WIESŁAW ROMANOWICZ

Państwowa Szkoła Wyższa
im. Papieża Jana Pawła II w Białej Podlaskiej

ŚWIADOMOŚĆ RELIGIJNA I MORALNA MŁODZIEŻY PRAWOSŁAWNEJ



Biała Podlaska 2013

Świadomość religijna i moralna młodzieży prawosławnej

PAŃSTWOWA SZKOŁA WYŻSZA
im. Papieża Jana Pawła II w Białej Podlaskiej
ZAKŁAD SOCJOLOGII

Wiesław Romanowicz

ŚWIADOMOŚĆ RELIGIJNA I MORALNA MŁODZIEŻY PRAWOSŁAWNEJ

Biała Podlaska 2013

Wydawca:

Państwowa Wyższa Szkoła im. Papieża Jana Pawła II
w Białej Podlaskiej

Recenzja:

prof. dr hab. Maria Libiszowska-Żółtkowska (UW)

© Copyright by Państwowa Szkoła Wyższa
im. Papieża Jana Pawła II
w Białej Podlaskiej

ISBN: 978-83-61044-47-5

Nakład: 220 egzemplarzy

Liczba arkuszy wydawniczych: 16

Wydawnictwo PSW JPII
ul. Sidorska 95/97, p. 334R
21-500 Biała Podlaska
www.pswbp.pl

Skład, druk i projekt okładki:

Agencja Reklamowa TOP, ul. Toruńska 148, 87-800 Włocławek,
tel.: 54 423 20 40, fax: 54 423 20 80, www.agencjatop.pl

Przemiany religijności młodzieży polskiej nie są procesem ani jednorodnym, ani jednokierunkowym. Nie muszą one przypominać do złudzenia schematy rozwojowe zachodnioeuropejskiej dechrystianizacji. Są możliwe alternatywne scenariusze przemian religijności. Można także założyć hipotetycznie, że swoisty „deficyt" religijności u młodzieży mija z wiekiem i jest raczej przykładem różnic cyklu życiowego niż cechy pokoleniowej. Hipoteza przeciwna, mówiąca o trwale mniejszej religijności młodzieży w porównaniu z pokoleniem ludzi dorosłych, ma pewne cechy podobieństwa. (…) Przemiany w świadomości religijnej i moralnej młodych Polaków wskazują, że kryzys chrześcijańskich wartości i norm przebiega w zróżnicowany sposób.

Janusz Mariański
(Emigracja z Kościoła, Lublin 2008, s. 468)

W refleksji nad współczesną kondycją moralną polskiego społeczeństwa niezwykle istotna jest rekonstrukcja systemów wartości młodego pokolenia. W dobie kultury pre-figuratywnej młodzież w coraz wyraźniejszym stopniu nie tylko stanowi o przyszłości społeczeństwa, lecz również wyznacza rytmy życia jego teraźniejszości, wpływając także na kształtowanie się postaw społecznych starszych pokoleń. Badania nad postawami aksjologicznymi młodzieży są zatem nie tylko refleksją nad kierunkiem rozwoju społecznego, ale stanowią próbę identyfikacji współczesnych wzorów kulturowych, które poprzez mechanizmy pre-figuratywnej dyfuzji kulturowej przenikają w style życia pokoleń starszych.

Wojciech Świątkiewicz
(Młodzież wielkomiejska: między egocentryzmem i pro-społecznością, Poznań 2005, s. 226)

Mojej żonie Mirosławie
w dwudziestopięciolecie
wspólnej wędrówki przez życie

Spis treści

Wstęp 9

Rozdział I. Wprowadzenie w problematykę badań nad religijnością młodzieży

1.1 Religia i religijność jako przedmiot badań socjologicznych 15
1.1.1. Socjologia religii w kontekście innych nauk o religii 16
1.1.2. Sposoby definiowania religii i religijności 21
1.2 Społeczno-psychologiczne aspekty rozwoju religii i religijności 28
1.2.1. Wybrane koncepcje rozwoju osobowości 29
1.2.2. Formowanie się religijności u dzieci 36
1.2.3. Kształtowanie się religijności młodzieży 39
1.3 Problemy i hipotezy badawcze 41
1.4 Organizacja i przebieg badań 45
1.5 Społeczna charakterystyka badanej młodzieży 49

Rozdział II. Wymiary religijności młodzieży prawosławnej

2.1 Autodefinicje religijne badanych 52
2.2 Autodeklaracje praktyk religijnych 69
2.3 Religia w życiu codziennym 78
2.4 Wiedza i wierzenia religijne 82

Rozdział III. Religia w świadomości młodzieży prawosławnej

3.1 Tradycja jako identyfikacja wyznaniowa 98
3.2 Stosunek młodzieży do lekcji religii 110
3.3 Młodzież wobec wybranych problemów współczesności 119

Rozdział IV. Kościół instytucjonalny w świadomości badanej młodzieży

4.1 Parafia jako miejsce kształtowania postaw religijnych 131
4.2 Księża w opiniach badanej młodzieży 141
4.3 Postawy młodzieży wobec Kościoła prawosławnego 148

Rozdział V. Postawy moralne młodzieży prawosławnej

5.1 Religia a moralność 157
5.2 Orientacje moralne młodzieży prawosławnej 163
5.3 Podstawowe wartości młodzieży prawosławnej 173
5.4 Dekalog jako reguła moralna 182
5.5 Stosunek do wybranych norm moralnych 186

Zakończenie 211
Bibliografia 219
Kwestionariusz ankiety 231

Wstęp

Kształtowanie się świadomości religijnej i moralnej jest procesem długotrwałym, a ze względu na wielowymiarowy zakres jest trudny do opisania. Zaczyna się on w dzieciństwie i trwa przez całe życie człowieka. Szczególnego charakteru nabiera w młodości, bowiem wówczas najintensywniej następuje kreacja tożsamości z uwagi na poszerzającą się relacyjność z innymi osobami i obecność młodego człowieka w różnych środowiskach społecznych. Środowisko rodzinne, szkolne czy rówieśnicze w różnorodny sposób wpływa na świadomość jednostki żyjącej w przestrzeni konkretnej religii czy konfesji. W początkowym okresie rozwoju człowieka rolę nauczycieli i kreatorów postaw religijnych i moralnych pełnią przede wszystkim rodzice. To od ich przygotowania intelektualnego i wolitywnego zależy forma i treść przekazu podstawowych wartości, norm i zasad religijnych oraz przygotowanie do funkcjonowania w Kościele. W związku z tym środowisko rodzinne, szkoła i parafia, są naturalną przestrzenią w której następuje ukierunkowanie rozwoju osobowości młodego pokolenia. W opiniach wielu obserwatorów życia społeczno-religijnego prawosławnych mieszkańców Polski, parafia prawosławna pełni podwójną rolę, jest bowiem miejscem, gdzie młodzież poznaje tradycję i zasady funkcjonowania swojej konfesji, a także kształtuje tożsamość społeczną w kontakcie z innymi ludźmi. Jest to szczególnie ważne w przypadku grup mniejszościowych, które uświadamiają sobie swą odrębność psychokulturową i dochodzą do przekonania, że powinny mieć prawo do pokazywania tej odrębności w sferze publicznej. Tak więc – jak pisze J. Nikitorowicz – wzrost świadomości zaowocował odkryciem pluralizmu kulturowego i spowodował wyróżnienie wartości kulturowych grupy i szczególną dbałość o nie (Nikitorowicz 1999, s. 171).

Na podstawie dotychczasowych badań socjologicznych należy stwierdzić, że rzeczywistość religijna dla prawosławnych stanowi podstawową wartość, bowiem aż 85% badanych twierdzi, że wiara ma wpływ na ich zachowania i decyzje życiowe. Wysoki poziom praktyk religijnych, autoidentyfikacji religijnych oraz częstotliwość modlitw są argumentami, aby potwierdzić tezę o dużym znaczeniu religii w życiu prawosławnych. To w rodzinie i parafii kreowane są przede wszystkim postawy religijne, a poprzez oddziaływanie tych instytucji następuje kreowanie tożsamości wiernych. Rdzeniem, wokół którego następuje socjalizacja religijna, jest prawosławna kultura, która opiera się na pielęgnowaniu tradycji i dbaniu o niezmienność form i treści religijnych. Koncentracja wokół tego typu kultury pozwala zachować prawosławnym swoją odrębność i wyjątkowość w perspektywie burzliwych zmian w nowoczesnym świecie.

Prawosławni jako członkowie społeczności lokalnych w naturalny sposób biorą udział w różnego rodzaju inicjatywach czy wydarzeniach społecznych. W warunkach demokratycznej Polski, kiedy udział duchowieństwa katolickiego w przestrzeni społecznej stał się trwałym elementem, również duchowieństwo prawosławne

zaczęło zaznaczać swoją obecność. Ważnym - przynajmniej wizualnym - aspektem zmian stał się fakt zapraszana duchownych prawosławnych na uroczystości świeckie. Z empirycznych danych wynika, że ok. 90% duchownych prawosławnych otrzymuje takie zaproszenia od władz państwowych lub samorządowych. Należy dodać, że osoby publiczne również uczestniczą w uroczystościach religijnych organizowanych przez Kościół prawosławny. Uwzględniając okoliczności wizyt związanych ze wspólnymi modlitwami ekumenicznymi i intensyfikację działalności parafialnej, należy podkreślić, że prawosławie jest obecne w wielu wymiarach życia publicznego. To otwarcie jest szczególnie zauważalne w sferze wizyt zagranicznych przedstawicieli Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, jak również obecności w Polsce patriarchów Kościołów prawosławnych m.in. z Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii, Jerozolimy czy Grecji. Takie wydarzenia oraz wzrost ilościowy i jakościowy publikacji o prawosławiu jest elementem dowartościowującym wiernych. Pozwala to na refleksję o prawosławiu jako ważnym nurcie w chrześcijaństwie, które coraz częściej utożsamiane jest nie tylko z bogactwem kultu, lecz także odbierane jest jako realny nośnik filozofii życia i bycia we współczesnym świecie.

Na podstawie obserwacji i uzyskanych danych statystycznych można stwierdzić, że od latach 90-tych systematycznie następuje stabilizacja funkcjonowania PAKP. Zapoczątkował tę sytuację przede wszystkim fakt podpisania Umowy o stosunku państwa polskiego do PAKP. Normalizacja prawna oraz reformy w zakresie organizacji Kościoła prawosławnego spowodowały intensyfikację działalności społeczno-kulturalnej. Efektem tych działań jest powołanie w wielu miastach Centrów Kultury Prawosławnej oraz specjalistycznych duszpasterstw. Oprócz rozwoju instytucjonalnego, należy odnotować powstanie nowych klasztorów, w których w 2010 roku przebywało łącznie 82 zakonników i zakonnic oraz 13 nowicjuszy. Życie religijne młodzieży ogniskuje się w Bractwach Młodzieżowych, w których intensywnie działa świadoma i aktywna młodzież prawosławna. Nowe kierunki działalności ich intensyfikacja oraz inicjatywy świeckich w znaczący sposób wpływają na wzrost świadomości prawosławnych w Polsce. Procesy uświadamiania młodzieży własnej odrębności i poszukiwania potrzeb w wymiarze religijno-konfesyjnym przyczyniły się do wyodrębnienia młodzieżowych organizacji cerkiewnych, które stały się czynnikiem integrującym wyznawców prawosławia w Polsce. Ks. D. Sawicki genezę powstania organizacji kościelno-młodzieżowych widzi w aktywizacji młodzieży w organizowaniu chórów młodzieżowych, które powstawały już w latach 70-tych. Oczywiście jedynie tam gdzie była dostatecznie duża liczba młodzieży. Ich działalność nie ograniczała się jedynie do upiększania cerkiewnego nabożeństwa. Częste spotkania na „śpiewkach" pozwalały wymienić się informacjami, dyskutować, itp. Takie spotkania częściej jednak prowokowały pytania niż dawały na nie odpowiedzi. Skłoniły do szukania nowych form uczestnictwa młodzieży w życiu Kościoła. Młodzieżowe chóry stały się wstępem do tworzenia kościelnych organizacji młodzieżowych – Bractw (Sawicki 2007, s. 155).

Socjologowie religii opisujący przemiany religijno-moralne polskiej młodzieży stosunkowo jednoznacznie określają stan świadomościowy tej kategorii wiekowej, jako sytuację napięcia pomiędzy sekularyzacją a ewangelizacją. Dotyczy to z jednej

strony sytuacji postępującej izolacji bądź emigracji z Kościoła instytucjonalnego, a z drugiej intensyfikacji wiary i wzrostu spójności postaw religijnych. Na tle tak dużej rozbieżności interpretacyjnej wobec przemian zachodzących w świadomości młodzieży powstało wiele scenariuszy (modeli) przemian ich religijności. Bardzo wnikliwą i wielowątkową koncepcję opisującą przemiany religijności młodzieży polskiej przedstawił J. Mariański. Według tego socjologa można wyodrębnić pięć modeli przemian religijności (Mariański 2008, s. 13-35):

a/ scenariusz postępującej sekularyzacji i swoistego zaświadczenia Kościoła poddanego „duchowi czasu". Generalnie ten model zakłada utratę znaczenia Kościoła ludowego (masowego) w Polsce i upodobnienie się do sytuacji w Europie Zachodniej (model imitacji, konwergencji). Taka sytuacja jest możliwa z uwagi na zmianę kontekstu społeczno-kulturowego w którym działa Kościół. Po rozpadzie tradycyjnych środowisk społecznych, w których był on dość dobrze osadzony i funkcjonował w miarę sprawnie, w nowych środowiskach, pojawiających się jako rezultat rozwoju modernizacyjnego, z trudem odnajduje swoje miejsce. W Polsce ten model łączy się z relatywizmem moralnym, przynajmniej w sensie odchodzenia od moralności chrześcijańskiej, jednak nie rozumianego jako tworzenie nowego, alternatywnego i spójnego porządku czy ładu moralnego.

b/ scenariusz stabilizacji lub nawet rewitalizacji religijności i Kościoła katolickiego w środowiskach młodzieżowych. Ten scenariusz rozwoju religijnego zakłada „stygnięcie" procesów sekularyzacji, a nawet jej zastopowanie i powolną odbudowę chrześcijańskiego ładu w społeczeństwie. Wyśmiewana religia, usuwana z życia publicznego, powraca wszelkimi możliwymi „drzwiami". Rewitalizacja religijności jest związana z dynamiczną działalnością Kościołów chrześcijańskich. Także w sekularyzowanych krajach Europy Zachodniej, mimo daleko idących procesów odchodzenia od religijności kościelnej, nie brak oznak trwania religii, w większości o charakterze chrześcijańskim. Przeciwnicy trendu sekularyzacyjnego podkreślają, że zyskują na znaczeniu we współczesnym świecie nowe ruchy religijne i różne nurty niezinstytucjonalizowanej duchowości (zjawisko respirytualizacji w społeczeństwie), pojawiają się nowe społeczne formy religijności. Zwolennicy rewitalizacji religijności wierzą, że sekularyzacja ostatecznie nie zatriumfuje, a religia utwierdzi się w XXI wieku.

c/ scenariusz synkretyzmu religijnego w zglobalizowanym świecie. W tym scenariuszu wskazuje się na procesy kształtowania w warunkach globalizacji nowych form religijności synkretycznej lub nawet Kościołów synkretycznych, w których mieszają się różne elementy, pochodzące często z odmiennych tradycji religijnych i parareligijnych. Niekiedy te różnorodne nurty określa się wspólna nazwą New Age. Rozwijają się ruchy kultowe z pogranicza religii i nauki, religii i medycyny, religii i ekonomii itp. Ich wspólnym mianownikiem jest wzrastający synkretyzm religijny. Tradycyjne Kościoły będą w tych warunkach tracić na znaczeniu społecznym,

zyskiwać będą te nurty ideowe, w których jednostki mogą selektywnie wybierać religijne treści i duchowe praktyki, łączyć je w rozmaity sposób i na nowo interpretować (eklektyzm, synkretyzm).

d/ scenariusz fundamentalizmu religijnego. Fundamentalizm religijny znajduje swoje odzwierciedlenie w idei „powrotu do przodków", czy do dążenia do ortodoksji w odniesieniu do doktryny religijnej, czy wierności tradycyjnym praktykom religijnym. Fundamentalizm religijny w Polsce może dotyczyć zarówno ugrupowań religijnych poza Kościołem katolickim, jak i w jego obrębie. Fundamentalizm, w tym i religijny, nie jest przejściowym fenomenem, którego zanik należy prognozować w najbliższej przyszłości. Swoista uniwersalizacja ponowoczesności, będąca projektem społeczno-kulturowym społeczeństw zachodnich, będzie stymulować wszelkiego rodzaju ruchy antymodernizacyjne, z fundamentalistycznymi włącznie.

e/ scenariusz pluralizacji religijności i Kościoła katolickiego w warunkach globalizacji. Scenariusz ten zakłada, że religijność w społeczeństwie polskim, zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych, będzie się różnicować, ale nie nastąpi jakiś gwałtowny wzrost w kierunku ateizmu czy agnostycyzmu. Wzrastający pluralizm wartości i norm religijnych świadczyłby, że w rzeczywistości mamy do czynienia nie tyle z kryzysem czy upadkiem religijności, ile raczej z przemianą jej form i kształtów. Przynależność religijna i wiara stają się kwestią wyboru i osobistych preferencji, ale sam pluralizm niekoniecznie zawsze prowadzi do sekularyzacji. Sprzyja natomiast ewolucji społecznej od religijnej tożsamości przypisanej do religijnej tożsamości konstruowanej. Według teorii „rynku" pluralizm religijny sprzyja witalności religii, prowadzi do zwiększenia udziału w życiu religijnym.

W kontekście prezentacji poszczególnych scenariuszy przemian religijności, można również założyć, że świadomość religijna i moralna młodzieży prawosławnej podlega podobnym przeobrażeniom. Ten zabieg metodologiczny jest słuszny z uwagi na porównywalny kontekst społeczno-kulturowy młodzieży katolickiej i prawosławnej w Polsce. Należy również podkreślić, że z drugiej strony należy pamiętać, żeby jednoznacznie nie unifikować tożsamości konfesyjnych, aby podczas analizowania uzyskanych danych empirycznych na bazie porównań lub odniesień, móc odkryć specyficzność religijną młodzieży prawosławnej. Stąd w niniejszej pracy spróbuję przedstawić wybrane aspekty orientacji religijnej i moralnej młodzieży prawosławnej oraz zamierzam ukazać kierunek przemian religijnych analizowanej kategorii wiekowej. Ukazane postawy i opinie respondentów będą oparte na badaniach empirycznych przeprowadzonych w czterech miastach – Białymstoku, Bielsku Podlaskim, Hajnówce i Siemiatyczach, w których mieszka stosunkowo największy odsetek młodzieży prawosławnej. Dodatkowym źródłem poznania świadomości religijnej i moralnej badanych oraz interpretacji wyników badań, będą rezultaty badań terenowych przeprowadzonych w środowisku młodzieży prawosławnej na Lubelszczyźnie, a także wyniki badań ogólnopolskich.

Ze względu na skalę oddziaływania oraz z uwagi na przedmiot i zakres tematyczny, powyższe badania są na swój sposób nowatorskie. Trzeba dodać, że w niniejszym opracowaniu wykorzystałem materiał badawczy pozyskany osobiście oraz dane, które dotychczas były opublikowane w Polsce. Koncentracja na rodzimych opracowaniach wynika ze specyfiki, a w niektórych sferach odrębności polskiego prawosławia, które jest sformalizowane w instytucji Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, który jako samodzielny Kościół ma oryginalny charakter i stara się pielęgnować własną tradycję. Stąd aby uwzględnić właściwy kontekst społeczno-kulturowy skupiłem się na materiałach dotyczących Kościoła w Polsce.

Niniejsze opracowanie składa się ze wstępu, pięciu rozdziałów, zakończenia, bibliografii oraz kwestionariusza ankiety. Praca w swoim zakresie i ze względu na metodologię badań ma charakter socjologiczny i jest pracą badawczą. Natomiast obszar badań w pełni odpowiada współczesnej socjologii religii. W badaniach wykorzystano autorską ankietę: „Świadomość religijna i moralna młodzieży prawosławnej" skierowaną do młodzieży prawosławnej uczącej się w szkołach ponadgimnazjalnych czterech miast północno-wschodniej Polski.

Słowa szczególnej wdzięczności kierują w stronę Pani Profesor Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej nie tylko za cenne uwagi zamieszczone w recenzji, lecz także za stałe wsparcie na krętej drodze mojego rozwoju naukowego. Ponadto dziękuję studentom PSW Białej Podlaskiej, którzy pełnili rolę ankieterów oraz wszystkim uczniom, którzy zechcieli wziąć udział w badaniach.

Rozdział I.

Wprowadzenie w problematykę badań nad religijnością młodzieży

Stale aktualnym i istotnym problemem socjologii religii jest pytanie o sposób badania religijności i moralności I. Borowik prezentując metodologiczne przesłanie J. Beckforda, formułuje listę postulatów, rozpoczynającą się od zalecenia, by wyraźnie oddzielić naukowe rozumienie religii od rozumienia codziennego, potocznego. Nauka nie może się utożsamiać z jakąś określoną konstrukcją religii nie mając do niej dystansu i świadomości, iż jest właśnie konstrukcją, określoną społecznie, historycznie, czasem także jednostkowo. Następnie należy wyodrębnić analitycznie dwa poziomy konstrukcji religii. Wyodrębnianie zacząć od ustalenia, jakie cechy przypisywane są religii w życiu codziennym i w instytucjonalnym uporządkowaniu, poszukując tych ustaleń w takich materiałach empirycznych, jak: interakcje społeczne, opisy doświadczeń, struktury i praktyki, w których religia pojawia się jako argument „za" albo „przeciw" (Borowik 2006, s. 19).

Jest to obraz niekończących się projektów badań i założeń metodologicznych sugerujących, że w najbliższym czasie raczej nie nastąpi ujednolicenie stanowisk, czy sprecyzowanie perspektyw badawczych. Stąd w tym rozdziale zamierzam przedstawić specyfikę socjologii religii w zwierciadle innych nauk o religii oraz zaprezentować główne problemy badawcze związane z prowadzeniem badań nad religijnością, jako podstawowym kierunku badań nad życiem religijnym w Polsce. Niezmiernie ważnym elementem tego rozdziału będzie teoretyczna refleksja nad społeczno-psychologicznym aspektem rozwoju religii i religijności. Przedstawienie tej problematyki jest niezmiernie ważne w kontekście charakterystyki świadomości społeczno-religijnej młodzieży prawosławnej. Zapoznanie się ze specyfiką religijności młodzieży jest szczególnie ważne w kontekście dynamicznych i gwałtownych zmian kulturowych, których obecnie jesteśmy świadkami oraz ma zasadniczy wpływ na funkcjonowanie jednostki w środowisku społecznym, jej poglądy oraz cały system aksjonormatywny. W końcowej części tego rozdziału zostanie przedstawiona koncepcja i cel badań oraz problemy i hipotezy badawcze. Rozdział zakończy prezentacja przebiegu badań i charakterystyka grupy badawczej.

1.1. Religia i religijność jako przedmiot badań socjologicznych

W dobie gwałtownych przemian w wielu wymiarach ludzkiego życia również religia i religijność poszczególnych jednostek czy społeczeństw ulega dynamicznym zmianom. Uchwycenie tych tendencji i kierunków zmian należy do jednych z ważniejszych obszarów badawczych współczesnej socjologii religii. Rozwój każdej nauki

przebiega z różnym natężeniem i polega głównie na sprecyzowaniu własnego przedmiotu badań, adekwatności pojęć czy określeniu metod. Na przestrzeni rozwoju tej subdyscypliny w Polsce możemy wyróżnić następujące kierunki badań nad życiem religijnym: a/ prace zbierackie – O. Kolberg, F. Znaniecki, J. Chałasiński, b/kierunek kulturowy – J. Karłowicz, B. Malinowski, L. Krzywicki, S. Czarnowski, J. Bystroń, c/ szkoła analityczna – F. Znaniecki i jego uczniowie. Powyższe kierunki badań ukształtowały się przede wszystkim na początku XX wieku, miały one niewielki wymiar i stosunkowo ograniczony zakres. W tym okresie socjologia religii nie była instytucjonalnie wyodrębniona, a nauczanie należało do decyzji poszczególnych uczonych. Dopiero pod koniec lat 60-tych zaznacza się intensyfikacja rozwoju poprzez powołanie pierwszych katedr czy zakładów socjologii religii na niektórych uniwersytetach.

Obecnie możemy wymienić następujące kierunki badań (Piwowarski, Zdaniewicz 1986, s. 23):

1. Badanie podstawowych wymiarów religijności.
2. Badanie wspólnot i instytucji religijnych.
3. Badanie religijności w różnych kategoriach społecznych np. młodzież.
4. Badanie związków między religią a innymi dziedzinami aktywności ludzkiej (gospodarka, polityka, kultura itp.).
5. Badanie wpływu przemian społeczno-kulturowych na religijność np. wieś - miasto.

Refleksja nad rozwojem określonej subdyscypliny naukowej jest zwykle przedmiotem badań i analiz naukowych. Socjologia religii – szczególnie w Polsce – dotychczas nie doczekała się systematycznych badań i szczegółowego opisu. W sensie organizacyjnym nad całością „opiekę" stara się roztoczyć Sekcja Socjologii Religii Polskiego Towarzystwa Socjologicznego oraz instytuty lub katedry socjologii funkcjonujące na poszczególnych uczelniach, poprzez organizację sympozjów, konferencji czy publikację aktualnych badań.

1.1.1. Socjologia religii w kontekście innych nauk o religii

Pewnym truizmem jest twierdzenie, że religia niemal codziennie towarzyszy człowiekowi w jego życiu zbiorowym, czy jednostkowym. Religijny wymiar życia człowieka od wielu dziesiątków lat niezmiernie interesował badaczy wielu dyscyplin naukowych. Jednak zanim rozpoczęto w sposób naukowy zajmować się różnymi aspektami religii, przez wiele stuleci zajmowano się tą problematyką bez zastosowania odpowiedniej procedury badawczej. W literaturze ten okres zazwyczaj nazywany jest „fazą przednaukową", w której fakty religijne były postrzegane, jako nieodłączny element praktyk religijnych.

J. Maciuszko tę fazę nazywa „telogiczną", ponieważ praktyki były dokonywane przez kapłanów lub innych antycznych przedstawicieli wiedzy ze względu na cel teologiczny przez siebie stawiany. Komparatystyka religii nie była dla nich czystą nauką, ani sztuką dla sztuki, ale przedsięwzięciem całkiem praktycznym, przebudową sys-

temu teologicznego według określonych i przyjętych zasad. Również i te zasady były konstruowane tak lub inaczej z przyczyn teologicznych i to one właśnie decydowały o sposobie rozwijania refleksji nad religią. Spekulacja wokół postaci bogów i sposobu ich czczenia była na tyle możliwa, na ile pozwalały na to reguły uprawianej w danej cywilizacji teologii lub - rzadziej – usytuowanie jakiejś grupy teologów – kapłanów w systemie danej religii. Z jednej bowiem strony ambicje poszczególnych centrów świątynnych dążyły do tego, aby czczone przez nich bóstwa były jak najważniejsze, a więc aby przyznać im jak najzaszczytniejsze miejsca w ogólnopaństwowych albo lokalnych panteonach. Z drugiej strony kapłani ludów podbitych musieli wprowadzać do uznawanych przez siebie panteonów postaci bogów napływowych, przyniesionych przez zwycięzców, i to w taki sposób, by nie urazić bogów miejscowych przez pomniejszenie ich rangi, ale także aby nie urazić zdobywców przyznaniem ich bogom miejsc pośledniejszych (Maciuszko 1992, s. 10).

