

Krystyna Szafranec



Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu



RELIGIJNOŚĆ A PREFERENCJE DOTYCZĄCE NARODOWEJ WSPÓLNOTY I USTROJU SPOŁECZNEGO – KONTEKST ZMIANY USTROJOWEJ

W artykule podjęto pytanie o polityczną sprawczość światopoglądu ufundowanego na stosunku do religii i Kościoła katolickiego w Polsce. Odwołując się do empirycznych badań ukazano narastające znaczenie identyfikacji religijnych w procesach kształtowania się politycznych preferencji i wyborów. Główna uwaga skupiona została na preferencjach dotyczących kształtu narodowej wspólnoty i na zmianach, jakim one ulegały w okresie ostatnich trzydziestu lat – od schyłku PRL, przez okres intensywne zmiany systemowe w latach dziewięćdziesiątych do chwili obecnej. Podstawę źródłową stanowią dane gromadzone w trwającym 45 lat badaniu podłużnym, obejmującym dwie kohorty reprezentujące odmienne społeczne pokolenia i odmienny typ religijnej socjalizacji. Uzyskane wyniki ujawniają zmniejszające się – w obu pokoleniach – poparcie dla idei wspólnoty tradycyjnej, zamkniętej na rzecz wspólnoty kulturowo otwartej i nowoczesnej, o czym w największym stopniu zdecydowały zmiany indywidualnych profili religijności.

Słowa kluczowe: religijność; preferencje wspólnotowe; zmiana ustrojowa; badania podłużne; pokolenia

Religiosity and Preferences Concerning the National Community and Social System – the Context of Political Changes

The article addresses the issue of the political agency of the worldview founded on the attitude towards religion and the Catholic Church in Poland. Empirical research has demonstrated the increasing importance of identification with religion in the processes of shaping political preferences and choices. The article focuses on the preferences regarding the national community and the changes that these preferences have undergone over the last thirty years – from the decline of socialism in 1980s, through the period of intense system changes in 1990s and until present. A 45-year longitudinal study involving two cohorts representing different social generations and a different type of religious socialization are the source of data. The research results reveal that the support for the idea of the national-religious community is diminishing in both generations, while a preference for a culturally open, modern community is increasing. The cause lies in the changes in individual religious profile.

Key words: religiosity; preferences for the national community; political changes; longitudinal study; generations

Instytut Socjologii UMK, krystyna.szafranec@umk.pl, ORCID 0000-0002-5967-3109.

Artykuł powstał w ramach grantu NCN (2014/15/B/HS6/03158): „Projekty życiowe, projekty społeczne i solidarność międzypokoleniowa w okresie późnej transformacji systemu. Kontynuacja badań longitudinalnych”.

Wprowadzenie

Religijność, opisywana najczęściej jako postawa jednostki wobec religii i Kościoła (Ciupak 1982), a bardziej specyficznie jako różne formy i znaczenia, w których przejawia się podstawowe, subiektywne przekonanie, że życie ludzkie ma sens inny niż biologiczny byt (Borowik 2010), jest wciąż – mimo odnotowywanych zmian w niej samej i w jej społecznym umiejscowieniu – ważnym czynnikiem wpływającym na wiele sfer życia pozareligijnego. Polska religijność, jakkolwiek nie ma większych konsekwencji w życiu codziennym ludzi (Piwowarski 1983, 2005; Zdaniewicz 2001; Mariański 2008, 2010a; Zaręba 2008; Baniak 2008), ma szczególne społeczne znaczenie (Borowik 2010, 2016). Jest jądrem tożsamości narodowej (Zubrzycki 2020; Koseła i in. 2002), a od początku lat dziewięćdziesiątych stała się czynnikiem aktywnie uczestniczącym w określaniu charakteru zmian ustrojowych (Marody 2002; Mandes 2002, 2012; Marody, Mandes 2012; Borowik 2016). Pogląd, że nakładanie się wspólnot narodowej i religijnej daje nową jakość i powiększa szanse modernizacyjne Polski (Koseła 2003: 14; Grabowska 2001, 2002, 2018), forsowany w dyskursie publicznym przez prawicowe partie i przez Kościół, okazał się złudny, a zdominowanie sfery publicznej przez dyskurs kościelny i rytuały religijne można traktować jako jeden z głównych czynników utrudniających jej rzeczywistą transformację w Polsce, a kluczem do zrozumienia tego fenomenu jest rola religii i Kościoła katolickiego w historycznym procesie kształtowania się narodu (Marody, Mandes 2007: 416).

W przeciwieństwie do większości europejskich krajów w Polsce idea narodu rozwijała się nie w związku z procesami modernizacji państwa i społeczeństwa (Bruce 2002: 173), lecz w odniesieniu do „romantycznego nacjonalizmu”, skąd przejęła dwie kwestie – przekonanie o podstawowym znaczeniu tradycyjnych wartości cywilizacji chrześcijańskiej (które należy chronić i propagować w obliczu złowieszczych zmian, jakie niesie nowoczesność) oraz specyficzny język i rytuały (wykorzystywane do budowania poczucia narodowej wspólnoty). Gdy sekularyzacja na Zachodzie wprowadzała w społeczny obieg nowe idee, wartości i normy, i konkurujące z religijnymi „świeckie religie”, w Polsce decydujący głos miała religia i stojący na straży tradycji Kościół (tamże, s. 404–405). Podstawą tożsamości narodowej stawała się bardziej wspólnota religijna i etniczność niż politycznie zorganizowane społeczeństwo obywatelskie. Nie zmieniło tego ani dwudziestolecie międzywojenne, ani zwłaszcza czasy PRL, gdzie „kościół stanowiły jedyny fragment przestrzeni quasi-publicznej, w ramach której mogły być odtwarzane rytuały religijne, podtrzymujące romantyczno-etniczną ideę narodu” (tamże, s. 414).

W latach późniejszych, w kontekście idei zjednoczonej Europy i procesów integracyjnych z Unią Europejską, problem z rozdzieleniem lojalności między

wspólnotę narodową i europejską stał się szczególnie doniosły. Ostateczne połączenie religii (religijnej retoryki, rytuałów, symboli) z projektem politycznym „dobrej zmiany” i z tożsamością odwołującą się do „romantycznego nacjonalizmu”, nieufną wobec Zachodu i wrogo nastawioną do nowoczesności, stało się główną osią podziałów i konfliktów społecznych w Polsce, a otwarty sojusz państwa z Kościołem sprawia, że przekaz obu tych instytucji jest podobny i służy tym samym politycznym celom.

Polska nie jest tu wyjątkiem. Jak pokazują Pippa Norris i Roland Inglehart, w wielu biednych społeczeństwach, gdzie religia odgrywa kluczową rolę, promowanie lub kontrolowanie instytucji religijnych leży w bezpośrednim interesie autorytarnych przywódców, zabiegających o władzę. Dotyczy to również postkomunistycznych krajów, gdzie państwowa regulacja instytucji kościelnych jest bardzo wyraźna, a w połączeniu z jednorodnym etnicznie i religijnie tłem kulturowym generuje wiele ryzyk – dla zmian religijności i dla rozwoju społecznego (Norris, Inglehart 2006: 316; Borowik 2016; Szafranec 2017). W świetle danych EVS Polska jest jedynym krajem, w którym obserwuje się jednocześnie związek religijności z ksenofobią i tożsamością narodową (Mandes 2012: 184). Są więc powody, by pytać, czy postawy religijne odgrywają dziś w Polsce rzeczywiście jakąś szczególną polityczną rolę i czy stają się wehikułem rozprzeczających polityczne preferencje.

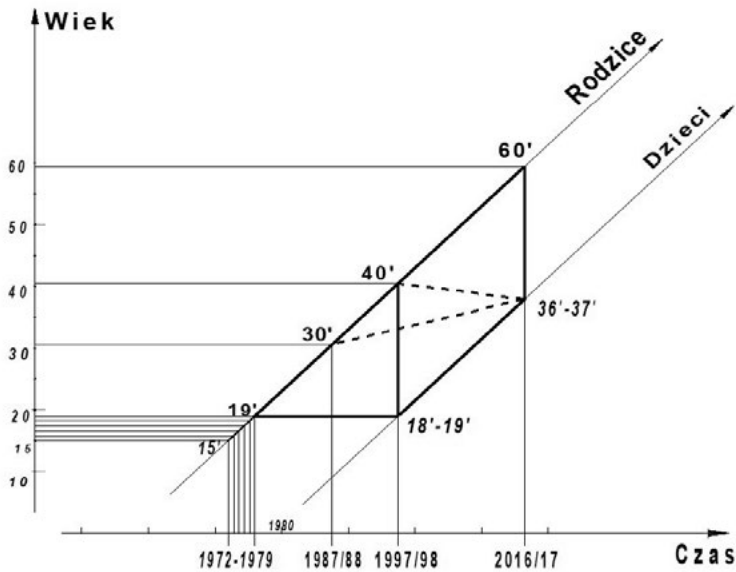
W artykule tym – odwołując się do empirycznych badań – chcę zapytać o to, jaką polityczną sprawczość może mieć światopogląd ufundowany na stosunku do religii i Kościoła. Czy, na ile i w jaki sposób skutkuje on określonymi preferencjami dotyczącymi kształtu narodowej wspólnoty i pożądanej wizji ładu społecznego? Perspektywa, jaką przyjmuję, jest specyficzna. Narzuca ją metodologia prowadzonych badań. Mają one charakter długookresowy, pokoleniowy i panelowy.

Baza źródłowa – toruńskie podłużne badania pokoleniowe

Projekt, o którym mowa, to badanie podłużne z historią sięgającą czasów PRL. Rozpoczęte w 1972 roku jako badanie losów szkolnych młodzieży uczącej się w szkołach regionu toruńsko-włocławskiego (rocznik 1957), kontynuowane w ośmiu kolejnych falach jako badanie panelowe, ostatecznie przekształciło się w obserwację losów życiowych pokolenia, które stało się pokoleniem historycznej zmiany. U schyłku komunizmu jego reprezentanci mieli niewiele ponad 30 lat i wiedli dorosłe, samodzielne życie. Niedługo później stali się budowniczymi nowego, postkomunistycznego ładu. Obserwacja ich losów od 15 roku życia do chwili obecnej (ostatnie badanie w 2017 roku) spełnia nie tylko warunki podania podłużnego, lecz również – dzięki włączeniu do badań (w latach

dziewięćdziesiątych) ich dzieci (roczniki 1980–81) – wpisuje się w trójdzielny schemat badania panelowego (Schaie 1965; Schaie, Baltes 1976: 384–390), w którym możliwe jest prowadzenie różnego typu porównań i analiz – poprzecznych, podłużnych, ukośnych (rysunek 1).

Rysunek 1. Schemat toruńskich podłużnych badań pokoleniowych



Badanie w punkcie wyjścia obejmowało pełną zbiorowość uczniów kończących szkoły podstawowe w regionie toruńsko-włocławskim. Wracano do nich pięciokrotnie – zawsze ilekroć system szkolny opuszczali absolwenci kolejnych typów szkół i szczebli edukacji¹. Pierwsze poszkolne badanie zrealizowano w 1987/88 roku, gdy badani mieli 30 lat. Przeprowadzono wówczas 4861 wywiadów bezpośrednich. Po dziesięciu latach powtórzono badanie (włączając do niego dorastające dzieci). Ze względu na ograniczone środki zredukowano próbę do 1100 osób (kryterium selekcyjnym był status społeczno-zawodowy). W kolejnym badaniu (z 2016/2017 roku) próba uległa dalszej redukcji (względny finansowy, efekt uciekającego panelu). Ostatecznie, dbając o zachowanie odpowiednich parametrów, badaniem objęto 360 osób w starszym (rodziców) i 290 w młodszym (dzieci) pokoleniu². Testy statystyczne (wzdłużnego ważenia

¹ Ich historia, przebieg i wyniki zostały opisane w licznych pracach (książkach i artykułach) pierwszych autorów projektu – Zbigniewa Kwiecińskiego i Ryszarda Borowicza.

² Opis tych badań i ich wyników można znaleźć m.in. w: Borowicz, Krzyminiewska, Szafraniec 1991; Szafraniec 2001, 2002; Kwieciński 2002a, 2002b).

próby opartych na zmiennych społeczno-demograficznych) wypadły pozytywnie, co czyni porównania w czasie w pełni uprawnionymi³.

