

WARTOŚCI RELIGIJNE I ORIENTACJE RYTUALNE WSPÓŁCZESNEJ MŁODZIEŻY W REFLEKSJI SOCJOLOGICZNEJ*

THE RELIGIOUS VALUES AND THE RITUAL ORIENTATIONS OF CONTEMPORARY YOUTH IN SOCIOLOGICAL REFLECTION

Maria Sroczyńska

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Abstract: The article reflects upon the religious values and ritual orientations of the contemporary youth in the context of their mutual connections and implications. For this purpose, the results of the author's empirical research conducted at the end of the first decade the 21st century among the high school seniors from the Świętokrzyskie region have been invoked. The religious values (sacrum) have less significance for young people in comparison with other axiological issues (the groups of values). The features of a "ritual personality" are more often displayed by the female students, believers and deep believers, those who systematically participate in religious practices, students coming from small local environments. It seems that the civilization transformations in Poland weaken the influence of traditional institutions of religious socialization. Moreover, the cult involvement in the youth environment rarely grows deeper. However, the ritual orientations acquired in the time of primary socialization constitute a "conveyor belt" for the participation in different types of rituals. The lack of such competence makes it difficult to experience the "unusual."

Keywords: religious values, ritual orientations, youth, sociological analyses and implications.

...Chrześcijaństwo istnieje i nie jest prawdą, że żyjemy w cywilizacji pochrześcijańskiej. Dalsze jego losy zależą od okoliczności, których przewidzieć nie potrafimy, a które zależą nade wszystko od wiary kapłanów i ich umiejętności przekazywania wiary.

(Leszek Kołakowski, 2000, s. 58)

Wartości pojawiają się jako jedno z kluczowych pojęć współczesnych nauk społecznych, a także jako jeden z ważnych przedmiotów podejmowanych przez nie badań. Szczególnego znaczenia nabierają kwestie społecznego zróżnicowania wartości (a więc tego, co konkretne zbiorowości i ich członkowie uważają za ważne), ogólnych prawidłowości dotyczących przebiegu procesów tworzenia wartości, „warunków ich społecznej akceptacji i rozprzestrzeniania, a także zmian zachodzących w ich obrębie” (Pacholski, Słaboń, 1997, s. 201). Niejednokrotnie wartości bywają rozumiane jako te stany bycia społecznego, ugruntowane w tradycji kulturowej, które są pożądane przez jednostki lub grupy, tzn. są przedmiotem szacunku i odczuwania przymusu dążenia do ich osiągnięcia (Wnuk-Lipiński, 1996, s. 257). Wartości mogą być identyfi-

* W tekście artykułu odwołano się do wybranych rezultatów autorskich badań socjologicznych, przeprowadzonych pod koniec pierwszej dekady XXI wieku, wśród młodzieży maturalnej województwa świętokrzyskiego.

kowe ogólnie, bądź odzwierciedlać pewną wiedzę o własnościach określonych przedmiotów, ich oceny pozytywne lub negatywne i gotowość do podejmowania wobec nich określonych działań, co odpowiada kategorii postaw, bądź w sensie ścisłym - wzorcom stanów pożądaných, czy właściwych zachowań, a także potencjalnym kryteriom wartościowania tych przedmiotów, do których się odnoszą (Nowak, 1989, s. 13). W badaniach socjologicznych przydatny bywa podział na wartości-cele (autoteliczne, niewymagające żadnych uzasadnień) i wartości-środki (instrumentalne, służące do osiągnięcia innych, bardziej cenionych wartości) (Mariański 2006, s. 345); wartości odczuwane (istotnie atrakcyjne i pożądane przez jednostki) i uznawane (związane z przekonaniem, że dany stan rzeczy powinien być odczuwany jako wartość), a także uroczyste (pojawiające się w sytuacjach odświętnych, niebanalnych) oraz codzienne (połączone ze sferą spraw zwykłych, utylitarnych, hedonistycznych) (Ossowski, 1967, s. 73, 89-90). Wartości pozostają zatem interdyscyplinarnym konstruktem, ujmowanym jako główny regulator preferencji lub kryterium wyboru obiektów, do których powinniśmy dążyć. Janusz Mariański podkreśla, że wobec wartości szczególnie ważnych, wyznaczających do pewnego stopnia inne stany rzeczy, stosuje się niekiedy termin „orientacja na wartości”. Kategoria ta wiąże się z pewnym rodzajem światopoglądu (koncepcja natury, umiejscowienia w niej jednostki ludzkiej, stosunku człowieka do człowieka) i zawiera zarówno elementy wartościujące, jak i orzekające o istniejącej rzeczywistości, np. idea harmonii wszechświata, stworzonego przez Siłę Wyższą, bądź będącego wynikiem działania sił materialistycznych (Mariański, 2006, s. 338).

W odniesieniu do teorii socjalizacji (tworzącej ważne, teoretyczne ramy dla badań autorskich) zauważa się, że wartości stanowią zinterioryzowane standardy zachowań odziedziczone w procesie uspołecznienia, dokonującym się w określonych warunkach społeczno-kulturowych” (Piwowarski, 1993, s. 188). Modele, wzorce, normy są wdrażane i aktywnie przyswajane najpierw w procesie socjalizacji pierwotnej (głównie w grupie rodzinnej i otoczeniu sąsiedzkiem), a później w procesie socjalizacji wtórnej (m.in. w ramach instytucji edukacyjnych, religijnych, kulturalnych, politycznych, na rynku pracy oraz poprzez środki masowego przekazu). Służą one jako wyznacznik ocen i preferencji faktów społecznych, opinii, przekonań oraz zasad postępowania (Ryczan, 1992, s. 25-26). Polscy socjologowie, skupiający swoją uwagę na problematyce moralności i religii, wyróżniają trzy rodzaje wartości: ostateczne, podstawowe i codzienne. Ujęcie wartości ostatecznych może mieć charakter religijny lub pozareligijny. W pierwszym wypadku, wszystkie cele, jakie stawia sobie jednostka, są skierowane w stronę *sacrum*, interpretowanego w sposób transcendentny, może być nim Bóg, Siła Wyższa, Nadprzyrodzoność, itp., natomiast w drugim – należą do sfery *profanum*, umieszczanej na płaszczyźnie wartości humanistycznych, niemniej posiadających charakter ultymatywny. Wartości ostateczne odnoszą się do stanu końcowego aspiracji, dążeń i działań ludzkich. Z kolei wartości podstawowe są konieczne dla rozwoju człowieka i społeczeństwa, stanowią punkt odniesienia dla porozumienia i działania społecznego oraz realizowania wspólnego dobra, bez względu na ich indywidualne preferencje, interesy i potrzeby (Piwowarski, 1996, s. 242-243). Do wartości tych należą m.in.: wolność, życie, równość, sprawiedliwość, miłość, prawda, solidarność, pokój, patriotyzm, tolerancja. Natomiast wartości życia codziennego (interpretowane szerzej niż u Stanisława Ossowskiego) ulegają w przeciwieństwie do poprzednich szybkim przeobrażeniom, gdyż dotyczą indywidualnych celów i dążeń życiowych poszczególnych jednostek. Jedne z nich skupiają się na jednostce i mają charakter intrapersonalny (tzw. wartości osobowe), inne mają charakter interpersonalny (tzw. wartości społeczne) (Mariański, 1995, s. 161-162).