Ważnym aspektem refleksji nad religią w starożytności była spekulacja filozoficzno-religijna, która dotyczyła kwestii metafizycznych i kosmologicznych. Zgłębiano naturę i początek świata w kontekście działań sił boskich. W tym okresie zaczęła się rozwijać również myśl krytyczna, podważająca istotę religii. Przykładem takiego myślenia jest nurt w badaniach nad religijnością nazwany euhemeryzmem, którego nazwa pochodzi od Euhemerosa żyjącego na przełomie IV-III wieku p.n.e. Euhumeros doszedł do wniosku, że bogowie nie reprezentują faktycznie nacechowanej religijnie transcendencji, ale są swoistą konstrukcją umysłu i historii człowieka. Mianowicie, bogowie są jego zdaniem deifikowanymi, tj. ubożyszczonymi, bohaterami z dawnych czasów: królami, władcami, herosami, wsławionymi znamiennymi cechami i czynami. Te ostatnie z biegiem czasu nabierały coraz bardziej mitycznych zarysów i kształtów, a w rezultacie doszło do swoistego wywyższenia tych postaci – przypisania im cech opatrznościowych oraz funkcji transcendentnych opiekunów i mistrzów ludzkości (Maciuszko 1992, s. 11).

W epoce nowożytnej refleksja nad religią przebiegała wielowymiarowo i z różnym natężeniem. W tym aspekcie pojawienie się chrześcijaństwa i rozwój Kościoła spowodowało zintensyfikowanie polemik i koncepcji w zakresie umiejscowienia religii w życiu człowieka. W różnych epokach począwszy od średniowiecza poszerzała się refleksja i powstało wiele teorii mówiących o genezie i rozwoju religii. Naukowy namysł nad religią rozpoczął się w momencie, kiedy zaczęto religie traktować jako swoisty przedmiot badań, w których kryteria pracy naukowej powinny być bezwzględnie przestrzegane.

Wraz z rozwojem nauk szczegółowych w XIX wieku ukształtowała się zwłaszcza z elementów etnologii i historii nauka o religiach, która swoim zainteresowaniem chciała objąć wszystkie istniejące w przeszłości i aktualne religie. Opisywano więc zjawiska religijne w różnych religiach, w różnych miejscach i różnym czasie, porównywano je ze sobą, ustalając zachodzące między nimi podobieństwa czy prawidłowości. Na określenie tej wiedzy używano różnych terminów: „etnologia religii", „historia religii", „porównawcza historia religii" czy wreszcie religioznawstwo. W ujęciu i interpretacji zjawisk religijnych badacze religii stosowali zasady i metody panujące wówczas w nauce, a wraz z nimi wprowadzali pewne nastawienia i rozwiązania filozoficzne (Zdybicka 1988, s. 322).

Nauki o religii mogą mieć charakter bardziej praktyczny do których możemy zaliczyć m.in. apologetykę religii, teologię religii czy pedagogikę religii lub bardziej teoretyczny. Te ostatnie możemy podzielić na ściśle humanistyczne (historię religii, psychologię religii, socjologię religii), fenomenologię religii, filozofię religii, która może mieć postać klasyczną, scjentystyczną i pozaracjonalną (Zdybicka 1988, s. 408).

Z obszaru nauk humanistycznych historia religii jest najstarszą dziedziną religioznawczą lub subdyscypliną historyczną. Początki tej nauki możemy zaobserwować już u Klemensa Aleksandryjskiego czy św. Augustyna. Jednak właściwy jej rozwój przypada na drugą połowę XIX wieku. Celem historii religii jest zbieranie faktów religijnych oraz ich analizowanie i porządkowanie. Efektem dociekań naukowych jest powstanie opisowej historii religii. Problemy tej dyscypliny grupują się wokół następujących zagadnień: genezy religii, form religijności pierwotnych oraz odkrywaniu czynników które kierują ewolucją religii.

Historycy dysponują bogatym materiałem służącym jako podstawa do definicji. Przeważnie mają one charakter formalno-strukturalny, wskazujący na relacyjny charakter zjawiska religijnego. Nie wchodzą jednak w żadne określenia treściowe. Historia - według Zdybickiej – pozwala wprawdzie zebrać bogaty materiał informacyjny o religiach, ale nie jest w stanie użyczyć kryteriów dla odróżnienia cech istotnych od przypadkowych. Sprawdziany takie czerpie zazwyczaj z uprzednio zapożyczonych teorii religii(Zdybicka 1988, s. 382).

Psychologia religii jako odrębna dyscyplina naukowa ukształtowała się w końcu XIX wieku. Jej przedmiotem jest podmiotowa strona zjawisk religijnych, a więc religia jest rozpatrywana jako fakt psychiczny. Psychologia religii przede wszystkim obserwuje i interpretuje zjawiska religijne, jako treści świadomości oraz wewnętrzne przeżycia człowieka. Niezmiernie ważnym aspektem psychologii religii jest odkrywanie i opisywanie źródeł religijności oraz procesu powstawania i rozwoju. Z psychologicznego punktu widzenia Z. Chlewiński przedstawia siedem podstawowych stanowisk reprezentujących koncepcje teoretyczne w wyjaśnieniu religijności (Chlewiński 1982, s. 21).

1. Fenomenologiczno-introspekcyjna, antyredukcjonistyczna interpretacja religii. Przedstawicielami tego nurtu są: R. Otto, M. Scheler, G. Van der Leeuw. W myśl tej teorii *sacrum* nie jest wywoływane przez człowieka. Człowiek nie ma świadomości tego, że tworzy *sacrum,* lecz że on staje się przez nie ogarnięty, przychodzi do niego jako jakby z zewnątrz, lecz inaczej jak np. sny. Cechą *sacrum* jest jego całkowita odmienność, inności od wszystkiego co dotychczas znane.
2. Introspekcyjno-redukcjonistyczna interpretacja genezy religii. To podejście opiera się na założeniu, że religia jest projekcją potrzeb psychicznych. Potrzeby te, nie mogąc znaleźć zaspokojenia w świecie zjawisk empirycznych, tworzą świat idealny, w którym są kompensowane. Stąd zajmowano się m.in. predyspozycjami psychicznymi i procesami psychicznymi jakie biorą udział w powstawaniu doświadczeń religijnych.
3. Historyczno-psychologiczna interpretacja początków religii. Poznawa-

nie wierzeń ludów pierwotnych było dla wielu badaczy ważnym źródłem, w oparciu, o które formułowali swoje poglądy na temat psychologicznej genezy wierzeń religijnych. Sądzono, że analiza treści tych wierzeń pozwoli na dotarcie do sposobów myślenia tamtych ludzi. Próbowano zrekonstruować ich wizję świata, aby odkryć psychologiczne podstawy genezy religii.

4. Alienacyjna interpretacja genezy religii. Ta koncepcja wywodzi się z koncepcji Hegla, którą zmodyfikowali Feuerbach i Marks. W tej koncepcji Bóg jest projekcją ludzkich wyobrażeń, zbiorem wszystkich ludzkich cech wyolbrzymionych do rozmiarów nieskończoności. Tworzenie Boga jest próbą poznania samego siebie poprzez projekcję na zewnątrz. Człowiek eksterioryzuje własną istotę, zanim ją sam w sobie rozpozna, a Bóg (wyolbrzymiony człowiek) jest jego idealistyczną postacią.
5. Socjologiczno-funkcjonalna interpretacja genezy religii. Koncepcja te jest formą socjologizmu, według której życie psychiczne jest zdeterminowane przez działanie środowiska społeczno-kulturowego. Religia to tylko forma przekazywania różnych treści dotycząc pewnych wartości, które po ich wyodrębnieniu nie przedstawiają żadnego specyficznie religijnego przekazu. Zasadniczo zwolennicy funkcjonalizmu ograniczają się do rozpatrywania religii w kontekście społecznym.
6. Behawiorystyczne podejście do problemu genezy religii. Nawiązując do teorii motywacji przedstawiciele tego nurtu uznali, że u podstaw zachowania się człowieka leżą potrzeby, które w procesie rozwoju człowieka rozwijają się, komplikują i stanowią źródło powstawania różnych dążeń. Ta więc można przypuszczać, że źródłem przeżyć religijnych jest pewna grupa dążeń, które w warunkach współczesnego społeczeństwa znajdują swą realizację na drodze religijnej.
7. Psychoanalityczne wyjaśnienia genezy religii. Do przedstawicieli tego nurtu należy zaliczyć m.in. Z. Freuda, który twierdził, że człowiek żyjąc pod wpływem ograniczeń kulturowych wytwarza dla niezaspokojonych popędów różne kompensaty: religię, moralność, sztukę. Natomiast według C. Junga religia jest najwspanialszym wytworem kultury, który bazuje na szczególnym rodzaju przeżycia. Doświadczenie religijne człowieka jest uwarunkowane nie tyle świadomością, lecz podświadomością i nie podlega bezpośrednio naszej woli.

Zasygnalizowane powyżej koncepcje w wielu miejscach nie są zgodne z założeniami filozofii religii. Pomimo tego obie dziedziny mogą nie pozostawać w konflikcie lecz razem przyczyniać się do coraz pełniejszego wyjaśnienia i interpretacji fenomenu religii. Aktualnie w psychologii istnieje wyraźna tendencja do pozostawania na terenie własnego przedmiotu i wycofywania się ze sporów filozoficznych, dlatego zamiast poszukiwań pierwotnych źródeł religijności (niedostępnych dla badań empirycznych) próbuje się określić motywy, jakie skłaniają człowieka bycia religijnym (Tokarski 2012, s. 5).

W związku z tym, że religia stała się przedmiotem dociekań wielu dyscyplin naukowych, wydawało się koniecznym umiejscowienie jej w każdej z nich, celem wyłonienia jej specyfiki. Również w ten sposób nastąpiło wyodrębnienie się nowej subdyscypliny w socjologii zwanej socjologią religii. Jako, że socjologia religii nie jest jedyną dyscypliną, która w sposób naukowy zajmuje się badaniem religii, oczywistym staję się ukazanie specyfiki socjologicznych rozważań nad religią.

Posługując się kryteriami metody i sposobu rozumienia przedmiotu G. Kehrer wyróżnia: nauki, których przedmiot stanowi wyłącznie religia oraz nauki, dla których religia jest jednym z wielu przedmiotów badań. Do pierwszej z wyróżnionych grup należą: religioznawstwo, historia religii, teologia. W drugiej mieszczą się wszystkie te dyscypliny, które zajmują się człowiekiem i jego kulturą, a więc: filologie, nauki historyczne, nauki społeczne. Drugie istotne rozróżnienie dotyczy postawy podmiotu badającego względem przedmiotu badań. Możliwe są zatem: religijna więź z danym przedmiotem lub neutralność wobec danego przedmiotu. Teologię, a raczej teologa charakteryzuje istnienie więzi religijnej z określonym przedmiotem dociekań – Bogiem, objawieniem, zbawieniem, słowem bożym itp. Religioznawstwo, historia religii, socjologia i etnologia religii nie ustanawiają wprawdzie swojego przedmiotu, niemniej jednak zachowują wobec niego postawę neutralną. Między tymi dwiema grupami istnieją postacie pośrednie, które trudno jest jednoznacznie przyporządkować, na przykład fenomenologia religii (Kehrer 1997, s.10-11).

Zróżnicowanie między teologią, a innymi naukami przejawiającymi neutralny stosunek do religii, w tym również socjologii religii wynika stąd, że teologia zakłada realność istnienia podmiotu dociekań, czyli Boga, lub jego objawienia, natomiast przedmiotem nauk nieteologicznych są czynności odnoszące się do Boga lub objawienia. Powyższe rozróżnienie ma zasadniczy wpływ na metodologiczne uwarunkowania badań czy refleksji teoretycznej.

Relacje między socjologią religii a religioznawstwem są również złożone i dotyczą raczej natury historycznej aniżeli systematycznej. Religioznawstwo rozwinęło się XIX wieku przede wszystkim jako nauka próbująca poznać religie pozaeuropejskie przy użyciu metod dostarczanych przez historię i filologię, natomiast socjologia religii, wyodrębniając się w tym samym stuleciu z filozofii społecznej i stawiającej pierwsze kroki socjologii ogólnej, koncentrowała się początkowo na pytaniach o pochodzenie i funkcję religii w ogóle, a w szczególności o znaczenie religii chrześcijańskiej dla powstawania nowoczesnego społeczeństwa (Kehrer 1997, s. 13). W związku z tym socjologia religii posiada ścisły związek z socjologią, który polega na tym, że z socjologii przejęty został cały aparat pojęciowy oraz metody badawcze, a odrębność wynika ze spojrzenia na religię w aspekcie społecznym. W tym sensie socjologów interesują nie jednostkowe, indywidualne doświadczenia religijne lecz społeczne uwarunkowania oraz funkcje jakie religia pełni w życiu zbiorowym.

Pomimo, że socjologia religii prowadzi badania w wielu perspektywach teoretycznych i metodologicznych – według A. Wójtowicza – przeważają dwa stanowiska – systematyczne i strukturalne. W ujęciu systematycznym określone zjawisko religii traktuje się jako pewną odmianę zjawiska fundamentalnego, podstawowego.

Stanowisko to jest charakterystyczne dla badań ściśle powiązanych z wyznaniami religijnymi albo, szerzej, religiami świata czy przyjętym modelem religii. Drugie stanowisko głosi prymat strukturalnych zasad badań porównawczych: religie są każdorazowo fenomenami społecznymi i choć są wielorako związane z historycznymi formacjami religii, stanowią autonomiczny fakt społeczny, system ostatecznych znaczeń w strukturze działań. Te dwie socjologie religii są określane odmienną metateoretyczną perspektywą badawczą, choć są pokrewne we wszystkich innych wymiarach, szczegółowych wymagań technik i metod badań. Łączy je także zakres badań: wzajemne relacje religii i społeczeństwa (Wójtowicz 2004, s. 380-381).

1.1.2. Sposoby definiowania religii i religijności

Religia i religijność są zjawiskami powszechnie funkcjonującymi w życiu społecznym. Mogą być analizowane i wyjaśniane z różnych perspektyw i w różnych kontekstach. Z punktu widzenia socjologii religii, właśnie religię uznano za przedmiot analiz i dociekań naukowych. G. Kehrer częściowo precyzuje to stwierdzenie i uważa, że przedmiotem socjologii religii są obserwowane zachowania ludzkie, o ile – po pierwsze – odnoszą się do zjawisk religijnych oraz – po drugie – mogą być opisywane jako zachowania społeczne (Kehrer 1997, s. 17). Można powiedzieć, że zakres zainteresowań badaczy sprowadza się do opisu zjawisk lub faktów społecznych, które mają charakter religijny.

Jednak samo określenie przedmiotu badań jeszcze nie określa konkretnego zagadnienia, bowiem religia stanowi obszar zainteresowań innych dyscyplin oraz jest warunkowana kontekstem społeczno-kulturowym. Stąd jednoznaczne określenie zjawiska religijnego w wielu wypadkach jest bardzo utrudnione, a już z pewnością niejednorodne. Interesujące ujęcie religii przedstawili klasycy socjologii M. Weber i E. Durkheim. Dla obydwu z nich badanie religii ma wymiar czysto społeczny i polega na analizie konkretnych zjawisk religijnych. Według W. Piwowarskiego Durkheim i Weber – stworzyli podstawy do wyróżnienia dwóch krańcowo arbitralnych typów definicji religii: nominalnej i realnej oraz zbliżonej do nich funkcjonalnej i rzeczowej (Piwowarski 1996, s. 27).

Durkheim skonstruował definicję nominalną, której główną oś rozważań stanowi dychotomia sacrum – profanum oraz cechuje szeroki uniwersalizm w jej zastosowaniu do określonych sytuacji społecznych. Określił on religię jako „(...)ujednolicony system wierzeń i praktyk odnoszący się do rzeczy świętych, to znaczy, rzeczy wydzielonych i zakazanych – wierzeń i praktyk, które jednoczą w jedną moralną wspólnotę zwaną Kościołem, tych wszystkich, którzy się do nich stosują”(Durkheim 1983, s. 10). Zadaniem autora było skonstruowanie definicji, która miałaby ściśle socjologiczny charakter i była na tyle szeroka, aby obejmowała ona różne systemy wierzeń. O ile pierwszy postulat Durkheimowi udało się zrealizować tak z drugim miał trudności. W praktyce tak ogólnikowe i mało sprecyzowane ujęcie sacrum doprowadziło do wielu niejasności, gdyż możliwe było na przykład odniesienie tego określenia nawet do niereligijnych systemów wierzeń, które spełniają funkcje religijne.

Natomiast M. Weber w swojej analizie religii skoncentrował się na realnym fakcie. Stąd był zwolennikiem nie definiowania religii na początku rozważań, w najlepszym razie może ono znaleźć się na końcu, jako wynik przeprowadzanych analiz (Kehrer 1997, s. 19). Unikając istotnych określeń religii Weber koncentrował się na warunkach i skutkach określonych zachowań społecznych. Takie ujęcie nie przekonuje P. L. Bergera do Webera koncepcji właściwej kolejności w definiowaniu i właściwego badania, skoro badanie to można prowadzić jedynie w układzie odniesienia, który *definiuje*, co jest, a co nie jest związane z zakresem badania. *De facto* Weber stosuje definicję zakresu religii rozpowszechnioną na współczesnym mu etapie rozwoju *Religionswissenschaft* – w przeciwnym razie mógłby on równie dobrze rozważać „naród" czy też *oikos* w rozdziale socjologii religii, zamiast w innym rozdziale (Berger 1997, s. 223).

Ogólnie koncepcję religii według M. Webera możemy sprecyzować do trzech określeń (Weber 1984):

1. Religie powstają jako odpowiedź na potrzebę zrozumienia „spraw ostatecznych".
2. „Sprawy ostateczne" (np. przeznaczenie, zło, sens życia, cierpienie) znajdują się w każdym społeczeństwie, niezależnie od poziomu kultury.
3. Cechą działania jednostki jest potrzeba nadania codziennego i ostatecznego sensu w życiu człowieka, a religia pełni funkcję integrującą oba poziomy.

Mając na uwadze odmienne stanowiska klasyków socjologii w kwestii definiowania religii możemy wyróżnić, a zarazem przyporządkować zbliżone typy definicji – funkcjonalne i substancjonalne. R Robertson twierdzi, że owe przyporządkowanie nie jest tożsame, jakkolwiek pomiędzy nimi jest ścisłe pokrewieństwo, jako że definicje funkcjonalne są w praktyce definicjami nominalnymi, natomiast definicje substancjonalne – definicjami realnymi. Definicja funkcjonalna to taka, która kryteria identyfikowania i klasyfikowania zjawiska przyjmuje funkcje, jakie to zjawisko pełni (Robertson 1983, s. 40).

Natomiast definicje substancjalne określając rzeczywistość empiryczną opierają się na schemacie pojęciowym i teoretycznym, który pozwala formułować twierdzenia w świecie empirycznym o ograniczonym zasięgu, a kryterium identyfikacji i klasyfikacji zjawisk przyjmuje ich faktyczną treść – stąd niektórzy określają jako rzeczową.

Kolejny podział definicji religii opiera się na szerokim bądź wąskim ujęciu i wówczas mówimy o inkluzywnym bądź ekstensywnym typie definicji. Definicje inkluzywne wydają się pochodzić z dwóch źródeł. Po pierwsze, zostały zaproponowane przez tych, którzy w swej koncepcji systemu społecznego akceptują potrzebę kontrolowania jednostki poprzez nadrzędną lojalność, jaką przejawia ona w stosunku do zasadniczego zbioru wierzeń i wartości. Po drugie, paradoksalnie, zostały zaproponowane przez socjologów zainteresowanych bardziej szczegółowymi i konkretnymi zagadnieniami, takimi jak np. badanie poszczególnych organizacji religijnych (Robertson 1998, s. 156).

Takie podejście do zagadnień definicyjnych nie satysfakcjonuje wszystkich badaczy, albowiem niektórzy są zwolennikami ograniczonych definicji. Również i tutaj możemy wyróżnić dwa podejścia. Jedni sądzą, że funkcjonowanie systemu społecznego nie jest rezultatem jednorodnych homogenicznych postaw w stosunku do ogólnospołecznego wyrazu wartości i norm, a raczej oddziaływaniu władzy i przemocy. Natomiast ci, którzy opisują funkcjonowanie społeczeństw w kontekście zaangażowania się religijnego jego członków i pragną określić stany napięć między religią, a niereligijną koncepcją ładu społecznego, są zwolennikami zacieśnienia obszarów badawczych i dążą do ekskluzywnego ujęcia religii.

Według J. Mariańskiego substancjonalne ujecie traktuje religijność jako wiarę w inną rzeczywistość, określaną jako „świętą", w odróżnieniu od rzeczywistości codziennej doczesnej. Tę rzeczywistość transcendentalną określa się Bogiem, nadprzyrodzonością, pozaempiryczną rzeczywistością, świętym kosmosem, siłą wyższą itp. Podporządkowanie spraw ludzkich tej „innej" i „niewyobrażalnej" rzeczywistości stanowi specyfikę religii. Jeszcze w wyższym znaczeniu odnosi się do Boga osobowego. Definicje substancjonalne sprzyjają badaniu religijności, tak jak ona jest kształtowana przez Kościoły i związki wyznaniowe (religijność kościelna, zinstytucjonalizowana, kościelnie „uformowana" (Mariański 2004, s. 31).

Podstawowym kryterium przyporządkowania definicji do grupy pojęć funkcjonalnych jest funkcja, jaką religia pełni w życiu jednostki, grupy czy społeczeństwa. Jednak tak jednoznaczne określenie roli religii w życiu społecznym nie było wystarczającym czynnikiem jednolitego definiowania. Na przestrzeni kilkudziesięciu lat powstało wiele definicji, które możemy zaklasyfikować do definicji funkcjonalnych.

Przyjmując perspektywę typologii Robertsona wyróżniamy: definicje odwołujące się do ostatecznych problemów ludzkiego istnienia, definicje w których religia pełni funkcję kontrolną wobec najniższych poziomów kultury i definicje, które określają znaczenia uniwersalne i transcendentujące naturalny porządek rzeczy. Pomimo swoistej klasyfikacji przedstawionej powyżej trudno w sposób jednoznaczny i adekwatny przyporządkować odpowiadające kryterium funkcjonalności religii definicje R. Bellaha, J. M. Yingera, C. Geertza, T. Parsonsa czy Th. Luckamanna.

Na gruncie polskim interesującą klasyfikację definicji funkcjonalnych przedstawiła I. Borowik, która za kryterium podziału przyjęła treść funkcji. Stąd według niej możemy mówić o funkcjach egzystencjalnych, psychologiczno – emocjonalnych i kulturowo – społecznych.

- funkcje egzystencjalne zazwyczaj łączą się z twierdzeniem, że religia rozwiązuje ostateczne problemy ludzkiego istnienia. Taką definicję skonstruował J. M. Yinger, która brzmi następująco: „religia jest to system wierzeń i praktyk, za pomocą, których grupa ludzi zmaga się z ostatecznymi problemami ludzkiego życia". Treść definicji koncentruje się wokół problemu ludzkiego życia i śmierci. Odnieść można przekonanie, że autorowi chodzi raczej o zmaganie się ze śmiercią, czyli dotyczy pytań o sens życia. Życie religijne jednostki (...) zawiera dwa elementy: po pierwsze – przekonanie, że w życiu docze-

snym nieodłącznie towarzyszą zło, ból, chaos i bezprawie. Po drugie – system praktyk i związanych z nim uświęconych przekonań, głoszących, że człowiek będzie ostatecznie od tych przypadłości wybawiony (Kehrer 1997, s. 30);

- funkcje psychologiczno – emocjonalne najczęściej widać w koncepcji „odroczonej nagrody" R. Starka i W. S. Bainbridga, której podstawą są różne formy religijnego zaangażowania. U podstaw owego zaangażowania tkwią, ich zdaniem, podstawowe pytania egzystencjalne typu „dlaczego", na które religia udziela odpowiedzi będącej ową odroczoną nagrodą. Nagroda jest odroczona ze swej natury, ponieważ to, co obiecuje, nie może być otrzymane natychmiast (Borowik 1997, s. 22). Również według B. Malinowskiego religia pełni rolę kompensatora gdyż pozwala oswoić lęk przed głodem, śmiercią, chorobą, nieszczęściem, czyni odświętnymi codzienne akty, obdarza sankcjami moralnymi zachowania ważne dla jednostki i grupy (Malinowski 1990). Funkcje psychologiczno – emocjonalną pełni religia w trakcie ludzkiego życia, począwszy od poczęcia, poprzez ciążę, urodzenie, okres dojrzewania, małżeństwa i śmierci. Religia więc jest obecna w każdym akcie ludzkiego życia;
- funkcje kulturowo – społeczne pełnią te definicje, które określają religię jako system wierzeń, mitów, obrzędów i znaczeń. Są to definicje głównie antropologiczne i inkluzywne. Przykładem takiej definicji jest koncepcja Geertza. Według niego „religia to: system symboli, kształtujących mocne, wszechobejmujące, trwałe nastroje i motywacje, za pośrednictwem najogólniejszego ładu istnienia, którym nadano status takiej faktyczności, że nastroje te i motywacje wydają się osobliwie rzeczywiste" (Geertz 1992, s. 502). Religia dla tego autora jest konkretnym systemem kulturowym, który wpływa na zachowanie innych systemów znaczeniowych. Symbole religijne wiążą dziedzinę egzystencji człowieka z porządkiem bardziej ogólnym, odnoszą się do schematu kosmicznego. Sprawia to, że osoba religijna postrzega rzeczywistość z innej perspektywy, nierzadko przekształconej radykalnie do tego, co prezentuje się zdrowemu rozsądkowi. Kiedy brakuje jednostce odpowiedzi na pytania zasadnicze, podstawowe wówczas niemożliwe staje się interpretowanie rzeczywistości makrospołecznej. Zatem wszystkie inne systemy znaczeniowe zostają poddane w wątpliwość, a porządek zapewnia już tylko samo istnienie odpowiedzi na owe pytania (Grotowska 1999, s. 36).

Porównując definicje substancjalne z funkcjonalnymi możemy zauważyć dwie kwestie, które w zasadniczy sposób charakteryzują oba podejścia. Pierwszą z nich jest koncepcja mówiąca o tym, na co każda z nich zwraca szczególną uwagę, co jest ich cechą. O ile kryterium definicji funkcjonalnych była funkcja, jaką pełni religia w życiu jednostkowym bądź zbiorowym, to definicje substancjonalne dążą do wyjaśnienia, czym religia jest. Drugim elementem różnicującym jest zasadnicza formuła, która określa oba podejścia. W definicjach funkcjonalnych na pierwszym miejscu uwidocznione są ostateczne warunki ludzkiego życia, to substancjonalne koncentrują się na rozróżnieniu rzeczywistości empirycznej i ponadempirycznej. Takie podejście zazwyczaj prowadzi do wyeksponowania Absolutu i stworzenia hierarchii tych rzeczywistości, gdzie rzeczywistość empiryczna jest podporządkowana rzeczywistości ponadempirycznej.

Podejście substancjalne można scharakteryzować w kilku punktach (Grotowska 1999, s. 32):

1. Zjawiska religijne biorą się z potrzeb ludzkich, idee, doświadczenia i rytuały religijne łączą życie człowieka ze światem nieempirycznym, który jest również realny.
2. Fenomeny religijne mają swoją własną wartość, są autonomiczne. Wartość religijna do wartości innego rodzaju jest niesprowadzalna.
3. Dążąc do uchwycenia istoty religii w swoich wyjaśnieniach dotyczących zjawisk religijnych używają takich konstruktów teoretycznych jak: „sacrum", „Bóg", „święty kosmos", „nadprzyrodzoność".
4. Religijność jest konkretyzowana w kontekście układu społeczno – kulturowego

Powyższe ustalenia wypełnia definicja zaproponowana przez W. Piwowarskiego, który opierając się o szeroki kontekst społeczno – kulturowy definiuje religię jako system wierzeń i wartości oraz związanych z nimi czynności, podzielanych i spełnianych przez grupę ludzi, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej oraz przyporządkowania co do znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej rzeczywistości pozaempirycznej (Piwowarski 1996, s. 43).

Również G. Kehrer stoi po stronie ujęcia substancjonalnego i ukazuje przewagę takiego ujęcia nad funkcjonalnym w następujących względach (Kehrer 1997, s. 32):

1. Lepiej i dokładniej określa przedmiot.
2. Skuteczniej eliminuje myślenie kryptoteologiczne, które, o ile się pojawi, łatwiej daje się zidentyfikować.
3. Wymaga mniejszej liczby aksjomatów.
4. Likwiduje na wstępie niebezpieczeństwo błędu *petitio principii*.