Badanie ma zasadniczo regionalny charakter – większość respondentów mieszka na terenie województwa kujawsko-pomorskiego, przeciętnego pod względem rozwoju społeczno-gospodarczego i od dekad centrycznie usytuowanego na osi rozwojowego kontinuum. Pozwala to na ekstrapolację uzyskanych wyników w kierunku biegunów, ale nie na ich generalizację. Niereprezentatywność badania stanowi więc w jakimś sensie jego słabość, niemniej szacunki przekrojowe to nie jest coś, czemu służą badania podłużne. Ich celem jest rozpoznanie dynamiki procesów i zjawisk wykorzystując dane, jakich nie dostarczają badania quasi-dynamiczne czy przekrojowe (Joshi 2008: 80–81). Jednocześnie muszą one sprostac pragmatyce badań, które z czasem – na skutek nieuchronnych ubytków w próbie – stają się zwyczajnie niereprezentatywne (Lynn 2009: 8–9). Ich niewątpliwym wyróżnikiem i metodologiczną wartością dodaną jest możliwość śledzenia wewnętrznych przepływów, z kolei analiza porządku zdarzeń (na podstawie danych odnotowywanych w naturalnym czasie) pozwala określić, co w istocie powoduje trwałość i zmianę, rzuca też światło na kwestie przyczynowości.

Do celów niniejszego artykułu wykorzystane zostały dane pochodzące z trzech ostatnich fal badania – z 1987, 1997 i 2017 roku, obejmujące zbiorowość rodziców (próba panelowa, N=360) i dzieci (próba quasi-panelowa, N=290⁴). Podstawą analiz są, z jednej strony, dane opisujące religijność (stosunek do religii, praktyk religijnych, ich osobiste znaczenie, zaufanie do Kościoła i krytycyzm wobec jego działań), z drugiej zaś zestaw zmiennych opisujących preferencje dotyczące pożądanego ustroju społecznego i kształtu narodowej wspólnoty. W analizach wykorzystano różnego rodzaju zmienne pośredniczące, pozwalające wiązać określone orientacje wspólnotowe z charakterystyk socjo-ekonomicznych, demograficznych czy mentalnych.

Religijność w badaniach i religijność badanych pokoleń

Teza, że religijność Polaków ulega tylko nieznacznym zmianom, przez wiele lat trafna i wspierana wynikami badań, od pewnego czasu nie da się już obronić. Jest ona – z jednej strony – zadziwiająco stabilna, z drugiej zaś ulega

³ Dla płci zastosowano test χ^2 i test t dla prób niezależnych (zmienna płeć kodowana jako 0 – kobiety, 1 – mężczyźni), dla poziomu wykształcenia ojca, matki zastosowano test U Manna-Whitneya dla prób niezależnych.

⁴ Na skutek problemów z pozyskaniem aktualnych danych osobowych od rodziców próba dzieci w połowie została uzupełniona takimi samymi przypadkami spoza oryginalnej próby.

daleko idącym i coraz bardziej dostrzegalnym zmianom. Autodeklaracje religijności – najczęściej rozumianej jako to, co określa Kościół i przekazuje swoim autorytetem jako obowiązujące – składa dominująca większość Polaków⁵. Jednocześnie postępuje prywatyzacja religii, połączona z silnym społecznym wyrazem instytucjonalnej religijności. Irena Borowik (2010) formułuje pięć hipotez tłumaczących ten fenomen. Religijność jest stabilna, ponieważ (1) transformacja systemowa sytuuje religię w określonym historycznie miejscu – w świadomości Polaków i Kościoła katolicyzm jest religią jednoznacznie związaną z polskością. (2) Katolicyzm jest w Polsce religią obywatelską – Kościół i jego członkowie mają znaczny udział w tworzeniu społeczeństwa obywatelskiego. (3) Religijność trwa, ponieważ w Polsce duże grupy społeczne żyją w niepewności, bez wystarczającego zabezpieczenia społecznego, a to (w każdym kraju) sprzyja utrwalaniu przekonań religijnych⁶. (4) Religijność polska jest podtrzymywana poprzez efektywny model socjalizacji i edukacji religijnej, która zaczyna się bardzo wcześnie i ma głównie rytualny, bezrefleksyjny charakter; w efekcie praktyki i obrzędy religijne niekoniecznie wiążą się z wiarą, w tym z katolicką moralnością. (5) Religijność Polaków zachowuje ciągłość na powierzchni, pod nią postępują procesy religijnej erozji – wybiórczego traktowania prawd wiary, prywatyzacji i indywidualizacji religii, osłabiania identyfikacji z Kościołem.

Sondaże opinii publicznej i badania naukowe dostarczają wielu danych potwierdzających te hipotezy. Systematycznie dokonywane pomiary CBOS wskazują na ciągle wysoki (choć malejący powoli) odsetek osób deklarujących się jako wierzące – z 96% (w końcu lat dziewięćdziesiątych) do 91% (w 2020 roku). Jednocześnie następuje spadek udziału osób regularnie praktykujących – z 56% w końcu lat dziewięćdziesiątych do 47% w roku 2020 i 37% w roku 2022. Równoległe do tych trendów odnotowywane są mniej dostrzegalne zmiany. Spadają wskaźniki religijności wewnętrznej – na początku lat dziewięćdziesiątych w pełni akceptowało je 56% badanych, w końcu dekady 44% (Marody 2002; Marody, Mandes 2012). Zjawisko selektywności wiary religijnej pogłębia się, zwłaszcza wśród młodzieży. Tylko w latach 1989–2005 wskaźnik aprobaty dla katolickich norm moralności małżeńskiej i rodzinnej zmniejszył się z 38% do 28,7% (Marianiński 2008, 2010a, 2010b). Późniejsze lata, niosące ożywienie idei równościowych, sprawiły, że młodzi Polacy poczuli się bardziej kreatorami niżli adresatami norm moralnych, aktywnie – i otwarcie wbrew Kościołowi

⁵ Danych tego typu od lat dostarczają zarówno spisy powszechnie (raporty GUS), badania sondażowe (raporty CBOS), jak i badania realizowane przez świeckie i kościelne ośrodki naukowe (zob. m.in. Baniak 2008; Marianiński 2010a, 2010b; Marody, Mandes 2012).

⁶ Autorka nawiązuje do prawidłowości odkrytej w badaniach WVS przez Pippeę Norris i Rolanda Ingleharta, wskazującej na wyraźną zależność między religijnością a warunkami życia i poziomem bezpieczeństwa, w zasadzie w każdym kraju (Norris, Inglehart 2006: 303).

– współtworząc coś, co Bernadette Bawin-Legros (2004) określiła jako nowy sentymentalny porządek.

Nie tylko jednak młodzież dystansuje się wobec Kościoła. Kategoria określających siebie jako „wierzący na swój sposób” obejmuje różne grupy wiekowe (w największym stopniu starsze pokolenie). Janusz Mariański szacuje, że od jednej trzeciej do dwóch piątych Polaków preferuje taką identyfikację, podkreślając w ten sposób pewną niezależność od Kościoła i własną autonomię w sprawach wiary (Mariański 2010a: 34), co świadczy – jego zdaniem – o kształtowaniu się zjawiska określonego jako religijność bez Kościoła (por. Davie 1994). Miejsce opuszczane przez religijność kościelną (obudowaną wokół spójnego światopoglądu, na straży którego stoi Kościół) zajmują inne formy: ortodoksyjne chrześcijaństwo, różne niechrześcijańskie formy religijności i chrześcijaństwo popularne (z Kościołem jako instytucją uświęcającą religijnym rytuałem ważne wydarzenia w życiu jednostki). Według Sławomira Mandesa to ten rodzaj religijności (eklektycznej, sprywatyzowanej, „bez wiary”) będzie głównym spadkobiercą Kościoła ludu w Polsce (Mandes 2002: 179).

Odnutowywane słabnące instytucjonalne zakotwiczenie religijności nie oznacza słabej pozycji Kościoła katolickiego w Polsce. Od lat dziewięćdziesiątych ma miejsce znaczne poszerzenie jego aktywności, zarówno w sferze religijnej, jak i poza nią. Od tego też czasu za rozdzieleniem państwa od Kościoła opowiada się dominująca część polskiego społeczeństwa. Tylko w pierwszej dekadzie przemian ustrojowych było to 81% (Marody 2002: 156). W późniejszych latach wskaźnik ten ulegał tylko nieznacznym zmianom, a odmowa prawa do angażowania się Kościoła w życie społeczno-polityczne zaczęła obejmować również sprawy osobiste i rodzinne.

Obserwowane procesy „rozbicia wiary” Mariański tłumaczy usztywnieniem Kościoła katolickiego w Polsce, który usiłuje nie ulegać procesom liberalizacji i nie dostosowuje swoich wymagań wobec wierzących i апробowanych form religijności do subiektywistycznych potrzeb ludzi współczesnych, kosztem wierności tradycji (Mariański 2010:a 31). Sławomir Mandes idzie o krok dalej – według niego negatywne konsekwencje takiej postawy Kościoła dotyczą nie tylko religii i wspólnoty wiernych, lecz również systemu społecznego. Formułuje komunikacyjną teorię religii, wyprowadzoną z teorii systemów Niklasa Luhmanna, gdzie jedno z kluczowych założeń mówi o tym, że rozwój religii (jej stabilność i zmienność) zależą od zdolności nawiązywania (czynienia znaczącymi) odniesień do innych sfer życia. Tymczasem komunikacja religijna traci tę zdolność nawiązując do dawnych dogmatów i rozwiązań, z czego wynikają rozliczne napięcia i problemy o charakterze systemowym (Mandes 2016: 327–328).

Ta sztywność komunikacyjna Kościoła z jednej strony odbiera mu wiernych (przyspiesza procesy erozji wiary), z drugiej zaś skutkuje uspołnieniem przekonania w kierunku zgodnym z naukami Kościoła wśród tych, którzy poddani są

silnej ekspozycji na jego wpływy. Można założyć, że są one szczególnie skuteczne w odniesieniu do preferencji dotyczących kształtu narodowej wspólnoty, która jest jądrem politycznego zaangażowania Kościoła. Możliwość taką założyła dwadzieścia lat temu Mirosława Marody. Wtedy jednak empiryczne przesłanki, by ją potwierdzić, okazały się nie w pełni wystarczające (Marody 2002: 163). Dziś, gdy aktywność ideologiczna i polityczna Kościoła znacząco przewyższa (poziomem determinacji, możliwościami komunikacyjnymi i wsparciem politycznych elit) tę z pierwszego okresu transformacji ustrojowej, identyfikacja z Kościołem i ekspozycja na jego wpływy może być czynnikiem nadającym zasadniczy kierunek indywidualnym preferencjom dotyczącym pożądanego modelu społeczeństwa i wspólnoty, i określać polityczne wybory.

Badanie, które stało się podstawą niniejszego opracowania, pozwala wypowiadać się na ten temat nie tylko dlatego, że obejmuje kilka ważnych dla przemian ustrojowych dekad, lecz również dlatego, że odnotowuje zmiany w obrębie tej samej, pokoleniowo zróżnicowanej zbiorowości. Pokolenia będące obiektem badań, poza swoją generalną specyfiką wynikającą z lokalizacji w historycznym czasie (Mannheim 1992-1993), posiadają również specyfikę religijną. Starsze z nich reprezentuje religijność przełomu politycznych epok – tę z czasów PRL (tradycyjną, półoficjalną, prywatną) i tę oficjalnie wprowadzoną do sfery publicznej w latach dziewięćdziesiątych (Koseła 1994, 2003; Baniak 2008; Zaręba 2008; Mariański 2010b). Młodsze jest pierwszą generacją wychowaną w dobie instytucjonalnej ekspansji Kościoła i umacniania jego politycznej roli. Obydwa obserwują postępujący proces kruszenia się autorytetu moralnego Kościoła, który nie do końca radzi sobie z narastającą różnorodnością, jaką wprowadzają procesy sekularyzacji, indywidualizacji, globalizacji (Luckmann 1996; Borowik 1997, 2016; Bruce 2002; Mariański 2010a; Mandes 2016) oraz postępującą polaryzację wspólnoty wierzących – tak w wymiarze instytucjonalnym, jak i duchowym. Jej wymownym przykładem jest podział wierzących na środowisko skupione (symbolicznie) wokół „Tygodnika Powszechnego” oraz Telewizji Trwam i Radia Maryja.

Prześledzimy zmiany tej religijności w czasie, by następnie odnieść je do pytania o kształt narodowej wspólnoty i kształt ładu społecznego. Przyjmujemy (w dużym uproszczeniu), że tak jak deklaracje dotyczące stosunku do religii sugerują pewien rodzaj światopoglądu, tak deklaracje dotyczące częstotliwości udziału w praktykach religijnych, uzupełnione danymi o zaufaniu i krytycyzmie wobec Kościoła, wskazują na mniej lub bardziej intensywne obcowanie z instytucją Kościoła, identyfikację z kierunkiem jego działań i ekspozycję na jego wpływy.