Sposób definiowania wartości religijnych nastrocza sporo trudności, ze względu na możliwość zastosowania podejścia ekskluzywnego, bądź inkluzywnego – jakkolwiek w praktyce życia społecznego optyki te nie mają charakteru rozłącznego. Takie ujęcie wartości odsyła do węższego – substancjalnego lub do szerszego – funkcjonalnego rozumienia *sacrum* („niewidzialnej” religii), co zakłada pewną dozę arbitralności ze strony badacza, mającego w rzeczywistości do czynienia ze złożonością analizowanych zjawisk (Sroczyńska, 2012a). Niemniej, możliwość różnicowania między tym, co ujmowane jest jako *sacrum* pierwszo-, drugo- i trzeciorzędowe stanowi ważną płaszczyznę eksplanacyjną w socjologicznych badaniach polskiego społeczeństwa. W szerokim znaczeniu chodzi o to, co w danej kulturze ma wartość nadrzędną i przynależy do systemu interpretacyjnego i porządkującego rzeczywistość, w nieco węższym – ważne są wzorce zinstytucjonalizowane i definiowane w kontekście Transcendencji (które można odnieść do modelu religijności kościelnej), wreszcie trzeci porządek przynależy do sfery osobistych doświadczeń (Mielicka, 2006, s. 267). W ponowoczesnym świecie, znaczenie *sacrum* (tradycyjnie zakorzenione w kategorii wieczności) coraz częściej bywa renegocjowane, ze względu na „pointylistyczny” charakter życia społecznego, znajdującego się pod dyktando zasady *carpe diem* i kreowania tożsamości, szczególnie istotnych dla młodego pokolenia (Bauman, 2007, s. 206-218). Filozof Zbigniew Mikołajko, idąc śladami Eliadego (1999) i Maisonneuve’a (1995), dostrzega symptomy przeniesienia świętości w sfery pozareligijne, co przejawia się na czterech poziomach. Pierwszy z nich sięga do ukrytych wątków mitologicznych i rytualnych, obecnych w kulturze popularnej; drugi – przywołuje „dzikie *sacrum*”, związane ze spontanicznym tworzeniem nowych rytuałów, często o cechach synkretycznych; trzeci – sięga do poziomu techniki, będącej dla wielu ludzi substytutem *sacrum*, a także źródłem wielu mitów, np. w dziedzinie *science fiction*; wreszcie czwarty – to poziom ideowo-polityczny „świeckiej religii”, propagujący idealny porządek społeczny (2014, s. 15-16). Religia staje się stanem „bez właściwości”, wykraczającym poza *kairos*, w którym nierzadko mamy do czynienia z różnymi postaciami bałwochwalstwa, pojawiającego się wtedy, „...gdy zwraca się pełne szacunku oblicze do oblicza, które nie jest obliczem” (Ryś, 2014, s. 43)¹. W sytuacji kryzysu, gdy zachwiana została pozycja instytucji opiekujących się *sacrum*, wielu współczesnych podporządkowuje je własnym potrzebom i traktuje w sposób utylitarny (Dyczewski, 2004, s. 358-359). Sytuację tę można także nazwać „znormalnieniem herezji”, co koresponduje z różnymi formami dystansu, selektywności i hybrydalności na płaszczyźnie aksjologicznej i korespondujących z nią zachowań. Wydaje się, że *sacrum* jako to, co święte i to, co uświęcone (*sanctus*), dla ludzi reprezentujących współczesną religijność ma tylko znaczenie kontekstowe i sytuacyjne (Mielicka, 2010, s. 47-48).

Z kolei fenomen rytualności, posiadający tradycyjne zakorzenienie w badaniach antropologicznych, bywa znacznie rzadszym obiektem studiów podejmowanych przez socjologów. Badacze podkreślają, że rytuały są symbolicznymi czynnościami odniesionymi do *sacrum*, do fenomenologicznej egzystencji aktorów społecznych (Bellah, 2003), z którymi wiąże się wewnętrzny lub zewnętrzny przymus realizacji, a wiele z nich jest aktami o znacznej doniosłości społecznej. Rytuały tworzą sekwencje o sformalizowanej strukturze, pozostają symbolicznym i komunikowalnym wyrazem abstrakcyjnych idei, wydzielonym ze świeckiej przestrzeni i czasu (Rappaport, 2007). Niekiedy uwypukla się aspekt strukturalny, tak jak w definicji Bourdieańskiej, w myśl której ta społeczna strategia, ukierunkowana względem tego, co „święte”, konsekruje różnicę (dys-

¹ Bp G. Ryś powołuje się na rozumienie bałwochwalstwa przez Martina Bubera w jego pracy *Opowieści chasydów* (Buber, 1986).

tynkję, opozycję, hierarchię) w polu religijnym, społecznym i kulturalnym (por. Choińska, 2012). Rytuały sprzyjają łagodzeniu, a niekiedy niwelowaniu konfliktów i niepokojów w życiu społecznym, ułatwiają przyporządkowanie emocji (tego, co irracjonalne) zracjonalizowanym dążeniom i celom społecznym. Pozostają także skuteczną metodą socjalizacji, umożliwiając inkulturację i samoadaptację jednostek, a ich żywotność łączy się z wysoką relewancją społeczną, zwłaszcza w kontekście nowoczesności i ponowoczesności. Podstawową funkcją rytuału jest jego rola komunikowania, potwierdzania i symbolicznego odgrywania porządku społecznego, wskazywania na ciągłość między przeszłością i teraźniejszością (Hervieu-Lèger, 1999). Wśród socjologów religii, uznanie zdobyła propozycja Władysława Piwowarskiego (1996, s. 207), zgodnie z którą w studiach nad rytuałem wyróżnia się kilka płaszczyzn: społeczny wzorzec rytuału; strukturę społeczną uczestników; doświadczenia religijne, motywacje i symbole, ujawniające się w świadomości działających oraz funkcje rytuału o charakterze religijnym i pozareligijnym (jawne i ukryte). W wymiarze funkcjonalnym chodzi - po pierwsze - o pogłębienie więzi z Absolutem, o jednoczenie ludzi na płaszczyźnie religijnej oraz o odnowę moralną, zarówno o charakterze indywidualnym, jak i społecznym. Drugi aspekt dotyczy przede wszystkim funkcji integracyjnej, bycia ważnym środkiem „pomostowym” między mechanizmami instytucjonalizacji (budowania podstaw aksjonormatywnych społeczeństwa) i internalizacji (zapewnienia identyczności i ciągłości tożsamości jednostkowej). Rytuały gwarantują transmisję pamięci pokoleniowej, ale i transgresyjność ludzkiej natury – stając się obiektem wyboru i działań jednostkowych. Obecność różnych typów rytuałów w warunkach współczesnych społeczeństw pozostaje zatem świadectwem swoistego napięcia między strukturą społeczną a działaniem, co może znaleźć wyraz w korespondujących ze sobą optykach badawczych: dramaturgicznej (o charakterze metateoretycznym), funkcjonalno-strukturalnej, komunikacyjnej i integralnej (Sroczyńska, 2013, s. 19-38).

W autorskich badaniach młodzieży podstawową zmienną stały się orientacje rytualne, identyfikowane z trzema podkategoriami: orientacjami na rytuały religijne (ORR), na rytuały mieszane (ORM) i świeckie (ORŚ). Zostały one wyróżnione ze względu na preferencje i znaczenia, przypisywane czynnościom symbolicznym, związanym z bardziej lub mniej wyraźnym ukierunkowaniem (lub jego brakiem) na obecność *sacrum* jako nadrzędnej wartości, zakładającej „istnienie czegoś radykalnie innego”, o charakterze pozaempirycznym (*sacrum* substancjalne). Przeciwnością *sacrum* jest *profanum*, to znaczy taki sposób wartościowania rzeczywistości, w którym nie ma miejsca na codzienne doświadczenie czegoś radykalnie innego (Piwowarski, 1996, s. 215-216). W wypadku rytuałów o charakterze mieszanym, np. cywilnych, estetycznych, kryzysów i cyklów życia ludzkiego można zaobserwować, że posiadają one cechy zarówno ze sfery *sacrum*, jak i *profanum*².