Podsumowując wszystkie definicje wypada stwierdzić, iż każda z nich ma swoje braki i słabości. W dalszym ciągu brak jest zadawalającej definicji, bowiem na ogół definicje te są elementem szerszych systemów teoretycznych, próbujących rozwikłać dwustronną zależność między religią a systemem społecznym, zmianami, które następują w toku rozwoju społeczeństw, i ich różnorodność jest wyrazem odmiennych opcji wykorzystywanych w ich rozumieniu i wyjaśnianiu (Borowik 1997, s. 24).

Zjawisko religijności jest ściśle związane z pojęciem religii. Przyjęcie określonego stanowiska definiującego religię w sposób bezpośredni rzutuje na rozumienie terminu religijność i sposobu jej operacjonalizacji. W socjologii przez religijność rozumie się najogólniej funkcjonowanie religii w postępowaniu jednostki lub życiu społecznym. Innymi słowy, religijność ujmowana jest jako zjawiskom społeczno-kulturowe, fakt społeczny, przejawiający się w świadomości oraz życiu jednostek i zbiorowości ludzkich (Wysocka 2000, s. 23-24). Najczęściej jest ona powiązana z instytucjami religijnymi, które bezpośrednio lub pośrednio uczestniczą w socjalizacji religijnej jednostek. Religijność ukształtowaną przez Kościół rozpatruje się w dwóch płaszczyznach: społecznej, zewnętrznej, jednowymiarowej (kryterium religijności stanowią tu głównie praktyki religijne) oraz indywidualno-społecznej, wielowymiarowej (kryterium religijności związane jest tu z wiarą, jej przezywaniem i działaniem zgodnym z nakazami religii) (Libiszowsaka-Żółtkowska 1991, s. 24).

Przedstawione powyżej dwie koncepcje badań religijności dotyczą czysto teoretycznych rozważań, ponieważ w społeczeństwie zazwyczaj nie występuje tylko religijność instytucjonalna bądź prywatna. Jako zjawisko społeczno – kulturowe występuje zmiennie i podlega procesom rozwoju społeczeństw, zmianom cywilizacyjnym czy kulturowym. Uwarunkowana również jest wieloma zmiennymi np. wiekiem, wykształceniem, zawodem, płcią, miejscem zamieszkania. Faktycznie funkcjonująca religijność – według J. Mariańskiego - jest wewnętrznie zróżnicowana i spluralizowana, aż po formy niejasnej, niezobowiązującej, luźnej, chaotycznej, niezadomowionej, ruchomej, nieokreślonej, „mozaikowej", niezinstytucjonalizowanej religijności (np. ezoteryzm, New Age). To, co chrześcijańskie, nie utożsamia się z religijnością zinstytucjonalizowaną czy religijnością ukształtowaną przez Kościoły. Nośne społecznie stają się pozakościelne normy życia religijnego. W warunkach wzrastającego pluralizmu społeczno-kulturowego mówi się nie tylko o sekularyzacji, ale i o zróżnicowaniu religijności oraz o jej zindywidualizowanych formach, zarówno w Kościołach, jak i poza nimi. Rzeczywistość zróżnicowania religijnego nie jest czarno-biała, lecz składa się z rozległego spektrum zlewających się kolorów i kształtów (Mariański 2004, s. 41).

Mówienie o religijności ma sens tylko wówczas, gdy możemy wskazać jakąś osobę lub grupę osób, do której możemy odnieść religijność. Religijność jest zawsze czyjąś religijnością, jest subiektywnym wymiarem funkcjonowania religii w jednostce lub zbiorowości (Borowik, Doktór 2001, s. 50).

Pierwsze ujęcia religijności wiązały się z przypisywaniem pierwszoplanowej roli praktykom religijnym i związkom z religijnymi instytucjami, jak również polegały – jak w przypadku G. Le Brasa - na obserwacji samych praktyk religijnych. Na początku lat sześćdziesiątych powstały pierwsze operacjonalizacje religijności, które uwzględniały więcej parametrów np. wiedzy religijnej, przynależności religijnej, aktywności pozakościelnej (Borowik, Doktór 2001, s. 50-52).

Nowatorską koncepcję pojmowania religijności przedstawili R. Stark i Ch. Glock (Stark, Glock 1998, s. 182-187), którzy z uwagi na wielość religii wyszczególnili pięć wymiarów religijności (ideologiczny, rytualny, doświadczeniowy, intelektualny, konsekwencyjny). Jest to koncepcja, która dotychczas doczekała się wielu zwolenników, przede wszystkim z uwagi na możliwość jej wykorzystania w badaniach o porównawczym charakterze oraz na jej szeroki zakres.

Kwestia wiary i religijności nie stanowią łatwego pola do badań empirycznych, zwłaszcza o charakterze ilościowym. Wiary religijnej nie można sprowadzić do wiedzy, światopoglądu czy też pozostających w zgodzie z własnymi przekonaniami zachowań w określonych sytuacjach życiowych. Wiara i związana z nią religijność zakładają pewien specyficzny rodzaj doświadczenia transcendencji, które to doświadczenie nierzadko wymyka się spod kontroli stosownych narzędzi badawczych. Nie znaczy to jednak, że ze względu na pewne ograniczenia w tym względzie kwestią religii nie należy się zajmować. Pomimo pewnej niedoskonałości wskaźników wiary i religijności stosowanych w badaniach empirycznych stanowią one niekwestionowane źródło wiedzy o społeczeństwie oraz zachodzących w nim przemianach (Boguszewski 2007, s. 240).

Według I. Borowik badacze często używając pojęcia religijność nie zadają sobie trudu, by odpowiedzieć na pytanie, czym jest sama religijność i od razu mówią o poszczególnych jej parametrach, niejako milcząc zakładają, że pojęcie religijności jest powszechne i uzgodnione. Dotyczy to nie tylko artykułów w periodykach, ale także opracowań książkowych. Pojęcie to jest zatem używane dość dowolnie, w zależności od celu jaki przyświeca używającemu. Może być więc mowa o religijności w średniowieczu, o religijności grup, używa się tego pojęcia również w takich kontekstach jak: religijność codzienna i świąteczna, selektywna, dojrzała i niedojrzała, zewnętrzna i wewnętrzna, kobiet i mężczyzn, religijność chorych, religijność ludzi starych itp.

W związku z tym wspomniana autorka proponuje, aby religijność rozumieć jako różnorodne treści i formy manifestowania się podstawowego, subiektywnego przekonania, że sens ludzkiego życia nie wyczerpuje się w jego biologicznym istnieniu. Przez treść rozumie się zarówno kulturowo dziedziczone, jak i nabyte na drodze indywidualnych poszukiwań, dające się zwerbalizować przekonania na temat natury człowieka i świata, celu i przeznaczenia, zasad moralnych, zwykle określane mianem doktryny, światopoglądu lub ideologii. Przez formy rozumie się praktyczne działania wynikające z przyjętych przekonań, wyrażające się w posiadaniu i manifestowaniu przywiązania do symboli, w sprawowaniu kultu i przynależeniu do wspólnoty (Borowik, Doktór 2001).

Ciągły dylemat, który od kilkudziesięciu lat towarzyszy badaczom religijności mówiący o tym czy religijność należy badać w perspektywie metod ilościowych bądź jakościowych starał się rozwiązać A. Wójtowicz przedstawiając projekt badań morfologicznych. Według niego morfologia stanowi fazę pośrednią lub pomost pomiędzy badaniami i metodami ilościowymi a badaniami i metodami jakościowymi. Łączy świat wartości ze światem struktur, doświadczenie z procesem, znaczenie z danym typem ładu zbiorowego. Morfologia patrzy na religijność z punktu widzenia faktu, którego nie ma poza współmierną sobie całością. U źródeł religijności jako faktu znaczącego i znaczonego równocześnie jest jej kontekst. Procedura morfologiczna postuluje każdorazowo względem danego faktu jakąś pespektywę, głos względem jego tekstu, zachowania względem jego kodu, wydarzenia względem jego skali. Stronniczość religijności nie jest jej skazą, przeciwnie, jako uruchamianie perspektyw jest stronniczością usprawiedliwioną i nieusuwalną, jeśli ma pozostać faktem społecznym. Horyzontem badania morfologicznego jest religijność w procesie transmisji znaczeń, jako uporządkowany i porządkujący komunikat w systemie. Jakim? To właśnie jest do określenia, odkrycia (Wójtowicz 2002, s. 53-65).

Mam świadomość, że przedstawione w niniejszym podrozdziale uwagi metodologiczne dotyczące przedmiotu prowadzenia badań nad religią i religijnością mają tylko wstępny i bardzo ogólny charakter. Podjąłem się tylko zasygnalizowania tego problemu z uwagi na jego wielostronny charakter i ciągłe modyfikacje w metodologii badań. Socjologia religii jest subdyscypliną socjologiczną stosunkowo młodą i ciągle jest na etapie zmian i dynamicznego rozwoju. Dynamizm rozwoju wynika przede wszystkim z gwałtownych zmian w strukturze społecznej w kontekście

globalizujących się społeczeństw. Dodatkowo religia, jako przedmiot badań jest skomplikowaną i wielowymiarową przestrzenią badawczą, a usytuowanie jej w konkretnym aspekcie kultury wymaga od badacza dużej wiedzy pozasocjologicznej i ogromnego doświadczenia w formułowaniu hipotez i konsekwencji w ich wyjaśnianiu. Nie bez znaczenia jest dobór i zastosowanie odpowiednich technik i narzędzi badawczych. Stąd bardzo trudno jest przyjąć adekwatną do konkretnej sytuacji koncepcję badań i sprawnie je przeprowadzić.

Niezmiernie ważnym, a zarazem ogromnie trudnym elementem badań nad religijnością w minionej epoce było przyjecie skrajnych, często wykluczających się koncepcji usytuowania religii w życiu jednostkowym i zbiorowym. Bardzo często założenia metodologiczne były formułowane zgodnie z ideologią polityczną lub kościelną. Dlatego wyniki badań były jednostronne i brakowało neutralności i obiektywizmu, który jest podstawowym wyznacznikiem badań naukowych. Dzisiaj również można zauważyć zagrożenia wynikające z nadinterpretacji niektórych wyników badań, szczególnie tych, które wynikają z okazjonalnych sondaży wykonanych przez niedoświadczonych i nieuczciwych badaczy. Stąd w dalszym ciągu podstawowym postulatem badań empirycznych nad religijnością jest staranność w przeprowadzeniu badań, odpowiedni poziom wiedzy metodologicznej i świadomość badacza o złożoności przedmiotu badań.

1.2. Psychologiczno-socjologiczne aspekty rozwoju religijności dzieci i młodzieży

Religijne wychowanie młodzieży jest bardzo ważne w kontekście religijności osoby dorosłej. Ma ono zasadniczy wpływ na jego funkcjonowanie w środowisku społecznym, jego poglądy, cały system aksjonormatywny czy światopogląd. Zapoznanie się ze specyfiką religijności młodzieży jest szczególnie ważne w kontekście dynamicznych i gwałtownych zmian kulturowych, których obecnie jesteśmy świadkami. Psychologowie podają kilka źródeł rozwoju religijności człowieka, która występuje od samych początków cywilizacji ludzkiej, niezależnie od ras, zamieszkiwanego regionu, czy stopnia rozwinięcia. Wykazano, że w człowieku występuje tak zwany „instynkt religijny", bierze się też pod uwagę kilka innych czynników takich jak poczucie absolutnej zależności, czy uczucie wartości wobec tego co jest wartością najwyższą itd. (Kuczkowski 1993, s. 33-37).

Religijność w ujęciu psychologicznym można traktować jako religijny aspekt osobowości człowieka, jeżeli założymy, że ten aspekt konstytuuje osobę ludzką. W takim przypadku każdy człowiek jest w pewien sposób religijny bowiem ma jakiś stosunek do wartości transcendentnych. Ten stosunek może być różnorodnie interpretowany i wyjaśniany, a w skrajnych przypadkach wyznaczony przedziałem - od uznania Boga, jako dawcy wartości transcendentalnych do nie uświadomienia wartości absolutnych. W tym ostatnim przypadku jest to w zasadzie – opisany przez Frankla – problem „nieuświadominego Boga (Frankl, 1978).

Religijność można też określić jako całokształt przekonań, doświadczeń, zachowań podmiotu związanych z przezywaniem relacji do świata transcendentnego – Boga. Świat transcendentny z natury swojej jest niedostępny bezpośredniemu poznaniu. W ujmowaniu go pośredniczą rozmaite znaki i symbole przekazywane w kulturze. Dzięki nim jednostka odczytuje mniej lub bardziej wyraźne treści. Te odczytane treści, obok doświadczeń zaczerpniętych z relacji międzyludzkich(głównie z życia rodzinnego), leżą u podstawa formowania się reprezentacji świata religijnego w szerokim znaczeniu (Łukasiewicz 2000, s. 7).

W końcu młodzież jest bardzo ważną kategorią społeczną, ponieważ to ona w niedługim czasie będzie decydować o kształcie przyszłych społeczeństw. Stąd w tym rozdziale postanowiłem skupić się na najważniejszych aspektach rozwoju religijności młodego człowieka.

1.2.1. Wybrane koncepcje rozwoju osobowości

Pisząc o rozwoju osobowym należy zaznaczyć, że jest to kategoria nie tylko psychologiczna czy socjologiczna lecz przede wszystkim filozoficzna. Pojęcie rozwoju zostało wprowadzone przez Arystotelesa jako pomocnicze w udzielaniu odpowiedzi na pytanie, jak pojmować istotę tego, co leży u podłoża różnorodnych zmian w zjawiskach. Według tego filozofa rozwój to proces nadawania materii formy, dotyczył więc zmiany, która zmierza w określonym kierunku. Jest to proces celowy, który przechodzi do form niższych do wyższych, co naje jemu charakter progresywny. Tak pojmowany rozwój jest wartościowany pozytywnie (Tatarkiewicz 2003, s. 108-118).

W filozofii współczesnej rozwój oznacza wszelki długotrwały proces kierunkowych zmian, w których można wyróżnić prawidłowo po sobie następujące etapy przemian (fazy rozwojowe) danego obiektu (układu), wykazujące obiektywne stwierdzalne różnicowanie się tego obiektu (układu) pod określonym względem (Wielka Encyklopedia Powszechna 1967, s. 148).

Nauki społeczne posługują się tym terminem głównie do opisu złożonych form zachowań człowieka. Rozwój wiążę się w dalszym rozwoju człowieka z pojawieniem się nowych motywów, większej stabilizacji i wzrostu świadomości. Można powiedzieć, że rozwój osobowości, to zachodzące w procesie uczenia się zróżnicowania struktury zachowań i ich stopniowa integracja.

Z terminem rozwój nieodłącznie wiąże się pojęcie osobowości, ponieważ celem rozwoju człowieka jest twórcze i spontaniczne przystosowanie się do warunków życia społecznego w konkretnym środowisku społeczno-kulturowym. Według Z. Chlewińskiego termin „osobowość" oznacza nieobserwowalną rzeczywistość trudna do zdefiniowania. Osobowość jest to względnie trwała, ale dynamiczna struktura ściśle ze sobą współdziałających, aktualnych i potencjalnych podstruktur: poznawczej (inteligencja z systemem pojęć, przekonań, poglądów) oraz motywacyjno-emocjonalnej(różnego rodzaju potrzeby łącznie z systemem uznawanych

wartości, postaw i ról społecznych) – integrowanych poprzez ośrodek własnych aktów psychicznych zwanych „ja". Osobowość stanowi całość, której cechy są nieredukowalne do cech jej komponentów, podtrzymuje swoją działalność w warunkach zmieniających się, podlega transformacjom rozwojowym pod wpływem kontaktu ze środowiskiem i ma organizację hierarchiczną. Osobowość człowieka zmienia się wraz z wiekiem, zmianami fizjologicznymi organizmu, rolami społecznymi oraz w wyniku działań wychowawczych i samowychowawczych. Etapem docelowym rozwoju osobowości jest osiągnięcie tzw. osobowości dojrzałej. Dojrzała osobowość jest pewnym ideałem. Jest wątpliwe czy kiedykolwiek znajdziemy taką osobę, którą można by uznać współcześnie za wzór dojrzałości. Kształtowanie się dojrzałej osobowości jest ciągłym, trwającym całe życie procesem stawania się, dzięki któremu jednostka przyjmuje odpowiedzialność za własne życie i rozwija się w jedyny, niepowtarzalny sposób (Chlewiński 1991, s. 13-15).

Rozwój osobowości zależy od wielu czynników związanych nie tylko z dziedziczeniem lecz przede wszystkim z procesem socjalizacji, który związany jest z przyjmowaniem obowiązującym w danym społeczeństwie norm i wzorów zachowań przypisanych do środowiska społecznego jednostki. Jej podstawą jest internalizacja norm rozumianych jako schematy postępowania, przypisane do określonych sytuacji społecznych. Wskazuje więc na obowiązujące idee i ideały, regulujące postępowanie jednostki. Wzory postępowań istniejące w społeczeństwie określają sposób postępowania jednostki i wskazują, jak powinny być realizowane normy zgodnie z oczekiwaniami różnych grup społecznych. Wzory zachowań muszą być wyuczone przez jednostkę, gdyż od tego zależy jej sprawne funkcjonowanie w społeczeństwie, rozumiane jako zaspokajanie różnego rodzaju potrzeb. Powielanie wzorów zachowań doprowadza do powstania nawyków. Może więc przybierać formę wzorów kulturowych, które wskazują na specyfikę zachowań ludzi przynależnych do danej kultury(Mielicka 2000, s. 5).

W ostatnich latach rozkwit nauk społecznych doprowadził do powstania wielu różnych teorii dotyczących przebiegu i rozwoju osobowości człowieka. Pojawiły się one na gruncie psychologii wraz z wystąpieniem pierwszych psychoanalityków. Zdaniem Z. Freuda i niektórych jego uczniów osobowość rozwija się w sposób ciągły. Zasadniczy jej okres formułowania się przypada na wiek między pierwszym a piątym rokiem życia. Mechanizm rozwojowych przemian polega na ewolucji popędu seksualnego, a jego istota na zmianie sfer, w których on się wyraża, i sposobów jego zaspokojenia. Wiodącą rolę pełni przy tym dojrzewanie organizmu i zderzenie się jego możliwości ze światem zewnętrznych nacisków i wymagań. Prowadzi ono do zastępowania jednych przedmiotów katektycznych innych i przenoszenia doznań ze sfery seksualnej na sferę psychiczną (Głaz 2009, s. 16).

Według Z. Freuda osobowość zbudowana jest z trzech elementów: *it, superego* i *ego*, a jej rozwój polega na rosnącej w dzieciństwie świadomości, że trzeba kontrolować nie akceptowane popędy, zwłaszcza te, które mają związek z seksualnością, przy stale rosnących wymaganiach świadomości i *superego.* Socjalizacja i rozwój osobowości są zdaniem Freuda nacechowane konfliktem, bowiem każde działanie w życiu

dorastającego dziecka wyzwala coraz więcej ograniczeń ze strony *superego*, coraz więcej nie akceptowanych popędów i odruchów *id* oraz coraz intensywniejsze wysiłki załagodzenia tego konfliktu *ego*. Nie rozwiązane z tego okresu konflikty często niepokoją ludzi także w życiu dorosłym.

Koncepcje Z. Freuda rozwinął E. Erikson, który w znacznie większym stopniu uwzględnił kontekst społeczny w rozwoju człowieka. Według niego stworzonym modelu socjalizacja człowieka dokonuje się w ciągu całego życia i składa się z ośmiu podstawowych okresów. Każdy z nich zawiera określony wymóg, który jeśli zostanie zrealizowany to wzmacnia rozwój ego i poczucie tożsamości.

Pierwszy okres dotyczy poczucia zaufania w opozycji do nieufności. Zaufanie dziecko nabywa poprzez systematyczną i stałą miłość i opiekę rodzicielską, natomiast jeżeli tego w życiu dziecka zabraknie to w reakcjach dziecka zaczyna dominować nieufność. Również czynnik religijny w tym okresie ma ogromne znaczenie.

Wiara rodziców, która umacnia ufność noworodka, przez cały okres dziejów poszukiwała instytucjonalnego zabezpieczenia (przy tej sposobności napotykając na największe zagrożenie) w zorganizowanej religii. Ufność wyrosła z troski jest w rzeczywistości probierzem realizmu danej religii. Wspólne wszystkim religiom jest: cykliczne poddanie się, na podobieństwo dziecka, Dawcy bądź dawcom, którzy rozdzielają zarówno ziemskie szczęście, jak i zdrowie duchowe; okazywanie znikomości człowieka w postawie pochylenia i gestach pokory; przyznawanie się w modlitwach i pieśniach do grzesznych czynów, złych myśli i intencji; żarliwe pragnienie wewnętrznego zjednoczenia mocą boskich wskazań; oraz świadomość, iż indywidualne zaufanie musi stać się wspólną wiarą, indywidualne nieufność wspólnie wyartykułowanym złem, zaś odnowa jednostki – fragmentem rytualnych praktyk wspólnoty i oznaką zaufania dla tej wspólnoty. (…) Każde społeczeństwo i każdy wiek musi znaleźć dal czci zinstytucjonalizowaną formę, która czerpie żywotność ze światopoglądu – począwszy od predestynacji, a skończywszy na indeterminizmie. Klinicysta może zaobserwować fakt, iż wielu ludzi jest dumnych z tego, że obywa się bez religii, podczas gdy ich dzieci na to nie stać. Z drugiej strony jest wielu ludzi, którzy wydają się czerpać żywą wiarę z działalności społecznej bądź badań naukowych. Ponadto wielu jest takich, którzy chociaż wierzą, w praktyce tchną nieufnością do życia i człowieka (Erikson 2000, s. 260-261).

Drugi okres zawiera wymóg autonomii do opozycji niepewności i wstydu. W przypadku, kiedy np. dziecko odnosi sukcesy w szkole to wzrasta u niego poczucie autonomii wzrasta samodzielność i samokontrola. Natomiast jeżeli tych sukcesów brakuje to wówczas wzrasta u niego poczucie niepewności i wstydu. Faza ta jest decydująca dla proporcji pomiędzy miłością a nienawiścią, współpracą a samowolą, wolnością wyrażania siebie a jego stłumieniem. Z poczucia samokontroli bez utraty poczucia własnej godności wywodzi się trwała życzliwość wobec innych i duma, z powodu utraty samokontroli i bycia kontrolowanym przez kogoś innego wyrasta utrzymująca się skłonność do zwątpienia i wstydu.

Trzeci etap zawiera wymóg inicjatywy w opozycji do poczucia winy. Jest to okres między czwartym a szóstym rokiem życia i jeśli dziecko w tym czasie odnosi sukcesy w pozytywnych relacjach z rówieśnikami i poznawaniu swojego otoczenia

wzrasta u niego wiara w siebie, natomiast jeżeli tych sukcesów nie osiąga wzrasta u niego poczucie wstydu, lęku i winy. Dziecko ma chęć i możliwości robić coś we współpracy z innymi, współpracować z innymi dziećmi w celach konstruowania i planowania oraz pragnie czerpać jak najwięcej od nauczycieli i gorliwie naśladować idealne wzory. Oczywiście nadal utożsamia się z rodzicem tej samej płci, ale na razie poszukuje okazji, w których codzienna identyfikacja zdaje się zapewnić inicjatywie pole bez zbytecznych konfliktów dziecięcych lub poczucia winy na tle kompleksu Edypa. Poszukuje równowagi, jakiej doświadcza się podczas wspólnego działania. W każdym razie skutkiem fazy „edypalnej" jest nie tylko ustabilizowanie zmysłu moralnego, zacieśniającego horyzonty tego, co dozwolone – lecz również zwrócenie się w kierunku tego, co możliwe i namacalne. Pozwala to marzeniom dzieciństwa łączyć się z celami aktywnego, dorosłego człowieka(Erikson 2000, s. 268-269).

Dziecko w wieku 6 – 13 lat funkcjonuje w okresie, w którym pracowitość, fachowość jest w opozycji do niższości. Dziecko musi zapomnieć o dawnych nadziejach i pragnieniach, zaś jego bujna wyobraźnia zostaje oswojona i zaprzęgnięta w kierat bezosobowych zadań, takich jak czytanie, pisanie i rachowanie. Jeśli dziecko dobrze sobie radzi np. w szkole to nabiera poczucia fachowości i pilności, natomiast jeśli tego nie osiąga, wytwarza w sobie poczucie niższości.

Niebezpieczeństwem grożącym dziecku w tej fazie jest poczucie niestosowności i niższości. Jeśli nie ma ono nadziei na opanowanie narzędzi i umiejętności lub nie ufa własnej pozycji wśród partnerów, może zniechęcić się do utożsamienia z nimi oraz ze światem instrumentów. Utrata nadziei na taki zawiązek „pracy" może spowodować, że dziecko cofnie się do okresu edypowego, kiedy rywalizacja w rodzinie prowadzona jest z bardziej osamotnionej pozycji, a jej zainteresowanie narzędziami jest słabsze. Dziecko wątpi w swoje wyposażenie zarówno w odniesieniu do świata narzędzi, jak i anatomii i uważa się za skazane na mierność i niedopasowanie. W tym miejscu właśnie rola społeczeństwa w szerszym znaczeniu staje się bardziej znacząca, gdyż ono właśnie umożliwia dziecku zrozumienie ważnych ról społecznych w zakresie technologii i ekonomii (Erikson 2000, s. 271).

Etap piąty odpowiada okresowi dojrzewania i niesie z sobą wymóg formowania poczucia tożsamości w opozycji do jego zaburzeń. Jeśli nastolatek potrafi nawiązywać więzi z innymi i odnosić sukcesy, a tym samym widzi siebie jako określoną osobę posiadającą konkretne cechy i umiejętności, to utrwala w sobie silne poczucie tożsamości; natomiast kiedy kontakty z innymi i osiągnięcia są sporadyczne i zdominowane przez niepowodzenia, wówczas poczucie tożsamości nastolatka, czyli świadomość tego, kim jest, cechuje duża niestabilność i chaotyczność (Turner 1998, s.96).

Umysł młodego, dorastającego człowieka jest zasadniczo umysłem znajdującym się w moratorium, to jest w psychologicznej fazie pomiędzy dzieciństwem a dorosłością oraz między moralnością przyswojoną przez dziecko a etyką, jaką posiada osoba dorosła. Jest to umysł ideologiczny – w istocie rzeczy ideologiczne poglądy społeczeństwa, które najklarowniej przemawiają do nastolatka pragnącego afirmacji ze strony rówieśników i utwierdzenia przez rytuały, wyznania i programy,

które jednocześnie określają, co jest złe, co niesamowite, a co wrogie. W poszukiwaniu wartości społecznych decydujących o tożsamości młody człowiek staje więc w obliczu problemów ideologii i arystokracji, w najszerszym ich rozumieniu, które oznacza, że w ramach określonego obrazu świata i z góry określonego biegu dziejów, do władzy dojdą ludzie najlepsi, zaś władza rozwinie w ludziach co najlepsze. Aby nie zgubić się w cynizmie i apatii, młodzież musi być w stanie przekonać siebie, iż ci, którzy odnoszą sukcesy w świecie dorosłych – czyli w świecie, który wkrótce będzie ich – biorą tym samym na swe barki obowiązek bycia najlepszymi ((Erikson 2000, s. 274). Pierwszą fazę dorosłości obejmuje etap szósty, zawiera on wymóg dojrzałości do intymności w opozycji do poczucia izolacji. Młody ale już dorosły człowiek, który odnalazł już swoją tożsamość, pragnie złączyć ją z tożsamością innych. Jest przygotowany do intymności, tzn. jest zdolny zaangażować się w konkretne związki i wspólnoty oraz rozwinąć w sobie etyczną siłę, by sprostać temu zaangażowaniu, nawet jeśli wymagać ono będzie znacznych poświęceń i kompromisów. Ciało i ego muszą teraz panować nad funkcjami organów i konfliktami jądrowymi, aby człowiek mógł wytrzymać lęk przed utratą ego w sytuacjach, które wymagają wyrzeczenia się samego siebie: na rzecz solidarności w bliskich związkach społecznych, podczas przeżywania orgazmu i w związkach seksualnych, w zażyłej przyjaźni i walce fizycznej, w natchnieniu czerpanym u nauczycieli i w przypływie intuicji przychodzącej z zakamarków jaźni. Unikanie takich doświadczeń z powodu lęku przed utratą ego może doprowadzić do poczucia głębokiej izolacji, a w konsekwencji do zamknięcia się w sobie.