Badana przez nas zbiorowość pod względem charakterystyk religijności nie odbiega od ogólnopolskich trendów przypisanych analogicznym kohortom wiekowym (CBOS 2020). W analizowanym okresie znacząco wśród badanych zmalała liczba osób wierzących-i-praktykujących na rzecz wierzących

niepraktykujących. Oznacza to, że maleje liczba osób, które odczuwają potrzebę podtrzymywania więzi ze wspólnotą religijną i maleje liczba osób, które pozostają pod bezpośrednim oddziaływaniem instytucji Kościoła, a trend ten dotyczy zarówno młodszego, jak i starszego z badanych pokoleń i nasila się z czasem (tabela 1). Chociaż spadek religijności łączącej wiarę z uczestnictwem w kościelnych rytuałach jest w obu pokoleniach podobny, to jednak pułap, z jakiego następowały zmiany, był inny, związany ze zmianą statusu religijności po 1989 roku. Pokolenie rodziców, gdy było młode (czasy PRL), deklarowało „pełną” religijność w 85%. Po dziesięciu latach spadła ona do 80%. W tym samym czasie dzieci zadeklarowały religijność na poziomie 72%. Dziś wierzący-i-praktykujący rodzice stanowią 65%, dzieci 53%.

Tabela 1. Zmiany postaw wobec religii w obrębie badanych pokoleń⁷

Pokolenie i wiek	Rodzice 30	Rodzice 40	Rodzice 60	Dzieci 18–19	Dzieci 36–37
Czas	1987	1997	2017	1997	2017
Postawy ↓					
Wierzący i praktykujący	84,6	80,1	65,3	72,2	53,1
Wierzący, ale niepraktykujący	10,1	16,5	28,3	21,8	36,0
Niewierzący	5,3	3,4	8,4	6,0	10,9
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Równoległe do słabnących więzi z religią i Kościołem narastał krytycyzm wobec jego działań. U schyłku pierwszej dekady transformacji ustrojowej przekonanie, że Kościół nadmiernie ingeruje w sferę publiczną, wyrażało 67% rodziców i 64% ich dorastających dzieci. W roku ostatniego badania (2016/2017) krytycyzm rodziców wobec Kościoła wzrósł do 72%, krytycyzm dzieci nieznacznie spadł (60%). Przedmiotem krytyki stało się nie tylko polityczne zaangażowanie Kościoła, lecz również jego zbyt daleko idąca, w odczuciu badanych, ingerencja w życie prywatne, koncentracja na dobrach materialnych oraz arogancja kleru. Działania pozytywne i pozytywna rola Kościoła były dostrzegane znacząco rzadziej, zwłaszcza w starszym pokoleniu – potrafiło na nie wskazać 33% rodziców i 41% dzieci⁸.

⁷ Utworzone trzy ogólne kategorie postaw są kombinacją pytań o autodeklaracje wiary i uczestnictwo w praktykach religijnych, przy czym do „praktykujących” zaliczone zostały osoby regularnie i raczej regularnie uczestniczące w nabożeństwach kościelnych, do „niepraktykujących” uczestniczące sporadycznie lub nieuczestniczące.

⁸ Podstawę – w obu badaniach – stanowiły trzy pytania: jedno zamknięte z pięciostopniową kafeterią określającą poziom zaangażowania Kościoła katolickiego w życie publiczne kraju i dwa otwarte (o jego pozytywną i negatywną rolę).

Kluczowe pytanie dotyczy stabilności (trwałości) i zmienności postaw wobec religii i Kościoła. Przepływy odnotowane w pokoleniu rodziców ujawniają, że w okresie między 1987 a 1997 rokiem (w okresie ustrojowego przejścia) nie zmieniło swoich identyfikacji religijnych 78,2% badanych, z czego większość stanowiły osoby wierzące-i-praktykujące. Wśród pozostałych częstsze były przypadki „odpływów” niż „przyptywów” – u 13,4% nastąpiło osłabienie związków z religią, u 8,4% wzmocnienie. W późniejszym okresie (między 1998 i 2017 rokiem) stabilność postaw ograniczyła się do 64% badanych, zaś mobilność przybrała jeszcze bardziej asymetryczny charakter. Między 40 a 60 rokiem życia 25% rodziców osłabiło swoje związki z religią, u 11% nastąpiło ich wzmocnienie. W ciągu trzydziestu lat (między 30 a 60 rokiem życia) odesztek tych, którzy nie zmienili swoich postaw wobec religii i Kościoła, ukształtował się na poziomie 65%. Ci, którzy się od niej oddalili (poprzez zaprzestanie praktyk religijnych lub odejście od wiary), stanowią 27%. Ci, których postawy religijne uległy wzmocnieniu, stanowią 8%. Przepływy te – podobnie jak same postawy – mają swoje społeczne podłoże, którego charakterystyki zmieniają się w czasie.

Religijność trzydziestolatków (w okresie PRL) określały cechy związane z pochodzeniem – statusem społeczno-zawodowym ojca i środowiskiem socjalizacyjnym (por. Piwowarski 1971). Wiejskie, chłopskie i robotnicze korzenie praktycznie przesądzały o postawach religijnych łączących wiarę z uczestnictwem w praktykach kościelnych (w 95%), pochodzenie inteligenckie lub urzędnicze tylko w 60–67%. Różnicujące znaczenie miało również własne miejsce zamieszkania – wśród osiedlonych na wsi 93% deklarowało, że są wierzący i praktykujący, wśród zamieszkujących duże miasta 73%. Osiągnięty poziom wykształcenia, status społeczno-zawodowy czy sytuacja materialna (oznaczające w większości awans w stosunku do rodziny pochodzenia) w nieznacznym tylko stopniu różnicowały postawy wobec religii (nie tworzyły z nimi istotnych statystycznie zależności). Sama religia nie wpływała ani na postawy polityczne, ani na optymizm/pesymizm życiowy, ani na stosunek do ówczesnej rzeczywistości, nie była również z nią związana przynależność do organizacji politycznych dawnego systemu.

W postkomunistycznej Polsce ten charakter zależności ulega częściowo zmianie. Wzmocnieniu ulega różnicujące znaczenie posiadanego wykształcenia. Niższe z jednej strony „trzyma” w postawach religijnych, ale też – z drugiej – to stąd najczęściej odpływają osoby wierzące i praktykujące w kierunku luźniejszych więzi z religią i Kościołem. Wzrasta różnicujące znaczenie pozycji społeczno-zawodowej – rolnicy, robotnicy i osoby bierne zawodowo należą do najbardziej religijnych. Uaktywnia się różnicujące znaczenie czynników materialnych – im niższy dochód i poziom życia, tym częstsza religijność praktykująca; im wyższy dochód i poziom życia, tym częstsza religijność niepraktykująca

lub jej brak. Utrzymuje się znaczenie miejsca zamieszkania (mieszkający na wsi wciąż są w większym stopniu religijni niż osoby mieszkające w miastach). Wśród nowych zmiennych różnicujących pojawia się orientacja pragmatyczna *versus* tradycyjna/etosowa⁹. Ta pierwsza wyraźnie częściej towarzyszy religijności niepraktykującej, ta druga wyraźnie częściej religijności praktykującej, podkreślającej więź z Kościołem. Wyraźnie po raz pierwszy ujawnia się wpływ religii na oceny zachodzących przemian, sympatie polityczne i preferencje ustrojowe. Osoby trwale wierzące i praktykujące znacznie częściej negatywnie oceniają zmiany ustrojowe niż osoby niepraktykujące czy niewierzące¹⁰, częściej też sympatyzują z partiami nawiązującymi do narodowo-religijnej retoryki. Wszystkie te zależności, widoczne w charakterystykach religijności pokolenia rodziców w pierwszym okresie transformacji ustrojowej, dotyczą również młodszego pokolenia (dzieci), a niektóre różnice (dotyczące zwłaszcza sympatii politycznych i preferencji wspólnotowych) są wśród młodych nawet ostrzej zarysowane, co należy uznać raczej za specyfikę wieku, aniżeli predyktor specyfiki pokoleniowej.

W okresie późniejszym religijność obu pokoleń ulega kolejnym zmianom. Postawy są mniej stabilne, słabiej powiązane z religią i Kościołem, tworzą nieco inne sieci zależności – inne w każdym pokoleniu. Wśród rodziców słabnie różnicujące znaczenie pochodzenia społecznego i własnego statusu. Utrwała się wpływ religijności na postawy i polityczne wybory, a w odnotowywanych zależnościach większe znaczenie zaczynają odgrywać nie autodeklaracje wiary, lecz religijność połączona z uczestnictwem w praktykach religijnych. W kwestiach politycznych osobom wierzącym niepraktykującym często bliżej do niewierzących niż do wierzących-i-praktykujących. Pokazuje to, z jednej strony, polityczne znaczenie uczestnictwa w religijnych rytuałach, z drugiej zaś uaktywnienie politycznego oddziaływania Kościoła. W przeciwieństwie do religijności rodziców religijność dzieci nie buduje tak wyraźnych podziałów. Być może dlatego, że w pokoleniu rodziców religia ma większe osobiste znaczenie, tj. wynika z wewnętrznej potrzeby. W pokoleniu dzieci znacznie częściej wynika z tradycji i wychowania, które było bezrefleksyjne, kładło większy nacisk na instytucjonalne posłuszeństwo i rytuały, aniżeli na wewnętrzne wartości i osobiste znaczenie (tabela 2).

⁹ Do jej pomiaru stosowano przymiotnikową skalę tetrachoryczną, składającą się z dziesięciu par cech wskazywanych jako godne posiadania, przydatne, a wskaźnikowe dla tradycyjności/ etosowości *versus* pragmatyzmu.

¹⁰ Przy $p < 0,005$ wartość $V = 0,180$

Tabela 2. Zmiany osobistego znaczenia religii w pokoleniu rodziców i dzieci

Pokolenie i wiek	Rodzice 30	Rodzice 40	Rodzice 60	Dzieci 18–19	Dzieci 36–37
Czas	1987	1997	2017	1997	2017
Znaczenie religii ↓					
Nie wiem	22,9	4,3	7,3	5,3	4,5
Bez znaczenia	5,0	17,0	14,0	14,8	15,1
Tradycja, wychowanie	39,7	36,0	34,9	56,5	57,4
Potrzeba wewnętrzna	32,4	42,7	43,8	23,4	23,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Na podstawie pytania otwartego: *Jakie znaczenie ma w P. życiu religia?*

Religijność nie tylko traci swój zasadniczy charakter (w wyrażnie mniejszym stopniu odpowiada na potrzeby duchowe ludzi), lecz również – na skutek oddziaływań Kościoła – przekształca się w określony światopogląd i dyspozycje polityczne. Podstaw do takiego myślenia dostarczyły, na początek, analizy opinii badanych na temat zmian dokonujących się w Polsce po 1989 roku, skrajnie odmienne w odniesieniu do różnych politycznych opcji. Dziś osoby wierzące i praktykujące, inaczej niż w latach dziewięćdziesiątych, stały się apologetami zmian realizowanych od 2015 roku – pozytywne oceny tych zmian dwukrotnie w tej grupie górują nad negatywnymi. W grupie wierzących niepraktykujących jest odwrotnie – to oceny negatywne dwukrotnie górują nad pozytywnymi. To wyraźne powiązanie ocen projektów politycznych z charakterem religijności, jak i pewne różnice pokoleniowe, skłaniają do formułowania dalszych pytań o rolę postaw religijnych w określaniu politycznych preferencji i wyborów, w tym tych dotyczących preferencji wspólnotowych, które stały się źródłem szczególnie ostrych napięć i społecznych podziałów.

Preferencje wspólnotowe – elementy trwałości i zmiany

Spory dotyczące kształtu narodowej wspólnoty i wartości, do jakich powinna by się ona odwoływać, należały od początków transformacji ustrojowej do najbardziej angażujących (Reykowski 1993). W okresie poprzedzającym transformację ustrojową pytanie o tożsamość wspólnotową było ideologicznie i politycznie rozstrzygnięte, i nie było otwarcie w przestrzeni publicznej podejmowane, nie było zwłaszcza problematyzowane. Należeliśmy do wspólnoty państw socjalistycznych, socjalistycznych sojuszy gospodarczych i militarnych, i interesy tak określonej wspólnoty wyznaczały horyzont możliwych identyfikacji. Jakkolwiek polska odmiana realnego socjalizmu odbiegała w kilku zasadniczych kwestiach

od typowego modelu, tworząc większą strukturalną przestrzeń dla wolności, dyskurs tożsamościowy był ograniczony, a w badaniach naukowych prawie się nie pojawiał (Koseła 1990). Echa tej sytuacji widoczne są również w naszym badaniu – preferencje dotyczące kształtu narodowej wspólnoty pojawiły się dopiero w dwóch ostatnich falach projektu longitudinalnego (z 1997 i 2017 roku).