ASPEKTY METODOLOGICZNE BADAŃ AUTORSKICH

O ile zjawisko instytucjonalizacji życia religijnego łączy się z kulturowym uwzorowaniem zachowań i tworzeniem procedur, wpisanych w określone ramy socjalizacyjne, o tyle fenomen prywatyzacji pociąga za sobą dwutorowe konsekwencje (Zaręba, 2010; Sroczyńska, 2012b). Z jednej strony, dotyczą one dystansowania się od przepisanych sposobów regulacji sfery wierze-

² W badaniach jakościowych sięgnięto także do koncepcji funkcjonalnego *sacrum*, obrazowanego przez najważniejsze wartości kierujące ludzką aktywnością, związane z miłością, życiem rodzinnym, poczuciem bezpieczeństwa, jednostkową mobilnością, samorealizacją, ciałem i seksualnością (Luckmann, 1996). Wartości te rzutują nie tylko na świeckie orientacje rytualne, wpływają także na motywacje uczestnictwa w innych typach rytuałów, także religijnych.

niowej, kultu, moralności i zwyczajów, co znajduje wyraz w obojętności lub postawie moratoryjnej, z drugiej zaś – pociągają za sobą subiektywizację odniesień, przekładającą się na poszukiwanie bardziej zindywidualizowanych form doświadczenia religijnego, a także synkretyzmu i nowej duchowości, czemu sprzyja postępujący proces globalizacji (Libiszowska-Żółtkowska, 2007, s. 198-200). W warunkach nowoczesnych, określanych przez syndrom „wyboru” i „ryzyka” pojawiają się nowe interpretacje rzeczywistości w sprawach religijnych i niereligijnych, konkurujące ze sobą na rynku światopoglądów i stylów życia, a religia traci na znaczeniu jako czynnik kształtujący podstawowy typ socjalizacji oraz regulator więzi międzyludzkich, w tym rodzinnych i środowiskowych (Pollack, Müller, 2006, s. 28-29; Mariański, 2014a, s. 119-121; Mariański, 2014b, s. 166-168). Procesy te najbardziej uwidaczniają się w zbiorowości młodzieży, znajdującej się u progu dorosłości, obejmując zarówno sferę wartości religijnych (w tym wypadku identyfikowanych z węższym rozumieniem *sacrum*), jak i orientacji rytualnych. W warunkach życia społecznego Polaków, którego ramy współtworzy „silna struktura” reprezentacji Kościoła na poziomie wspólnoty narodowej (Wójtowicz, 2004), nie mamy do czynienia z procesem radykalnego porzucania aksjologicznej i kultowej płaszczyzny partycypacji. Jednak, jak zauważa J. Mariański, „proces emigracji młodych z systemu wierzeń Kościoła katolickiego w Polsce już się rozpoczął, chociaż większość z nich pozostaje jeszcze pod jego wpływem. [...] Jest to raczej kryzys pewnych form życia religijnego, religijności nadmiernie „ukościelnionej”, zapośredniczonej przez kościelny formalizm i autorytet oraz niezrozumiały dla młodych język, nienawiązujący do osobistego (intymnego) doświadczenia Boga” (2014b, s. 194; 2008). W badaniach autorskich skoncentrowano się na miejscu rytuałów w świecie idei, poglądów i przekonań maturzystów z regionu świętokrzyskiego, które jednocześnie pozostają treściami ich świadomości społecznej. Wartości religijne (*sacrum*) posiadają mniejsze znaczenie dla młodych w kontekście innych treści aksjologicznych (grup wartości). Tendencja dotycząca świętości religijnych utrzymuje się także w porównaniu z pokoleniem rodziców. W wypadku orientacji rytualnych młodzieży, pochodzącej z regionu, który w szczególny sposób doświadcza obecnie wyzwań modernizacyjnych³, istotną rolę odgrywa kulturowa matryca, oparta na rodzinnym celebrowaniu religijnych rytuałów przejścia, wielkich świąt czy innych praktyk obowiązkowych. Tworzy ona rodzaj „pasa transmisyjnego”, umożliwiającego wyróżnianie tego, co „niecodzienne” i uczestniczenie w różnego typu rytuałach, nie tylko o charakterze religijnym. Zjawisko to koresponduje z kategorią „tożsamości rytualnej” młodych, czemu towarzyszy określony kontekst społeczno-demograficzny, powiązany z płcią, typem środowiska społecznego oraz stosunkiem do wiary i praktyk religijnych.

Całościowy, autorski projekt badawczy wspierał się na dwóch komplementarnych opcjach metodologicznych, zorientowanych na tzw. socjologię empiryczną i humanistyczną („rozumiejącą”). Wykorzystano strategię triangulacyjną, której celem było uzyskanie całościowego obrazu badanego zjawiska (orientacji rytualnych młodzieży odniesionych do *sacrum*) oraz jego krytycznego rozumienia, z ukierunkowaniem na emancypację podmiotów indywidualnych i społecznych, co zakładało przesunięcie w kierunku paradygmatu postpozytywistycznego (Dróżka, 2010, s. 124-135). Zastosowano zatem różne, uzupełniające się perspektywy metodologiczne (z właściwymi im technikami badawczymi i typami danych źródłowych) i „narracyjne” (w których naj-

³ Specyfikę regionu świętokrzyskiego, posiadającego bogate tradycje historyczne, określają m.in.: brak aglomeracji wielkomiejskich, agrarność, jeden z najniższych w Polsce wskaźnik osób aktywnych zawodowo (w tym kobiet) oraz uzyskiwanych dochodów (*per capita*), wysoka liczba osób emigrujących (Rocznik Statystyczny Województw, 2014).

ważniejszą rolę pełnili uczniowie, a w badaniach towarzyszących ich rodzice i nauczyciele)⁴. W tekście artykułu odwołano się do wybranych rezultatów badań sondażowych (ankieta audytoryjna i SWS), przeprowadzonych w 2009 roku wśród maturzystów różnych typów szkół średnich, znajdujących się na terenie województwa świętokrzyskiego⁵. Badania właściwe (poprzedzone pilotażem)⁶ objęły 1111 uczniów, przy czym próba zakładana o cechach warstwowo-zespołowych posiadała cechy reprezentatywności (środowisko: miejskie, wiejskie oraz typ szkoły: licea ogólnokształcące, licea profilowane, technika, szkoły niepubliczne). Próba zrealizowana stanowiła 73% próby zakładanej, mierzonej współczynnikiem *response rate*, co w świetle badań społecznych można uznać za wynik bardzo dobry⁷.

Do kwestionariusza ankiety dołączono narzędzie do badania wartości - Skalę Wartości Schelerowskich (SWS), autorstwa psychologa Piotra Brzozowskiego (1995). Wskaźniki używane w badaniach kwantytatywnych mogą odzwierciedlać poszczególne, izolowane wartości, bądź łączyć się w kategorie dymensjonalne czy szersze całości. SWS jest testem pozwalającym na jakościową i ilościową analizę podobieństwa subiektywnych, ważnych dla jednostek wartości do modelu, skonstruowanego przez niemieckiego filozofa Maxa Schelera, który dokonał uporządkowania wartości od najniższych do najwyższych, poprzez połączenie ich w cztery grupy: hedonistyczne, witalne, duchowe (piękno, prawda i dobro) i święte. SWS nawiązuje do tej hierarchii i umożliwia diagnozę ważności 50 wartości (ujętych w sześć podskal), zarówno w środowisku młodzieży, jak i osób dorosłych⁸. W kontekście badań wartości religijnych narzędzie to dostarczyło nowych możliwości interpretacji *sacrum* przez młodych ludzi oraz ich rodziców. Niektóre itemy zawarte w kwestionariuszu ankiety również odnosiły się do systemu wartości, o czym wspomniano w kolejnym podrozdziale. Dane z badań własnych opracowywano przy pomocy technik statystycznych, zgodnych z zastosowanym doborem próby, pomiarem zmiennych i potrzebami analiz. Przyjęto, że podstawowymi technikami były analizy rozkładów, w których zrezygnowano z ważenia danych, oraz szeroko pojęty rachunek korelacyjny występujący w sposób kontrolowany, na ile dopuszczała to pomiar zmiennych.