Przeciwieństwem zażyłości jest dystansowanie się: chęć izolowania się oraz, jeśli to koniecznie, niszczenie sił i ludzi, którzy wydają się ze swej istoty niebezpieczni, a których „terytorium" narusza czyjeś intymne związki (Erikson 2000, s. 275).

Etap siódmy odpowiada dojrzałemu wiekowi dorosłemu i niesie z sobą wymóg bycia twórczym i produktywnym w opozycji do koncentracji na sobie i stagnacji. Jeśli człowiek jest aktywny i odnosi sukcesy w rodzinie, pracy i we własnym środowisku, to ma poczucie bycia twórczym i produktywnym, przekonanie, że robi dla dobra innych ludzi; jeśli zaś w tych sferach ma problemy i ponosi klęski, to pojawia się koncentracja na problemach osobistych i (albo) uczucia stagnacji.

Ostatni etap, ósmy, jest związany z końcowym okresem życia; niesie on wymóg poczucia integralności w opozycji do rozpaczy. Brak bądź utrata integralności ego daje się rozpoznać przez lęk przed śmiercią: nie możemy pogodzić się z faktem, że na tym jedynym życiu kończy się nasze istnienie. Rozpacz wyraża się w uczuciu, iż zostało już niewiele czasu, zbyt mało, by rozpocząć nowe życie i spróbować innych dróg do integracji (Erikson 2000, s. 280).

Inną koncepcję rozwoju tzw. model rozwoju poznawczego przedstawił J. Piaget. Według tego badacza nasza wiedza na temat poszczególnych operacji umysłowych a mózgiem jest niewielka. Mimo istotnej roli genotypu i epigenezy w rozwoju poznawczym nie można przyjąć, że jakiś genetyczny program, jakieś „wrodzone idee" leżą u podłoża rozwoju inteligencji ludzkiej. Sformułowane przez niego teorie poznawcza i konstruktywistyczna uznawały istotną rolę aktywności człowieka w kon-

struowaniu nowych struktur umysłowych. Nie negował roli dojrzewania, doświadczenia i środowiska, ale te czynniki uważał za niewystarczające do wyjaśnienia procesów rozwojowych (Przetacznik-Gierowska, Tyszkowa 2007, s. 59) Stąd w swoich rozważaniach skoncentrował się na czwartym czynniku, który nazwał równoważeniem, i który miał za zadanie koordynować pozostałe czynniki. Jak sam twierdził, że równoważenie nie jest cechą zwyczaj nie dorzuconą do konstrukcji struktur poznawczych. Przeciwnie, proces równoważenia jest nieodłączny od konstrukcji począwszy od konceptualizacji obserwowalnych aż do złożeń dedukcyjnych: jest on motorem rozwoju psychicznego, ponieważ rodzi stale nowe formacje; wyjaśnia również tworzenie struktur operacyjnych wyższych stopni, aż do ich charakteru ponadczasowego i w końcu odpowiadającego warunkowi konieczności. Natomiast z punktu widzenia logiki równoważenie wyraża się w odwracalności i w konstrukcyjnych symetriach tych struktur uznawanych za konieczne (Piaget 1981, s. 176).

J. Piaget ujmuje rozwój jako ciąg jakościowych zmian w strukturach poznawczych i czynnościowych umysłowych jednostki ciągły i zarazem stadialny charakter rozwoju inteligencji nie stanowi sprzeczności. Każde stadium stanowi bowiem odrębną całościową strukturę i organizację składającą się ze struktur cząstkowych. Wyodrębnił cztery etapy rozwojowe człowieka:

1. Etap sensomotoryczny od niemowlęctwa do drugiego roku życia.
2. Etap przedoperacyjny od drugiego do siódmego roku życia.
3. Etap operacji konkretnych od siódmego do jedenastego roku życia.
4. Etap operacji formalnych od jedenastego do piętnastego roku życia.

Nieco inaczej na rozwój osobowości patrzy C. Jung. Według tego psychologa rozwój osobowości jest postrzegany nie tylko jako ciągły proces jej przemian związanych z dojrzewaniem biologicznym i wchodzeniem w coraz szersze relacje z otoczeniem, ile raczej jako proces, w którym następują rytmiczne zmiany w zakresie dwóch głównych mechanizmów introwersji i ekstrawersji (Jung 1989). Wspomniany autor wymienia trzy okresy rozwoju: przedszkolny, młodszy szkolny i okres dojrzewania.

Wielu psychologów i socjologów zgadza się co do tego, że zmian w sposobie przeżywani a przez jednostkę siebie samej i własnego życia – które to zmiany zachodzą najczęściej po osiągnięciu fazy społecznego przystosowania, ukształtowania się tożsamości własnego podmiotu oraz po uzyskaniu względnej stabilizacji życiowej – nie sposób wytłumaczyć i zrozumieć posługując się językiem psychologii mechanizmów regulacyjnych (adaptacji i kompetencji). Ze względu na osobliwość tych zmian badacze przyjmują, że należą one do wymiaru egzystencjalnego człowieka (duchowego, moralnego), ten zaś nie podlega prawu znaczeniowej relacji typu część – całość (Straś-Romantowska 1999, s. 23). Stąd wieli autorów mówi o rozwoju osobowym jako przemianie do świata, ludzi, wartości w tym również do sacrum (Gładowa 1990, s. 13-27).

Według M. Straś-Romantowskiej za podstawowe kryterium rozwoju osobowego należy uznać perspektywę, w jakiej jednostka odnosi się do wyróżnionych obszarów rzeczywistości, co pozwala na rozpoznanie trzech zasadniczych jego etapów.

Na etapie pierwszym (przedwstępny) procesy psychiczne jednostki zdominowane są zasadniczo przez oddziaływanie otoczenia i polegają na zdobywaniu wiedzy o świecie i o własnej osobie oraz kontemplacji potrzebnych do realizacji oczekiwań świata i zadań wynikających ze społecznej organizacji życia. Zależność jednostki od otoczenia sprawia, że rodzaj nabywanej przez nią wiedzy, system wartości i znaczeń jest w gruncie rzeczy narzucony, przyjęty od osób znaczących. Rozwój człowieka na tym etapie – ze względu na ograniczony udział samoświadomości w ustosunkowaniach do świata oraz własnej woli w działaniach – nie ma jeszcze charakteru osobowego w specyficznym tego słowa znaczeniu; jest on dopiero budowaniem siebie, zdobywaniem różnorodnych kompetencji i kształtowaniem samowiedzy na podstawie społecznych standardów.

Etap drugi rozwoju osobowego (wstępny) rozpoczyna się przeniesieniem punktu odniesień dla ustosunkowań jednostki do wewnątrz, w obszar podmiotowości, co zostaje poprzedzone wzrostem świadomości, refleksyjności oraz uzyskiwaniem dystansu i krytycyzmu wobec dotychczasowego obrazu świata, a co wiąże się z poszukiwaniem prawdziwego naturalnego „ja"(autoidentyfikacja) oraz kształtowaniem tylko siebie właściwego sposobu bycia w świecie (formy samorealizacji jako samourzeczywistnienia). Poszukiwanie to jest dynamizowane przez potrzebę autonomii, tożsamości i samostanowienia, realizacja tej potrzeby zaś prowadzi do samopoznania i samorozumienia, umożliwiając jednostce autentyczne życie – w zgodzie z sobą, że swoim potencjałem rozwojowym czy wrodzoną tendencja behawioralną. Dominująca rola „ja" w interpretacji świata, że sens zdarzeń rzeczywistości oraz sens życia jednostki jest na etapie rozwoju sensem jakby narzuconym przez nią samą, jednostka po prostu „widzi, co wie".

Etap trzeci rozwoju osobowego (właściwy) nazwany transcendentalizacją, uznany został za etap właściwy rozwoju osobowego. Charakterystyczne dla tego etapu jest przyjecie przez jednostkę w postrzeganiu i interpretacji świata oraz siebie perspektywy ponadpodmiotowej, wolnej od osobistych i społecznych zaangażowań, co wymaga od niej pełnego otwarcia się (ex-centryzacji) na świat wartości transcendentnych. Podstawą procesu transcendentalizacji są specyficzne, właściwe tylko człowiekowi potrzeby duchowe, których realizacja wymaga odwrócenia uwagi od właściwego „ja", rezygnacji z jego praw (potrzeb), samoograniczenia oraz przyjęcia postawy pokory wobec sił metafizycznych. To zaś zapewnia w zamian jednostce poczucie przynależności do tego świata, poczucie zjednoczenia z jego siłami (harmonia) oraz poczucie sensu życia, czemu towarzyszy doświadczenie spokoju wewnętrznego, równowagi i siły psychicznej (Straś-Romantowska 1999, s. 26).

1.2.2. Formowanie się religijności u dzieci

Życie religijne dziecka jest słabo poznane i dość rzadko opisywane przez socjologów. Na ten fakt mają wpływ przede wszystkim trudności z jakim spotykają się badacze w kontekście tak specyficznego i zarazem trudnego przedmiotu badań jakim staje się religijność dzieci. Zazwyczaj tym problemem zajmują się psychologowie, którzy opisując rozwój religijności człowieka twierdzą, że stanowi ono następstwo zmian w kierunku wyższej jakości życia usytuowanego wobec Boga (Walesa 2005, s. 57).

Podwyższenie poziomu jakości życia w rozwoju religijnym – według Cz. Walesy - następuje poprzez udoskonalenie więzi człowieka z Bogiem. Pod względem psychicznym człowiek ten się wówczas zmienia, iż coraz bardziej czuje się podmiotem tej więzi, a życie traktuje autotelicznie i jakby odwewnętrznie.

Rozwój religijny może występować jako:

1/ Stawanie się (a) jak gdyby z niczego lub (b) z czegoś istniejącego.

2/ Przekształcanie się struktur religijności, jako:

a/ doskonalenie się form religijności aktualnej i potencjalnej;

b/ powiększenie strefy aktywności religijnej i możliwej kontemplacji;

c/ doskonalenie w zakresie ukierunkowania zmian, czyli wynajdywania coraz lepszego kierunku rozwoju;

d/ organizowanie nowych struktur religijności i reorganizowanie już istniejących;

e/ integrowanie pojedynczych struktur religijności w coraz to większe całości, które dzięki temu na nowo się modyfikują (Walesa 2005, s. 58).

Efekty zmian w rozwoju religijności przebierają różnorodny charakter – od nadzwyczajnych doświadczeń aż do zwyczajnych sprawności czy kompetencji potrzebnych do codziennego obcowania z Bogiem, do spełnienia ceremonii liturgicznych lub wykonywania określonej posługi. Te efekty niekiedy pojawiają się nagle, ale najczęściej na skutek zmian stopniowych i kumulacyjnych. Zazwyczaj dotyczą one całej religijności, ale niekiedy w sposób wyrazisty przejawiają się tylko w jednej dziedzinie, np. w obrębie świadomości czy sferze praktyk religijnych. Jeżeli np. pod wpływem udziału w liturgii nastąpiło u dziecka religijne zrozumienie pewnych symboli, to efekt zmian widoczny jest najbardziej w świadomości religijnej, ale określone współbrzmienie zaznacza się także w innych dziedzinach religijności, zwłaszcza w praktykach (Walesa 2005, s. 65).

Całe życie człowieka jest integralnie powiązane z ciągiem ewolucyjnych przemian i faz rozwojowych. Opisanie owych przemian zachodzących w dzieciństwie jest ze względu na wielowymiarowy charakter bardzo trudne, a staje się jeszcze trudniejsze, jeżeli chcemy przeanalizować je w kontekście religijnym. Tacy autorzy jak Cz. Walesa (Walesa 1982, s. 143-180) czy W. Prężyna (Prężyna 1971, s. 1572-1586) dzielą okresy rozwojowe w zakresie religijnym na:

1. Okres areligijny (1 rok życia)
2. Okres początków religijności (2 i 3 rok życia)

3. Okres religijności magicznej (od 4 do ok. 7 roku życia)
4. Okres religijności autorytarno-moralnej (od 7 do ok. 12 roku życia)
5. Okres kształtowania się religijności autonomicznej (od 12 do 16-17 lat)
6. Okres kształtowania się religijności autentycznej (od ok. 18 do ok. 25 lat)
7. Okres stabilności religijnej (od ok.25 roku życia do ok. 40 lat)
8. Okres dojrzałości religijnej (od ok. 40 do ok. 60-70 lat)
9. Okres religijności eschatologicznej (od ok. 60-70 lat). (Kuczkowski 1993, s. 60).

Początek owych zmian polega na stawaniu się z czegoś, co można powiedzieć nie istnieje, bowiem dziecko nie uświadamia sobie obecności Boga, a tym bardziej relacji z nim. Są to procesy skomplikowane i ogromnie trudne do wyjaśnienia empirycznego, bowiem dotyczą wymiaru transcendencji, czyli przenoszenia cech i relacji konkretnych, typowo naśladowczych skierowanych na rodziców i bliskich na obraz niewidzialnego i abstrakcyjnie wyobrażonego Boga. Ważnym aspektem rozwoju jest obecność w nowych warunkach społecznych jaką tworzy społeczność kościelna zorientowana instytucjonalnie. Przebywanie i wzrastanie w dwóch nakładających się na siebie przestrzeniach budzi z jednej strony u dziecka niezrozumienie ale także ciekawość. Czas zmian religijności jest dynamicznym procesem ciągłych zmian w niemal wszystkich sferach życia dziecka.

Istotna cechą religijności dziecka jest egocentryzm. W tym etapie rozwojowym dziecko odnosi wszystko do siebie. Pojecie Boga czy znaczenie elementów religijnych w życia codziennego jest w dużym stopniu wytworem wyobraźni dziecka. Dziecko naśladując rodziców czy w wyniku zadawanych pytań przyjmuje tylko pewne elementy, a inne odrzuca. W ten sposób kształtuje się jego postawa antropocentryczna. Dziecko kształtuje sobie obraz Boga na modelu ludzi, szczególnie na obrazie ojca (jako że mówi się dziecku, iż Bóg jest osobistością rodzaju męskiego). Dzieci na ogół uzmysławiają sobie Boga jako starszego mężczyznę, kogoś w rodzaju nad – człowieka czy tez króla.

Właściwy też szczególnie dzieciom jest magiczny sposób myślenia. Niektórzy ludzie wyjątkowo trudno wyzbywają się go w przyszłości. Nie dziwi przeto fakt, że stwierdziwszy z rozczarowaniem, iż religia de facto nie jest środkiem magicznym do zyskiwania wszystkiego na zawołanie, porzucają ją na zawsze (Kuczkowski 1993, s. 62-63).

W tym okresie rozwojowym - szczególnie u rodzin które akcentują wczesne wychowanie religijne - pojawiają się zachowania *quasi*-religijne dzieci. Przejawiają się one w następujących formach: ujmowaniu znaczeń i używaniu słów „religijnych" (np. Amen, czy Alleluja), wokalnych i ruchowych ekspresji uczuć religijnych, tendencji do modlitwy(np. przyjmowaniu religijnej postawy ciała), wykonywania gestów religijnych, włączania się w religijne zachowania rodziny czy osób dorosłych, twórczej aktywności w zachowaniach zabawowo podobnych o charakterze religijnym, przeżycia religijności i/lub powagi oraz zdziwienia oraz *quasi*-estetycznego doświadczenia, płynących z udziału w religijnej aktywności osób wierzących (Walesa 2006, s. 114).

U dziecka 2-letniego, a zwłaszcza 3-letniego mogą występować różnorodne przejawy religijności do których możemy zaliczyć: świadomość religijną, uczucia, praktyki, moralność czy inne przejawy religijności. Są to stosunkowo proste i bardzo często niepowiązane ze sobą formy. Dziecko w tym okresie może posiadać podstawową wiedzę religijną na temat ogólnych pojęć religijnych. Są to zazwyczaj synkretyczne ujęcia, które przejawiają się w opowiadania czy monologach. Pojawiają się pierwsze uczucia wstydu, żalu czy obaw, które są wyrażane podczas kontaktów z ludźmi dorosłymi. Dziecko może być stroną inicjującą do aktywności religijnej bliskiego otoczenia. Natomiast aktywność religijna bardzo często jest wyrażana podczas rozmaitych praktyk, a zwłaszcza modlitw wyrażanych nie tylko słowami, lecz także gestem czy śpiewem. Według Walesy dzieci te wykazują także proste wybory religijne i przejawiają elementarne rozumienie uczynku dobrego i złego lub grzechu, czyli tego, co się Bogu podoba i co Mu się nie podoba, a w związku z tym mają religijne przeżycia dobra i zła niektórych swoich działań (Walesa 2006, s. 116).

W okresie tzw. religijności magicznej dziecko na ogół orientuje się wystarczająco w sprawach religijnych, a działać tego typu nie traktuje ludycznie. Jego świadomość religijna, a więc składające się na nią wiadomości, pojęcia i rozumienie mogą być wyraźnie ustrukturyzowane, wykazując duża moc regulacyjną, dzięki czemu mogą w dużym stopniu aktywizować, ukierunkowywać i organizować działania nie tylko ściśle religijne.

Ponad 50% dzieci jest przekonanych o skuteczności modlitwy, upatrując rację tego w przymiotach Boga. Około 10% starszych dzieci przedszkolnych przyczynę skuteczności modlitwy znajduje także w przymiotach modlącego się człowieka. W postawach wobec obowiązku modlitwy dzieci u jednych rodziców zaznaczają się tendencje rytualistyczne w dopilnowaniu konkretnych formuł modlitewnych; u innych natomiast uwidacznia się akcentowanie osobistej modlitwy dziecka wyrażonej swoimi słowami, przy pozostawieniu dziecku swobody w tym względzie. Tendencje magiczne w dziecięcej postawie wobec modlitwy uwidaczniają się tym, że dzieci pragną poprzez modlitwę i „grzeczne zachowanie" wywierać nacisk na decyzje Boga (Kuczkowski 1993, s. 71).

Młodszy wiek szkolny zasadniczo pokrywa się z rozwojem religijności autorytarno-moralnej. Dziecko już posiada zdolności operacji logicznych, które pozwalają na dłuży czas skupić uwagę na konkretnym elemencie i następuje zasadnicza poprawa możliwości komunikacyjnych. W związku z tym religijność dziecka jest poparta procesami myślowymi i zasadniczo ukierunkowana zasadami. Dziecko może zaobserwować różne niezgodności i wątpliwości w swojej wiedzy religijnej, co w konsekwencji może stać się pobudką do dalszego jej rozwoju. U części dzieci w tym okresie kształtuje się hierarchia wartości i prawd religijnych. Religijność jest coraz bardziej świadoma lecz w dalszym ciągu zróżnicowana emocjonalnie. Uczucia dzieci tego okresu mogą być bardzo „gorące", pełne pozytywnej miłości do skrajnie przeciwstawnych.

W sferze decyzji religijnych, podstawowym impulsem staje się ufność wobec Boga. W tym okresie dzieci coraz częściej samodzielnie uczestniczą w praktykach religijnych. Silny wpływ na zachowanie dziecka z tego okresu wywiera jego świado-

mość grzechu – najczęściej zakotwiczona w autorytecie, a nie w wewnętrznej istocie czynu. Dlatego też u tych dzieci, które starają się uwzględnić wszystkie zasady dobra i zła, nie wyróżniając w nich momentów bardziej i mniej istotnych – pojawiają się niekiedy skrupuły moralne.

Pod koniec tego okresu dziecko ma już ukształtowaną względnie obiektywna wizję świata, a jego religijność może być wyzbyta prymitywnego antropomorfizmu oraz interpretacji magicznych. Wszystkie struktury religijne stają się wtedy coraz bardziej skoordynowane i uhierarchizowane.

Kontakt badawczy z rodzinami religijnymi pozwala przypuszczać, że dziecko przejawia naturalną otwartość na życie religijne. Najczęściej nie wykazuje tu zahamowań i bloków. Osiąga niekiedy zadziwiającą intensywność i głębię relacji z Bogiem. Zdumiewa też prostotą i siłą wyznawanej wiary (Walesa 2006, s. 130-131).

1.2.3. Kształtowanie się religijności młodzieży

Religijność młodzieży kształtuje się w dwóch okresach rozwojowych: religijności autonomicznej i autentycznej. Jest to okres gwałtownych zmian w którym kształtuje się specyficzna religijności. Rejestruje się w nim zjawisko „młodocianego przebudzenia", rozprawienia się własnego „ja" z otoczeniem, innymi ludźmi, a także zajęcie stosunku do Boga. W każdym razie to właśnie ten okres ma decydujące znaczenie dla przyszłej religijności jednostki (Kuczkowski 1993, s. 77).

Osoby 12-13 letnie wchodzące w okres religijności autonomicznej, niekiedy przejawiają jeszcze religijność autorytarno-prawną, uzależniona od autorytetu i wzoru osób znaczących, a szczególnie od rodziców, wychowawców, instytucji religijnych czy tzw. osób religijnych jak ksiądz czy zakonnica. Religijność ta przeżywana jest w kategoriach obowiązku i posłuszeństwa. Jednak nasilające się w okresie dorastania tendencje młodzieży w kierunku autonomii intelektualnej, moralnej i religijnej oraz dążenie do uczestnictwa w życiu ludzi dorosłych, a także kształtująca się zdolność do funkcjonowania w sferze możliwości prowadzą do uformowania się religijności osobistej i autonomicznej. Oznaką autonomii zasad życia religijnego jest to, że dorastający czuje się sprawcą, decydentem i odpowiedzialnym za własne życie religijne.

Religijność autonomiczna młodzieży obejmuje - według Walesy – odbiór tekstów biblijnych i nauczania Kościoła, zdolność do odczytania zawartego w nich przesłania w odniesieniu do własnych dziejów i poszerzonej historii ludzkości; kształtuje się, doskonali i poszerza autonomia motywacji religijnej; zmniejsza się instrumentalne i adaptacyjne traktowanie religijności, która nabiera charakteru autotelicznego; obraz Boga oczyszcza się z deformacji antropomorficznych i sentymentalnych oraz wypaczeń uczuciowych i skojarzeniowych. Kształtująca się autonomia zasad życia religijnego stopniowo wnika w coraz bardziej intymne i osobiste sfery zachowania się młodzieży, która coraz więcej szczegółów swej codzienności postrzega w relacji z Bogiem. Następuje konkretyzacja wiary na co dzień, w relacjach z bliźnimi, we własnych nastrojach, samoocenie i innych przeżyciach oraz w pracy i odpowiedzialności politycznej (Walesa 2006, s. 136-137).

Dynamiczne formułowanie się światopoglądu religijnego najwyraźniej jest widoczne w okresie tzw. autentycznej religijności. Religijność osób w wieku od 18 do 24 roku życia jest oparta na prawdziwości, oryginalności i zgodności z wewnętrznymi ideałami i zasadami danej osoby. Autentyczne stają się praktyki religijne oraz wiedza, przekonania, uczucia, reguły moralne czy modlitwa. Wynika ona z faktu, że te aspekty są formułowane przez samych zainteresowanych, a nie są efektem dostosowania się do środowiska czy odbiciem funkcjonujących wzorów kulturowych. Młodzież w tym okresie staje się bezkompromisowa jest pewna siebie, niecierpliwa i oczekuje jasnych i szczerych odpowiedzi na dręczące ją pytania. Autentyzm religijny ułatwia młodzieży odkrycie swojej roli i miejsca w świecie, jest ciągle aktualizowany z uwagi na stale zmieniające się otoczenie społeczne. Jest elementem dostosowawczym do realiów życia społecznego.

Autentyczność religijna młodzieży często współwystępuje z jej spontanicznością i otwartością, radykalną szczerością, wrażliwością i bezpośredniością w ujmowaniu na serią słowa Bożego. Treść tej religijności jest w dużej mierze zależna od życiowej sytuacji bodźcowej, a szczególnie od warunków społeczno-historyczno-kulturowych (Walesa 2006, s. 138).

W okresie tym następuje zróżnicowanie religijności w kontekście płci. Wynikają one nie tylko z faktu, że dziewczęta szybciej od chłopców wchodzą w okres dorastania lecz są uwarunkowane różnymi czynnikami. Różnice można zauważyć niemal we wszystkich wymiarach religijności

W dziedzinie świadomości religijnej osoby płci żeńskiej bardziej eksponują aspekty emocjonalne i społeczne, natomiast mężczyźni koncentrują się bardziej na elementach informacyjnych. Mężczyźni chcą Boga poznać, zrozumieć, a kobiety odbierają Boga bardziej egzystencjalnie i uczuciowo. Stąd kobiety w sferze więzi ze wspólnotą religijną częstej się identyfikują akcentując relację „twarzą w twarz". Działalność mężczyzn w tym względzie jest oparta na realizacji własnych planów i atrybutów własnego „ja" – wykazują większą aktywności indywidualną i niezależnością. Kobiety są bardziej skłonne do współpracy i realizowaniu tendencji do przewodzenia we wspólnocie religijnej, stąd majką większy wpływ na kształtowanie się religijności swoich najbliższych. Dlatego nikogo nie dziwi, że badania ilościowe jednoznacznie informują o wyższych wskaźnikach kobiet w zakresie praktyk religijnych, przynależności do wspólnot i organizacji kościelnych.

Źródłem moralności u kobiet jest w większym stopniu niż u mężczyzn więź z Bogiem i ze wspólnotą wierzących. Opiera się ona na wspólnotowości i odpowiedzialności za innych. Moralność mężczyzn jest oparta na wiedzy, zrozumieniu i świadomości ogólnej, jest zorientowana na reguły, normy i logikę

Różnice płci w zakresie form wyznawania wiary uwidaczniają się najbardziej w modlitwie, ujmowanej tutaj jako uniesienie umysłu do Boga czy współbycie i zjednoczenie z Nim. Mężczyźni w omawianej dziedzinie uzyskują istotnie wyższe wyniki w komponentach wiary i czynnika wewnętrznego. Stąd u mężczyzn częściej można spotkać modlitwę głęboko wewnętrzną odnoszącą się do spraw globalnie ważnych wynikającą z zradykalizowanej wiary.

1.3. Problemy i hipotezy badawcze

Świadomość religijna i moralna młodzieży jest zjawiskiem złożonym. To problem, który ciągle wymaga stałego uaktualniania i doprecyzowania pojęć. Przez świadomość rozumiemy poziom rozwoju psychicznego charakterystycznego dla człowieka, umysłowa zdolność do odbierania siebie jako przedmiotu i podmiotu działań, do rozumienia zjawiska wewnętrznego odzwierciedlenia zewnętrznej (obiektywnej) rzeczywistości i do umiejscowienia siebie w jej obrębie (Olechnicki, Załęcki 1999, s. 214).

Świadomość religijną i moralną najczęściej rozpatruje się w kontekście świadomości społecznej, która według W. Markiewicza oznacza całokształt czy zespół idei, wartości, postaw, poglądów, przekonań i opinii wspólnych dla całych grup społecznych (narodowych, klasowych, religijnych, zawodowych itp.) określających sposób myślenia danego społeczeństwa, zinstytucjonalizowanych i utrwalonych w historycznie ukształtowanych formach życia zbiorowego. Stąd możemy przyjąć, że świadomość religijna obejmuje całokształt idei, wartości, postaw, poglądów, przekonań i opinii o rzeczywistości pozaempirycznej, o relacji człowieka względem tej rzeczywistości oraz wynikających z tego stosunku zadaniach, jakie ma człowiek do spełnienia w życiu doczesnym, właściwych poszczególnym jednostkom, a także wspólnych dal całych grup społecznych i utrwalonych w różnych formach życia zbiorowego (Sadowski 1999, s. 148-149).

Natomiast na świadomość moralną - według J. Mariańskiego - składają się rozmaite treści konkretne (wiedza, poglądy, przekonania, pojęcia, wyobrażenia, uczucia, postawy itp.), wzajemne powiązane i uwarunkowane (czynniki poznawcze i emocjonalne). Obejmuje ona wszelkie możliwe stopnie poznania, rozumienia i oceniania przez jednostkę tego, co w jej stosunkach z innymi, z sobą samą i całym społeczeństwem jest ujmowane w kategoriach dobra i zła, tego co szlachetne lub nieszlachetne, godziwe lub niegodziwe, godne aprobaty lub dezaprobaty (Mariański 2006, s. 107).