W końcu lat dziewięćdziesiątych użyliśmy listy dwudziestu cech sondujących preferencje dotyczące pożądanego kształtu ładu społecznego i narodowej wspólnoty. Na liście tej znalazły się cechy wskaźnikowe dla takich wartości jak religia, tradycja narodowa, niepodległość, tolerancja, pluralizm, poszanowanie mniejszości, moralne przywództwo Kościoła katolickiego, świeckie państwo (docelowo porządkowane na osi tradycja – nowoczesność¹¹). Drugi element wskaźnikowy dotyczył wymiaru otwartości – dystansu w stosunku do Zachodu i zachodnich wzorów życia, ofensywnie w tamtym czasie rekomendowanych przez kulturę masową. Tutaj pochwała podmiotowości/możliwości kierowania własnym życiem, wolności wyboru, respektowania praw człowieka, demokracja, wolny rynek były wskaźnikowe dla otwartości, natomiast odpowiedzi krytykujące zbyt liberalne prawo, przyzwolenie dla luźnych obyczajów, przemocy, nadmierny materializm, nieustanną rywalizację i pośpiech) były wskaźnikowe dla preferencji izolacyjnych¹².

Obydwa wymiary – aksjonormatywny (z osią tradycja *versus* nowoczesność) oraz kulturowy (otwarcia *versus* zamknięcia na wpływy Zachodu), ujęte w macierz, pozwoliły na wyodrębnienie trzech kategorii (typów) preferowanej wspólnoty:

– *zorientowanej na tradycję*, konserwatywnej, niechętniej zachodnim wpływom (podkreślającej znaczenie wartości narodowo-katolickich z silną pozycją Kościoła katolickiego w sferze publicznej);

– *nawiązującej do wzorów nowoczesnej chadecji* (tworzącej hybrydalny konstrukt, łączący wartości chrześcijańskie z nowoczesnością i selektywnym otwarciem na wpływy Zachodu);

– *oraz wspólnoty otwartej, nowoczesnej i świeckiej*, z wyraźnym rozdziałem państwa i Kościoła.

Uzyskane statystyki ukazują dość równomierne i niemal identyczne rozłożenie preferencji wspólnotowych w obu pokoleniach – wśród rodziców jest to

¹¹ Pytanie brzmiało: *Na jakich wartościach powinniśmy budować w Polsce nowy ład – co powinniśmy cenić jako naród i społeczeństwo najbardziej? Proszę z poniższej listy wskazać cztery cechy pozytywne (znak +), a następnie negatywne (znak -)*. W kolejnym pytaniu respondent proszony był o *uzasadnienie swojego wyboru*.

¹² Tutaj podstawą kategoryzacji były dwie grupy pytań otwartych – o kapitalizm: *Co się P. w tym ustroju najbardziej podoba?* i *Co P. najtrudniej zaakceptować w kapitalizmie?* oraz o styl życia ludzi na Zachodzie: *Czy jest coś w stylu życia ludzi na Zachodzie, co się P. podoba, co chciałby P. przejść? Czy jest coś, co się nie podoba? Co to jest?*

odpowiednio 25%, 40% i 35% dla wyodrębnionych typów wspólnot, wśród dzieci 23%, 39% i 38%. To podobieństwo, sugerujące efekt powielania postaw rodziców przez ich (wówczas 18- i 19-letnie) dzieci tylko częściowo da się w ten sposób wytłumaczyć. Z taką „przekładalnością” nastawień mamy bowiem do czynienia tylko w odniesieniu do rodzin znajdujących się na biegunach społecznego kontinuum. Cały jego środek nie daje jasnego wyniku. Zarówno miary korelacji odnoszone do statystycznych agregatów, jak i przyporządkowanie rodziców i dzieci w parach wskazują na wielokierunkowe, amorficzne przepływy. To, co istotnie różnicuje preferencje wspólnotowe w obrębie pokoleń, to przede wszystkim postawy wobec religii (które dziedziczone są co najwyżej w grupach usytuowanych na społecznych biegunach), w tym zwłaszcza postawy wobec Kościoła ($p < 0,001$, $V = 0,775$). Sprawiają one, że wokół wyodrębnionych typów wspólnot tworzą się pewne charakterystyczne skupiska cech, pozwalające lepiej rozpoznać ich społeczne zaplecze. I tak preferencje dla tradycyjnej, zamkniętej kulturowo wspólnoty najczęściej wykazywały osoby wierzące i praktykujące, akceptujące silną pozycję Kościoła w sferze publicznej, z trudem odnajdujące się w nowej rzeczywistości (deklarujące problemy adaptacyjne), zdecydowanie częściej niż inni preferujące populistyczno-autorytarne rozwiązania ustrojowe¹³. Wspólnota ta znajdowała oparcie wśród osób gorzej wykształconych, rolników i mieszkańców prowincji; najmniej było wśród nich reprezentantów inteligencji.

Dwa pozostałe typy wspólnoty nie wytworzyły tak jednorodnego społecznego i mentalnego pola. Wśród zwolenników wspólnoty hybrydalnej, bliskiej chadeckim wzorom, znalazły się zarówno osoby wierzące, jak i niewierzące, nie mające większych problemów z poruszaniem się w nowej rzeczywistości, krytyczne wobec instytucji Kościoła (przede wszystkim za jego zbyt daleko posuniętą ingerencję w życie publiczne i prywatność). Preferencje dla tego typu wspólnoty najczęściej łączyły się z preferencjami dla socjaldemokracji lub liberalnej demokracji i angażowały osoby lepiej wykształcone, reprezentantów inteligencji, pracowników umysłowych i przedsiębiorców, osoby zamieszkałe w miastach.

Wspólnota kulturowo otwarta, nowoczesna, świecka najczęściej skupiała wokół siebie osoby niewierzące lub wierzące-ale-niepraktykujące, wyraźnie antyklerykalne, o zdecydowanych przekonaniach demokratycznych, negatywnie oceniające rzeczywistość transformacyjną Polski lat dziewięćdziesiątych (z trudnością radzące sobie z nowymi wyzwaniem lub zrezygnowane), lewicujące. Ich preferencje ustrojowe najczęściej zmierzały w kierunku socjaldemokracji,

¹³ Weryfikowane w kilku pytaniach o preferowane rozwiązania w gospodarce (oś egalitaryzm/socjalizm – efektywność/kapitalizm) oraz w ustroju politycznym (oś demokracja – autorytaryzm).

a bazę społeczną stanowili przedstawiciele różnych grup zawodowych (w najmniejszym stopniu rolnicy).

Jakkolwiek skupiska tych cech tworzą całkiem wyraziste charakterystyki, należy pamiętać, że to nie status społeczny, nie zdobyte wykształcenie i nie miejsce zamieszkania określały preferencje wspólnotowe badanych. Tak naprawdę preferencje te nie miały przejrzystego społecznego zakorzenienia, a ich orędownicy z trudem mogą być opisani jako reprezentanci konkretnych, realnie istniejących grup społecznych. Tą cechą były przede wszystkim postawy wobec religii i Kościoła. Tworząc specyficzne skupiska cech mentalnych i nastawień wobec świata postawy te działały jak przewodniki w społecznej przestrzeni, wyznaczając kierunki identyfikacji wspólnotowych. Fakt, że religia i Kościół stały się głównymi podmiotami, które dostarczały symboli i rytuałów podtrzymujących tradycyjną wizję wspólnoty, sprawił, że właśnie symbolika narodowo-religijna i instytucja Kościoła wytworzyły pole, w obrębie którego i w odniesieniu do którego kształtowały się zasadnicze preferencje wspólnotowe i dokonywały się polityczne wybory.

Do ostatniego badania, z 2016/2017 roku, wprowadzono bardziej rozbudowane skale do pomiaru preferencji wspólnotowych, przejęte z ogólnopolskich badań¹⁴. Podporządkowane tym samym analitycznym zasadom (budowania typów preferencji wspólnotowych w oparciu o wymiar: tradycja *versus* nowoczesność i otwartość *versus* zamknięcie na wpływy Zachodu) umożliwiły porównania z wynikami wcześniejszych badań. Wymiar pierwszy opisywany był przez zestaw 8 twierdzeń, w odniesieniu do których respondenci określali w pięciostopniowej skali swoje postawy¹⁵. Były to następujące twierdzenia¹⁶:

1. *Polska powinna być tylko krajem dla Polaków – przedstawiciele innych narodowości, religii i kultur są jedynie źródłem problemów i nie są mile widziani* [28,0 – 28,5]

2. *Tylko kraje otwarte na różnorodność i szanujące różnorodność mogą przynieść pomyślność narodom* [64,0 – 64,0]

3. *W tych trudnych czasach bardzo wskazane byłoby duchowe i moralne przywództwo Kościoła katolickiego* [25,5 – 27,0]

4. *Polska powinna być krajem świeckim, z wyraźnym rozdziałem państwa i Kościoła* [67,0 – 68,0]

¹⁴ Do kwestionariusza wywiadu wprowadzono, z myślą o kontrolowaniu wyników własnych badań z badaniami realizowanymi na dużych reprezentatywnych próbach, kilka pytań z badań POLACY, realizowanych w latach 1980–2010 pod kierunkiem Władysława Adamskiego z IFiS PAN.

¹⁵ Pytanie brzmiało: *Coraz częściej mówi się w Polsce o odbudowie narodowej wspólnoty. Jaka ona miałaby być? W jakiej P. chciał(a)by żyć. Przeczytam P. kilka zdań, które przybliżą ten problem i pozwolą wybrać cechy najbliższe P. przekonaniom ...*

¹⁶ W nawiasach podane są wskaźniki procentowe odpowiedzi „zdecydowanie tak” i „raczej tak” w pokoleniu rodziców i dzieci.

5. *Kobiety powinny mieć nie tylko prawne, lecz również społeczne gwarancje równouprawnienia i decydowania o własnym życiu* [89,2 – 82,8]

6. *Dla kobiet o wiele bardziej przyjazne są tradycyjne prawa: dobrze zarabiający mężowie, krótszy okres własnej aktywności zawodowej* [47,6 – 50,6]

7. *Wspólnota, w której chci(a)łbym żyć, ufa, że ludzie sami są w stanie dokończyć odpowiednich wyborów* [73,3 – 73,7]

8. *Wspólnota, w której chci(a)łbym żyć, przejmuje odpowiedzialność za mój los: ja się podporządkowuję, zaś inni dbają o to, by żyło mi się dobrze* [22,1 – 18,4]

Wymiar otwartości *versus* zamknięcia kulturowego testowany był za pomocą dwóch zestawów twierdzeń. Pierwszy z nich dotyczył postaw wobec Zachodu jako pewnej zgeneralizowanej kategorii:

1. *Jeszcze szybszy napływ obcego kapitału przyniosłby Polsce więcej zagrożeń niż korzyści* [35,6 – 29,7]

2. *Kultura polska tylko zyska, jeśli będzie otwarta na wpływy Zachodu* [44,8 – 50,2]

3. *Bliski kontakt z Zachodem zagraża dobrem polskim obyczajom* [30,1 – 27,6]

4. *Wzorowanie się na krajach Zachodu prowadzi do zepsucia obyczajów* [36,6 – 36,4]

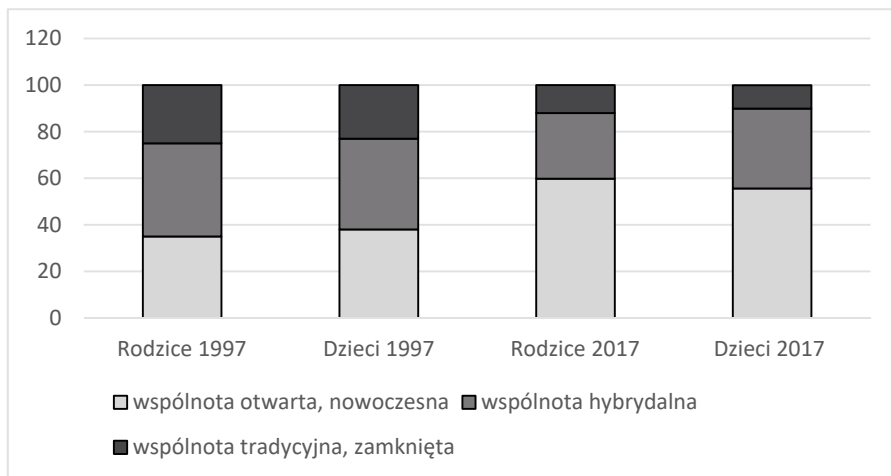
5. *Bez ścisłych kontaktów z Zachodem nauka polska nie będzie mogła się rozwijać* [57,8 – 53,7]

Zestaw drugi zawierał twierdzenia, w których proszono o ocenę znaczenia obecności Polski w UE jako korzystnej lub niekorzystnej dla: polskiej gospodarki, rolnictwa, kultury, bezpieczeństwa, suwerenności. Pozytywne oceny obecności Polski w UE dla gospodarki (łącznie odpowiedzi: bardzo korzystne i raczej korzystne) były udziałem 86% rodziców i 82% dzieci. Pozytywny wpływ na rolnictwo dostrzegało odpowiednio 79% i 73% badanych, na kulturę – 74% i 72%, na bezpieczeństwo – 80% i 85%, na suwerenność – 74% i 75%.