W wypadku większości wskaźników zastosowano indeksy, co pozwoliło na uporządkowanie jednostek analizy w kategoriach konkretnych cech, jakimi są orientacje na różne typy rytuałów –

⁴ Badania towarzyszące przeprowadzono wśród rodziców (N<390; niektóre wyniki analizowano w parach jedno z rodziców – uczeń i nauczycieli (N=271). Oprócz badań kwantytatywnych (ankieta i SWS) zastosowano moduł jakościowy, w ramach którego zrealizowano 84 pogłębione wywiady oraz uzyskano 38 źródeł o charakterze biograficznym (w wyniku konkursu „Moje życie - Moje sacrum”).

⁵ Prowadzone badania były dotowane przez Ministra Szkolnictwa Wyższego, w ramach projektu *Młodzież w świecie rytuałów (aspekty socjalizacyjne)*, realizowanego w latach 2008-2011 w Instytucie Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach.

⁶ Badania sondażowe o charakterze pilotażowym zrealizowano w 2008 roku (próba celowa), wśród 785 maturzystów województwa świętokrzyskiego.

⁷ Można mówić o pewnej nadreprezentacji licealistów i niedoreprezentowaniu uczniów technikum, ale i o dobrym współczynniku pokrycia populacji ze względu na płeć.

⁸ Wartości dzielą się na następujące podskale: Hedonistyczne, Witalne, Estetyczne, Prawdy, Moralne i Święte. Ponadto w grupie wartości Witalnych wyodrębniono dwie czynnikowe podskale (Sprawność i Siłę Fizyczną oraz Wytrzymałość), w grupie wartości Świętych – Świętości Świeckie oraz Świętości Religijne (Brzozowski, 1995, s. 14-15).

religijne (ORR)⁹, mieszane (ORM) i świeckie (ORŚ)¹⁰, zgodnie z przyjętym modelem badań własnych. Wynik respondenta, osiągnięty w ramach wyżej wymienionych indeksów, był uzależniony od jego odpowiedzi na szereg pytań kwestionariusza, z których każde stanowi pewien wskaźnik orientacji na rytuały (obserwowane zmienne mają charakter nominalny, niekiedy porządkowy lub interwałowy). Przy doborze pytań wzięto pod uwagę trafność logiczną, jednowymiarowość, stopień ogólności i zmienności oraz zbadano występujące między nimi zależności (Babbie, 2004, s. 172-190; Walasek-Jarosz, 2013, s. 141-147)¹¹. Indeksy powstały przez zsumowanie wyników punktowych przypisanych poszczególnym wartościom, co pozwoliło na rozróżnienie poziomów orientacji młodzieży na rytuały: niskiego, przeciętnego, wysokiego oraz mieszanego.

WARTOŚCI RELIGIJNE MŁODZIEŻY – SPOSOBY POMIARU I INTERPRETACJI

W strukturze systemu wartości młodych ludzi można zauważyć pojawienie się sprzecznych tendencji, z jednej strony preferowanie aspektów stabilizacyjnych (konformistycznych), z drugiej zaś prywatyzowanie celów i środków ich osiągnięcia, co posiada związek z ofertą konsumpcyjną. Wśród trzech najwyżej rangowanych wartości, „życie zgodne z zasadami religijnymi” (5,5% wskazań) znalazło się na odległej pozycji obok „bycia użytecznym dla innych” (5,9%). Nie oznacza to jednak, że wartości religijne, wchodzące w skład modelu kulturowego, a zarazem określające to, co powinnościowe, przestały odgrywać jakąkolwiek rolę w świadomości młodzieży maturowej. W większości przypadków (68%)¹² były to pozytywne autodeklaracje wiary religijnej, tworzące pewien układ odniesienia o charakterze nadrzędnym; pozostawały one w istotnym statystycznie związku (o dodatnich wartościach) z uczestnictwem w praktykach religijnych, a szerzej z orientacjami na ten rodzaj rytuałów (Sroczyńska, 2013, s. 122-187). Z kolei wierzenia (przekonania religijne) – jak pokazują badania polskich socjologów – choć dotyczą tej samej tradycji religijnej, w rzeczywistości reprezentują różne postaci selektywności w akceptacji prawd wiary, eklektyczności (polegającej na łączeniu treści pochodzących z odmiennych nurtów religij-

⁹ Indeks Orientacji na Rytuały Religijne (ORR) tworzyły m.in. takie wskaźniki jak: życie zgodne z zasadami religijnymi; przestrzeganie praktyk i zwyczajów religijnych w rodzinie; święta Bożego Narodzenia oraz Wielkanocy jako wydarzenia religijne; ważność religijnych rytuałów przejścia; ocena wpływu przekonań religijnych na życie codzienne oraz na podejmowanie ważnych decyzji; noszenie przy sobie świętych przedmiotów; aprobata symboli religijnych w szkołach państwowych i w innych instytucjach publicznych; niedziela jako czas na spotkanie z Bogiem.

¹⁰ Przykłady wskaźników, budujących indeks Orientacji na Rytuały Mieszane (ORM) to: określenie Bożego Narodzenia i świąt wielkanocnych jako tradycji, związanych z kulturą chrześcijańską i narodową; uznanie flagi jako symbolu bycia Polakiem; sens patriotyzmu w dzisiejszych czasach; ważność rytuałów inicjacyjnych, związanych z wchodzeniem w dorosłość, a w wypadku Orientacji na Rytuały Świeckie (ORŚ): świętowanie imienin, urodzin; spotkania rodzinne; obchodzenie Nowego Roku i Sylwestra; obchodzenie Dnia Dziecka, Dnia Kobiet, Dnia Matki; ważność świąt młodzieżowych.

¹¹ W konsekwencji respondentowi przyznawano po jednym punkcie za każde deklarowane przez niego działanie lub przypisanie pewnym stwierdzeniom określonej rangi: pierwszorzędnej – 3 pkt., drugorzędnej – 2 pkt. i trzeciorzędnej – 1 pkt. W przypadku braku danych (braku odpowiedzi na pytanie) respondent nie otrzymywał za nie żadnego punktu. ORR przypisano ogółem 61 punktów, ORM – 22, a ORŚ – 31 punktów.

¹² W tej grupie znalazło się 7,1% uczniów głęboko wierzących, a w wypadku pozostałych autodeklaracji dominowały osoby obojętne (12%) nad niezdecydowanymi (10%) i niewierzącymi (4,7%). Z kolei systematyczne praktyki, w każdą niedzielę i święto, pozostawały udziałem 22% maturzystów, 26% czyniło to prawie w każdą niedzielę, 13% jeden, dwa razy w miesiącu, 22% tylko z okazji uroczystości religijnych, a 13% nie praktykowało wcale. Ten zróżnicowany i nierzadko zdystansowany stosunek do kwestii światopoglądowych i kulturowych można powiązać z tą fazą życia młodych ludzi, która posiada cechy moratoryjne.

ności i duchowości) oraz prywatyzacji, związanej z tworzeniem indywidualnych światopoglądów (Marianiński, 2014, s. 36-38).