W taki sposób ujmowana świadomość moralna doskonale poszerza znaczenie świadomości religijnej poszczególnych jednostek i zbiorowości. Również takie ujęcie świadomości przyjmuję w tym opracowaniu, bowiem zarówno świadomość religijna jak i świadomość moralna jest fenomenem konkretnej zbiorowości, która identyfikuje się z określoną konfesją. Łączne potraktowanie obu pojęć w tej pracy jest podyktowane również szeroką problematyką badawczą, która z uwagi na szczupłość publikacji poruszający ten problem w środowisku prawosławnym wymaga tak ogólnego namysłu.

Świadomość religijno-moralna młodego pokolenia podlega ciągłym zmianom, są one bardzo intensywne z uwagi na dynamizm zmian współczesnych społeczeństw oraz brak stabilizacji poglądów i przekonań wynikający z usamodzielniani się młodzieży i wkraczania w dorosła życie. Stąd przy jej określaniu będę analizował konkretne obszary wynikające z koncepcji badań.

Pierwszy obszar będą określały wskaźniki mówiące o tzw. ogólnej religijności, którą określać będzie stosunek respondentów do wiary, praktyk religijnych, wierzeń i wiedzy religijnej oraz miejscu religii w życiu codziennym. Owo kryterium przede wszystkim sugeruje istnienie woli badanych do zaliczenia ich do zbiorowości prawosławnych, co jest nie bez znaczenia w sytuacji funkcjonowania mniejszości w Polsce. Badając deklaracje wobec wiary możemy dowiedzieć się o więziach wewnątrzgrupowych, a przede wszystkim o stopniu uświadomienia zbiorowego.

Drugi obszar będzie dotyczył m.in. miejsca tradycji i wartości w życiu młodzieży, stosunku do lekcji religii oraz postaw młodzieży wobec wybranych problemów społecznych. Analiza tych problemów pozwoli w sposób ogólny ustalić kierunek zmian i znaczenia religii w życiu młodzieży.

Z tym ostatnim aspektem łączy się problem stosunku do Kościoła instytucjonalnego, który w ostatnim okresie nabiera szczególnego miejsca w świadomości młodzieży. Analiza funkcjonowania parafii i życia parafialnego nabiera szczególnego znaczenia w kontekście religijnej żywotności konkretnej społeczności. Badania parafii, jako instytucji religijnej i społecznej odwołują się do socjologicznego rozumienia instytucji społecznej. W tym nurcie badawczym podejmuje się takie zagadnienia, jak analiza podstawowych i ekstensywnych funkcji parafii, roli parafii w organizacji życia parafialnego, parafia jako podstawowa instytucja socjalizacji religijnej (Firlit 2004, s. 379). Ważnym zagadnieniem w tej pracy był aspekt parafii jako elementu struktury Kościoła i jej funkcjonowania w realiach demokracji.

Postawy moralne badanych wypełniały kolejny obszar analiz. Moralność potraktowano stosunkowo szeroko lecz pamiętano o specyficznej zależności między religią a moralnością. Pragnę przypomnieć, że M. Ossowska wymieniła następujące zależności: genetyczne, logiczne, psychologiczne, treści wierzeń i zależność poziomu moralnego od wiary religijnej (Ossowska 2005, s.77-82). Co prawda we współczesnych społeczeństwach kwestionuje się te jednoznaczne związki pomiędzy postawą religijną a moralną, jednak Kościoły mogą być traktowane jako pozytywne instytucje wychowania moralnego, ale nieobejmujące już całokształtu życia moralnego nawet swoich wyznawców. Moralność traci instytucjonalne zabezpieczenia, staje się coraz bardziej sprawą autonomicznego, indywidualnego sumienia. W społeczeństwach pluralistycznych nie ma jednej homogenicznej moralności, lecz istnieją różnorodne moralności (Mariański 2004, s. 251).

W kontekście tak zobrazowanej problematyki badawczej najważniejszym problemem do rozstrzygnięcia będzie próba określenia kierunku przemian religijności i moralności młodzieży prawosławnej w Polsce. Nie bez znaczenia w tym względzie będzie możliwość ustosunkowania się do scenariuszy przemian religijności młodzieży katolickiej. W odniesieniu do młodzieży polskiej – wdług J. Mariańskiego - można najogólniej wyodrębnić kilka możliwych scenariuszy (modeli) przemian religijności: regres (postępująca sekularyzacja), stabilizacja (utrzymanie status quo) lub nawet wzrost (ożywienie religijne, „wiosna" chrześcijaństwa), synkretyzm religijny, fundamentalizm religijny, pluralizacja religijności młodzieży polskiej. Realizacja tych scenariuszy przemian jest mniej lub bardziej prawdopodobna w społeczeństwie, zależy

od wielu czynników politycznych, ekonomicznych i społecznych, ale od działalności Kościoła katolickiego. Opisane scenariusze przemian religijności nie wykluczają się wzajemnie, mogą współwystępować w życiu społecznym, być komplementarne lub konkurencyjne względem siebie (Mariański 2008, s. 15-16). Konfesyjne odniesienia i porównania wyników w dotychczas przeprowadzonych badaniach pozwolą nie tylko na określenie kierunku i zakresu przemian religijno-moralnych lecz także pozwolą przedstawić odrębność, specyfikę i stan świadomości religijno-moralnej młodzieży prawosławnej w Polsce. Jest to podstawowe zadanie i główny cel jaki stawiam w tym opracowaniu. Świadomość badanej młodzieży jest uwarunkowana wieloma wymiarami, m.in. historycznym, kulturowym, środowiskowym czy osobowościowym. Stąd tak zostały sformułowane hipotezy, aby możliwie najszerzej i bardzo komplementarnie zilustrować stosunek badanych do religii i określać jej moralność.

Wyjaśnienie tego problemu będzie możliwe poprzez analizy problemów szczegółowych, a z uwagi na wysoki poziom standaryzacji pytań umiejscowionych w kwestionariuszu ankiety również możliwe będzie porównanie uzyskanych wyników badań z wynikami ogólnopolskimi, które dotyczą społeczności prawosławnych i katolickich. Sądzę, że bezpośrednie zestawienie postaw i opinii młodzieży katolickiej i prawosławnej wobec religii i moralności, znacznie uatrakcyjni prezentowaną problematykę i pozwoli pełniej zweryfikować hipotezy badawcze.

Natomiast problemy szczegółowe przedstawiają się następująco:

1. Co według młodzieży prawosławnej najpełniej określa istotę prawosławia?
2. Skąd badani czerpią wiedzę o swoim wyznaniu?
3. Na ile w prawosławiu ważna jest tradycja i czy w obecnych czasach należy zmienić zasady doktrynalne Kościoła prawosławnego?
4. Czy Kościół prawosławny całkowicie zaspakaja potrzeby religijne swoich wiernych?
5. Jaki jest stosunek badanych do praktyk religijnych?
6. Jaki jest stosunek młodzieży prawosławnej do wiary?
7. Jak badana młodzież ocenia poziom własnej religijności?
8. Jaki jest poziom wiedzy o podstawowych prawdach religijnych?
9. Jaka jest częstotliwość modlitwy?
10. Czy religia wpływa na życie codzienne badanych?
11. Jaki jest stosunek młodzieży do ogólnych norm moralnych?
12. Czy źródło norm moralnych umiejscowione jest w religii?
13. Czy przykazania Dekalogu są wiążące dla młodzieży prawosławnej?
14. Czy młodzież identyfikują się ze swoja parafią?
15. Jakie jest zaangażowanie młodzieży w funkcjonowanie parafii?

W kontekście nakreślonej powyżej problematyki zakładam niejednorodność i zróżnicowanie świadomości religijnej i moralnej młodzieży prawosławnej. Weryfikacja tej hipotezy nastąpi poprzez ustosunkowanie się do hipotez pomocniczych, które będą weryfikowane poprzez ukazanie związków korelacyjnych ze zmiennymi niezależnymi do których zaliczono: płeć, miejsce zamieszkania, typ szkoły, stosunek do wiary i sytuację materialną rodziny.

Uwagi na temat zróżnicowania religijności kobiet i mężczyzn potwierdzone w wielu badaniach socjologicznych uprawomocniają do założenia, że ich świadomość religijno-moralna też nie jest jednorodna. W związku z tradycyjnym określeniem ról społecznych, kobiety charakteryzują się głębszą w porównaniu z mężczyznami świadomością religijną i moralną, która wyraża się m.in. głębszą wiarą, częstszym spełnianiem praktyk religijnych, częstszą modlitwą i bardziej rygorystyczną postawą wobec norm etycznych.

Miejsce zamieszkania, jako kolejna zmienna niezależna wpływa na świadomość badanych w taki sposób, że młodzież ze wsi bardziej jest związana z Kościołem instytucjonalnym czego wyrazem jest wyższa akceptacja tej instytucji oraz poczucie że Kościół prawosławny w pełniejszym zakresie zaspokaja potrzeby religijnych młodzieży ze wsi niż młodzieży mieszkających w miastach. W tym kontekście postawy moralnie młodzieży mieszkającej w dużych miastach są bardziej relatywne i uwarunkowane społecznie lub indywidualistycznie.

Z uwagi na stale wzrastający odsetek polskiej młodzieży, która przystępuje do egzaminu dojrzałości, a w konsekwencji podejmuje studia wyższe systematycznie zamazuje się różnica pomiędzy postawami religijnym i moralnymi młodzieży uczącej się w analizowanych typach szkół. Kolejnym czynnikiem ujednolicającym orientacje religijno-moralne badanej młodzieży jest fakt, że coraz więcej rodziców ma podobne wykształcenie, przeważnie na poziomie wyższym lub średnim. Nie bez znaczenia w dzisiejszej rzeczywistości społecznej Polski, kiedy coraz większy odsetek społeczeństwa nie może znaleźć pracy, część młodzieży inspirowana przez rodziców i rówieśników coraz częściej podejmuje naukę w szkołach sprofilowanych umożliwiających zdobycie zawodu. Znacznie rośnie ranga szkół zawodowych, a przez to maleje zróżnicowanie dzisiejszej młodzieży uczącej się w różnych typach szkół w kontekście postaw wobec religii i moralności.

Stosunek do wiary jest jednym z ważniejszych elementów różnicujących badanych. Zakładam, że im większy poziom deklarowanej wiary, to postawy respondentów są bardziej ukierunkowane w stronę tradycyjnej religijności kreowanej przez Kościół. Tym samym ich postawy moralne charakteryzują się wyższym rygoryzmem i znacznie częściej młodzież angażuje się we wszelkiego rodzaju inicjatywy parafialne. Ta zależność jest najbardziej charakterystyczna w zakresie budowania tożsamości młodzieży prawosławnej oraz przestrzegania tradycji. W tym kontekście zakładam również, że wśród młodzieży głęboko wierzącej i wierzącej istnieje większe przyzwolenie na zachowanie tradycji, jako podstawowego czynnika kształtującego odrębność i specyficzność młodzieży prawosławnej.

Również sytuacja materialna badanych ma wpływ na różnicowanie świadomości badanych. Z badań opinii publicznej dość jasno wynika, że ludzie którym się lepiej wiedzie w sensie materialnym, to w mniejszym zakresie deklarują mniejsze przywiązanie do tradycyjnego Kościoła oraz uważają się za mniej religijnych. Z uwagi na to, że na sytuację materialną rodzin, w których funkcjonują respondenci w największym zakresie odpowiadają rodzice, to sugeruje na zależność, że im niższy status materialny młodzieży, to tym większe przywiązanie do religii i Kościoła. Również niższe dochody powodują większą wiarę w podstawowe prawdy wiary podawane przez Kościół.

1.4. Organizacja i przebieg badań

Prezentowane badania terenowe są kolejnym etapem penetracji badawczej w środowisku prawosławnym w Polsce. Problematyka religijności polskiego społeczeństwa od kilkunastu lat jest systematycznie podnoszona na licznych konferencjach naukowych oraz jest przedmiotem wielu projektów badawczych. Socjologia religii w Polsce ma w tym względzie duże osiągnięcia. Jednak zauważyłem, że zdecydowanie brakuje w naszym kraju dociekań naukowych dotyczących funkcjonowania mniejszości religijnych. Stąd postanowiłem zgłębić tę problematykę poddając analizie badawczej społeczność młodzieży prawosławnej.

Pragnę nadmienić, że w 2009 roku przeprowadziłem badania na terenie Lubelszczyzny. Wybór miejsca badań był podyktowany względami organizacyjnymi i faktem diasporalnego zamieszkania respondentów, co odpowiadało sytuacji Kościoła prawosławnego w Polsce. Ważność tego przedsięwzięcia badawczego polegała również na tym, że mogłem je potraktować jako badania pilotażowe, co pozwoliło na weryfikację metod, narzędzi i założeń badawczych. Wybór próby badawczej miał charakter losowo-celowy. Celowość jego wynikała z uwzględnienia przynależności konfesyjnej badanej młodzieży oraz założeń dotyczących wieku respondentów, bowiem w badaniach wzięła udział młodzież ucząca się w szkołach ponadgimnazjalnych i studenci. Wyniki badań zostały częściowo przedstawione w książce *Aktywność społeczno-religijna młodzieży prawosławnej na Lubelszczyźnie*. Wydana w 2010 roku przez Podlaskie Centrum Kultury Prawosławnej stała się inspiracją do przeprowadzenia badań ogólnopolskich.

W 2012 roku ukazała się moja druga publikacja poruszająca podobne problemy pt: *Religijność wyznawców prawosławia w Polsce. Raport z badań socjologicznych,* Po głębokim zastanowieniu zdecydowałem się w badaniach wykorzystać ankietę pocztową skierowaną do proboszczów wszystkich parafii prawosławnych w Polsce z prośbą rozdysponowania kwestionariuszy wśród wiernych. Zadaniem respondentów było wypełnienie anonimowej ankiety i odesłanie w załączonej kopercie bezpośrednio do prowadzącego badania. W tej samej korespondencji dołączono drugą ankietę skierowaną do proboszczów wszystkich parafii w Polsce. Sadzę, że taki sposób wyłonienia próby badawczej, który w przypadku świeckich należy uznać za losowy, jak również ilość uzyskanych ankiet jest satysfakcjonująca, a przebieg badań należy uznać za sprawny. Celem poznawczym było zbadanie religijności prawosławnych w Polsce w kontekście następujących cech społeczno-demograficznych: wieku, płci, miejsca zamieszkania, wykształcenia, pochodzenia społecznego i sytuacji materialnej rodziny. Nakreślony zakres analiz i ich wyników pozwolił na ukazanie specyfiki religijności prawosławnych, co w praktyce może zintensyfikować pozytywne relacje międzywyznaniowe w naszym kraju, poprzez otwarcie się na mniejszości religijne funkcjonujące w polskim społeczeństwie.

Należy zaznaczyć, że w niniejszej książce znalazły się analizy „wyznawców prawosławia" tj. osób które realnie, a nie nominalnie należeli do Kościoła prawosławnego. Realność ich przynależności wynikała nie tylko z faktu przyjęcia chrztu w tym Kościele, lecz przede wszystkim z tego, że w chwili badania poprzez swoją

obecność w życiu parafii mogli być uznani za potencjalnych respondentów. Taki sposób doboru próby badawczej wynikał m.in. ze wcześniejszych założeń metodologicznych i obiektywnych trudności w sposobie pozyskiwania respondentów. Stąd w tym kontekście należy odczytywać zaprezentowane w tym opracowaniu wyniki badań, które w przyszłości należy zweryfikować, celem doprecyzowania zamieszczonych w zakończeniu pracy wniosków. W związku z nakreśloną powyżej problematyką badawczą problem główny brzmiał: Co stanowi specyfikę religijności prawosławnych i czy różni się ona swym charakterem od religijności katolików? (Romanowicz 2012, s. 7).

W trakcie analiz poszukiwano argumentów, które pomogłyby przedstawić w sposób zobiektyzowany istotę religijności prawosławnych. Starano się ukazać jej specyfikę i uwarunkowania. Okazało się, że w wielu wymiarach religijność prawosławnych mieszkańców Polski jest wewnętrznie zróżnicowana, niejednorodna oraz różni się od religijności katolików. Religijność badanej grupy oddziałuje na postrzeganie rzeczywistości społecznej, ugruntowuje tożsamość wyznawców i jest ważnym elementem życia codziennego respondentów. Z uwagi na brak systematycznych badań bardzo trudno jest sformułować wnioski dotyczące przemian religijności. Można jedynie stwierdzić opierając się na niniejszych wynikach badań socjologicznych, że religijność prawosławnych ma charakter tradycyjno-instytucjonalny, a deklaracje młodzieży wobec Kościoła nie sugerują, aby w najbliższym czasie nastąpiły zasadnicze zmiany charakteru religijności. Można jedynie założyć, że religijność prawosławnych w jakimś zakresie ulega modyfikacjom, jednak nie w takim stopniu i tempie jak w społeczeństwach Europy Zachodniej.

Celem ściślejszego i bardziej precyzyjnego zweryfikowania hipotez postawionych na wstępie badań oraz koncentracja tylko jednej kategorii społecznej całość przedsięwzięcia badawczego skupiło się w czterech miastach położonych na terenie województwa Podlaskiego, na terenie którego zamieszkuje największy odsetek ludności prawosławnej. Są to następujące miasta: Siemiatycze, Bielsk Podlaski, Hajnówka i Białystok. Ten region, jak żaden inny w Polsce jest najbardziej zbliżony do struktury wyznaniowej społeczności katolickich. Ten fakt był jednym z ważniejszych aspektów motywacyjnych w organizacji badań na tym terenie, przede wszystkim realnie dawał możliwość przeprowadzenia analiz szczegółowych i metodologicznie uprawomocniał do dokonania porównania z młodzieżą katolicką. To założenie jest istotne z tego powodu, że dotychczas problematykę religijności młodzieży prawosławnej podnoszono w badaniach socjologicznych bardzo rzadko, a bezpośrednie odniesienie do wybranych aspektów religijności młodzieży katolickiej jest ważne nie tylko z uwagi na możliwość dokonania analiz szczegółowych, lecz także umożliwiała zaobserwowanie przemian religijności młodzieży prawosławnej.

W badaniach wykorzystano częściowo zmodyfikowaną autorską ankietę anonimową z poprzednich badań, która zawierała ogólnie 48 pytań zamkniętych i otwartych. Badania zostały przeprowadzone w szkołach ponadgimnazjalnych, głównie na zajęciach tzw. godzinach wychowawczych przez odpowiednio poinstruowanych studentów socjologii. Czasokres jednej jednostki lekcyjnej w zupełności wystarczał

na swobodne i niczym nieograniczone czasem, ani innymi przeszkodami wypełnienie przez respondentów kwestionariusza ankiety. Badaniami audytoryjnymi objęto wszystkich obecnych w danym dniu w szkole uczniów wyznania prawosławnego z najstarszych klas szkół ponadgimnazjalnych. Określenie przynależności wyznaniowej było zabiegiem stosunkowo łatwym z uwagi na fakt dostępności do deklaracji uczęszczania na lekcje religii, które odbywały się w szkołach. Należy zaznaczyć, iż dyrekcje szkół były poinformowane stosownym pismem o przeprowadzeniu badań i w żadnej ze szkół przeprowadzający badania nie spotkali się z jakimikolwiek trudnościami. Należy podkreślić dużą pomoc i zaangażowanie nauczycieli wychowawców w procesie przeprowadzenia badań oraz udostępnienia sal.

W przypadku Siemiatycz, Bielska Podlaskiego i Hajnówki wybór typu szkoły był zabiegiem prostym, bowiem badania przeprowadzono w Zespołach Szkół ponadgimnazjalnych w których znajdują się Licea Ogólnokształcące, Technika i Zasadnicze Szkoły Zawodowe, tak się złożyło, że są to największe, a w przypadku Siemiatycz i Hajnówki jedyne tego typu ośrodki edukacyjne w tych miastach. Natomiast w Białymstoku losowo wybrano jedno Liceum Ogólnokształcące i jedno Technikum.

Badania przeprowadzono w drugiej połowie października 2012 roku. Ogólnie przebadano 441 osób, w tym w Siemiatyczach - 145, Bielsku Podlaskim - 131, Hajnówce - 103 i Białymstoku - 62. Generalnie młodzież chętnie brała udział w badaniach, tylko w kilku przypadkach poszczególni uczniowie z Białegostoku odmówili wzięcia udziału, nie podając przy tym racjonalnych uzasadnień. Około 70% badanej młodzieży w ogóle nie odniosła się do problematyki badań, czy narzędzia badawczego, a pozostali najczęściej wskazywali na ważności poruszanych problemów pisząc, że ankieta *jest bardzo ciekawa i interesująca*, *wszechstronna*, *dogłębnie analizuje podejście do wiary, bardzo wyczerpująca, zmusza do refleksji, określa poziom religijności, pozwala zastanowić się kim jestem czy po prostu podobała się.*

Około 7% badanej młodzieży wskazała na negatywne aspekty kwestionariusza ankiety uznając że ankieta jest *zbyt długa, porusza mało ważne problemy, zbyt szczegółowa, za dużo pytań bądź pytania są o tej samej tematyce.*

Jak łatwo zaobserwować wypowiedzi zarówno pozytywne jak i negatywne były formułowane w postaci krótkich zdań. Młodzież nie pokusiła się o dłuższe, bardziej wyczerpujące lub wyjaśniające wypowiedzi dotyczące swoich opinii. Należy domniemywać, że badana młodzież w większości po raz pierwszy brała udział w tego typu projekcie badawczym, bowiem odnotowano nieliczne tzw. dopiski respondentów obok pytań czy ordynarnie sformułowane odpowiedzi. Taką tezę potwierdzili uczestnicy wywiadów, którzy jednogłośnie twierdzili, że nigdy dotychczas nie uczestniczyli w badaniach dotyczących problematyki religijnej. Ten fakt dodatkowo potwierdza sensowność i potrzebę prowadzenia tego typu badań w środowiskach mniejszości religijnych w Polsce.

Uwzględniając dyrektywy metodologiczne mówiące o klasyfikacji wszelkich problemów zawartych w pytaniach problemowych już na etapie koncepcji badań postanowiono tak zmodyfikować kwestionariusz, aby spełniał powyższe warunki. Zawarte w kwestionariuszu pytania można podzielić na kilka obszarów tematycznych odpowiadających poszczególnym rozdziałom w publikacji. Główny obszar

opisujący podstawowe wymiary religijności młodzieży zawierał się w pytaniach dotyczących tożsamości wyznaniowych (pyt. 1, 13, 27, 43), autodeklaracji praktyk religijnych (pyt. 17, 36), znaczeniu religii w życiu codziennym (pyt. 20), wiedzy i wierzeń religijnych (pyt. 38 – 41). Miejsce funkcjonowania Kościoła w świadomości młodzieży określały pytania o rolę parafii (pyt. 28-31) i stosunek do księży (pyt. 32, 34, 35). Postawy moralne młodzieży prawosławnej zawierały pytania 21-26. Pozostałe pytania dotyczyły stosunku do tradycji (pyt. 3, 16), lekcji religii (pyt. 7-8) oraz wartości pyt. 24. Kwestionariusz zamykała metryczka dotycząca cech społecznych i demograficznych, które podczas analiz były zmiennymi niezależnymi (pyt. 43-47).

Zebrany materiał poddano analizie statystycznej obejmującej zależności pomiędzy cechami społeczno-demograficznymi, a poszczególnymi wskaźnikami religijności, charakteryzującymi poszczególne jej wymiary. W pracy zastosowano opis procentowy i proporcjonalny. W analizach statystycznych związków i zależności stosowany będzie test niezależności chi-kwadrat i współczynnik V-Cramera (Nowaczyk 2002, s. 212-224, Szwed 2009, s. 331-335), którego stosuje się w przypadku tabel nierównomiernych (niekwadratowych). Maksymalna wartość współczynnika nie przekracza jedności, co w praktyce oznacza pełną zależność. W niniejszej pracy przyjęto następujące zakresy zależności: 0,0-0,1 – zależność nikła, 0,1-0,3 – zależność słaba, 0,3-0,5 – średnia zależność, 0,5-0,7 – wysoka zależność, 0,7-0,8 – bardzo wysoka zależność. Warto nadmienić, że w naukach społecznych wartość 0,275 przyjęto interpretować, jako zależność wyraźną. W pracy będą prezentowane wyłącznie tylko te wyniki, które wykazały istotność statystyczną rozumianą, jako poziom istotności nie wyższy niż 0,05.

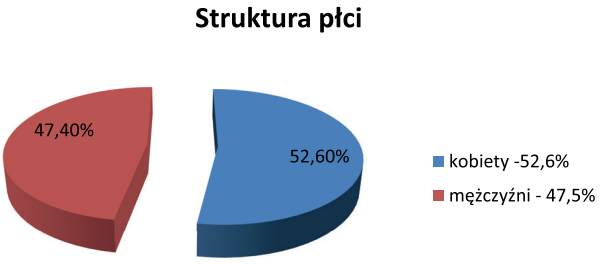
Celem wzbogacenia materiału badawczego oraz wejścia w głąb problematyki świadomości religijno-moralnej młodzieży prawosławnej dodatkowo przeprowadzono 35 wywiadów pogłębionych, w których wzięły udział 22 kobiety i 13 mężczyzn. Zwrócono uwagę, aby w wywiadach brały udział osoby ze wszystkich czterech miast w których przeprowadzano badania oraz o zróżnicowanej sytuacji materialnej. Należy odnotować, że młodzież chętnie brała udział w wywiadach, bardzo interesująco i spontanicznie przedstawiała aspekty własnej religijności i wyczerpująco referowały swoją sytuację religijną. Bezpośrednie rozmowy ukazały dotychczas nieznane aspekty specyfiki świadomości religijnej badanych. Uzyskano bardzo bogaty materiał, który będzie wykorzystany w toku dalszych analiz.

Niniejsze badania przeprowadzono wśród młodzieży prawosławnej z jednego regionu Polski. Z uwagi na to, że badaniami objęto region w którym żyje najliczniejsza wspólnota prawosławnych, jak również fakt wieloletnich obserwacji prowadzonych przez autora w różnorodnych okolicznościach i zróżnicowanych środowiskach wyznaniowych uprawomocniają do uogólnienia zebranych danych w stosunku do całej młodzieży prawosławnej w Polsce. Natomiast uświadamiając sobie istnienie uwarunkowań kulturowych, politycznych, społecznych, historycznych, narodowych czy geograficznych, które faktycznie różnicują prawosławnych na świecie, nie uprawomocniają do generalizowania religijności młodzieży prawosławnych jako konkretnej kategorii społecznej w wymiarze ogólnoświatowym. Stąd poniższe analizy i wnioski będą dotyczyły tylko młodzieży prawosławnej mieszkającej w Polsce.

1.5. Społeczna charakterystyka badanej młodzieży

Charakterystyka respondentów pozwala na ukazanie podstawowych danych o próbie badawczej. W związku z tym, że respondentami w badaniach była młodzież prawosławna najstarszych klas szkół ponadgimnazjalnych stąd nie ma potrzeby szczegółowej analizy wieku badanych. Należy odnotować, że wszyscy badani należeli do przedziału wiekowego 18 - 20 lat.

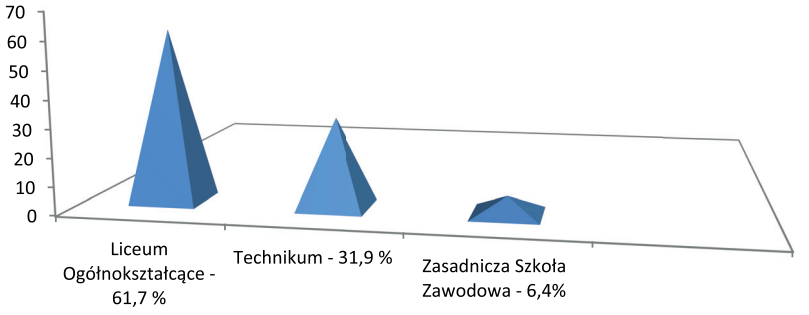
Wśród respondentów 232 osoby stanowiły kobiety, a 209 mężczyźni.