Wszystkie odpowiedzi poddano indeksacji ze względu na przyjęte kryteria, a z utworzonych kategorii (odnoszących się do osi tradycja – nowoczesność oraz otwarcie – dystans do zachodniego świata) zbudowano macierz, na podstawie której – według tych samych zasad, jakimi posłużono się w odniesieniu do wcześniejszych badań – utworzone zostały analogiczne typy preferencji wspólnotowych. Jakkolwiek wskaźniki użyte w obu badaniach były różne, podporządkowano je tym samym kryteriom analitycznym i tym samym ideom. Wynik „porównań” (rysunek 2) daje do myślenia. Po dwudziestu latach znacząco (w obu pokoleniach) zmalało przyzwolenie dla idei wspólnoty tradycyjnej, zamkniętej – narodowo-katolickiej (z 25% w starszym i 23% w młodszym pokoleniu do odpowiednio 12% i 10%). Zmniejszył się również odsetek tych, których preferencje wspólnotowe mają charakter hybrydalny (odpowiednio z 40% i 39%

do 28,2% i 34,3%). Wyraźnie natomiast wzrosło zapotrzebowanie na wspólnotę nowoczesną, otwartą, w której państwo oddzielone jest od Kościoła (z 35% i 38% do 59,8% i 55,6%).

Rysunek 2. Preferencje wspólnotowe rodziców i dzieci w 1997 i 2017 roku



Wyniki układają się na kształt piramidy, której podstawą jest idea nowoczesnej, inkluzyjnej wspólnoty – z największą liczbą zwolenników (większą nawet w pokoleniu rodziców niż dzieci). Po niej pojawia się o połowę mniejsza przestrzeń dla wspólnoty hybrydalnej, odwołującej się i do wartości tradycyjnych, i do nowoczesnych, umiarkowanie otwartej na wpływy Zachodu. Model tradycyjny, bazujący na idei narodowo-religijnej wspólnoty, niechętny wobec Zachodu (z najmniej licznym wsparciem) stanowi wierzchołek piramidy.

Zmiany w czasie, bardzo duże, nie zmieniają różnic między pokoleniami – choć nie przypominają siebie sprzed lat, nadal są do siebie podobne pod względem preferencji wspólnotowych (obydwa opowiadają się za wspólnotą otwartą i nowoczesną). To podobieństwo jest nawet głębsze niż tylko podobieństwo statystycznych agregatów. I w jednym, i w drugim pokoleniu preferencje wspólnotowe określają podobne zespoły zmiennych. Wykształcenie, dość wyraźnie różnicujące preferencje wspólnotowe we wcześniejszych badaniach, obecnie straciło swój dystynktywny charakter – zachowało różnicującą moc tylko w pokoleniu rodziców, nadto z siłą niższą niż kiedyś¹⁷. Status społeczno-zawodowy przestał mieć znaczenie w obu pokoleniach. Uaktywnił się natomiast czynnik

¹⁷ Obecnie przy $p = 0,007$ V-Cramera wynosi 0,158, poprzednio $p < 0,001$, a V-Cramera z wartością 0,231.

materialny, nie tyle jednak jego obiektywne miary (jak poziom dochodów czy standard życia), ile subiektywne odczucia i oceny, w tym zwłaszcza odbierany jako frustrujący dystans pomiędzy doświadczaną sytuacją materialną i aspiracjami. Spośród wszystkich zmiennych statusowych to właśnie luka aspiracyjna najwyraźniej filtruje preferencje wspólnotowe¹⁸. Jednocześnie, co ważne, to nie ona pełni rolę czynnika różnicującego najbardziej preferencje wspólnotowe. Tym czynnikiem są postawy wobec religii i Kościoła (z mniejszą jednak niż przed laty siłą¹⁹) oraz poglądy polityczne (z większą niż przed laty siłą, co można postrzegać jako wyraźnie już rozpoczęty proces artykulacji politycznych interesów wokół preferencji wspólnotowych). Znaczące są również filtry mentalne (podmiotowość, poczucie anomii, pragmatyzm – etosowość/tradycjonalizm), przewyższające poziomem istotności zmienne statusowe²⁰.

W rezultacie wokół każdego z modeli wspólnoty skupiły się nie tyle osoby o podobnym społecznym usytuowaniu (dające się zlokalizować w społecznej przestrzeni), ile o podobnym światopoglądzie, odczuciach i o podobnych politycznych przekonaniach (rozproszonych w społecznej przestrzeni). Światopogląd ufundowany na religii, a zwłaszcza nastawienie emocjonalne do Kościoła i ekspozycja na jego wpływy, wydają się czynnikiem określającym zasadniczy kierunek preferencji wspólnotowych w obu pokoleniach (rysunek 3). Choć każde z nich dorastało w innych realiach, oba (gdy idzie o wizję narodowej wspólnoty) były wystawione na oddziaływanie podobnej narracji. Należała ona przez lata do Kościoła katolickiego, który na bazie religii i odrębnej symboliki budował poczucie tożsamości narodowej Polaków wokół etniczności i „moralnej słuszności”, a nie wokół publicznie negocjowanych potrzeb i interesów. Działo się tak również w czasach PRL oraz po 1989 roku, gdy idea narodowo-katolickiej wspólnoty wkroczyła do sfery publicznej, a nawet ją zdominowała.

Idee i narracje wprowadzone do sfery publicznej w konsekwencji otwarcia się Polski na Zachód (idee równościowe, feministyczne, LGBT, dotyczące klimatu, środowiska, zdrowej żywności itp.) zagęściły pole dyskursu wokół lokalnej, narodowej wspólnoty. Pojawiły się nowe wartości, nowe idee – nowe „świeckie religie” (Moscovici 1984) i nowe punkty widzenia. Stały się one przedmiotem otwartych społecznych dyskusji i sporów, i zmieniły kontekst. Młodzież, nad którą religijną opiekę roztoczyło państwo i Kościół, już na starcie przemian ustrojowych (powszechna katecheza w szkołach) poddała się tym

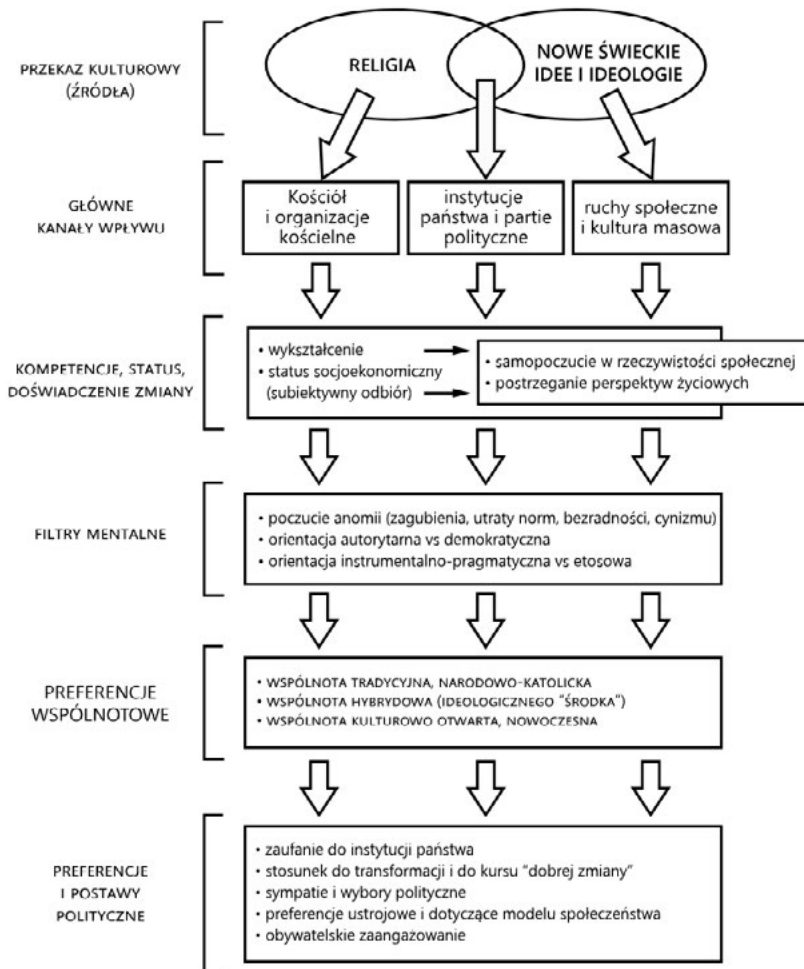
¹⁸ W pokoleniu rodziców przy $p < 0,005$ $V = 0,151$, w pokoleniu dzieci przy $p < 0,005$ $V = 0,163$.

¹⁹ W pokoleniu rodziców postawy wobec religii budują statystycznie istotne zależności ($p < 0,005$, $V = 0,146$), w pokoleniu dzieci już nie, za to postawy wobec Kościoła wciąż mają i tu, i tu znaczenie (przy $p < 0,001$ V przyjmuje odpowiednio wartość 0,296 i 0,258), co jest jednak znacznie słabszym związkiem niż tym odnotowanym w końcu lat dziewięćdziesiątych.

²⁰ Przy $p < 0,001$ V -Cramera przyjmuje wartości od 0,326 do 0,383.

wpływem, lecz procesy sekularyzacji i indywidualizacji – jak wiele trendów globalnych – stanowiły poważną przeciwwagę. Trwająca równolegle instytucjonalna ekspansja Kościoła i jego nieporadność komunikacyjna (ze wspólnotą wiernych i ze społecznym otoczeniem) ostudziły znacząco poziom zaufania do tego, co on oferuje i do czego namawia.

Rysunek 3. Od postaw religijnych do preferencji wspólnotowych i politycznych wyborów – model zależności²¹



²¹ Model jest wynikiem indukcji analitycznej. Strzałki oznaczają kierunek wynikania zjawiska/sytuacji/cechy X ze zjawiska/sytuacji/cechy Y, określony na podstawie analiz korelacyjnych.

Polaryzacja poglądów i postaw stała się społecznym faktem widocznym już w latach dziewięćdziesiątych. W naszym badaniu dostrzegamy to w wyraźnym podziale badanych na tych, którzy nadal darzą dużym zaufaniem Kościół i nie widzą nic złego w jego dążeniach do umacniania własnej pozycji w sferze publicznej (a w konsekwencji otwierają się na jego wpływy) oraz na tych, którzy głęboko nie ufają Kościołowi i uważają, że jego ingerencja w życie publiczne jest zbyt daleko idąca, nieuprawniona i groźna. Ci pierwsi opowiadają się za wizją wspólnoty tradycyjnej, narodowo-katolickiej, ci drudzy są zwolennikami wspólnoty kulturowo otwartej, nowoczesnej. Pomiędzy nimi są zwolennicy wspólnoty hybrydalnej, których cechuje ambiwalentny stosunek do Kościoła i którzy – mając narodowo-katolickie korzenie – otwierają się mniej lub bardziej na idee i wartości, rekomendowane przez nowe ruchy społeczne i nowe „świeckie religie”. Są tu zarówno ci, którzy reprezentują opcję chadecką, łączącą wartości konserwatywne z rozwiązaniami demokratycznymi, jak i ci, których przekonania i wybory mają dalece eklektyczny, powierzchowny i przypadkowy charakter.