Największa grupa uczniów identyfikowała się z wiarą w Boga, z którym można mieć osobisty związek (65,1%), co czwarty maturzysta (24,1%) wierzył w nieosobowego ducha lub siłę życiową, a niemal co piąty przychylił się do widzenia w Bogu przejawu Immanencji, uważając, że jest on raczej w człowieku niż poza nim (18,1%). Zbliżony odsetek badanych (7,5% i 8,0%) bądź „nie wierzył w żadnego rodzaju Boga, ducha ani siłę życiową”, bądź naprawdę nie wiedział, w co wierzyć. Niewielka grupa respondentów (3,3%) udzieliła własnych, subiektywnie zorientowanych odpowiedzi, między innymi podkreślając, że akceptacji istnienia Boga towarzyszy dystans wobec instytucji Kościoła („wierzę w Boga, ale nie wierzę w to, jak Kościół przekazuje wiarę”)¹³. W kontekście badań porównawczych młodych Niemców polska młodzież w dużo większym stopniu identyfikuje się ze społecznością wierzących, choć coraz liczniejsza grupa czuje się pozostawiona sama sobie (Lesh, 2005, s. 89-103). Dystansowanie się do tradycyjnych instytucji religijnych i autorytetów, przy jednoczesnej akceptacji Kościoła jako nośnika ważnych treści symbolicznych, można uznać za przejaw braku zharmonizowania osobowości społecznej młodych, a zarazem w miarę bezkonfliktowego współistnienia treści składających się na syndrom „dezakceptującego konformisty”. Wydaje się, że dominującym rysem młodzieżowego świata wartości pozostaje nadal bycie „wspólnotowo zorientowanym indywidualistą”. Najważniejsze cele i dążenia maturzystów z województwa świętokrzyskiego¹⁴ skupiały się wokół udanego życia rodzinnego (63,2%), miłości, przyjaźni (39,1%), ciekawej pracy (33,2%) oraz spokojnego życia, bez konfliktów (23,8%). Jednak relatywnie wysoka ranga kariery zawodowej, majątku, barwnego życia i satysfakcjonującej seksualności wskazywała na orientację bardziej pragmatyczną, niż w pokoleniu rodziców. Preferencje badanych uczniów czyniły z nich reprezentantów „normalsów”, umieszczając zarazem w dominującej kategorii polskiej młodzieży (Fatyga, 2002, s. 305-307).

Dla socjologa, podejmującego badania o charakterze kwantytatywnym, interesująca wydała się możliwość zastosowania narzędzia, odwołującego się do Schelerowskiej koncepcji wartości. Wybory młodzieży, rozpatrywane w kontekście SWS, charakteryzowało większe zróżnicowanie w obrębie poszczególnych podtypów niż wskazania rodziców. Dzięki zastosowaniu SWS, zauważalne stało się także podobieństwo układu wartości uczniów i rodziców, jednak dorośli prezentowali wyższy stopień przywiązania do kategorii Świątości, zwłaszcza Religijnych, niż pokolenie dzieci. Z kolei młodzi ludzie wyżej oceniali wartości hedonistyczne, witalne, estetyczne, prawdy, siły i sprawności fizycznej oraz wytrzymałości. Zgodność wyborów dzieci i rodziców towarzyszyła wartościom Moralnym, Świętym oraz Świątościom Świeckim (Tabela 1), co potwierdza socjalizacyjne znaczenie tych obszarów transmisji kulturowej, które odwołują się przede wszystkim do kategorii wartości uznawanych. Zarazem uwidacznia się tendencja do prywatyzowania wiary, co w pewnym stopniu koresponduje z jednym ze scenariuszy przemian religijności polskiej młodzieży – scenariuszem „pełzającej” sekularyzacji.

¹³ Niektóre osoby koncentrowały się na aspektach filozoficznych lub teologicznych: „Wierzę w Boga, który jest, ale nie ingeruje w moje życie”; „Wyznaję filozofię deizmu” ; „Wierzę, że Bóg istnieje i po śmierci czeka nas życie wieczne” lub przeciwnie – podkreślały stronę emocjonalną i prymat osobistego doświadczenia: „Wierzę w Boga, który działa w moim życiu i jest obecny mimo wszystko”; „Wierzę w Boga, kogoś, kto jest, kto stworzył nas kiedyś i może wszystko”.

¹⁴ Dotyczy wskazań rangowanych na trzech pierwszych miejscach.

Tabela 1

Wyniki SWS: średnie (M) i odchylenia standardowe (SD) w zbiorowościach młodzieży i rodziców

Podskale	Wartości	Uczniowie (N=859)		Rodzice (N=274)	
		M	SD	M	SD
Podskale podstawowe	Hedonistyczne	72,5	16,7	60,9	22,2
	Witalne	60,8	22,3	53,1	25,6
	Estetyczne	58,3	19,7	50,8	24,6
	Prawdy	75,8	16,1	68,2	21,9
	Moralne	77,3	15,6	75,3	21,7
	Święte	68,8	21,3	70,8	24,3
Podskale czynnikowe	Siła i Sprawność Fizyczna	64,5	24,7	56,4	27,0
	Wytrzymałość	57,2	24,9	49,9	20,8
	Św. Świeckie	66,3	24,8	66,1	25,9
	Św. Religijne	72,6	26,5	77,7	27,4

Inspirujące znaczenie posiada także możliwość spojrzenia na odmienność ocen różnych kategorii wartości (SWS), ze względu na umieszczenie młodych ludzi w sieci pozycji społecznych. Dzięki zastosowaniu analizy wariancji (ANOVA) ustalono, że w wypadku wyodrębnionych wartości ich ocena była zależna przede wszystkim od płci (27 kategorii na 50) oraz od typu placówki szkolnej (17 na 50) (Tabela 2). Wiara religijna pozostawała w związku z jedenastoma wartościami szczegółowymi: Bogiem, wiarą, zbawieniem, życiem wiecznym, dobrocią, miłością bliźniego, uczciwością, życzliwością, dostatnim życiem, posiadaniem, inteligencją oraz z dwiema kategoriami wartości o charakterze podstawowym – Moralnymi i Świętymi i jedną czynnikową, konstruowaną przez Świętości Religijne. Osoby głęboko wierzące najbardziej ceniły takie wartości, jak Bóg czy wiara, natomiast relatywnie najmniej – dostatnie życie, posiadanie i inteligencję. Wydaje się, że w wypadku tych młodych, koncentracja sensu życia wokół relacji z Transcendencją posiada wpływ na treści związane ze stylem życia, co przekładało się na preferowanie kategorii celowościowych w stosunku do instrumentalnych, modusu „bycia” poprzez miłość względem modusu „posiadania”. Uczniowie deklarujący się jako wierzący największą wagę przywiązywali do dobroci, miłości bliźniego, życia wiecznego i zbawienia. Niezdecydowanie w kwestiach wiary religijnej sprzyjało przede wszystkim wysokiej ocenie posiadania, ale także uczciwości i życzliwości; obojętność religijna wchodziła w związek z dostatnim życiem, a niewiara – z inteligencją. Młodzi niewierzący w najmniejszym stopniu identyfikowali się z wartością wiary, zbawienia, życia wiecznego oraz uczciwości. Między grupami wartości Świętych i Świętości Religijnych a stosunkiem do wiary zaobserwowano zależność o charakterze prostoliniowym – im bardziej był on zdystansowany, tym niżej oceniano wymienione wartości. W wypadku wartości Moralnych, większy szacunek towarzyszył deklaracjom osób wierzących i niezdecydowanych niż pozostałym kategoriom.