Wykres 1. Struktura płci

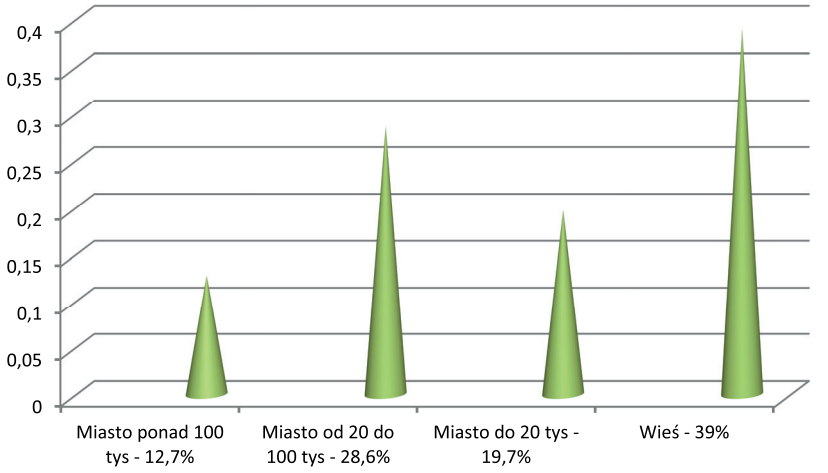
Rozkład procentowy płci badanych upoważnia do stwierdzenia, że pod względem struktury rozkład ma znamiona proporcjonalności i płeć w pełni przy analizach szczegółowych może pełnić funkcję zmiennej niezależnej.

Kolejną zmienną niezależną, która będzie stanowić podstawę do analiz będzie stanowić typ szkoły. W badaniach przyjęto założenie, że respondentami będą osobami, które w trakcie badań są uczniami najstarszych klas w trzech typach szkół ponadgimnazjalnych. Wybór typów szkół był klasycznym zabiegiem bowiem w obecnej strukturze szkolnictwa ponadgimnazjalnego ponad 90% wszystkich uczniów Polsce uczęszcza do liceów ogólnokształcących, techników i zasadniczych szkół zawodowych.



Wykres 2. Typ szkoły

Z analizy naszych respondentów wynika, że największą grupę stanowi młodzież uczęszczająca do liceów – 61,7%, a najmniej liczną uczniowie zasadniczych szkół zawodowych – 6,4%. Pozostałych 31,9% to uczniowie techników. Ten układ w porównaniu z ogólną strukturą kształcenia w Polsce na tym poziomie nie jest w pełni zbieżny, bowiem praktycznie, co trzeci badany jest uczniem technikum. Taka sytuacja wynika z założeń metodologicznych bowiem podstawowym celem badań jest ich umiejscowienie w miastach o dużym nasyceniu ludności prawosławnej i koncentracja na przynależności respondentów do tej konfesji. Ten układ jest również konsekwencją losowości wyboru badanych.



Wykres 3. Miejsce zamieszkania badanych

Zestawienie miejsca zamieszkania informuje nas, że najwięcej badanych pochodzi ze wsi – 39%, natomiast 28,6% z miast średniej wielkości od 20 do 100 tys. mieszkańców, 19.7% z małych miast do 20 tys. mieszkańców, a 12,7% z miast dużych, których liczba mieszkańców przekracza 100 tys. Generalnie ten rozkład odpowiada strukturze regionu, bowiem województwo Podlaskie należy w Polsce do regionów rolniczych w którym przeważająca część ludności mieszaka na wsi lub małych miastach. W tym regionie jedynie miasto Białystok liczy ponad 100 tys. mieszkańców.

Pomimo, że analizowany region nie należy do najbogatszych w Polsce mimo to respondenci stosunkowo optymistycznie ocenili swoją sytuację materialną. Bardzo dobrą sytuację materialną swojej rodziny deklarowało 14,1% badanej młodzieży, 46,7% jako dość dobrą, 32,2% jako przeciętną, a jedynie 7% informuje o złej sytuacji materialnej, w tym 1,6% jako o zdecydowanie złej.

Rozdział II.

Wymiary religijności młodzieży prawosławnej

Socjologia religii zajmując się religijnością jednostek i zbiorowości ma przede wszystkim na uwadze funkcjonowanie religii w przestrzeni społecznej w kontekście relacji międzyludzkich. Bardzo często owe stosunki interpersonalne oraz przedmiotowe zmuszają do zajęcia stanowiska, opowiedzenia się lub ustosunkowania się, wyrażenia ocen i opinii, ujawniając tym samym postawy akceptacji, ambiwalencji lub też negacji, niekiedy zabarwione dość silnie emocjami. Religia wyznaczająca ramy ludzkich działań jest takim samym systemem rzeczywistości społecznej, z którym więź przybiera niekiedy postać na tyle silną, iż z chwilą identyfikowania się z nią możemy mówić o kształtowaniu się religijnej tożsamości (Zaręba 2008, s. 107). W badaniu owych relacji i związków niezmiernie ważnym staje się operacjonalizacja religijności. Niemal rewolucyjnym dokonaniem było opracowanie na początku lat sześćdziesiątych współczesnej koncepcji pojmowania religijności, którą przedstawili R. Stark i Ch. Glock. Projektując badania religijności wyszczególnili jej pięć wymiarów.

Wymiar ideologiczny zakłada występowanie u osoby religijnej światopoglądu religijnego, czyli uznawania zasad dogmatycznych swojej religii. Zawartość i zakres wierzeń - według I. Borowik - różni się nie tylko w poszczególnych religiach, ale często również w ramach tej samej tradycji religijnej. Mimo to, każda religia uwydatnia jakiś kształt wierzeń podzielanych przez jej wyznawców (Borowik, Doktór 2001, s. 54).

Wymiar rytualny zawiera akty kultu i pobożności, które czynią wyznawcy w ramach swojego doświadczenia religijnego. Są to m. in. posty, modlitwy, udział w sakramentach itp.

Wymiar doświadczeniowy obejmuje uczucia, przeżycia i emocje, które doświadcza jednostka lub jakaś zbiorowość w kontakcie z Bogiem, rzeczywistością ostateczną czy transcendencją.

Wymiar intelektualny dotyczy znajomości przynajmniej minimum wiedzy o tradycji, dogmatach czy obrzędach własnej religii. Wiedza i wierzenia jako wymiary religijności są ze sobą ściśle powiązane, ponieważ wiedza o wierzeniach jest koniecznym warunkiem wstępnym ich zaakceptowania.

Wymiar konsekwencyjny zawiera skutki przekonań, praktyk, doświadczeń i wiedzy w życiu codziennym. Ten wymiar znacznie różni się od pozostałych, ponieważ dotyczy powinności osób wierzących, a nie samych składników wiary i stąd ogromne trudności w badaniach nad konsekwencją wiary w życiu codziennym (Stark, Ch. Glock 1998, s. 182-187).

W tym rozdziale analizowany będzie materiał w kontekście tożsamości religijnej badanych, praktyk religijnych oraz znaczenia religii w życiu codziennym młodzieży prawosławnej. Ponadto zaprezentowane będą postawy młodzieży w kwestii

określeń prawosławia. Dopełnieniem analiz będzie refleksja nad wymiarem intelektualnym, która pozwoli określić nie tylko stan wiedzy respondentów o podstawowych elementach religii chrześcijańskiej lecz również umożliwi ukazanie postaw młodzieży wobec podstawowych prawd wiary.

2.1 Autoidentyfikacje religijne badanych

Mniejszości religijne w Polsce stanowią około 3% wszystkich mieszkańców, z czego połowę to prawosławni (Wójtowicz 2004, 118). Pod względem liczby wiernych obecnie prawosławie jest drugim wyznaniem w Polsce, a Rocznik Statystyczny podaje informację o 504150 wiernych. Na terenie Polski funkcjonuje 229 parafii w których pracuje 375 księży (Rocznik Statystyczny 2007, s. 215). Oznacza to, że średnio na jedną parafię przypada 1,6 duchownego. Cechą charakterystyczną takiej sytuacji jest to, że tylko w parafiach miejskich pracuje więcej niż jeden ksiądz. Parafiami wiejskimi opiekuje się zazwyczaj jeden ksiądz, który w wielu przypadkach dodatkowo jeszcze obsługuje inne świątynie położone na terenie jednej parafii. Zazwyczaj są to punkty filialne lub kaplice położone na terenie cmentarzy. Dane szczegółowe wskazują, że 72% wszystkich parafii prawosławnych w Polsce obsługuje jeden ksiądz, 12% dwóch, 7% trzech, 6% czterech, a tylko 3% więcej niż czterech. Należy nadmienić, że wszyscy księża mają przygotowanie teologiczne. Tylko 14% ma wykształcenie na poziomie licencjatu, 8% jest w trakcie studiów uzupełniających, 70% to osoby posiadające magisterium, a 8% posiada doktorat lub jest w trakcie realizacji. Większość badanych - 92%, wykształcenie na poziomie licencjackim zdobyła w Polsce studiując w Wyższym Prawosławnym Seminarium Duchownym, a pozostałe 8% ukończyło m.in. takie uczelnie: Uniwersytet w Preszowie, KUL, Akademię Teologiczną w Petersburgu, Instytut św. Sergiusza w Paryżu. Dodatkowo ok. 5% badanych posiada ukończone studia poza teologiczne na takich uczelniach jak: Uniwersytet Wrocławski, Politechnika Warszawska, Ukraiński Wolny Uniwersytet w Monachium, College w Edmonton i inne. Jednak zdecydowana większość -77% tytuł magistra uzyskało w Chrześcijańskiej Akademii Teologiczne w Warszawie. Uczelnia ta jest jedyną teologiczną uczelnią w Polsce, która prowadzi edukację w trzech sekcjach, prawosławnej, protestanckiej i starokatolickiej. Od 2010 roku owa uczenia prowadzi zorganizowane studia doktoranckie, w których bierze udział kilkadziesiąt osób z całej Polski (Romanowicz 2012, s. 71-76).

Niezbędnym przedsięwzięciem umożliwiającym wyrazistsze i bardziej precyzyjne określenie świadomości religijnej młodzieży prawosławnej jest przeanalizowanie utożsamień religijnych. Istnieje potrzeba refleksji nad tożsamością religijną badanych szczególnie w kontekście stosunku do wiary respondentów oraz ich rodziców, a także zapoznania się z opiniami o swoim Kościele jako podstawowym źródle, który kształtuje religijność badanej młodzieży oraz ją identyfikuje.

Autoidentyfikacje religijne i wyznaniowe to przede wszystkim wszelkiego rodzaju jednostkowe i społeczne przekonania o przynależności do szerszych zbiorowości religijnych, np. do określonego wyznania, do zbiorowości ludzi praktykujących

systematycznie lub niesystematycznie. Zbiorowości, które jednostka uznaje za własne, nie muszą odznaczać się szczególnym rodzajem więzi społecznej (grupowej), nie muszą być powszechnie postrzegane jako spoiste, wyodrębniające się z całości. Jednostki w akcie autoidentyfikacji przyznają się jednak do tych zbiorowości, co w ich świadomości wiąże się z pewnymi przeżyciami, przekonaniami i gotowością do działania. Tego rodzaju autoidentyfikacja wyznaniowa i religijna jest zmienna zarówno w skali jednostkowej, jak i zbiorowej, niekiedy jest nazywana „ogólna religijnością" (Mariański 2004, s. 123).

Analiza globalnych postaw wobec wiary - według Piwowarskiego - pozwala na ogólną orientację badanych w zakresie przynależności do wspólnoty wyznaniowej, czy instytucji kościelnej. W Polsce, parametrowi „wiary" przypisuje się większe znaczenie niż w krajach zachodnich, które prowadzą statystykę informującą jedynie o strukturze religijno-wyznaniowej. Jeszcze do niedawna w naszym państwie, jako ateistycznym i laickim, ważniejsze od tej statystyki, było pytanie o wiarę, która miała całkowicie zaniknąć, przynajmniej jako zjawisko masowe. Dlatego wskaźniki niewierzących, były sprawdzianem oddziaływania laicyzacji sterowanej (Piwowarski 1997, s. 31).

Według J. Mariańskiego kryterium globalnych wyznań wiary nie informuje o wierności religii, ani o istotnej więzi z Kościołem, ale świadczy jedynie o woli zaliczenia się do zbiorowości ludzi określający się jako katolicy lub wierzący. Nie pozwala ono na uchwycenie pozakościelnej i zindywidualizowanej (prywatnej) religijności. Deklaracja przynależności do wspólnoty wyznaniowej lub też deklaracja do instytucji religijno-kościelnej, deklaracja typu „jestem wierzący" pozwala na socjologiczne ujęcie orientacji i postaw wobec religii w wymiarach najbardziej ogólnych (Mariański 2004, s. 152-153).

W publikacji *Religijność Polaków 1991-1998* czytamy, że łączny wskaźnik głęboko wierzących i wierzących Polaków w 1998 r. wynosił 85,3% i był niższy o 4,6% w porównaniu z rokiem 1991 (Jarmoch 2001, s. 17).

Natomiast w badaniach ogólnopolskich w 2005 roku wskaźniki stosunku mieszkańców naszego kraju do wiary wynosiły: głęboko wierzący – 12,4%, wierzący – 57,7% niezdecydowani – 18,3%, obojętni – 6,6%, niewierzący – 4,6% i 0,4% nie udzieliło odpowiedzi (Zaręba 2008, s. 112).

Badania sondażowe wskazują na nieco inny stosunek młodzieży do wiary. Odnotowano nieznaczny spadek deklarowanej wiary, nastąpiło przesunięcie z postaw wierzących na postawy niezdecydowania.

Badania zrealizowane wśród maturzystów z sześciu miast polskich w 1994 roku wykazały, że 8,6% uznało siebie za głęboko wierzących, 63,0% za wierzących, 18,7% za niezdecydowanych ale przywiązanych do tradycji religijnych, 6,2%%, obojętnych wobec wiary, 2,8% za niewierzących i 0.7% nie udzieliło odpowiedzi (Mariański 1995, s. 92).

Nowsze badania tego autora zrealizowane wśród młodzieży przedmaturalnej mówią, że w całej zbiorowości 15,6% uznaje siebie za głęboko wierzących, 64,5% - za wierzących, 13,1% - za niezdecydowanych w sprawach wiary, 4,7% - za obojętnych religijnie i 1,8% - za niewierzących (0,4% - brak odpowiedzi).

Wskaźnik głęboko wierzących i wierzących (łącznie) kształtuje się w całej zbadanej zbiorowości na poziomie 80,1%. Różnica pomiędzy formalną przynależnością wyznaniową a deklarowana identyfikacją wierzeniową wynosi 17,8%. Wskaźnik przynależności religijnej (tzw. globalne wyznania wiary) utrzymuje się na granicy oznaczającej tzw. oczywistość kulturową (80%) (Mariański 2008, s. 84).

Dotychczas w środowisku prawosławnym przeprowadzono bardzo niewiele badań dotyczących religijności tej grupy wyznaniowej. W badaniach A. Sadowskiego przeprowadzonych w latach osiemdziesiątych w środowisku katolicko-prawosławnym Podlasia ustalono niemal 100% autoidentyfikację religijną badanych. Generalnie osoby wyznania rzymsko-katolickiego były bardziej przywiązane do wierzeń i praktyk religijnych w porównaniu z osobami wyznania prawosławnego. Jednocześnie uwidocznione są wyraźne różnice proporcji w deklarowanej intensywności wierzeń i praktyk religijnych w dwóch środowiskach mieszanych o odmiennych proporcjach kategorii wyznaniowych. Generalnie grupa wyznaniowa znajdująca się w sytuacji mniejszościowej cechuje się większym natężeniem wierzeń i praktyk religijnych w porównaniu do sytuacji, kiedy stanowi większość w ramach środowiska lokalnego (Sadowski 1991b, s. 46-47).

Niniejszą sugestię w badaniach z 2000 roku potwierdziła I. Borowik. Według autorki za bardzo religijnych uważało się 4,8% respondentów, a łączne deklaracje wiary u prawosławnych wyniosły 46,4% (Borowik 2001, s 171).

Skokiem jakościowym A. Sadowski nazwał wzrost autoidentyfikacji religijnych prawosławnych pod koniec lat dziewięćdziesiątych. W tych badaniach prawosławni pochodzący z Podlasia w taki sposób deklarowali swoją wiarę: głęboko wierzący – 7,85%, wierzący – 78,80%, niezbyt wierzący 9,16%, niewierzący ale przywiązany do tradycji - 1,57%, niewierzący – 1,57% (Sadowski 1999, s. 168).

Kolejne badania terenowe przeprowadzono w styczniu i lutym 2009 roku wśród młodzieży prawosławnej mieszkającej na Lubelszczyźnie. Z uwagi na fakt, że wyznawcy prawosławia w tym regionie Polski stanowią zdecydowaną mniejszość wyznaniową i funkcjonują w diasporze, dostępność do potencjalnych respondentów była ograniczona. Wybór próby badawczej miał charakter losowo-celowy. Celowość jego wynikała z uwzględnienia przynależności konfesyjnej badanej młodzieży oraz założeń dotyczących wieku respondentów, bowiem w badaniach wzięła udział młodzież ucząca się w szkołach ponadgimnazjalnych i studenci. Natomiast losowość wynikała z tzw. „lawinowego" poszukiwania badanych, polegało to na tym, że młodzież samodzielnie przekazywała wśród znajomych ankiety do wypełnienia, uprzednio przygotowane przez autora badań. Muszę stwierdzić, iż ten sposób zbierania danych ilościowych zdecydowanie sprawdził się w przypadku niniejszych badań, które dotyczyły środowiska rozproszonego, charakteryzującego się wysoką samoidentyfikacją i doskonale znającego się. Świadczy o tym fakt „zwrotu ankiet", generalnie nie powróciło do autora badań - z różnych przyczyn - ok. 12% uprzednio przekazanych ankiet. Tym sposobem przebadano 105 osób, z czego 57 stanowiły kobiety, a 48 mężczyźni.

Z danych ogólnych uzyskanych w tym środowisku młodzieży prawosławnej, wartym podkreślenia jest wysoki poziom autodeklaracji wiary. Znaczącą większość badanych stanowiły osoby wierzące (68,2% kobiet i 73,2% mężczyzn) i głęboko wierzące (29,4% kobiet i 19,2% mężczyzn). Tylko 3,8% mężczyzn określiło się, jako obojętni, a 24% kobiet i 3,8% mężczyzn, jako niezdecydowani, lecz przywiązani do tradycji religijnej (Gościk, Romanowicz 2010, s.28-42).

Tendencja wzrostu deklaracji religijnych wśród prawosławnych w kolejnych latach została zachowana. W badaniach w 2011 roku 19,3% respondentów stwierdziło, że jest osobą głęboko wierzącą, 74,4% stanowili wierzący, 5,4% deklarowało niezdecydowanie religijne lecz przywianie do tradycji, a 0,8% było obojętnych wobec religii. Nikt wśród badanych nie deklarował niewiary.

Mężczyźni o 1,8% częściej od kobiet deklarowali swoją religijność na poziomie głęboko wierzący, natomiast więcej mężczyzn niż kobiet deklarowało niezdecydowanie religijne. W przypadku wieku osoby najmłodsze częściej deklarowały głęboką religijność niż pozostali. Największa różnica -18,2% wystąpiła w stosunku do osób powyżej 60 lat. Osoby najstarsze najczęściej w porównaniu z pozostałymi deklarowały niezdecydowanie i obojętność religijną. Ponadto ówczesne badania informowały o bardzo wysokim poziomie deklaracji wiary przez osoby z wykształceniem podstawowym. Było ono wyższe na poziomie głęboko wierzący w stosunku do respondentów z wykształceniem zasadniczym zawodowym o 36,9%. Respondenci z wykształceniem średnim i wyższym posiadali podobny poziom postaw w stosunku do wiary, jedynie osoby z wyższym wykształceniem częściej o 4,6% okazywały swoje niezdecydowanie.

Generalnie im większa miejscowość tym częściej mieszkańcy określiły się jako osoby głęboko religijne. Różnica pomiędzy dużym miastem, a wsią wyniosła 16,3%. Powyżej sygnalizowane różnice znacznie uległy spłaszczeniu w przypadku zsumowania wskaźników głęboko wierzący i wierzący. W takim przypadku analizowane zmienne nie wykazały aż tak daleko idących odmienności.

Cechą charakterystyczna innych zależności był fakt, że sytuacja materialna badanych korelowała z poziomem wiary w taki sposób, że im lepsza jest sytuacja materialna badanych, tym wyższa deklaracja wiary. Natomiast w przypadku pochodzenia społecznego stwierdzono, że środowisko inteligenckie w największym stopniu wpływa na wysokie deklaracje wiary badanych. Najmniejszą wiarą charakteryzują się osoby z rodzin robotniczych (Romanowicz 2012, s. 122-123).

Tabela 1. Postawy młodzieży prawosławnej wobec wiary (w %).

Przynależność religijna	Częstość	Procent	Procent ważnych	Procent skumulowany
Głęboko wierzący	39	8,8	8,8	8,8
Wierzący	291	66,0	66,0	74,8
Niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji religijnej	84	19,0	19,0	93,9
Obojętny	20	4,5	4,5	98,4
Niewierzący	7	1,6	1,6	100,0
Ogółem	441	100,0	100,0	

Aktualnie analizowane dane ponownie potwierdziły wysoki stopień religijności młodzieży prawosławnej w kontekście autodeklaracji wiary. Trzeba stwierdzić, że 74,8% ogółu badanych to osoby wierzące, w tym 8,8% deklaruje głęboką wiarę. Duży odsetek badanych (19,0%) to osoby niezdecydowane religijne lecz przywiązane do tradycji, 4,5% to młodzież obojętna religijnie, a 1,6% deklaruje niewiarę. W porównaniu z danymi ogólnopolskimi uzyskanymi ze środowisk dorosłych zauważalny jest spadek o ok. 10% deklaracji w kategorii głęboko wierzący i wzrost o zbliżoną wartość w kategorii niezdecydowany. Na ile jest to tendencja trwała trudno jest na podstawie braku systematycznych danych wyrokować, można jednak założyć, że jest ona raczej związana z wiekiem badanych, bowiem respondenci to osoby młode i obecnie są na etapie kształtowania się dojrzałości religijności. Ze wszystkich dotychczas przedstawionych wyników badań z dużą odpowiedzialnością można stwierdzić, że obecnie młodzież prawosławna w Polsce jest znakomitej większości wierząca, a prezentowane dane oraz bezpośrednie wywiady sugerują raczej na ugruntowanie się religijności poprzez wzrost świadomości religijnej wyrażanej m.in. autoidentyfikacjami religijnymi. Młodzież prawosławna w zdecydowanej większości nie wyraża chęci zmiany wyznania, religii, czy światopoglądu, często wykorzystując religię do kreowania tożsamości osobowej i społecznej.

Pewną międzypokoleniową ciągłość religijną można zaobserwować porównując sytuację religijną rodziców. Poproszono respondentów o ustosunkowanie się do następującego pytania: *Jak określiłby Pan/i stosunek do religii swoich rodziców?* Postawy rodziców wobec wiary możemy analizować na dwa sposoby. Po pierwsze jako źródło i środek przekazu światopoglądu religijnego. W tym przypadku widzimy, że rodzice badanych byli lub są ludźmi wysoce religijnymi i mimo obiektywnych trudności zachowali głębokie przywiązanie do wiary. Zapewne wysoka deklaratywność rodziców przekłada się na poziom autoidentyfikacji religijnej ich dzieci. Drugi aspekt niniejszego zestawienia jednoznacznie potwierdza wyższy poziom wiary wśród matek niż ojców, szczególnie duża rozbieżność występuje w kategorii głęboko wierzący, bowiem według respondentów praktycznie, co czwarta matka jest uważana za głęboko wierzącą, a ojców tylko 8,4%. Ważnym elementem jest to,

że 1,4% ojców i 0,7% matek to osoby niewierzące. W przypadku tej grupy respondentów poznanie i przyjecie prawosławia odbyło się zapewne na innej drodze niż za pośrednictwem rodziców.

Tabela 2. Postawy rodziców wobec wiary (w %)

Przynależność religijna	Ojciec	Matka
Głęboko wierzący	8,4	24,0
Wierzący	66,9	65,3
Niezdecydowany	7,7	4,1
Obojętny	13,8	4,1
Niewierzący	1,4	0,7
Brak danych	1,8	1,8
Ogółem	100,0	100,0

Testy wskazują istotność statystyczną oraz słabą zależność w przypadku deklaracji wiary respondentów i stosunku do wiary ojca (V-0,153, p=0,001) i wyraźną w stosunku do wiary matki (V-0,271, p=0,000). W przypadku pozostałych zmiennych niezależnych nie wykazano istotności statystycznych, w związku z tym nie będą podejmowane analizy szczegółowe.

Deklaracje religijne badanej młodzieży są konsekwencją oddziaływania wielu elementów i splotu różnych okoliczności występujących w środowisku społecznym. Proces socjalizacji religijnej to stałe kształtowanie postaw religijnych opartych na źródłach wiedzy. Dlatego sensownym staje się zadanie pytania o źródła wiedzy na temat swojej religii.

Z badań zrealizowanych wśród młodzieży prawosławnej na Lubelszczyźnie wynikało, że 52,2% badanych wiedzę o swojej religii czerpało od duchownych, 43,2% od rodziców, 14,9% w sposób indywidualny poszukukiwało opierając się na lekturze, a dla pozostałych 5,9% źródłem wiedzy są środki masowego przekazu. Takie określenie źródeł wiary pozwoliło stwierdzić, że młodzież prawosławna dużym zaufaniem darzy duchowieństwo i rodziców, a znacznie w mniejszym stopniu inne źródła wiary. Wartym podkreślenia jest to, że badana młodzież jest w okresie tzw. buntu i fazie intensywnie poszukiwanej samoidentyfikacji, lecz mimo to w sposób zdecydowany swoja wiedzę religijną zdobywa od rodziców i duchownych. Jest to w pewien sposób związane z sytuacją mniejszości religijnych, które nie posiadają tak rozbudowanego potencjału środków i metod docierania do młodzieży jak Kościoły większościowe i z tego powodu poszukują autorytetów we własnym środowisku (Gościk, Romanowicz 2010, s. 48).

Natomiast dorośli respondenci stwierdzili, że podstawowym źródłem wiedzy o prawosławiu są rodzice - 36,5%, duchowni – 32,4%, a 23,2% badanych samodzielnie przyswaja wiedzę w oparciu o lekturę czasopism i książek. Stosunkowo niewielki odsetek – 3,3% korzysta w tym względzie ze środków masowego przekazu, a 4,6% wymienia inne źródła, m.in. dalszą rodzinę, sąsiadów bądź w ogóle nie precyzuje źródeł wiedzy (Romanowicz 2012, s.142).

Tabela 3. Młodzież prawosławna a źródła wiedzy o swojej religii (w %)?