W świetle dodatkowych analiz i ustaleń proces formowania się preferencji wspólnotowych, mający swój początek w racjach światopoglądowych i uznawanych instytucjonalnych autorytetach, różnicuje się w zależności od indywidualnych kompetencji kulturowych i osiągniętej pozycji, a te przekładają się na samopoczucie w rzeczywistości społecznej i postrzeganie życiowych perspektyw. Pozytywny lub negatywny charakter doświadczeń związanych z uczestnictwem w społecznej zmianie aktywizuje filtry mentalne (wywołuje, lub nie, skłonność do poczucia anomii, autorytaryzmu, pragmatyzm²²), rozstrzygające w ostateczności o preferencjach dla określonego typu wspólnoty. Nie są więc one prostym efektem światopoglądu czy ekspozycji na określone instytucjonalne wpływy, lecz również innych czynników (o charakterze społecznym, kulturowym, poznawczym, emocjonalnym), które składają się na subiektywne doświadczenie zmiany. Jako takie stanowią ważny punkt odniesienia dla szerszego zestawu politycznych postaw i skutkują odmiennym typem zaangażowania obywatelskiego. Wieleś funkcjonalnych powiązań nadaje preferencjom wspólnotowym status kategorii w jakimś sensie centralnej, która nie tylko dostarcza zewnętrznych rekompensat identyfikacyjnych, lecz również organizuje sposób poruszania się w sferze publicznej, wpływając w ten sposób na szerszy bieg spraw.

Oto wizja wspólnoty tradycyjnej, odwołującej się do wartości narodowych i religijnych, niechętniej obcym wpływom, gromadzi wyłącznie osoby

²²Do ich pomiaru użyto skal – w przypadku autorytaryzmu była to szeroko stosowana w badaniach skala F – zob. Korzeniowski (1993: 121-154). Dla pomiaru poczucia anomii użyto autorsko wypracowaną skalę odwołującą się do psychologicznych nurtów teorii anomii – zob. Szafranec 1986.

wierzące-i-praktykujące (trwale lub nawrócone), uległe wobec autorytetu Kościoła katolickiego, słabiej wykształcone, zajmujące niższe pozycje społeczne, o niespełnionych aspiracjach statusowych (przekonane, że osiągnęły mniej niż inni i mniej niż same chciały), częściej niż zwolennicy innych projektów wspólnotowych uskarżające się na trudności w radzeniu sobie z transformacyjną rzeczywistością (wysokie anomalie i niskie podmiotowe). Krytycznie oceniają kierunek zmian ustrojowych obranych po 1989 roku, choć kurs realizowany po 2015 roku, eufemicznie nazywany „dobrą zmianą”, oceniają pozytywnie i uważają za obiecujący (dla siebie i dla kraju). Poczucie zamętu poznawczego idzie u tych respondentów w parze z orientacją autorytarną, skutkując preferencjami dla populistycznych rozwiązań ustrojowych i obywatelską aktywizacją, której charakter wyznaczają uznawane autorytety instytucjonalne (państwo i Kościół). To opcja zdecydowanie najbardziej nastawiona na wartość bezpieczeństwa, posługująca się wykluczającą retoryką godnościową, u której podstaw leży bezradność, pragmatyzm i cynizm wobec norm społecznych²³.

Projekt wspólnoty biegunowo przeciwstawnej, otwartej i nowoczesnej ma zgoda inne społeczne zaplecze. Trafiła tu większość wierzących niepraktykujących i niewierzących (odpowiednio 72% i 78%), ale nawet wśród wierzących-i-praktykujących połowę stanowią zwolennicy wspólnoty nowoczesnej. Tu stosunek do religii słabiej niż przed laty różnicuje preferencje wspólnotowe – mocniejszą zmienną stał się stosunek do Kościoła (wśród zwolenników wspólnoty otwartej i nowoczesnej znaleźli się głównie jego krytycy). Również pod względem cech statusowych zwolennicy wspólnoty nowoczesnej reprezentują inną kategorię ludzi. To przede wszystkim osoby z wyższym wykształceniem (ale też w niemałym stopniu ze średnim i poniżej średniego²⁴), relatywnie najrzadziej doświadczające frustracji z powodu niespełnionych aspiracji statusowych (dotyczących poziomu życia i dochodów). W przeciwieństwie do poprzedniej grupy pozytywnie oceniają transformacyjny wysiłek Polski, a negatywnie ostatnio zachodzące zmiany. Darzą niskim zaufaniem państwo i sympatyzują z partiami opozycyjnymi. Reprezentują niski w większości poziom poczucia anomii, wysoki podmiotowości i optują w kierunku socjaldemokratycznych i liberalno-demokratycznych rozwiązań ustrojowych. To zdecydowanie najbardziej wolnościowa opcja, posługująca się językiem inkluzji, eksponująca etosowość i wartość posiadania zasad, a jednocześnie najbardziej obywatelsko wyciszona i bierna, zwłaszcza w pokoleniu dzieci.

²³ Ilustruje go wyraźnie częstsze w tej grupie identyfikowanie się z twierdzeniami typu: *Żyjemy w świecie, w którym wszystko jest dozwolone – nie obowiązują żadne stałe normy, zasady, wartości; Można omijać normy prawne, jeśli tylko uchodzi to płazem.*

²⁴ W pokoleniu rodziców odpowiednio 71%, 56% i 47%. W pokoleniu dzieci wykształcenie nie ma różnicującego znaczenia dla preferencji wspólnotowych.

Projekt wspólnoty hybrydalnej nie generuje tak wyrazistych i spójnych wewnętrznie pól. Jego specyfiką jest równomierne wymieszanie różnych cech, a więc w jakimś sensie brak specyfiki. Pod pewnymi względami opcja hybrydalna zbliża się (jako pewna społeczna przestrzeń) do typu tradycyjnego, niemniej stanowi odrębną jakość. Jej zwolennicy w podobnym stopniu rekrutują się spośród wierzących-i-praktykujących, ale są bardziej krytyczni wobec działań Kościoła. Częściowo podzielają wartości konserwatywne, częściowo nowoczesne, co oznacza zazwyczaj poglądy eklektyczne, niespójne i sprzeczne. Przykładem częsta w tej grupie jednoczesna akceptacja poglądu, według którego „Kobiety powinny mieć nie tylko prawne, lecz również społeczne gwarancje równouprawnienia i decydowania o własnym życiu” oraz drugiego, według którego „Dla kobiet o wiele bardziej przyjazne są tradycyjne prawa – dobrze zarabiający mężowie, krótszy okres własnej aktywności zawodowej”. Podobne niespójności (ambiwalencje?) pojawiają się w odniesieniu do sfery publicznej, gdzie dominującym typem preferencji ustrojowych jest połączenie elementów populizmu, zasad rynkowych, specyficzniej rozumianej demokracji (jako optymalnego państwa) i rozwiązań autorytarnych. Zwolennicy hybrydalnej, po części tradycyjnej, po części nowoczesnej wspólnoty w wyraźnie mniejszym stopniu niż zwolennicy wspólnoty stricte tradycyjnej ufają w pozytywny efekt „dobrej zmiany” i rzadziej od nich łączą z nią większe nadzieje na przyszłość. Interpretacja takich wyborów nie jest prosta i jednoznaczna. Tłumaczy je zapewne i charakter sceny politycznej, i cechy mentalne tej grupy, i brak wyrazistego osadzenia w społecznej strukturze, gdzie niepewność własnej sytuacji, nieczytelność społecznego świata i związane z tym lęki skutkują uaktywnieniem kryteriów sytuacyjnych (wzmocnieniem orientacji pragmatyczno-instrumentalnej) i otwierają na autorytaryzm, który daje obietnice uporządkowanego (widzenia) świata.

Opisane zależności, poprzedzone wielostronnymi analizami i testowaniem różnych konfiguracji zmiennych, są w wysokim stopniu istotne statystycznie i dotyczą zarówno starszego, jak i młodszego pokolenia. Niemniej odmiennosc doświadczeń pokoleniowych sprawia, że pojawiają się ważne różnice między nimi. Dotyczą one kilku kwestii. Po pierwsze, różnicującej (w pokoleniu rodziców) i nieznaczącej (w pokoleniu dzieci) roli wykształcenia w typowaniu preferencji wspólnotowych²⁵ oraz odwrotnego znaczenia płci – różnicującej w odniesieniu do młodszego pokolenia (młode kobiety wyraźnie częściej optują za nowoczesnością²⁶), a nieznaczącej w odniesieniu do starszego. Po drugie, różnice te dotyczą odmiennego postrzegania otwarcia na Zachód i nowoczesności

²⁵ Co można wiązać z efektem masowości kształcenia i ogólnego spadku jego jakości, który nie skutkuje ani spodziewanym statusem socjoekonomicznym, ani przyrostem wyróżniających kompetencji, które przekładałyby się na sposób myślenia, postrzegania rzeczywistości itp.

²⁶ Różnica wynosi 16 pp.

wśród osób sfrustrowanych (doświadczających dużej rozbieżności pomiędzy osiągniętym poziomem życia a aspiracjami). Podczas gdy starsi sfrustrowani upatrują w otwieraniu się na nowoczesność źródeł zagrożenia dla siebie (winią Zachód za własny los i zagrożenia), to sfrustrowani młodzi należą do tych, którzy w otwieraniu wspólnoty na nowoczesność widzą nadzieję na odmianę swojego losu.

Tabela 3. Preferencje wspólnotowe a preferencje dotyczące ustroju politycznego – rodzice i dzieci (100% w wierszach)

Typ ustroju polit. → Typ wspólnoty ↓	RODZICE		DZIECI	
	Autokratyczny	Demokratyczny	Autokratyczny	Demokratyczny
Tradycyjna	85	15	43	57
Hybrydalna	66	34	55	45
Nowoczesna	31	69	15	85

Trzecia różnica dotyczy odmienności politycznego zaplecza opcji wspólnotowych (tabela 3). W pokoleniu starszym (rodziców) preferencje dla wspólnoty tradycyjnej łączą się najczęściej z preferencjami dla autorytarno-populistycznych rozwiązań ustrojowych, w pokoleniu dzieci niemal równie często z preferencjami dla demokracji. Podczas gdy poparcie dla wspólnoty nowoczesnej w pokoleniu dzieci idzie w parze niemal wyłącznie z poparciem dla demokratycznych (socjaldemokratycznych lub liberalno-demokratycznych) rozwiązań ustrojowych, w pokoleniu rodziców za nowoczesnym typem wspólnoty optują również zwolennicy mniej lub bardziej autorytarnych rozwiązań ustrojowych. Pokazuje to, jak sądzę, odmienne zakotwiczenie wzorów tożsamości w starszym i młodszym pokoleniu. W starszym jest to wspólnota tradycyjna (tutaj to ona jest punktem odniesienia i kotwicą, która wyznacza promień oddalenia w inną stronę), w młodszym tę rolę odgrywa wzór wspólnoty nowoczesnej.

Czy preferencje wspólnotowe są stałe? Zmienił je co drugi rodzic, ale przejście w kierunku nowoczesności dokonało się niemal siedmiokrotnie częściej aniżeli przejście w kierunku wspólnoty tradycyjnej – odpowiednio w przypadku 39,4% oraz 9% badanych. Największą trwałością cechują się preferencje hybrydalne (27,5%), nieco mniejszą nowoczesne (20,9%), najmniejszą tradycyjne, narodowo-katolickie (3,3%)²⁷. W określaniu strumieni przepływów cechy statusowe takie jak wykształcenie, zawód, osiągnięty poziom życia są poza zestawem istotnych statystycznie zmiennych. Znaczenie ma miejsce zamieszkania

²⁷ Z uwagi na quasi-panelowy charakter próby dzieci analiza przepływów nie jest w pełni możliwa.

i pochodzenie(!). Zwrot w kierunku idei tradycyjnej, narodowo-katolickiej wspólnoty jest przede wszystkim udziałem osób o wiejskich i chłopskich lub robotniczo-chłopskich korzeniach. Zwrot w stronę nowoczesności jest głównie udziałem mieszkańców miast, zwłaszcza małych²⁸. Kluczowe znaczenie mają jednak postawy wobec religii i Kościoła, w tym zwłaszcza zmiany stosunku do Kościoła²⁹. Strumień przyciągniętych w stronę tradycyjnego modelu wspólnoty rekrutuje się spośród osób wierzących-i-praktykujących, nie mających Kościołowi zbyt wiele do zarzucenia, trwale ufających tej instytucji lub „nawróconych” (razem 61%). Ruch w drugą stronę (odchodzenia od idei wspólnoty tradycyjnej w stronę nowoczesnej) wykonali wierzący-niepraktykujący, od dawna krytycznie oceniający działania Kościoła (29%), przede wszystkim jednak ci, którzy w ostatnich latach stracili do niego zaufanie (52%). Dane te jako kolejne pozwalają sądzić, że to Kościół jest tym elementem, którego postrzeganie (ufne *versus* nieufne, krytyczne *versus* bezkrytyczne) w największym stopniu zadecydowało o zmianie preferencji wspólnotowych. Wzrost krytycznych nastawień wobec niego przesunął – jak pokazały analizy przepływów – identyfikacje z tych odwołujących się wcześniej do tradycyjnej, narodowo-katolickiej idei wspólnoty, w kierunku społeczeństwa otwartego i nowoczesnego.