Istotną zmienną, analizowaną w kontekście powiązań z oceną wartości SWS, stanowiły autodeklaracje praktyk religijnych młodzieży. Różnicowały one stosunek do ośmiu wartości szczegółowych, takich jak: Bóg, wiara, zbawienie, życie wieczne, dobroć, miłość bliźniego, państwo, pokój oraz do dwóch grup wartości podstawowych – Moralnych i Świętych i dwóch czynnikowych - Świętości Świeckich i Świętości Religijnych. Systematyczny udział w kulcie religij-

nym (w niedziele i święta) zdecydowanie sprzyjał – w porównaniu z innymi kategoriami – większemu szacunkowi dla zbawienia, życia wiecznego, pokoju, wartości Świętych oraz Świętości Religijnych, a w nieco mniejszym stopniu, porównywalnym do praktykowania raczej systematycznego (prawie w każdą niedzielę), cenienu Boga i miłości bliźniego. Brak udziału w kulcie religijnym pozostawał w związku z wysoką oceną państwa oraz Świętości Świeckich, niekiedy wykazując podobieństwo do kategorii obrazującej sporadyczne formy praktykowania (tylko w wielkie święta, z racji ślubu, pogrzebu, itp.). W wypadku grupy wartości Świętych oraz Świętości Religijnych zależność między ich oceną a stosunkiem do praktyk religijnych przybierała charakter prostoliniowy. Szacunek do wartości Moralnych był także pozytywnie skorelowany z częstotliwością praktykowania, jednak ci maturzyści, którzy czynili to jedynie okazjonalnie, byli w mniejszym stopniu z nimi związani niż osoby, dla których praktyki nie miały żadnego znaczenia. Zatem, w ostrożnej interpretacji, większa jednoznaczność postaw, w tym wypadku objawiająca się brakiem udziału w kulcie religijnym, skłaniała młodzież do silniejszej akceptacji treści moralnych w życiu codziennym.

Identyfikacja z wiarą religijna posiadała wpływ na te grupy wartości, z którymi łączyło ją „aksjologiczne pokrewieństwo”. Wartości Moralne i Święte oraz Świętości Religijne były wyżej cenione przez dziewczęta niż przez chłopców, przywiązujących większą wagę do wartości Witalnych i Estetycznych. Licealiści, bardziej niż młodzież z pozostałych typów szkół, identyfikowali się z wartościami Prawdy i Moralnymi, natomiast młodzież mieszkającą w małych miastach¹⁵ cechowało silne ukierunkowanie na korzystanie z dobrodziejstw społeczeństwa konsumpcyjnego i wolności. Można zatem przypuszczać, że wycofywanie się tradycyjnych instytucji i autorytetów (rodziców, duchownych, nauczycieli) z ról przewodników i mentorów i zastępowanie ich przez nowoczesne komunikatory prowadzi coraz częściej do zrzucania odpowiedzialności za dokonywane wybory na „barki” młodzieży, a w konsekwencji jej kulturowe „dryfowanie” i postępującą hybrydyzację tożsamościową.

Tabela 2

Wartości religijne na tle innych grup wartości w kontekście zmiennych opisujących młodzież (SWS)

Wartości	Poziom istotności statystycznej				
	Płeć	Typ placówki	Miejsce zamieszkania	Stosunek do wiary	Praktyki religijne
1 Bóg	0,001	n.i.	n.i.	0,001	0,001
2 Dobroć	0,001	0,001	n.i.	0,001	0,001
3 Dostatnie życie	n.i.	n.i.	n.i.	0,004	n.i.
4 Elegancja	0,003	n.i.	0,002	n.i.	n.i.
5 Gustowność	n.i.	n.i.	0,001	n.i.	n.i.
6 Harmonia	n.i.	0,01	n.i.	n.i.	n.i.
7 Honor	n.i.	0,001	n.i.	n.i.	n.i.
8 Inteligencja	0,001	n.i.	n.i.	0,007	n.i.
9 Kraj	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.
10 Logiczność	0,006	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.
11 Ład rzeczy	0,001	0,005	n.i.	n.i.	n.i.

¹⁵ Miejsce stałego zamieszkania badanych wyznaczały następujące kategorie: wieś, miasto o populacji od 20 do 50 tysięcy, miasto od 50 do 100 tysięcy mieszkańców, Kielce (stolica regionu).

12	Mądrość	0,003	0,001	n.i.	n.i.	n.i.
13	Miłość bliźniego	0,001	0,001	n.i.	0,001	0,008
14	Miłość erotyczna	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.
15	Naród	0,004	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.
16	Niepodległość	n.i.	0,002	n.i.	n.i.	n.i.
17	Obiektywność	n.i.	0,001	n.i.	n.i.	n.i.
18	Odporność na zmęczenie	0,001	n.i.	0,008	n.i.	n.i.
19	Ojczyzna	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.
20	Otwarty umysł	n.i.	0,006	0,001	n.i.	n.i.
21	Państwo	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.	0,009
22	Patriotyzm	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.
23	Pokój	0,003	0,004	n.i.	n.i.	0,002
24	Pomaganie innym	0,003	0,001	n.i.	n.i.	n.i.
25	Posiadanie	n.i.	n.i.	0,001	0,008	n.i.
26	Prawdomówność	0,001	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.
27	Proporcjonalność kształtów	0,005	n.i.	0,002	n.i.	n.i.
28	Przyjemność	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.
29	Radość życia	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.
30	Regularność rysów	0,001	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.
31	Rozumienie	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.
32	Rzetelność	0,004	n.i.	0,004	n.i.	n.i.
33	Siła fizyczna	0,001	0,001	0,001	n.i.	n.i.
34	Sprawność	0,001	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.
35	Sprężystość ciała	0,001	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.
36	Szczerłość	0,001	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.
37	Szerokie horyzonty umysłowe	0,001	0,001	0,004	n.i.	n.i.
38	Uczciwość	0,001	0,002	n.i.	0,003	n.i.
39	Umiejętność znoszenia chłodu	0,001	0,001	0,009	n.i.	n.i.
40	Umiejętność znoszenia głodu	0,001	0,001	n.i.	n.i.	n.i.
41	Uporządkowanie	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.
42	Uprzejmość	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.
43	Wiara	0,001	n.i.	n.i.	0,001	0,001
44	Wiedza	0,001	0,001	n.i.	n.i.	n.i.
45	Wygoda	n.i.	n.i.	0,007	n.i.	n.i.
47	Wypoczęcie	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.
48	Zbawienie	n.i.	n.i.	n.i.	0,001	0,001
49	Życie pełne wrażeń	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.
50	Życie wieczne	0,003	n.i.	n.i.	0,001	0,001
51	Życzliwość	n.i.	n.i.	n.i.	0,001	n.i.
Podskale podstawowe						
52	Hedonistyczne	n.i.	n.i.	0,004	n.i.	n.i.
53	Witalne	0,001	0,001	0,001	n.i.	n.i.
54	Estetyczne	0,001	n.i.	0,001	n.i.	n.i.

55 Prawdy	0,006	0,001	0,001	n.i.	n.i.
56 Moralne	0,001	0,003	n.i.	0,001	0,003
57 Święte	n.i.	n.i.	n.i.	0,001	0,001
Podskale czynnikowe					
58 Siła i sprawność fizyczna	0,001	0,002	0,001	n.i.	n.i.
59 Wytrzymałość	0,001	0,001	0,004	n.i.	n.i.
60 Św. Świeckie	0,01	n.i.	n.i.	n.i.	0,009
61 Św. Religijne	0,001	n.i.	n.i.	0,001	0,001

Warto przyjrzeć się niektórym kwestiom metodologicznym, dotyczącym orientacji rytualnych młodzieży. Analizy o charakterze cząstkowym korespondowały z wynikami badań, ilustrującymi związki między wyodrębnionymi typami orientacji na rytuały, a grupami wartości wchodzącymi w skład podskal podstawowych i czynnikowych (SWS). Preferencje rytualne, widziane w sposób całościowy, łączyły zatem statystycznie zauważalne relacje z wartościami wyższego rzędu na skali Schelerowskiej. Najsilniejszy, dodatni związek dotyczył naturalnie Świętości Religijnych i Orientacji na Rytuały Religijne (ORR) (Tabela 3). Jest to swoiste potwierdzenie trafności zastosowanych przez autorkę wskaźników¹⁶.

