kościoła zaznacza się wśród mężczyzn i kobiet, jednak w stopniu zróżnicowanym. W obydwu kategoriach płci kształtują się wzory postaw i zachowań wyraźnie odmienne od tradycyjnych wzorów życia religijnego. Istniejące w poprzednim okresie „pęknięcia” i niezgodności w postawach i zachowaniach religijnych ludności wiejskiej nieco pogłębiły się. Obok kontynuacji tradycyjnych wzorów religijnych, występują wyraźnie elementy przemian, z tym że u kobiet jest ciągle więcej kontynuacji niż u mężczyzn.

Wchodzenie społeczności wiejskich w orbitę wpływów industrializacyjno-urbanizacyjnych pociąga za sobą niektóre opisane powyżej ujemne konsekwencje dla życia religijnego. W pewnych kręgach katolików dochodzi co prawda do pogłębienia postaw religijnych i zintensyfikowania zaangażowań religijnych w kierunku świadomego i osobowego wyboru wiary oraz odpowiedzialnego uczestnictwa w instytucjach kościelnych, ale bardziej znaczące jest upowszechnianie się selektywnego i wybiórczego ustosunkowania się do przekazywanej tradycji religijnej. Następuje powolna zmiana dominującego typu religijności, tj. religijności tradycyjnej, w kierunku jej pogłębionej modernizacji lub wybiórczego odrzucania niektórych elementów dotychczasowej religijności. W pierwszej tendencji przyjmuje się nowe wartości religijne przy jednoczesnej kontynuacji pozytywnych wzorów tradycji religijnej (według samooceny badanych), w drugiej zaś następuje rozchwianie postaw i ambiwalencja zachowań w sensie ujemnej selekcji. Zachodzące w dwóch kierunkach przemiany religijne miały różny zasięg i dynamikę.

Kształtowanie się selektywnego podejścia do wyznawanej religii — powolne i niekonsekwentne — jest swoistym novum w społeczności wiejskiej. Jest ono nie tyle prostym zsumowaniem pojedynczych decyzji ludzkich, ale określonym procesem społeczno-kulturowym. Toteż istnieje potrzeba prowadzenia badań empirycznych dla pełniejszego opisanie istniejącej rzeczywistości społeczno-religijnej i trafnego przewidywania dalszych kierunków zmian w społecznościach wiejskich. Proces przemian religijnych nie jest zakończony. Parafia jako całość zachowuje w elementach konstytutywnych swoją społeczno-kulturową i religijną tożsamość, ciągłość i trwałość mimo zachodzących zmian wewnętrznych.

SEX AS A DIFFERENTIATING FACTOR
IN THE DYNAMICS OF RELIGIOUS ATTITUDES
AND BEHAVIOUR OF RURAL PEOPLE

Summary

In the present paper the author presents the development of religiousness, including continuing elements and changes, basing on the empirical materials from the 60s and 70s. The author's intention is to show the direction and the speed of changes with regards to religion according to sex. The mere „state of affairs” as it is at present is of less concern for the author.

Sex has a differentiating influence on religiousness in all its aspects (with the exception of the parish). Women tend to make the declaration of „I believe” more often and changes in their religious attitudes are slower. They also more familiar with the dogmas of the faith and are more attached to the rituals of religious life. Their observance of the orders with regard to the Catholic sexual morality is more orthodox. Here, there is a direct dependence in this respect for both of the discussed periods.

The differences between men and women with regard to religiousness became even greater, in the years 1937-1976. Women's dynamics was weaker, with only the growth of ignorance of religious doctrines being faster. As for religious practices both groups were on the same level. In all other aspects changes in the group of „men” were deeper, particularly with relation to catholic dogmas, religious practices and some ties with the parish. Subjective self-assessments were reflected in detailed analyses.

Industrial and urban influence on rural people in the region of Plock did not introduce any principal changes in traditional beliefs, religious attitudes and behaviour (cultural tradition). A rural family, supported by the Church and partly by local society protects its religious values and does not yield to external secularizing influence.

Despite all these changes in the region discussed here are slow. There are no examples of renouncing religion by rural people. However, there does appear a critical and selective attitude towards religious tradition and religious teaching, especially in matters loosely connected with dogmas of the faith. The family and matrimonial sphere can be good example here.

This new selective attitude towards religion, serious and inconsistent as it is, constitutes a novum among the rural people. It is a certain social-cultural process, and thus, there is need for further research in this field in order that we could rightly anticipate the changes in rural society. The parish, as it is, preserves its fundamental character in socio-cultural, religious matters.