Odnotowane przejścia (przepływy) wiążą się z określonymi charakterystykami politycznych postaw i orientacji, tworząc razem z nimi bardziej wyraziste przestrzenie. O ile „nawracający się” w kierunku nowoczesnej wspólnoty popierają kierunek zmian ustrojowych rozpoczętych po 1989 roku, o tyle przechodzący na pozycje tradycyjne zmieniają swoje oceny z pozytywnych na negatywne lub ambiwalentnie oceniają transformację ustrojową³⁰. Gdy ci pierwsi w większości (w 72%) opowiadają się za demokracją, ci drudzy przede wszystkim (w 86%) za rozwiązaniami autokratycznymi³¹. Orientacje te wyraźnie rzutują na bieżące polityczne postawy. Podczas gdy przesuwający się w kierunku nowoczesności krytycznie oceniają kurs „dobrej zmiany”³², ci, którzy się przesuwają w kierunku wspólnoty tradycyjnej, ufają w jej dobroczynne działanie. Konsekwentnie do tych postaw kształtuje się zaufanie do instytucji państwa – pragnący wspólnoty nowoczesnej nie ufają im (niskie wskaźniki zaufania dwupółkrotnie przewyższają wysokie), przechodzący na stronę tradycji ufają instytucjom państwowym (wysokie wskaźniki zaufania pięciokrotnie przewyższają

²⁸ Przy $p < 0,001$ wartość $V = 0,199$.

²⁹ W przypadku religii $p < 0,005$, $V = 0,181$, mniej lub bardziej krytycznych postaw wobec Kościoła $p < 0,001$, $V = 0,220$, w przypadku zmian postaw wobec Kościoła $p < 0,000$, $V = 0,383$.

³⁰ Przy $p < 0,001$ $V = 0,195$.

³¹ Przy $p < 0,001$ $V = 0,256$.

³² Przy $p < 0,001$ $V = 0,299$.

niskie)³³. Podział jest wyraźny i wyraźnie związany z ekspozycją na oddziaływanie Kościoła, który ma swój wyraźny udział w rekonstrukcji preferencji tożsamościowych starszego pokolenia. Z amorficznych w pierwszej fazie transformacji ustrojowej stały się one bardziej ustrukturywane i – jednocześnie – bardziej asymetryczne, z przewagą sympatii dla nowoczesnej wspólnoty.

Nie możemy definitywnie stwierdzić, jak zmieniały się preferencje wspólnotowe młodszego z badanych pokoleń (próba tylko częściowo panelowa). Jest ono pierwszą generacją, której intelektualne i moralne dojrzewanie przypadło na czas otwierania się Polski na wpływy globalne i na nowoczesność. Jest też pierwszym, które poddane zostało masowej szkolnej katechizacji i silnym, wzmacnianym polityczną legitymacją, oddziaływaniom Kościoła. Można założyć, że tak konkurencyjne i działające równolegle wpływy nie tyle zmieniały wektory preferencji, ile czyniły te preferencje hybrydalnymi i ambiwalentnymi, a zatem podatnymi na zewnętrzne wpływy. W takiej sytuacji przepływy mogły polegać zarówno na odchodzeniu od religii i Kościoła, a w konsekwencji i od modeli wspólnoty, jakie rekomenduje Kościół (zwłaszcza w grupach lepiej wykształconych i niewystawionych na jego bezpośrednie oddziaływanie), jak i na przejmowaniu narodowo-religijnej retoryki przez tych, których życie toczyło się w kręgu religijnej wspólnoty i pod jej wpływem (a jednocześnie socjalizacja do nowoczesności nie była zbyt głęboka). Tak czy inaczej, ostateczny efekt (obraz uzyskany na podstawie analizy trendów) jest taki, że w pokoleniu dzieci również nastąpiło wyraźne przesunięcie z tradycyjnych preferencji wspólnotowych na nowoczesne.

Siła oddziaływania ostatecznie ukształtowanych preferencji wspólnotowych jest w obu pokoleniach na tyle duża, że ich dystynktywne znaczenie uwidocznia się w charakterystycznych dla nich orientacjach politycznych, a nawet sympatiach i antypatiach kierowanych do konkretnych partii politycznych. Zwolennicy wspólnoty tradycyjnej deklarują się jako osoby o orientacji prawicowej³⁴ i kierują swoje sympatie pod adresem partii prawicowych (PiS i partii koalicyjnych). Zwolennicy wspólnoty hybrydalnej mają zbliżone charakterystyki, chociaż pojawiają się wśród nich również sympatycy partii centrowych (PO) i (znacznie rzadziej) lewicowych. Optujący za nowoczesną wspólnotą tworzą na tym tle zupełnie inną politycznie kategorię – znajdujemy wśród nich osoby zarówno o identyfikacjach lewicowych, jak i prawicowych (rzadko jednak radykalnych), które sympatyzują głównie z PO i z SLD³⁵. Wskazania politycznych przeciwni-

³³ Przy $p < 0,001$ $V = 0,208$. Pomiar w skali od 0-10 w odniesieniu do różnych instytucji (sejmu, rządu, prezydenta, sądów, policji itd.).

³⁴ Identyfikacje lewicowe versus prawicowe mierzone skalą od 1 do 7 z opcją ósmą – trudno powiedzieć.

³⁵ Zależność statystyczna jest w obu pokoleniach istotna – przy $p < 0,001$ V przyjmuje odpowiednio wartości 0,295 i 0,275.

ków (ugrupowań, których nie darzy się sympatią) jeszcze mocniej podkreślają te podziały³⁶. Wśród zwolenników narodowo-religijnej wspólnoty największą niechęć budzi PO (SLD jako przeciwnik jest prawie niezauważane). Wśród preferujących wspólnotę nowoczesną najbardziej nielubianą partią jest PiS (i partie koalicyjne). Negatywne emocje (polityczna niechęć) preferujących wspólnotę typu hybrydalnego nie mają określonego kierunku – są rozproszone.

Przeprowadzone analizy pozwalają przyjąć tezę, według której preferencje wspólnotowe – znacząco powiązane ze stosunkiem do religii i Kościoła – posiadają moc organizowania przestrzeni publicznej i różnicowania politycznych postaw oraz emocji, począwszy od preferencji dotyczących ustroju społecznego, poprzez ocenę transformacji, zaufanie do państwa, a skończywszy na sprecyzowanych politycznych sympatiach i antypatiach. W analizach tych nie ujawniło się jakieś szczególnie wyraźne oddziaływanie czynników, które mogłyby pomóc w politycznym mapowaniu społecznej przestrzeni. Brak tego typu tropów odnotowano zwłaszcza w odniesieniu do młodszego z badanych pokoleń, które wydaje się reagować na świat bez jakichś wyraźnych algorytmów czy wzorów. Spośród „klasycznych” zmiennych różnicujące znaczenie utrzymał status materialny, a zwłaszcza związane z nim odczucia i subiektywne oceny. Niemniej to nie czynnik materialny w największym stopniu rozstrzyga o politycznych preferencjach i podziałach. Wiele wskazuje na to, że są to tworzące z nimi pewne wiązki cech atrybuty mentalne i światopoglądowe, szukające w obliczu niepewności i zagubienia oparcia instytucjonalnego.

Zakończenie

Preferencje dla tradycyjnej wspólnoty, odwołującej się do wartości religijno-narodowych, bardzo wyraźnie zarysowane na początku przemian ustrojowych (Reykowski 1993), po trzydziestu latach zyskują znacząco mniejsze poparcie. Przeprowadzone badania, ujęte w schemat panelu obejmującego dwa pokolenia – „dzieci PRL” (rocznik 1957) i ich dzieci (roczniki 1980 i 1981) ukazują wyraźny zwrot w kierunku wspólnoty nowoczesnej, otwartej, w której państwo oddzielone jest od Kościoła i nie stroni od kulturowej inkluzyjności. Wyraźnie zmniejszyła się przestrzeń preferencji dla wspólnoty hybrydalnej, odwołującej się częściowo do wartości tradycyjnych, częściowo nowoczesnych, selektywnie i umiarkowanie otwartej na wpływy Zachodu. Model tradycyjny, bazujący na idei narodowo-religijnej wspólnoty, niechętej wobec Zachodu, znajduje minimalne poparcie – w obu pokoleniach.

³⁶ Tu odpowiednie wartości V wynoszą 0,335 (w pokoleniu rodziców) i 0,281 (w pokoleniu dzieci).

W całym okresie objętym badaniem preferencje wspólnotowe zmieniła co druga osoba badana, przy czym przejście w kierunku nowoczesności dokonało się 6,5 raza częściej aniżeli przejście w kierunku wspólnoty tradycyjnej. Czynnikiem decydującym był rodzaj religijności – „niepraktykującej” i krytycznej wobec Kościoła lub „praktykującej” i aprobującej sposób jego funkcjonowania jako instytucji zabiegającej o polityczne wpływy. Można powiedzieć, że to właśnie Kościół, przy politycznym wsparciu państwa, przyczynił się dość znacznie do ostatecznej rekonstrukcji preferencji tożsamościowych w obu pokoleniach. Z amorficznych stały się one bardziej ustrukturyowane z przewagą sympatii dla nowoczesnej wspólnoty. Te stawiające na tożsamość narodowo-religijną, zwłaszcza gdyby miała ona być wspierana przez populistyczno-autorytarne rządy, mają bardzo wąską społeczną bazę³⁷.

W materiale pozyskanym w końcu lat osiemdziesiątych religijność jako zmienna nie wpływała ani na postawy polityczne, ani na optymizm/pesymizm życiowy, ani na stosunek do systemu, nie była również z nią związana przynależność do organizacji politycznych czy codzienna moralność ludzi. W postkomunistycznej Polsce zaczyna uaktywniać się różnicujące znaczenie religii, nadto zaczyna ona tworzyć pewne charakterystyczne wiązki z cechami określającymi społeczny status. W ostatnim badaniu religijność stała się zmienną o silnym różnicującym znaczeniu. Bardzo wyraźnie ujawnia się jej wpływ na oceny zachodzących przemian, sympatie polityczne i preferencje wspólnotowe. Osoby wierzące i praktykujące znacznie częściej negatywnie oceniają zmiany ustrojowe niż osoby niepraktykujące czy niewierzące, jeszcze częściej optują za wspólnotą o narodowo-religijnym charakterze, częściej też sympatyzują z partiami nawiązującymi do populistycznych idei.

Spostrzeżenie to wydaje się o tyle ciekawe, że we wcześniejszych badaniach odnotowywano zjawiska i zależności pozwalające jedynie na stawianie hipotez sugerujących nieobojętne w skutkach angażowanie się Kościoła w politykę – nieobojętne dla Kościoła, postaw religijnych Polaków i dla publicznej sfery (Marody 2002: 164). Gdzie indziej zakładano, że konsolidacja wokół symboli religijnych może stanowić podstawę mobilizacji politycznej. Jednocześnie brak w materiale empirycznym jakiegokolwiek zależności pomiędzy religijnością

³⁷ Zupełnie oddzielną kwestią jest powiązanie tych postaw i preferencji z zachowaniami wyborczymi Polaków i wynikami politycznych wyborów, które od wielu lat dają zwycięstwo ugrupowaniom populistyczno-prawicowym. Politolodzy w wyjaśnianiu tego fenomenu odwołują się do charakteru sceny politycznej w Polsce, do mobilizacji wyborczej – różnej po różnych stronach politycznych podziałów, faktycznej struktury wyborców, oddziaływań propagandowych, wreszcie do czynników sytuacyjnych, które uruchamiają znaczenie emocji i zagrożeń (zob. Markowski, Tworzecki 2016; Markowski 2017; Cześniak i in. 2016). Pokazuje to nie tylko złożoność mechanizmów politycznych, lecz również złożoność zachowań i społecznych zjawisk, które nie poddają się logicznym regułom.

a konkretnymi poglądami na gospodarkę i na system polityczny sugerował, że proces politycznej artykulacji interesów nie nabrał jeszcze rozpędu (Mandes 2002: 181). W prezentowanych tutaj badaniach ten proces ujawnił się już bardzo wyraźnie.