Tabela 3

Podskale wartości (SWS) a orientacje młodzieży na rytuały (korelacje Spearmana; N=859)

Podskale	Wartości	ORR	ORM	ORŚ
		(0-61pkt.)	(0-22pkt.)	(0-31pkt.)
Podskale podstawowe	Hedonistyczne	0,024	0,093**	0,159**
	Witalne	0,073*	0,097**	0,210**
	Estetyczne	0,070*	0,136**	0,195**
	Prawdy	0,056	0,125**	0,205**
	Moralne	0,217**	0,194**	0,249**
	Święte	0,304**	0,246**	0,243**
Podskale czynnikowe	Siła i Sprawność Fizyczna	0,088**	0,093**	0,187**
	Wytrzymałość	0,038	0,076*	0,187**
	Św. Świeckie	0,121**	0,204**	0,203**
	Św. Religijne	0,433**	0,183**	0,210**

** korelacja istotna na poziomie 0,01 (dwustronna);

* korelacja istotna na poziomie 0,05 (dwustronna).

Korelacje między wyróżnionymi indeksami przyjmowały również wartości dodatnie. Stopień współzależności między Orientacjami (na Rytuały Religijne, Mieszane i Świeckie), mierzony

¹⁶ W wypadku grupy wartości Świętych oraz Świętości Religijnych zależność między ich oceną przez młodych ludzi a stosunkiem do praktyk religijnych przybierała charakter prostoliniowy.

współczynnikiem Pearsona posiadał każdorazowo natężenie o charakterze przeciętnym¹⁷ – ORR i ORM: 0,395 ($p < 0,001$); ORR i ORS: 0,419 ($p < 0,001$); ORM i ORŚ: 0,390 ($p < 0,001$). Wynik ten można interpretować jako potwierdzenie znaczenia sfery rytualnej w życiu badanej młodzieży maturalnej. Jeśli w myśl koncepcji funkcjonalno-strukturalnych ujmemy orientacje (nastawienia) jako aspekty ról społecznych lub, tak jak w podejściu interakcyjnym, jednostkowych tożsamości, to w rezultacie warto także dostrzec syndrom „osobowości rytualnej” u maturzystów regionu świętokrzyskiego, a w szerszej perspektywie (przy zachowaniu ostrożności interpretacyjnej) także młodych ludzi u progu dorosłości – mieszkańców regionów o podobnym potencjale społeczno-kulturowym. W ramach teorii interakcyjnej ważne wydaje się uwzględnienie owej „gęstości rytualnej”, skorelowanej z częstotliwością i jakością relacji w grupach pierwotnych i wspólnotach uzgodnienia.

Indeksy trafnie przewidywały zróżnicowanie maturzystów względem miejsca zamieszkania, środowiska szkoły, ale też deklarowanej przez badanych wiary czy praktyk religijnych. Najwyższy poziom orientacji na rytuały zaobserwowano wśród maturzystów z mniejszych środowisk lokalnych, najniższy z większych środowisk (test Scheffego) i to w województwie, w którym nie ma wielu dużych miast (takie wyniki można było założyć na podstawie literatury przedmiotu, co w przypadku reprezentatywności próby ze względu na środowisko szkoły i jej typ ma duże znaczenie interpretacyjne). Poza tym, zgodnie z przewidywaniem, najwyższy poziom orientacji na rytuały dotyczył maturzystów deklarujących się jako osoby głęboko wierzące lub wierzące oraz wśród tych, którzy praktykowali z większą częstotliwością. Dobra „prognostyczność” indeksów pozwalała zatem ufniej obserwować rozkłady badanych z punktu widzenia poziomów ich rytualności czy uwarunkowań orientacji w świetle indeksów (w badaniach własnych dominowały osoby o przeciętnym rysie rytualności).

Za pomocą analizy czynnikowej podjęto starania o budowę empirycznego modelu „rytualności młodzieży”. Mimo kilku prób selekcji zmiennych do modelu orientacji maturzystów na rytuały, nie da się jednak go skonstruować (obserwowano wszystkie zmienne składające się na indeksy lub ich wybrane obszary). Każdorazowo prowadziło to do wyodrębniania kilkunastu nawet czynników stanowiących charakterystykę rytualności młodzieży, co nie dawało możliwości klarownego opisu przedmiotu badań. Prawdopodobnie miało to związek, między innymi, ze skalami pomiarowymi i stosowaniem zmiennych zero-jedynkowych. Natomiast budowa modelu za pomocą trzech zmiennych, będących indeksami, prowadziła do stwierdzenia, że mamy do czynienia jakby z jednym wymiarem rytualności, continuum rytualności, nie zaś z jej ortogonalnymi wymiarami (ORR, ORM, ORŚ). Również zasoby zmienności wspólnej dla każdej zmiennej ujawniały ich niezłe dopasowanie do modelu. Analiza wskazywała na jeden czynnik, do którego można było zredukować zmienne (zebrały one 60,1% wariancji). Wynik należy jednak uznać za hipotetyczny dla dalszych przedsięwzięć naukowych w zakresie przedmiotu badań. W ramach realizowanego projektu obowiązuje w warunkach ustalonych (Walasek-Jarosz, 2013). W kontekście uzyskanych rezultatów chodziłoby o dalsze tematyzowanie konstruktów „osobowości rytualnej”. Dominujący, czyli przeciętny poziom rytualności częściej przejawiały dziewczęta, osoby wierzące, głęboko wierzące i systematycznie praktykujące, pochodzące raczej z mniejszych środowisk lokalnych. Interesujące jest to, że u jej podstaw leży „matryca”, związana z socjalizacją rodzinną, transmisją tych wartości i wzorów zachowań, które występują zwłaszcza w kontekście

¹⁷ Podobne wartości uzyskano za pomocą techniki Pearsona.

religijnych rytuałów przejścia, wielkich świąt religijnych oraz niedzielnej mszy św. Wydaje się, że zachodzące w Polsce przemiany cywilizacyjne osłabiają wpływ tradycyjnych nośników socjalizacji religijnej, znacznie rzadziej wywołując pogłębienie zaangażowania kultowego w środowisku młodzieżowym. Aktywność ta coraz częściej bywa zapośredniczona przez czasową stygmatyzację pozainstytucjonalną (osoby znaczące – w tym duchownych czy rówieśników, wydarzenia społeczne i religijne oraz osobiste doświadczenia) (Zaręba, 2012). Niemniej, orientacje rytualne nabyte w okresie socjalizacji pierwotnej stanowią „pas transmisyjny” dla uczestniczenia w różnego typu rytuałach. Brak takich kompetencji utrudnia przeżywanie «tego, co niecodzienne».