Zmienna niezależna	Skąd Pan/i czerpie wiedzę na temat swojej religii ?							
	Od rodziców	Z samo-dzielnej lektury	Od duchow-nych	Ze środków masowego przekazu	Z lekcji religii	Odpowiem inaczej	Brak odpowiedzi	Razem
Ogółem	**17,7**	**5,9**	**22,9**	**12,5**	**25,2**	**15,6**	**0,2**	**100**
Miasto								
Siemiatycze	24,1	3,4	13,1	6,9	40,7	11,7	-	100,0
Bielsk Podlaski	14,5	9,2	23,7	18,3	16,0	17,6	0,8	100,0
Hajnówka	17,5	7,8	34,0	12,6	9,7	18,4	-	100,0
Białystok	9,7	1,6	25,8	12,9	33,9	16,1	-	100,0
	Chi kwadrat-63,937, V-0,220, p=0,000							
Pleć								100.0
Kobieta	12,9	6,0	27,2	12,9	27,2	13,4	0,4	100.0
Mężczyzna	23,0	5,7	18,2	12,0	23,0	18,2	-	100.0
	Chi kwadrat-63,937, V- 0,220, p=0,000							
Typ szkoły								
Liceum ogólnokształ-cące	13,2	7,7	23,5	9,2	25,0	21,0	0,4	100,0
Technikum	26,1	2,5	21,7	17,4	24,8	7,5	-	100,0
Zasadnicza Szkoła Zawodowa	-	12,5	25,0	25,0	37,5	-	-	100,0
	Chi kwadrat-36,339, V-0,203, p=0,000							
Miejsce zamieszkania								
miasto powy-żej 100 tys.	7,1	1,8	25,0	12,5	37,5	16,1	-	100,0
miasto 20-100 tys.	6,3	6,3	32,5	19,8	15,1	19,0	0,8	100,0
miasto do 20 tys.	17,2	1,1	20,7	3,4	39,1	18,4	-	100,0
wieś	29,7	9,3	16,3	11,6	21,5	11,6	-	100,0
	Chi kwadrat-74,175 V-0,237, p=0,000							
Sytuacja materialna								
Bardzo dobra	12,9	1,6	14,5	14,5	27,4	29,0	-	100,0
Dość dobra	18,9	4,9	21,8	14,1	23,8	16,0	0,5	100,0
Przeciętna	19,7	7,0	24,6	7,7	28,9	12,0	-	100,0
Raczej zła	8,3	20,8	29,2	20,8	16,7	4,2	-	100,0
Zdecydowa-nie zła	14,3	-	71,4	14,3	-	-	-	100,0
	Chi kwadrat-43,880,V-0,158, p=0,002							

Młodzież prawosławna wiedzę o swojej religii najczęściej czerpie uczestnicząc w lekcjach religii – 25,2%, a ponadto 22,9% od duchownych, 17,7% od rodziców, 15,6% odpowiedziało inaczej wskazując dalszą rodzinę np. babcię, ciocię, dziadka, czy poprzez uczestnictwo w nabożeństwach, 12,5% ze środków masowego przekazu, 5,9% z samodzielnej lektury, a 0,2% w ogóle nie ustosunkowało się do tego pytania.

Zestawienia szczegółowe, które wykazują istotność statystyczną informują, że dla młodzieży prawosławnej mieszkającej w Siemiatyczach i Białymstoku najważniejszym źródłem wiedzy o prawosławiu są lekcje religii. Takiej odpowiedzi udzieliło odpowiednio 40,7% i 33,9% respondentów. Natomiast księży, jako podstawowe źródło wiedzy uznała młodzież z Hajnówki – 34,0% i Bielska Podlaskiego – 23,7%. Kobiety za najważniejsze źródła wiedzy uznały lekcje religii i osoby duchowne po 27,2%, a mężczyźni lekcje religii i rodziców po 23,0%.

Lekcje religii są podstawowym źródłem wiedzy dla młodzieży z zasadniczych szkół zawodowych – 37,5% i liceów – 25,0%. Natomiast uczniowie techników stwierdzili, że w tym aspekcie najważniejsi są rodzice – 26,1%, a dopiero później lekcje religii – 24,8%. Młodzież mieszkająca na wsi najczęściej czerpie wiedzę o prawosławiu od rodziców – 29,7%, natomiast dla mieszkańców największych i najmniejszych miast najważniejsze są lekcje religii, a dla respondentów z miast średnich pierwszym źródłem wiedzy są osoby duchowne – 32,5%. Sytuacja materialna badanych różnicuje stanowiska w kwestii ukazania najważniejszych źródeł wiedzy o swojej religii. Generalnie osoby deklarujące, co najmniej przeciętna sytuację materialną najczęściej informację o swojej religii czerpią z lekcji religii, a pozostałe osoby, które są w gorszej sytuacji materialnej wiedzę o religii czerpią za pośrednictwem księży.

Powyższe zestawienie uzmysławia nam, że młodzież prawosławna czerpie wiedzę o swojej religii z różnych źródeł. Ta różnorodność ma pozytywny efekt w postaci lepszego uświadomienia złożoności problematyki i pozwala zweryfikować niejednorodne i często niezrozumiałe interpretacje poszczególnych kanonów wiary czy dziejów Kościoła. Sięganie po różnorodnie źródła wiedzy w sytuacji młodzieży prawosławnej jest też potrzebne w budowaniu swojej tożsamości religijnej, która nieustannie, a w wielu wypadkach podświadomie bywa konfrontowana i weryfikowana z postawami młodzieży katolickiej, która w naszym kraju stanowi zdecydowaną większość. Jednak większość badanych największe zaufanie ma do źródeł wiedzy umiejscowionych w środowisku kościelnym. Zarówno duchowni jak i katecheci, którymi najczęściej są księża, stanowią dla młodzieży praźródło wiedzy religijnej. W tym kontekście rysuje się dość spójny obraz młodzieży prawosławnej, której świadomość religijna opiera się głównie na nauce Kościoła instytucjonalnego i tradycji rodzinnej. Tej tezie towarzyszy dość jasne i przejrzyste ustosunkowanie się młodzieży do tego pytania. Również w odpowiedziach indywidualnych, które wybiegały poza proponowaną kafeterię, młodzież korzystając z innych określeń wyrażała swój ścisły związek i głębokie zaufanie do najbliższej rodziny i Kościoła. Bardzo często wskazywała na mnichów czy pojedynczych duchownych od których czerpie nie tylko wiedzę, ale przede wszystkim poprzez rozmowy i obcowanie

z nimi może kształtować swoją duchowość. Tak więc w tej kwestii badana młodzież przyjmuje postawy tradycyjne, ukształtowane przez środowisko kościelno-rodzinne, lecz z zachowaniem indywidualnej religijności, która nie stoi w opozycji do tego środowiska. Jest to problem złożony, który wymaga głębszej i wnikliwszej weryfikacji w wyniku systematycznych, długotrwałych i wielowątkowych badań i obserwacji.

Każda konfesja czy kategoria społeczna postrzega religię częściowo w inny, specyficzny dla siebie sposób. Również prawosławie ma swoją specyfikę i odrębność, którą wielu obserwatorów życia społecznego nie zawsze zauważa i należycie interpretuje. Tą swoistość można częściowo uwypuklić prezentując stanowiska prawosławnych wobec istoty ich wiary. W badaniach ogólnopolskich zapytano wierzących co stanowi dla nich podstawę wiary. Respondenci wówczas stwierdzili, że wewnętrzne przekonania i własne przemyślenia dla 41,5% z nich, są podstawą ich wiary. Taką odpowiedź najczęściej udzielali osoby w średnim wieku – 45,0%, z wyższym wykształceniem – 45,8% i mieszkający w dużych miastach – 48,4%. Rodzinna tradycja i wychowanie religijne jest najważniejsze dla 36,1% badanych. Socjalizacyjny wpływ rodziny i tradycja stanowi podstawę wiary dla osób mieszkających na wsi, z wykształceniem podstawowym i z przedziału wiekowego powyżej 60 lat. Kolejne 12,0% podstawę swojej wiary upatruje w Kościele, księżach i naukach kościelnych. Takiej odpowiedzi udzielały najczęściej osoby do 30 lat i mieszkające na wsi. Osobiste przeżycia i doświadczenia życiowe są ważne dla 9,3%, a 1,1% wskazuje na niemożność wyjaśnienia przez naukę pochodzenia świata i człowieka (Romanowicz 2012, s. 128).

Młodzież prawosławna z Lubelszczyzny w większym stopniu swoją wiarę łączy z tradycją rodzinną, wychowaniem religijnym oraz działalnością Kościoła, jako instytucji. Badana młodzież w 54% opiera swoją wiarę na tradycji, która jest przekazywana i pielęgnowana przez rodzinę i Kościół, a dla pozostałej młodzieży - 46%, podstawą zaangażowania się religijnego i trwanie w wierze zapewniają indywidualne przemyślenia i doświadczenia życiowe. Natomiast wskazania młodzieży katolickiej z tego samego regionu są przeciwne. Wewnętrzne przekonania i osobiste przeżycia stanowią podstawę wiary dla 55,1% badanych, natomiast ważność pozostałych czynników jest mniejsza. Takie zestawienie sygnalizuje nam odmienny charakter religijności porównywalnej młodzieży. Na podstawie tak wycinkowych badań trudno przeprowadzić wiarygodne analizy, jednak jest to aspekt, który warto i należy poddać weryfikacji podczas dalszych analiz czy badań (Romanowicz 2005, s.55).

Tabela 4. Miasto a źródła wiedzy o swojej religii młodzieży prawosławnej (w %).

	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Wewnętrzne przekonanie i własne przemyślenia	34,5	42,0	33,0	29,0	35,6
Wpływ Kościoła, księży i nauk kościelnych	4,8	6,9	13,6	21,0	9,8
Rodzinna tradycja i wychowanie religijne	46,2	35,1	36,9	46,8	40,8
Osobiste przeżycia i doświadczenie życiowe	10,3	13,0	10,7	3,2	10,2
Niemożność wyjaśnienia i pochodzenia świata i człowieka przez naukę	2,8	3,1	5,8	-	3,2
Brak danych	1,4	-	-	-	0,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Ogólne zestawienie potwierdza prezentowane uprzednio postawy młodzieży prawosławnej wobec źródeł wiedzy. Po raz kolejny respondenci ukazali ważność rodzinnej tradycji i wychowania rodzinnego w aspekcie pozyskiwania wiedzy o swojej religii – 40,8%. Na drugim miejscu znalazły się własne przemyślenia i przekonania – 35,6%. Ważnym aspektem dla respondentów są osobiste przemyślenia, Kościół, księża i nauki kościelne. Stosunkowo nieliczni respondenci (3,2%) wskazali na niemożliwość wyjaśnienia i pochodzenia świata i człowieka przez naukę. Już ta ogólna refleksja uświadamia nas o koncentracji źródeł poszukiwań wiedzy religijnej młodzieży prawosławnej. Niezmiennie zasadniczym miejscem pozyskiwania wiedzy o swojej religii jest środowisko rodzinne i tradycyjny związek z Kościołem.

Szczegółowe zestawienia informują, że młodzież z Siemiatycz i Białegostoku bardziej od ogółu wskazuje na rodziną tradycję i wychowanie religijne jako najważniejszy element wiedzy o religii. Analogicznie młodzież z Bielska Podlaskiego bardziej od ogółu koncentruje się na wewnętrznych przekonaniach i przemyśleniach. Testy statystyczne wykazały słabą zależność na poziomie V- 0,146 przy istotności p=0,006. Miejsce zamieszkania wykazuje większą zależność (V-0,195, p=0,000) i charakterystyczny rozkład odpowiedzi. Młodzież ze wsi (46,5%) w znacznie większym procencie niż młodzież z miast dużych (25,0%) wskazywała na wewnętrzne przekonania i własne przemyślenia, natomiast zupełnie odwrotnie wyglądały posta-

wy badanej młodzieży w kwestii rodzinnej tradycji jako źródle wiedzy. Na takim źródle wiedzy opiera się ok. połowy młodzieży z miast dużych i średnich, a tylko 28,5% młodzieży na wsi. W tej kwestii nie można wskazać jakiś klasycznych trendów przemian kulturowych, które informują o odrzuceniu lub systematycznym eliminowaniu tradycji przez młodzież mieszkającą w dużych i średnich miastach, jest raczej odwrotnie to mieszkanie w środowiskach wielskich w mniejszym stopniu stymuluje badanych do kierowania się w stronę tradycji i wychowania rodzinnego jako podstawowego źródła wiedzy religijnej. Również bardziej kobiety – 45,3% niż mężczyźni – 35,9% korzystają z tradycji i rodziny jako źródle wiedzy, natomiast mężczyźni – 14,8% bardziej niż kobiety – 5,2% ukierunkowują się w stronę księży i nauk kościelnych (V-0,188, p=0,004). Również młodzież z techników – 38,5% i liceów – 34,2% bardziej niż młodzież z zasadniczych szkół – 25,0% zawodowych optuje za wewnętrznymi przekonaniami i własnymi przemyśleniami jako podstawowym źródle wiedzy o religii. Wartym odnotowania jest fakt, że połowa młodzieży z zasadniczych szkół zawodowych wskazała tradycję rodziną i wychowanie jako miejsce pozyskiwania wiedzy (V-0,178, p=0,001).

Stosunek do wiary jako zmienna niezależna wykazuje statystyczną istotność i słabą zależność (V-0,159, p=0,000). Analizy szczegółowe uprawomocniają do stwierdzenia, że im wyższa deklaracja wiary tym młodzież częściej koncentruje się na wewnętrznych przekonaniach i własnych przemyśleniach. Młodzież z niższą deklaratywnością wiary, wiedzy o swojej religii częściej szuka w przekazie rodzinnym i tradycji.

Pewnym dopełnieniem opisu postaw młodzieży wobec religii będzie próba zaprezentowania subiektywnego postrzegania przemian własnej religijności. To pytanie ma na celu przede wszystkim ukazanie tendencji zmiany religijności. Możemy na podstawie uzyskanych danych próbować określić również kierunek owych zmian i przedstawić czy badana młodzież w jakimś sensie kontynuuje i umacnia wiarę, czy w jej świadomości następują jakieś przewartościowania w tej kwestii.

W badaniach przeprowadzonych przez J. Baniaka w środowisku gimnazjalnym stwierdzono, że największy odsetek respondentów (ponad 2/5) uznał, że w ich religijności w przyjętym okresie nie nastąpiły istotne zmiany, ani w kierunku pozytywnym (wzrost jej poziomu), ani w kierunku negatywnym (spadek jej poziomu). Ocenę tę liczniej ujawniały dziewczęta niż chłopcy (o 5,9%) oraz uczniowie gimnazjów wiejskich niż gimnazjów miejskich (o 16,7%).(…)mniejszy odsetek (17,6%) twierdzi, że w ich religijności nastąpiły pozytywne zmiany, czyli jest ona obecnie lepsza, a więc są oni pobożniejsi niż trzy lata temu, będąc w szkole podstawowej lub w pierwszej klasie gimnazjum. Z kolei 22,8% badanych osób ocenia negatywnie obecny poziom własnej religijności i twierdzi, iż jest ona teraz „gorsza" niż dawniej (Baniak 2008, s. 110).

Również J. Mariański stwierdza, że prawie dwie trzecie badanej młodzieży odnotowało przemiany w swoim życiu religijnym (55,6% badanych), idące częściej w kierunku odejścia od uprzedniej religijności (41,5%) niż w kierunku jej pogłębienia (14,1%) (Mariański 2008, s. 106-107).

W przypadku prawosławnych w Polsce tendencje zmian są wyraźnie przeciwne od uprzednio zaprezentowanych. W badaniach ogólnopolskich 43,9% dorosłych respondentów stwierdziło u siebie wzrost religijności, o stałym poziomie mówiło 42,8%, spadku – 9,8%, a zmianę charakteru religijności deklarowało 3,5%. Szczególnie duży wzrost religijności – wyższy od ogółu o 11,1% - deklarowali respondenci nie mający 30 lat, mieszkający w miastach do 20 tys. mieszkańców – wyższy od ogółu o 6,1% i miastach powyżej 100 tys. wyższy od ogółu o 4,9%. Należy odnotować, że pochodzenie społeczne nie stanowi zmiennej, która zasadniczo różnicuje postawy, a respondenci będący w raczej złej sytuacji materialnej deklarują najwyższy wzrost swojej religijności o 11,0% od ogółu. Tendencja malejąca religijności występuje najczęściej u osób najstarszych. W tej kategorii wiekowej co 5-ta osoba stwierdziła u siebie taki stan. Mniejszą religijność od ogółu o 2,6% deklarowali mieszkańcy wsi i o 1,9% respondenci posiadający średnie wykształcenie.

Na różnice w postrzeganiu własnej religijności zauważono między młodzieżą prawosławną a katolicką mieszkającą na Lubelszczyźnie. Z danych zamieszczonych w publikacji opisującej ten problem wynika, że młodzież prawosławna zauważa u siebie wzrost religijności – 51,6% i bardzo optymistycznie ustosunkowuje się do tak postawionego pytania. Na stałym poziomie swoją religijność ocenia 41,3% badanych, o spadku mówi 5,7%, a o zmianie charakteru religijności 1,4%, przy czym nikt nie podaje bliższych informacji czy sugestii dotyczących owych zmian.

Dla porównania młodzież katolicka z powiatu bialskiego w taki sposób określa swoją religijność: tendencja wzrostowa -13,9%, stały poziom – 64,1%, tendencja malejąca – 18,4% i zmiana charakteru religijności – 5,6%. Powyższe zestawienia ponownie informują nas o różnicach w ocenie własnej religijności. Zdając sobie z tego sprawę, że jest to wybitnie subiektywna ocena, można jednak pokusić się o komentarz. W przypadku młodzieży katolickiej możemy mówić o pewnej stagnacji postaw wobec religii. Młodzież ta nie potrzebuje artykułować tradycyjnego, silnego związku z religią, ponieważ sytuacja środowiskowo-wyznaniowa nie stymuluje poszukiwań odniesień dla samych siebie. Zdecydowanie woli „eksperymentować" i poznawać nowe przestrzenie - również religijne - kreując przy tym siebie. Natomiast młodzież prawosławna opiera koncepcję siebie na trwałych i stabilnych – ugruntowanych przez przeszłość – podstawach. Ta podstawa to przede wszystkim trwanie w religii i z religią w tradycyjnej formie, która pozwala zabezpieczyć teraźniejszość i przyszłość. Poszukiwanie nowych odniesień zawsze budzi niepewność i lęk, dlatego młodzież prawosławna z większą nieufnością i dystansem wchodzi w cały proces budowania tożsamości opierającej się na postmodernistycznych przesłankach (Gościk, Romanowicz 2010, s. 47).

Tabela 5. Miasto a ocena rozwoju własnej religijności (w %)

	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Tendencja wzrostowa	26,2	20,6	18,4	16,1	21,3
Stały poziom	49,7	47,3	44,7	50,0	47,8
Tendencja malejąca	11,7	13,0	16,5	19,4	14,3
Zmiana charakteru religijności	1,4	-	-	-	0,4
Brak danych	11,0	19,1	20,4	14,5	16,1
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Analiza danych zebranych wśród młodzieży prawosławnej z czterech miast o stosunkowo najliczniejszej reprezentacji prawosławnych ukazuje raczej stabilność religijności. Praktycznie połowa (47,8%) respondentów deklaruje stały poziom religijności, zmiany w swojej religijności zauważa 35,6% badanej młodzieży z czego o wzroście mówi 21,3%, a o spadku 14,3%. Pozostała młodzież nie chciała wypowiedzieć się na ten temat (16,1%) lub mówiła o niesprecyzowanej zmianie (0,4%). Pomimo braku istotności statystycznej warto odnotować, że młodzież ze wsi częściej deklarowała wzrost własnej religijności niż jej rówieśnicy z dużych miast (o 7,7%). Również wzrost religijności jest większy u kobiet, niż u mężczyzn (o 1,4%), zaś mężczyźni charakteryzują się wyższą stabilnością religijności i częściej niż kobiety (o 17,2%) deklarują jej stały poziom.

Typ szkoły i sytuacja materialna nie wykazują zależności statystycznych, stąd ograniczę się do analizy przemian religijności w kontekście stosunku badanych do wiary. Tendencja wzrostowa religijności największa jest u głęboko wierzących – 46,2%, wierzących - 22,3%, niezdecydowanych – 11,9% i u obojętnych religijnie– 5,0%. U niewierzących nie odnotowano jakichkolwiek tendencji wzrostowych. Spadek religijności deklarują respondenci obojętni religijnie – 55,0%, niezdecydowani – 26,2%, niewierzący – 14,3% i wierzący – 10,0%, a stały poziom uznaje 53,8% głęboko wierzących, 50,9% wierzących, 45,2% niezdecydowanych, 28,6% niewierzących i 10,0% obojętnych religijnie (V-0,217, p=0,000).

Utożsamienie siebie w kontekście szybko zachodzących zmian we współczesnym świecie jest ważnym problemem społecznym. Problem ten staje się szczególnie istotny w kontekście analizowanej grupy religijnej, jaką tworzą prawosławni. W tym przypadku autoidentyfikacje poszczególnych jednostek określają charakter i specyficzność danej zbiorowości. Stąd konstrukcja kafeterii pozwala określić badanych nie tylko w wymiarze religijno-konfesyjnym lecz również narodowym czy ogólnoludzkim. Z badań zrealizowanych wśród prawosławnych na pytanie: Kim Pan/i przede wszystkim jest? ponad połowa badanych – 54,8% określiło siebie jako prawosławnego chrześcijanina, 18.8% jako chrześcijanina, 11,4% twierdziło że jest przede wszystkim człowiekiem, 9,8% że jest prawosławnym, 2,5% członkiem narodu, 1,6% europejczykiem, a 1,1% do tego pytania ustosunkowało się inaczej (Romanowicz 2012, s. 99).

Natomiast młodzież prawosławna z Lubelszczyzny w przeważającej większości – 62,2% określiła siebie, jako prawosławnego chrześcijanina. Następnych 13,4% respondentów wskazało na identyfikację ogólnoludzką, 13,3% uznało, że jest wyznawcą religii chrześcijańskiej bez akcentu konfesyjnego, 8,9% identyfikowało się z szeroko pojętą kulturą prawosławną, a pozostali to europejczycy lub członkowie narodu polskiego. Taki rozkład wskazuje na to, że młodzież prawosławna jednocześnie postrzega siebie – lub chce postrzegać - jako osoby związane z religią chrześcijańską i prawosławiem jako formą ukonkretniającą wspomnianą religię. Niewielki odsetek badanych utożsamia się z europejskością lub narodowością. Zdecydowanie przeważa samoidentyfikacja religijna. Jest to obraz młodych ludzi, u których kultura prawosławia stanowi zasadniczy element ich tożsamości. Dystans wobec określeń ogólnoludzkich, europejskich, czy narodowych spowodowany jest obawą przed utratą tożsamości, a trwanie w tradycji religijnej jest dostatecznym gwarantem niezmienności i ciągłości istnienia oraz podłożem na którym kreuje się światopogląd i system znaczeń młodzieży prawosławnej (Gościk, Romanowicz 2010, s.66-67).

Identyczne pytanie o określenie siebie postawiono młodzieży z czterech miast. Układ odpowiedzi wskazuje, że trzy pierwsze wskazują na identyfikacje religijne, a trzy pozostałe na określania ogólnoludzkie czy narodowe.

Tabela 6. Autoidentyfikacja młodzieży prawosławnej (w %)

Rozkład odpowiedzi na pytanie: Kim Pan/i przede wszystkim jest?	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Chrześcijaninem	22,1	19,1	23,3	12,9	20,2
Prawosławnym chrześcijaninem	34,5	35,9	34,0	33,9	34,7
Prawosławnym	11,0	15,3	13,6	24,2	14,7
Człowiekiem	23,4	25,2	24,3	24,2	24,3
Członkiem narodu jakiego?	4,1	0,8	1,0	-	1,8
Europejczykiem	4,8	0,8	-	4,8	2,5
Brak danych	-	3,1	3,9	-	1,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Powyżej przedstawione zestawienie potwierdza nakreślone powyżej tendencje. Ponad 1/3 badanych określa siebie jako prawosławnego chrześcijanina, co czwarta osoba uważa jest przede wszystkim człowiekiem, co piąta chrześcijaninem, 14,7% że jest prawosławnym, 2.5% europejczykiem, 1,8% członkiem narodu i tyle samo nie ustosunkowało się do tego pytania. Ogólnie trzeba stwierdzić, że młodzież z Białegostoku i Hajnówki wykazuje większe tendencje do religijnych określeń. Generalnie młodzież ze wsi częściej dla określenia siebie używa identyfikacji religijnej

uznając, że jest przede wszystkim prawosławnym chrześcijaninem – 43,6%, chrześcijaninem – 20,9% i prawosławnym – 16,3%. Natomiast najmniejsze utożsamianie religijne deklaruje młodzież z małych miast. Wśród tej młodzieży 40,2% czuje się przede wszystkim człowiekiem, 4,6% członkiem narodu – najczęściej białoruskiego i ukraińskiego, a 2,3% jest europejczykiem (V-0,185, p=0,000).

Kobiety bardziej od mężczyzn deklarują bliższy związek z prawosławiem (o 8,0%), natomiast mężczyźni (o 15,1%) częściej utożsamiają się z chrześcijaństwem (V-0,208, p=0,002). Z prawosławnym chrześcijaninem najbardziej utożsamia się 42,2% młodzieży z techników, 30,5% z liceów i 25,0% z zasadniczych szkół zawodowych, człowiekiem siebie określa 26,1% młodzieży z liceów, 21,7% z techników i 12,5% z zasadniczych szkół zawodowych. Ponadto, co druga osoba uczęszczająca do zasadniczej szkoły zawodowej najbardziej czuje się prawosławnym, a co piąta z liceum utożsamia się z chrześcijaństwem (V-0,157, p=0,018).

Niezadowalająca sytuacja materialna badanych demotywuje badanych do ukonkretnienia swojej tożsamości. Aż 57,1% badanych będących w zdecydowanie złej sytuacji materialnej i 16,7% w raczej złej nie potrafiło lub nie chciało określić samego siebie. Utożsamienia religijne charakteryzują przede wszystkim osoby będące w dość dobrej i bardzo dobrej sytuacji materialnej. Natomiast najczęściej z człowieczeństwem utożsamiają się respondenci o przeciętnym statusie materialnym – 33,1% i osoby najzamożniejsze – 30,6% (V-0,192, p=0,000).

Stosunek do wiary różnicuje badanych w taki sposób, że głęboko wierzący czują się przede wszystkim prawosławnymi chrześcijanami – 48,7% i prawosławnymi – 25,6%, wierzący określają siebie jako prawosławni chrześcijanie – 38,5% i chrześcijanie – 22,7%, niezdecydowani najczęściej utożsamiają się z człowieczeństwem – 42,9% i prawosławnym chrześcijaństwem – 22,6%, obojętni religijnie z człowieczeństwem – 35,0% lecz także 40% używa religijnych określeń, a niewierzący najczęściej nie udzielają odpowiedzi – 57,1%, 28,6% ma utożsamienia ogólnoludzkie, a 14,3% pomimo deklarowanej niewiary czuje się prawosławnym chrześcijaninem (V-0,193, p=0,000).

Istotnym elementem diagnozującym wiedzę respondentów na temat własnego wyznania jest określenie istoty prawosławia. Uzyskanie informacji umożliwiającej rozstrzygnięcie tego problemu jest zadaniem niezwykle trudnym w kontekście technik ankietowych. W dotychczasowych badaniach prowadzonych w środowisku prawosławnym zaproponowano badanym kilka stałych określeń i poproszono o odniesienie się do nich. Należy zaznaczyć, że respondenci mieli możliwość wielokrotnego wyboru, stąd przedstawione wyniki nie sumują się do 100%.

Z badań ogólnopolskich wynika, że ciągłość i niezmienność tradycji, o którą dba Kościół prawosławny, jest elementem, który w świadomości prawosławnych najbardziej oddaje istotę ich konfesji. Ważną cechą, która również dotyczy ciągłości przekazu, jest uwypuklenie zasad, które sformułował jeszcze niepodzielony Kościół pierwszego tysiąclecia. Na bogactwo form religijnych wskazuje praktycznie co czwarty badany respondent, a w następnej kolejności istotę prawosławia określa poczucie wspólnoty – 15,8%, język – 13,4%, organizacja Cerkwi – 6,5% oraz inne elementy, które zazwyczaj respondenci nie byli w stanie ukonkretnić – 3,8%.

W przypadku takich zmiennych jak płeć czy wiek nie zauważono zasadniczych rozbieżności w rozkładzie wartości. Natomiast takie zmienne jak wykształcenie, miejsce zamieszkania i sytuacja materialna uwarunkowują stanowiska badanych. Ogólnie respondenci z wykształceniem podstawowym i zasadniczym zawodowym, mieszkający na wsi oraz posiadający złą lub zdecydowanie złą sytuację materialną, częściej niż osoby z dużych miast i mający wyższe wykształcenie wskazują na bogactwo obrzędowości, jako elementu najpełniej charakteryzującego prawosławie. Natomiast dokładnie odwrotnie przedstawia się sytuacja w przypadku ciągłości tradycji i zasad, które funkcjonowały w Kościele pierwotnym. Można powiedzieć, że osoby biedniejsze, mieszkające na wsi i posiadające niższe wykształcenie częściej koncentrują się w odbiorze prawosławia na elementach zewnętrznych, które są widoczne i w których mogą rytualnie uczestniczyć. Respondenci z dużych miast, lepiej sytuowani materialnie i bardziej wykształceni, istotę prawosławia widzą w zasadach doktrynalnych i tradycji, która zapewnia niezmienność i ciągłość religii chrześcijańskiej. Ową istotą jest ortodoksyjność, którą najpełniej reprezentuje Kościół prawosławny (Romanowicz 2012, s. 103).