Różnice między badanymi pokoleniami nie są duże, choć jest to w dużej mierze pozór, bo pod powłoką zbliżonych postaw kryją się różne w różnych pokoleniach mechanizmy konfigurowania zmiennych, sprawiające, że one same są, jakby powiedział Mannheim (1923/1952), inaczej uwarstwione, a będąc inaczej uwarstwione/inaczej ustrukturyzowane mają inny sens. A to czyni różnicę – generuje inny rodzaj zjawisk, podziałów, kształtuje inny, swoisty punkt widzenia, który każda generacja wnosi w codziennym kontakcie z rzeczywistością do procesu społecznej zmiany.

Nie było przedmiotem naszych badań najmłodsze pokolenie. Plan taki istniał, jednak ze względu na i tak już dużą komplikację procedury, nie zdecydowaliśmy się włączyć do projektu nastolatków, chociaż – jak twierdzimy, chyba niebezpiecznie, dla pełnej zmiany potrzeba cyklu życia trzech pokoleń. W tym trzecim, najsłabiej socjologicznie rozpoznanym, dokonują się największe zmiany. Pod wieloma względami zdaje się ono reprezentować inną mentalną i społeczną jakość. Nie bez powodów można założyć, że inne cywilizacyjne otoczenie zmienia diametralnie świat życia współczesnej młodzieży – doświadczenie globalnego świata ustanawia inne punkty odniesienia, wszechobecność świata cyfrowego kształtuje inny styl myślenia i inny rodzaj wrażliwości, a lokalne doświadczenia w kontraście do globalnych zdają się mieć nie tyle pobudzający, ile opresyjny charakter.

Poczucie, że Polska nie jest krajem dla młodych ludzi, wyrastające z zakazów i nakazów władzy politycznej i skłaniające do otwartych manifestacji własnego, innego punktu widzenia (strajk klimatyczny, Strajk Kobiet, parady równości itp.) ukazują najmłodszych jako nową formację intelektualną, która zaraża własnymi wartościami inne grupy społeczne i pokolenia. To „świeże spojrzenie” wnoszone przez najmłodszych do sfery publicznej może okazać się znakiem czasu i może wyznaczać kierunek przemian. Warto je obserwować, zwłaszcza że zderza się ono z innym, równie aktywnym nurtem, którego orędownikami są ludzie młodzi – faszyzujący nacjonałiści, o ekskluzywnych, ksenofobicznych orientacjach, mający w przeciwieństwie do tych pierwszych parasol ochronny władzy. Jednych i drugich łączy daleko idąca niechęć do zastanego świata. Jaką pozycję przyjmą wobec jego nowych wyzwań (demograficznych, klimatycznych, politycznych, cyfrowych) i jaką rolę będzie pełniła w ich życiu i w ich postrzeganiu świata religia?

Bibliografia

- Baniak, Jerzy. 2008. *Między buntem a sprzeciwem a potrzebą akceptacji i zrozumienia. Kryzys tożsamości osobowej a świadomość religijna i moralna młodzieży gimnazjalnej. Studium socjologiczne*. Kraków: Wydawnictwo Homini S.C.
- Bawin-Legros, Bernadette. 2004. *Intimacy and the New Sentimental Order*. *Current Sociology*, 52, issue 2.
- Borowicz, Ryszard, Grażyna Krzyminiewska, Krystyna Szafranec. 1991. *Młodzi dorosli – paradoksy socjalizacji i rozwoju*. Warszawa: IRWiR PAN.
- Borowik, Irena. 1996. Religia we współczesnych społeczeństwach. Instytucjonalizacja a prywatność. W: I. Borowik, W. Zdaniewicz, red. *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru: religia a przemiany społeczne w Polsce*. Kraków: Nomos, 17–33.
- Borowik, Irena. 1997. *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Borowik, Irena. 2010. Why has religiosity in Poland not changed since 1989? Five Hypotheses. *Politics and Religion*, 3: 262–275.
- Borowik, Irena. 2016. Przemiany religijne w Polsce na tle transformacji w Europie Środkowo-Wschodniej i globalizacji. W: I. Borowik, A. Górny, W. Świątkiewicz, red. *Globalny i lokalny wymiar religii. Polska w kontekście europejskim*. Uniwersytet Śląski w Katowicach i Zakład Wydawniczy Nomos.
- Bruce, Steve. 2002. *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Casanova, Jose. 2006. Religie i świeckie tożsamości w procesie jednoczenia Europy: *Res Publica Nowa*, 1, https://www.ce.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2017/11/9.2_jose-casanova-religie-i-swieckie-tozsamosci-w-procesie-jednoczenia-europy.pdf; dostęp 09.08.2022.
- CBOS. 2020. *Religijność Polaków w ostatnich 20 latach*. Komunikat z badań 63/2020.
- CBOS. 2022. *Zmiany religijności Polaków po pandemii*. Komunikat z badań 85/2022.
- Ciupak, Edward. 1982. *Religia i religijność*. Warszawa: Wydawnictwo Iskry.
- Cześnik, Mikołaj, Michał Kotnarowski, Igor Lyubashenko. 2016. Kto kształtuje polską politykę – aktywność i nieaktywność wyborcza Polaków. *Studia Socjologiczne*, 4, 233: 41–68.
- Davie, Grace. 1994. *Religion in Great Britain since 1945: beliving without belonging*. Cambridge-Oxford: Blackwell Publishers.
- Grabowska, Mirosława. 2001. Religijność i Kościół w procesie transformacji w Polsce. W: E. Wnuk-Lipiński, M. Ziółkowski, red. *Pierwsza dekada niepodległości: próba socjologicznej syntezy*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN, 128–142.
- Grabowska, Mirosława. 2002. Religijność i Kościół a polityka w III Rzeczypospolitej. W: R. Markowski, red. *System partyjny i zachowania wyborcze. Dekada polskich doświadczeń*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN, Fundacja im. Eberta.
- Grabowska, Mirosława. 2018. *Bóg a sprawa polska. Poza granicami teorii sekularyzacji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Hall, Dorota. 2016. *W poszukiwaniu miejsca. Chryścjanie LGBT w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

- Joshi, Heather E. 2008. The Millennium Cohort Study and Mature National Birth Cohorts in Britain. In: S. Menard, ed. 2008. *Handbook of Longitudinal Research. Design, Measurement, and Analysis*. Amsterdam: Elsevier, 67–84.
- Korzeniowski, Krzysztof. 1993. Orientacja demokratyczna vs autorytarna w społeczeństwie polskim. W: J. Reykowski, red. *Wartości i postawy Polaków a zmiany systemowe. Szkice z psychologii politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN, 121–154.
- Koseła, Krzysztof. 1990. Rola Kościoła katolickiego w kampanii przed wyborami czerwcowymi. W: L. Kolarska-Bobińska, P. Łukasiewicz, Z.W. Rykowski, red. *Wyniki badań – wyniki wyborów*. Warszawa: PTS, Oddział Warszawski, 95–141.
- Koseła, Krzysztof. 1994. Religijne identyfikacje a niektóre preferencje polityczne Polaków. W: W. Zdaniewicz, red. *Znaczenie Kościoła w pierwszych latach III Rzeczypospolitej*. Warszawa: ATK, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, 124–152.
- Koseła, Krzysztof. 2002. Europejska tożsamość Polaków w teorii i w badaniach. W: K. Koseła, T. Szawiel, M. Grabowska, M. Sikorska. *Tożsamość Polaków a Unia Europejska*. Warszawa: Instytut Badań nad Podstawami Demokracji, 65–105.
- Koseła, Krzysztof. 2003. *Polak i katolik. Splątana tożsamość*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kwieciński, Zbigniew. 2002a. *Wykluczanie*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kwieciński, Zbigniew. 2002b. *Nieuniknione. Funkcje alfabetyzacji w dorosłości*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Luckmann, Thomas. 1996. *Niewidzialna religia: problem religii we współczesnym społeczeństwie*. Przekład Lucjan Bluszcz. Kraków: Nomos.
- Lynn, Peter. 2009. Methods for Longitudinal Surveys. In: P. Lynn, ed. 2009. *Methodology of Longitudinal Surveys*. Chichester, UK: Wiley, 1–20.
- Mandes, Sławomir. 2002. Formy religijności w społeczeństwie polskim. W: A. Jasińska-Kania, M. Marody, red. *Polacy wśród Europejczyków: wartości społeczeństwa polskiego na tle innych krajów europejskich*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 168–186.
- Mandes, Sławomir. 2012. Religia i Naród: powikłane związki religii i nacjonalizmu. W: A. Jasińska-Kania, red. *Wartości i zmiany. Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 165–190.
- Mandes, Sławomir. 2012. Życie religijne. W: A. Giza, M. Sikorska, red. *Współczesne społeczeństwo polskie*, Warszawa: PWN, 229–270.
- Mandes, Sławomir. 2016. *Miejsce religii w społeczeństwie. W poszukiwaniu nowego programu badawczego socjologii religii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Mannheim, Karl. 1992–1993. Problem pokoleń. Przekład Anna Mizińska-Kleczkowska. *Colloquia Communia*, 1-12: 137–168.
- Mariański, Janusz. 1993. *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

- Mariański, Janusz. 2008. *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mariański, Janusz. 2010a. *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza.
- Mariański, Janusz. 2010b. Zmieniająca się przynależność do Kościoła katolickiego w Polsce wyzwaniem dla duszpasterstwa. W: J. Baniak, red. *Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce*. Poznań: UAM, 19–46.
- Markowski, Radosław, Hubert Tworzecki. 2016. Czy Polacy potrzebują rządów silnej ręki? *Polityka*, 10, 3049: 32–34.
- Markowski, Radosław, red. 2017. *Demokratyczny audyt Polski 2: Demokracja wyborcza w Polsce lat 2014–15*. Warszawa: Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich.
- Marody, Mirosława. 1996. Selektynnie religijni. W: M. Marody, red. *Oswajanie rzeczywistości. Między realnym socjalizmem a realną rzeczywistością*. Warszawa: Instytut Studiów Społecznych, 234–257.
- Marody, Mirosława. 2002. Przemiany religijności Polaków. W: A. Jasińska-Kania, M. Marody, red. *Polacy wśród Europejczyków: wartości społeczeństwa polskiego na tle innych krajów europejskich*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Marody, Mirosława, Sławomir Mandes. 2007. Religijność a tożsamość narodowa Polaków. W: M. Marody, red. *Wymiary życia społecznego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 401–418.
- Marody, Mirosława, Sławomir Mandes. 2012. Przemiany polskiej religijności. W: A. Jasińska-Kania, red. *Wartości i zmiany. Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Moscovici, Serge. 1984. The phenomenon of social representations. In: R.M. Farr, S. Moscovici, eds. *Social Representations*. Cambridge/Paris: Cambridge University Press, Maison des Sciences de l'Homme.
- Norris, Pippa, Roland Inglehart. 2006. *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*. Przekład Renata Babińska. Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- Piwowski, Władysław. 1971. *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Piwowski, Władysław. 1983. Błaski i cienie polskiej religijności. W: J. Wołkowski, red. *Oblicza katolicyzmu w Polsce*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Piwowski, Władysław. 2005. *Religijność życia codziennego a religijność narodu*. W: M. Grabowska, T. Szawiel, red. *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80*. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii UW, 189–202.
- Reykowski, Janusz, red. 1993. *Wartości i postawy Polaków a zmiany systemowe. Szkice z psychologii politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN.
- Schaie, Warner K. 1965. A general model for the study of developmental problems. *Psychological Bulletin*, 64: 92–107.
- Schaie, Warner K., Paul B. Baltes. 1976. On sequential strategies in Developmental research: Description or Explanation? *Human Development*, 18: 384–390.
- Szafraniec, Krystyna. 2001. Zmiana społeczna i konflikt pokoleń. Refleksje po-Mannheimowskie, *Przegląd Socjologiczny*, tom L/1: 13–40.

- Szafraniec, Krystyna. 1986. *Anomia – przesilenie tożsamości. Jednostka i społeczeństwo wobec zmiany*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Szafraniec, Krystyna. 2002. Anomia okresu transformacji a orientacje normatywne młodzieży. Perspektywa międzygeneracyjna. W: J. Mariański, red. *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*. Kraków: Wydawnictwo WAM i Komitet Socjologii PAN, 453–480.
- Szafraniec, Krystyna, Jarosław Domalewski i in. 2017. *Zmiana warty. Młode pokolenia a transformacje we wschodniej Europie i Azji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Zaręba, Sławomir. 2008. *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*. Warszawa: ZWS.
- Zdaniewicz, Witold. 2001. Zachowania religijno-moralne. W: W. Zdaniewicz, red. *Religijność Polaków 1991-1998*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 70–81.
- Zubrzycki, Genevieve. 2020. *Spokojna rewolucja. Tożsamość narodowa, religia i sekularyzm w Quebecu*. Przełożył Paweł Dobrosielski. Kraków: Nomos.