UWAGI KOŃCOWE

Orientacje młodzieży u progu dorosłości wskazują na prywatyzowanie wartości religijnych i „zmiękczenie” instytucji rytuału. Dzieje się to w formie bardziej emocjonalnej (refleksyjnej), a zarazem bardziej indywidualnie konstruowanej odpowiedzi na nowe problemy, powstające na styku społecznych potrzeb i globalnych wyzwań cywilizacyjnych. Młodzieżowe *sacrum* pozostaje otwarte na prywatno-osobowy styl życia w świecie, absorbując wzory hedonistyczne, przejawiające się w kodzie konsumpcji, co stanowi zarówno jeden z wymiarów odrębności pokoleniowej, jak i jego relacyjności wobec starszych członków społeczeństwa. Młodzi akceptują takie formy zachowań rytualnych, które wychodzą naprzeciw dwóm poniekąd sprzecznym tendencjom – potrzebie eksperymentowania, wolności, autonomii, wspieranym przez kulturowy wzór życia eksponujący przyjemność, niezwykłość, silne wrażenia oraz potrzebie „zakorzenienia” – dobrych relacji z innymi ludźmi, opartych na miłości, przyjaźni, wzajemnym zrozumieniu i poszanowaniu jednostkowej niepowtarzalności. Niezauważanie tych kwestii przez instytucje socjalizacyjne, związane z przekazem wiary i tradycji religijnej będzie coraz bardziej sprzyjać utracie młodzieżowego zaangażowania. Coraz wyraźniejszy jest trend swoistego oporu i kontestacji młodych, bezradnych wobec zastanych form religijności tradycyjnej, a także wobec uczynienia swojej religijności własną i „z własnego wyboru” (Baniak, 2013, s. 27). Socjalizacyjna kofiguratywność pożądana w warunkach szybkich zmian społecznych bywa obecnie uzupełniana, a nierzadko zastępowana przez odwrócenie kulturowego przekazu, co trafnie przewidywała Margaret Mead (2000), przekazu, w którym dzieci uczą rodziców. Jeśli przyjmiemy scenariusz, że w społeczeństwie hipernowoczesności zostaje podważone to, co absolutne (Bóg, państwo, etyczne kodeksy, narodowe tożsamości, trwałe wzorce kultury czy społeczne hierarchie przynależności), to nic nie jest niemożliwe – zauważa Zygmunt Bauman (2011). Czy podobny los czeka sferę rytuałów, zagrożonych zbanalizowaniem *sacrum*, czemu towarzyszy lęk przed realnym zaangażowaniem w sprawę Innego? Wydaje się, że od tego zaangażowania nie ma jednak ucieczki, co przywołuje swoistą eksperymentalną utopię, gdyż „tylko zmieniając wyobraźnię, człowiek zmienia egzystencję” (Bauman, 2011, s. 14). W tej perspektywie los rytuału nie wydaje się jednak zagrożony. Orientacje młodzieży z regionu świętokrzyskiego potwierdzają autentyczność tej tezy, nawet jeśli scenariusz możliwych przemian lokalnej i globalnej sceny religijnej i społecznej nie nastraja zbyt optymistycznie.

BIBLIOGRAFIA

- Babbie, E. (2004). *Badania społeczne w praktyce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Baniak, J. (2013). Globalne deklaracje wiary, praktyk religijnych i niewiary młodzieży polskiej. Studium socjologiczne na przykładzie badań w Kaliszu i w Poznaniu. *Humaniora. Czasopismo Internetowe*, (4), 13-27.
- Bauman, Z. (2011). *Kultura w płynnej nowoczesności*. Warszawa: Narodowy Instytut Audiowizualny, Agora S.A.
- Bauman, Z. (2007). *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Bellah, R. N. (2003). The Ritual Roots of Society and Culture. W: M. Dillon (red.), *Handbook of the Sociology of Religion* (s. 31-44). Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.
- Buber, M. (1986). *Opowieści chasydów*. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Brzozowski, P. (1995). *Skala Wartości Schelerowskich – SWS. Podręcznik*. Warszawa: Pracownia Testów Psychologicznych PTP.
- Choińska, A. K. (2012). Rytuály świętowania w ujęciu Pierre’a Bourdieu. *Kultura i Społeczeństwo*, (4), 24-43.
- Dróżka, W. (2010). Triangulacja badań. Badania empiryczne ilościowo-jakościowe. W: S. Palka (red.), *Podstawy metodologii badań w pedagogice* (s. 124-135). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Eliade, M. (1999). *Sacrum i profanum. O istocie religijności*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Dyczewski, L. (2004). Sacrum. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii* (s. 358-359). Warszawa: Verbinum.
- Fatyga, B. (2002). Polska młodzież w okresie przemian. W: M. Marody (red.), *Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XX i XXI wieku* (s. 302-326). Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *Religia jako pamięć*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Kołąkowski, L. (2000). Czy już w po-chrześcijańskim czasie żyjemy? W: R. Rubinkiewicz, S. Zięba (red.), *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości* (s. 43-58). Lublin: Towarzystwo Naukow KUL.
- Lesh, K. (2005). „Wierzę w coś mistycznego”. Obrazy Boga u młodych chrześcijan. *Keryks. Międzynarodowy Przegląd Katechetyczno-Pedagogicznoreliginy*, 6(1), 89-106.
- Libiszowska-Żółtkowska, M. 2007. Nowe ruchy religijne w globalnej przestrzeni. W: M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Religia i religijność w globalnej przestrzeni* (s. 196-210). Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Luckmann, T. (1996). *Niewidzialna religia*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Maisonneuve, J. (1995). *Rytuály dawne i współczesne*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Mielicka, H. (2006). *Antropologia świąt i świętowania*. Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej.

- Mielicka, H. (2010). Neutralne sacrum. W: J. Baniak (red.), *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności i społeczeństwie* (s. 39-48). Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Mikołajko, Z. (2014). Religia bez właściwości. W: T. Chachulski, J. Snopek, M. Ślusarska (red.), *Religijność w dobie popkultury* (s. 11-17). Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Mariański, J. (2008). *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mariański, J. (1995). *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mariański, J. (2006). *Socjologia moralności*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Mariański, J. (2014b). *Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności. Analiza socjologiczna*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mariański, J. (2014a). *Kontrowersje wokół relacji religii i moralności. Tożsamość czy rozbieżność? Studium socjologiczne*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Mead, M. (2000). *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Nowak, S. (red.). (1989). *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ossowski, S. (1967). *Z zagadnień psychologii społecznej* (Dzieła, t. 3). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Pacholski, M., Słaboń, A. (1997). *Słownik pojęć socjologicznych*. Kraków: Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej.
- Piwowski, W. (red.). (1993). *Słownik Katolickiej Nauki Społecznej*. Warszawa: IW PAX, Wydawnictwo „Palabra”.
- Piwowski, W. (1996). *Socjologia religii*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Pollack, D., Müller, O. (2006). Religiousness in Central and Eastern Europe. Towards Individualization? W: I. Borowik (red.), *Religions Churches and Religiosity in Post-Communist Europe* (s. 22-36). Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Rappaport, R. A. (2007). *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Rocznik Statystyczny Województw. (2013). Warszawa: GUS.
- Ryczan, K. (1992). *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ryś, G. bp. (2014). Kościół. Franciszek. Świat (Rozmawia T. Ponikło). Kraków: Wydawnictwo M.
- Sroczyńska, M. (2012a). Wiara religijna jako przejaw sacrum w postawach młodzieży (aspekty generacyjne). W: I. Borowik (red.), *W poszukiwaniu ciągłości i zmiany. Religia w perspektywie socjologicznej* (s. 189-210). Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Sroczyńska, M. (2012b). Młodzież wobec instytucjonalizacji i prywatyzacji rytuału religijnego (wybrane aspekty). W: J. Baniak (red.), *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym i obywatelskim w Polsce. Między losem a wyborem* (s. 241-258). Poznań: Wydawnictwo WNS UAM.
- Sroczyńska, M. (2013). *Rytuały w młodzieżowym świecie. Studium socjologiczne*. Kraków: Wydawnictwo FALL.

- Świda-Ziemia, H. (2000). *Obraz świata i bycia w świecie (z badań młodzieży licealnej)*. Warszawa: Wydawnictwo Literackie.
- Walasek–Jarosz, B. (2013). Pomiar cech w badaniach społecznych. Zmienne nieobserwowalne. *Pedagogika. Badania. Dyskusje. Otwarcia*”. *Specyfika pomiaru w badaniach społecznych*, (2), Kielce: Oficyna Wydawnicza StSW, 131-150.
- Wnuk-Lipiński, E. (1996). *Demokratyczna rekonstrukcja. Z socjologii radykalnej zmiany społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wójtowicz, A. (2004). *Współczesna socjologia religii. Założenia - idee – programy*. Tyczyn: Wydawnictwo WSSG.
- Zaręba, S. H. (2010). Koncepcja religijności instytucjonalnej wśród teorii socjologicznych młodzieży, W: S. H. Zaręba (red.), *Socjologia życia religijnego: tradycje badawcze wobec zmiany kulturowej* (s. 302-319). Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Zaręba, S. H. (2012). *Religijność młodzieży w środowisku zurbanizowanym. Socjologiczne studium teoretyczno-empiryczne*. Warszawa-Rzeszów 2012: Oficyna Pobitno.