Natomiast młodzież prawosławna z Lubelszczyzny uznała ciągłość i niezmienność tradycji za element, który najbardziej oddaje istotę prawosławia. Na kolejnych miejscach rangowych znajdowało się wierność zasadom Kościoła pierwotnego, bogactwo form religijnych, język liturgiczny, poczucie wspólnoty i organizacja Cerkwi.

Wybory określające istotę prawosławia w sposób klarowny ukazują przeświadczenie młodzieży o tradycji, jako elemencie legitymizującym ich wiarę. Ustosunkowując się w taki sposób do tego pytania, młodzież wskazała na podstawową cechę prawosławia, którą jest ciągłość i niezmienność. Wspólnotowość i organizacja instytucji religijnej dla respondentów jest najmniej istotna w zestawie przedstawionych elementów. Pewnym uzupełnieniem, a zarazem potwierdzeniem ortodoksyjności religijnej badanych jest niechęć do zmian w przestrzeni doktrynalnej swojego Kościoła. Nikt z respondentów nie opowiedział się za zamianami nauczania Kościoła prawosławnego. Młodzież z Lubelszczyzny uważa, że Kościół prawosławny w dużym stopniu zaspokaja ich potrzeby religijne. Aż 80,4% badanych uważa, że te potrzeby są w pełni zaspokajane, 13,4% raczej w pełni, częściowe zastrzeżenia ma 2,9% badanych, a 6,2% nie ma zadania na ten temat (Gościk, Romanowicz 2010, s. 63).

Tabela 7. Rangowy układ określeń istoty prawosławia

Ranga	Wyszczególnienie	%
1	Ciągłość i niezmienność tradycji	55,3
2	Bogactwo form religijnych	26,3
3	Język	24,7
4	Przestrzeganie zasad Kościoła pierwotnego	23,6
5	Poczucie wspólnoty	23,1
6	Organizacja Cerkwi	21,1

W przypadku analizowanych badań do celów porównawczych zastosowano tę samą kafeterię i okazało się, że młodzież prawosławna mieszkająca w Bielsku Podlaskim, Białymstoku, Hajnówce i Siemiatyczach ma podobne poglądy odnośnie określenia istoty prawosławia. Za element, który najbardziej precyzuje istotę prawosławia badani uznali ciągłość i niezmienność tradycji. Pozostałe określenia, które wykazują niewielkie zróżnicowanie w znacznie mniejszym stopniu definiuje prawosławie. Szczegółowe zestawienia informują, że element kultowy, który wyraża się bogactwem form religijnych jest ważniejszy osobom słabiej sytuowanym materialnie, uczniom techników i deklarujących niewiarę. Natomiast zachowanie tradycji jest ważne dla młodzieży niezdecydowanej religijnie i niewierzącej, a także dla uczniów uczęszczających do zasadniczych szkół zawodowych, mieszkających w małych miastach i zdecydowanie bardziej dal kobiet niż mężczyzn. Na aspekt wspólnotowy prawosławia bardziej nacisk kładzie młodzież ze wsi i średnich miast, a także bardziej mężczyźni niż kobiety oraz osoby będącej raczej w złej sytuacji materialnej. Ten aspekt prawosławia jest ważniejszy dla młodzieży wierzącej i niezdecydowanej, niż obojętnych i w ogóle nieważnych dla niewierzących. Istota prawosławia może być również utożsamiana z organizacją Kościoła. W tym przypadku nie zauważono zróżnicowania w przypadku płci, jednak na ten element najbardziej zwracają uwagę uczniowie techników, młodzież słabo usytuowana materialnie oraz osoby niewierzące i przywiązane do tradycji.

Próba określenia istoty prawosławia przez młodzież prawosławną potwierdziła sygnalizowane w uprzednio przeprowadzanych badaniach utożsamianie prawosławia z tradycyjnym sposobem postrzegania i funkcjonowania religii w życiu społecznym. To co odróżnia prawosławie od innych konfesji chrześcijańskich to niezmienność tradycji, bogactwo form religijnych, poczucie wspólnoty i stałe odnoszenie się do zasad Kościoła z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Tak pojmowana specyficzność jest w pewnym zakresie projekcją oczekiwań młodzieży prawosławnej. Badana młodzież potwierdziła potrzebę stabilności i niezmienności religijnej we współczesnym, dynamicznie zmieniającym się świecie. Prawdopodobnie opowiedzenie się za tradycyjnym sposobem postrzegania religii jest ważne dla zachowania tożsamości religijnej młodzieży, co odpowiada instytucjonalnemu charakterowi religijności badanych.

Przedstawione w tym rozdziale zestawienia nasuwają pewne konkluzje dotyczące identyfikacji młodzieży prawosławnej. W wyniku analizowanych w tym podrozdziale wielu danych empirycznych oraz prezentacji danych uzyskanych podczas badań w środowisku prawosławnym można stwierdzić, że młodzież prawosławna w znacznej skali identyfikuje się z kulturą religijną prawosławia. Ta kultura dla młodzieży prawosławnej jest podstawowym elementem określeń samych siebie oraz narzuca styl myślenia i sposób bycia w dzisiejszym świecie. Ponadto daje możliwość wyraźniejszego zaistnienia w środowisku gdzie młodzież prawosławna jest zdecydowaną mniejszością. Badana młodzież pomimo swojego wieku charakteryzuje się wysoką świadomość religijną i mimo, że w wielu sytuacjach jest krytycznie ustosunkowana do rzeczywistości kościelnej to nie wykazuje tendencji eliminacji ze swojego życia Kościoła instytucjonalnego. Relacje z Kościołem mają stabilny i dość osobliwy charakter, umożliwiają zachowanie przez młodzież swojej odrębności i mogą kształtować jej

specyficzność. Młodzież prawosławna w Polsce można powiedzieć nie ma innej alternatywy dla zachowania swojej inności, niż obcowanie z Kościołem, który udostępnia młodzieży taką przestrzeń. Owej przestrzeni nie są w stanie zapewnić inne organizacje państwowe czy instytucje społeczne funkcjonujące w środowiskach lokalnych. Uczestnicząc w różnych przedsięwzięciach organizowanych przez lokalne samorządy daje się zauważyć wyraźne marginalizowanie inaczej wierzących, czy kultywujących inną kulturę. Sami badani w wywiadach podkreślali, że w wielu sytuacjach są przedmiotowo traktowani przez m.in. nauczycieli, władze czy rówieśników. Również Kościół katolicki, który w naszym kraju ma duże oddziaływanie społeczne w wyraźny sposób dystansuje się od młodzieży inaczej wierzącej. Pomimo, że badania przeprowadzono w środowiskach, gdzie mieszka stosunkowo duży odsetek prawosławnych, nie spotkałem się z żadną wspólną dla obu Kościołów inicjatywą. Myślę, że wspólne działania mogły by zmniejszyć dystans poznawczy i emocjonalny wśród młodzieży, która w różny sposób wyznaje tę samą religię. Środowiska katolickie, lecz także prawosławne i ewangelickie nie wykazują potrzeby zapoznawania się z innością, a aspekty poznawcze nie służą ubogaceniu religijnemu własnego środowiska, lecz bardziej są obawą przed utraceniem konfesyjności. Być może procesy odkościelniania, które najczęściej można zauważyć w postawach młodzieży, wynikają ze zbyt silnych nacisków utożsamiana religii z Kościołem instytucjonalnym, a mniej ze wspólnotową relacją z sacrum. Kościoły instytucjonalne w jakiś sposób popełniają błąd kształtując przede wszystkim tożsamość wyznaniową, a nie religijną, która znacznie szerszej i bardziej uniwersalnie traktuje poszczególne jednostki i zbiorowości. Dotyczy to przede wszystkim relacyjnego charakteru budowania tożsamości religijnej osobowej i społecznej.

2.2 Autodeklaracje praktyk religijnych

Praktyki religijne w leksykalnej interpretacji oznaczają indywidualne i zbiorowe działania społeczne, będące konsekwencją wyznawanej wiary religijnej i zaangażowania kościelnego, charakteryzujące się różnym typem zrytualizowania i pośredniczące między *sacrum* i *profanum*. Zawierają zarówno intelektualne i emocjonalne odniesienia do przedmiotu wiary, jak złożony zbiór czynników kulturowych i społecznych, czasowo i przestrzennie zróżnicowanych, które ujawniają jednostkową i grupową pobożność religijną. Praktyki religijne są, z jednej strony, bardzo ściśle związane z instytucjonalnym modelem religijności, czyli kościelnością, a drugiej, z ogólnymi wzorami kulturowymi właściwymi danej społeczności (Świątkiewicz 2004, s. 311).

Zachowania rytualne są nieodłącznym elementem religijności osób wierzących i bezpośrednio mobilizują do działalności konfesyjnej. Już klasycy socjologii religii podnosili, że drugi rodzaj doświadczenia religijnego, jakim jest kult, jest ściśle związany z doktryną danej religii. W sensie szerszym za wyraz praktyczny, czyli kult, należałoby uważać wszystkie działania, które wypływają z doświadczenia religijnego i są przez nie wyznaczane. W sensie węższym jednakże kultem nazywamy akt, lub akty oddawanie czci wiarą (Wach 1961, s. 53).

Według E. Ciupaka termin kult w języku potocznym bywa używany w co najmniej trzech znaczeniach: po pierwsze, terminem tym określa się specjalny rodzaj praktyk, na przykład kult maryjny; po drugie kultem nazywa się zachowanie religijne jednostki lub grupy, na przykład udział we mszy św., odmawianie modlitwy; po trzecie stosowanie tego terminu występuje poza dziedziną spraw religijnych, kiedy ocenia się postawę jednostki lub grupy wobec określonych przedmiotów, na przykład kult pieniędzy lub osób, jak kult uczonego (Ciupak 1965, s. 25-26).

Natomiast etymologiczne znaczenie „kultu religijnego" oznacza troskę człowieka o cześć lub chwałę Boga (bóstwa) w swoim życiu (Baniak 2004, s. 208).

Praktyki religijne według R. Starka i Ch. Y. Glocka to akty kultu i pobożności; wszystko to, co ludzie czynią, dając wyraz swemu zaangażowaniu religijnemu. Praktyki religijne dzielą się na dwie ważne klasy – praktyki *obrzędowe* i *dewocyjne*.

Obrzęd obejmuje zbiór rytów i formalnych aktów religijnych oraz uświęconych praktyk, których spełnianie jest we wszystkich religiach powinnością wyznawców. Do tego rodzaju formalnych praktyk obrzędowych w chrześcijaństwie należy m.in. udział w nabożeństwach, przystępowanie do komunii świętej, chrzest, ślub kościelny itd.

Praktyki dewocyjne są zbliżone do praktyk obrzędowych, ale równocześnie w istotny sposób się od nich różnią. Podczas gdy obrzędowy aspekt życia religijnego jest w znacznej mierze sformalizowany i ma charakter publiczny, wszystkie znane religie cenią także osobiste akty kultu i kontemplacji, które są względnie spontaniczne, mają charakter prywatny i nieformalny. Tego rodzaju pobożność chrześcijańska wyraża się na przykład w modlitwie, czytaniu Pisma Świętego czy też spontanicznym śpiewaniu pieśni religijnych (Stark, Glock 1998, s. 184).

Dzięki zachowaniom rytualno-kulturowym – według J. Mariańskiego – członkowstwo kościelne staje się bardziej widzialne, umożliwia spotkania ze współwyznawcami, legitymizuje role przywódcze (rzeczywistą, a nie symboliczna władzę), wzmacnia przynależność i pogłębia motywacje oparte na wartościach. Im częściej wierni uczestniczą w działaniach rytualno-kulturowych, tym są bardziej przekonani o słuszności swojego wyboru, utrwala się w nich pewien zwyczaj związany z wartościami, który utrzymuje się dłużej niż widzialna religijność (Mariański 2004, s. 177).

W warunkach Polski powszechność wierzeń i praktyk religijnych usprawiedliwiała twierdzenie, że religia jest dla Polaków przede wszystkim wartością wspólną, odświętną i zewnętrzną, nie zaś wartością osobistą, przeżywaną i wewnętrzną. Faktem jest, że bycie katolikiem i poniekąd także katolikiem praktykującym było swoistą normą kulturową. W świetle dotychczasowych badań socjologicznych praktyki religijne katolików polskich odznaczały się stabilnością, a w latach osiemdziesiątych nastąpił ich nieznaczny wzrost. Autodeklaracje praktyk religijnych wskazywały na ich wysoki poziom, tak w środowiskach młodzieżowych, jak i w całym społeczeństwie. Odzwierciedlają one na ogół poziom uczestnictwa w niedzielnej mszy św. (Mariański 2004, s. 180).

Postawy Polaków wobec praktyk w 1998 roku przedstawiały się następująco: systematyczne praktykowało – 53,7%, niesystematycznie – 27,1%, rzadko – 11,6%, nie praktykowało – 6,1, pozostały odsetek 1,5% na to pytanie nie udzielił odpowie-

dzi. Natomiast wskaźniki praktyk młodzieży katolickiej w przedziale wiekowym 18-19 lat przedstawiają się następująco: systematycznie praktykuje 42,0%, niesystematycznie 34,0%, rzadko 12%, a 10% w ogóle nie praktykuje (Jarmoch 2001, s. 25).

Współczesne zmiany w religijności rytualnej przebiegają w różnych kierunkach. Z jednej strony spadają nieznacznie wskaźniki uczęszczających do kościoła, ale z drugiej utrzymuje się zainteresowanie się religią i ogólna z nią identyfikacja. Tradycyjne społeczne nośniki socjalizacji religijnej, jak homogeniczne środowisko lokalne, religijna rodzina, grupy społeczne, zostały zrelatywizowane i pomniejszone przez mobilność społeczną i znamy w przyzwyczajeniach życiowych i komunikowaniu społecznym jako dysfunkcjonalne dla kształtowania się wartości religijnych. Roszczenie autonomii jednostkowej podważyło zaufanie do instytucji, w tym i do Kościoła jako instytucji. Wyższymi wskaźnikami realizowanych praktyk odznaczają się kobiety, osoby starsze, żyjące w sakramentalnych związkach małżeńskich lub będące w stanie wdowim, mieszkający na wsi i małych w miastach, legitymujący się niższym wykształceniem, rolnicy i robotnicy, emeryci i renciści. Wydaje się, że w ostatnich latach nieco zmniejszyły się różnice w poziomie praktyk religijnych w ramach poszczególnych kategorii społecznych i obecnie nie przekraczają na ogół 10% między pozycjami krańcowymi (np.. według struktury wykształcenia) (Mariański 2008, s. 125).

Z uwagi na przemiany zachodzące we współczesnych społeczeństwach w ostatnim okresie następuje wzrost zainteresowania socjologów praktykami religijnymi spełnianymi przez młodzież. Systematyczne śledzenie dynamiki religijności młodzieży, a praktykowaniem w szczególności, przez niektórych socjologów może być interpretowanie jako przyszłość struktur kościelnych (Zaręba 2003, s. 24-27).

Według J. Baniaka ogólny poziom spełniania praktyk religijnych przez młodzież gimnazjalną odbiega dość znacząco od oczekiwań Kościoła. Wprawdzie praktyki obowiązkowe realizuje systematycznie znaczny odsetek respondentów, jednak o wiele większy jest odsetek tych, którzy realizują je niesystematycznie lub rzadko. Duża jest również grupa tych respondentów, którzy już całkiem zarzucili realizację praktyk religijnych. Natomiast bardzo niski jest poziom spełniania praktyk nadobowiązkowych. Duży odsetek badanych osób nie zna tych praktyk, a jeszcze większy odsetek nie dostrzega sensu ich realizacji w obecnych warunkach życia ludzi (Baniak 2008, s. 233).

Wieloletnie badania religijności młodzieży w Polsce prowadzone przez S. H. Zarębę informują o stałym spadku zainteresowania się młodzieży jedyną praktyką nadobowiązkową, którą poddano analizie, mianowicie modlitwą prywatną. Odchodzenie od codziennej modlitwy w kierunku sporadycznej lub podyktowanej sytuacją, a niekiedy wręcz jej pomijanie, potwierdza przypuszczenie o kształtowaniu się religijności powierzchownej, poprzestającej na zewnętrznych przejawach religijności. Daje się zaobserwować stały spadek odsetka osób praktykujących (systematycznie i niesystematycznie), przy równoczesnym wzroście odsetka praktykujących rzadko (Zaręba 2008, s. 215).

W tej perspektywie analiza częstotliwości uczestnictwa w nabożeństwach przez prawosławnych dokonana przez I. Borowik wskazuje na mniejszy udział prawosławnych w praktykach religijnych. Wśród prawosławnych 5,6% praktykuje częściej niż raz w tygodniu, 37,6% uczestniczy w nabożeństwach raz w tygodniu, 32% deklaruje swoją obecność raz w miesiącu, a 24,8% kilka razy do roku (Borowik, Doktór 2001, s. 171).

Natomiast badania przeprowadzone na Lubelszczyźnie w 2009 roku wśród młodzieży szkół średnich i studentów są zaskakująco odmienne. Z danych wynika, że około 75% młodzieży prawosławnej praktykuje regularnie, a 16,0% nieregularnie. Nikt z badanych nie określił się jako osoba niepraktykująca (Gościk, Romanowicz 2010, s. 43).

Ukazane powyżej wskaźniki praktyk religijnych młodzieży prawosławnej na Lubelszczyźnie mogą wskazywać na silny związek młodzieży prawosławnej ze swoim Kościołem jako instytucją, która legitymizuje ich tożsamość. Mówiąc o instytucjonalizacji religii, mamy na myśli pewien przekaz doświadczenia religijnego, religijnych postaw, treści, które dokonują się pod wpływem działania pewnych instytucji, np. Kościoła rodziny, szkoły. Tak rozumiana instytucjonalizacja wyraża się w pewnych zachowaniach, rytuałach i realizuje się w czasie. Stąd możemy doświadczać powstawanie nowych ruchów religijnych, rozwoju denominacji, jak również pewnych zmian religii tradycyjnych. Takie pojęcie religijności w ujęciu teoretycznym jest adekwatne i słuszne, jednak w naukach społecznych, gdzie istotę stanowi badanie empiryczne trudno jest je zoperacjonalizować. Dlatego najczęściej zawęża się ten termin i wówczas badamy raczej „propagowany przez Kościół model i związane z nim oczekiwania"(Piwowarski 1977, s. 24) niż istotę i szeroki kontekst religijności.

Przy analizie praktyk religijnych prawosławnych nie powinno się stosować tych samych założeń, jak w przypadku katolików w Polsce. Ta uwaga ma wiele przesłanek, aby ją zaakceptować i uwzględnić podczas badań i weryfikacji zebranego materiału badawczego. Po pierwsze teologia i nauczanie Kościoła prawosławnego nie jest nastawione na precyzyjne określenie nakazów i zakazów i sposobu ich egzekwowania w postępowaniu wiernych. Ideologia chrześcijaństwa wschodniego silnie akcentuje przemianę człowieka, a w mniejszym stopniu jego uczynki. To przemiana człowieka wpływa na jego działalność oraz na postawy jednostek i zbiorowości, a nie poprzez uczynki budowanie relacji z sacrum. W tym kontekście praktyki religijne są wewnętrzna potrzebą jednostki wynikającą z pragnienia uczestniczenia w wydarzeniu, który łączy cały kosmos, a jakim jest Boska Liturgia. Drugim bardziej prozaicznym aspektem spełniania praktyk religijnych przez prawosławnych jest kulturowy zwyczaj i akceptacja niesystematyczności spełniania praktyk religijnych. Prawdopodobnie ugruntował się on w wyniku skomplikowanych wydarzeń historycznych, kiedy to świątynie prawosławne były pozamykane, czy nawet burzone, a udział w nabożeństwach wymagał od prawosławnych wielkiej odwagi. Kolejną przeszkodą jest bardzo rzadka sieć świątyń, a do niedawna również znikoma liczba kapłanów, którzy obsługiwali kilka świątyń. Stad w kafeterii

zaproponowano bardziej ogólne kategorie odpowiedzi: *praktykująca/y regularnie, praktykująca/y nieregularnie, praktykująca/y rzadko, jedynie w tradycyjne święta, zachowuję jedynie praktyki zasadnicze ze względu na obyczaj i zewnętrzną presję, w ogóle nie praktykuję.*

W kontekście tych uwag pragnę przedstawić stosunek prawosławnych wobec praktyk religijnych uzyskane w trakcie badań na terenie całej Polski w 2011 roku. Ogólne zestawienie informowało, że 58,0% badanych praktykuje regularnie, 34,1%, nieregularnie, rzadko 6,5%, 0,8% zachowuje praktyki ze względu na obyczaj i zewnętrzną presję, a 0,5% twierdzi, że w ogóle nie praktykuje. Z deklaracji prawosławnych wynikało, że najbardziej regularnie praktykują ludzie młodzi w kategorii do 30 lat. Najrzadziej praktykują badani w wieku 46-60 lat, a ich wskaźnik jest o 9,4% niższy od ogółu badanych. Wykształcenie w podobny sposób różnicuje rozkład dotyczący praktyk i deklaracji wiary. Najliczniej praktykują osoby z podstawowym i wyższym wykształceniem, których wskaźniki odpowiednio wynoszą 83,9% i 62,0%. Najniższy poziom praktyk religijnych charakteryzuje osoby z wykształceniem zasadniczym zawodowym. Wieś jest środowiskiem, gdzie ludzie w najmniejszym stopniu regularnie praktykują – 49,6%, natomiast wskaźnik praktyk religijnych mieszkańców dużych miast jest największy i wynosi -70,2% (Romanowicz 2012, s.125-127).

Tabela 8. Młodzież prawosławna wobec praktyk religijnych (w %)

Zmienna niezależna	Postawy wobec praktyk religijnych					
	Praktykuję regularnie	Praktykuję nieregularnie	Praktykuję rzadko	Praktykuję ze względu na obyczaj	W ogóle nie praktykuję	Razem
Ogółem	**23,6**	**42,6**	**20.9**	**7,3**	**5,7**	**100**
Płeć						
kobiety	27,6	44,0	18,1	6,9	3,4	100,0
mężczyźni	19,1	41,1	23,9	7,7	8,1	100,0
Chi kwadrat-9,663,V-0,148, p=0,047						
Miasto						
Siemiatycze	20.0	44,8	23,2	6,2	5,5	100,0
Bielsk Podlaski	23,7	45,0	21,4	7,6	2,3	100,0
Hajnówka	22,3	41,7	22,3	10,7	2,9	100,0
Białystok	33,9	33,9	11,3	3,2	17,7	100,0
Chi kwadrat-31,692,V-0,155, p=0,002						
Stosunek do wiary						
Głęboko wierzący	71,8	7,7	5,1	-	15,4	100,0
Wierzący	24,7	52,9	15,5	2,7	4,1	100,0
Niezdecydowany	3,6	31,0	52,4	11,9	1,2	100,0

Obojętny	5,0	20,0	5,0	45,0	25,0	100,0
Niewierzący	-	14,3	-	71,4	14,3	100,0
Chi kwadrat-252,082,V-0,378, p=0,000						
Miejsce zamieszkania						
miasto powyżej 100 tys.	35,7	30,4	10,7	3,6	19,6	100,0
miasto 20-100 tys.	20,6	46,0	22,2	10,3	0,8	100,0
miasto do 20 tys.	16,1	47,1	27,6	4,6	4,6	100,0
wieś	25,6	41,9	19,8	7,6	5,2	100,0
Chi kwadrat-42,288,V-0,179, p=0,000						
Sytuacja materialna						
bardzo dobra	29,0	14,5	37,1	1,6	17,7	100,0
dość dobra	23,8	54,9	14,6	3,9	2,9	100,0
przeciętna	23,9	36,6	26,8	9,9	2,8	100,0
raczej zła	12,5	54,2	4,2	12,5	16,7	100,0
zdecydowanie zła	-	14,3	-	85,7	-	-
Chi kwadrat-138,293,V-0,280, p=0,000						
Typ szkoły						
Liceum ogólnokształcące	26,1	43,8	20,6	5,1	4,4	100,0
Technikum	18,0	41,0	22,4	10,6	8,1	100,0
Zasadnicza Szkoła Zawodowa	50,0	37,5	-	12,5	-	100,0
Chi kwadrat-14,547,V-0,130, p=0.117						

Analizując ogólne zestawienie spełniania praktyk religijnych przez młodzież prawosławną należy zauważyć, że młodzież praktykuje mniej regularnie niż dorośli. Bezpośrednie porównania podkreślają spadek praktyk w porównaniu z dorosłymi szczególnie w grupie praktykujących regularnie. W tym przypadku różnica wynosi 34,4%. Natomiast większy odsetek młodzieży (o 8,5%) praktykuje nieregularnie. Ogólnie można stwierdzić, że ponad 2/3 młodzieży spełnia praktyki religijne dość regularnie, natomiast pozostały odsetek praktykuje rzadko – 20,9% lub w ogóle nie praktykuje - 5,2%. Należy również odnotować, że 6,5% badanej młodzieży praktyki religijne traktuje jako przestrzeganie obyczaju. Patrząc na praktyki religijne młodzieży prawosławnej należy stwierdzić, że w tym wymiarze religijności pomimo spadku regularności praktykowania młodzież prawosławna nie dokonuje zasadniczej zmiany unikając praktyk religijnych. W dalszym ciągu w przeważającej skali w miarę regularnie uczestniczy w nabożeństwach dając wyraz przywiązania do Kościoła i tradycji.

Także analizowane badania potwierdzają już dawno odkrytą przez socjologów zależność spełniania praktyk od struktury płci. Generalnie kobiety częściej od mężczyzn praktykują, a w analizowanych badaniach różnica w grupie młodzieży praktykującej regularnie wynosi 8,5% na korzyść kobiet. Na przeciwnym biegunie zachowań – o 5,3% więcej mężczyzn w ogóle nie praktykuje.

Z danych szczegółowych trzeba odnotować fakt, że najbardziej regularnie spełnia praktyki religijne młodzież z Białegostoku – 33,6%, również z tego miasta jest największy odsetek młodzieży, która całkowicie odrzuca praktyki religijne – 17,7%.

Trudnym do zinterpretowania problemem jest spełnianie praktyk przez respondentów, którzy określają siebie jako głęboko wierzący. Jak widzimy z zestawienia zdecydowana większość regularnie spełnia praktyki, jednak 15,4% z tej grupy będąc głęboko wierzącymi prawosławnymi ich unika. Takie postawy są w sprzeczności z teoriami głoszonymi przez klasyków socjologii religii np. J. Wacha, być może jest to zwiastun nowoczesnych zachowań młodzieży, bądź po prostu niespójność postaw. Ten problem pozostawiam nierozstrzygnięty ponieważ nie udało mi się bezpośrednio zapytać badaną młodzież o motywację takich deklaracji. Biorąc pod uwagę łączny odsetek respondentów, którzy praktykują regularne i nieregularne należy stwierdzić, że najwyższy poziom praktyk zachowuje młodzież głęboko wierząca – 79,5%, wierząca – 77,6%, niezdecydowana – 34,6%, obojętna – 25,0% i niewierząca – 14,3%.

Uwzględniając miejsce zamieszkania prawosławna młodzież w specyficzny sposób ustosunkowuje się do praktyk religijnych. W przypadku badanych największą regularnością praktykowania charakteryzuje się młodzież z dużych miast, wyprzedając o 10,1% młodzież ze wsi. Faktem jest również to, że największy odsetek niepraktykującej młodzieży również mieszka w największych miastach. Jednak w przypadku młodzieży prawosławnej nie można zgodzić się z tezą, że najwyższym poziomem praktykowania religijnego charakteryzuje się młodzież wiejska.

Najmniejszy poziom praktykowania występuje u młodzieży, która jest w najgorszej sytuacji materialnej. Aż 85,7% młodzieży będącej w zdecydowanie złej sytuacji materialnej praktykuje jedynie z powodów obyczajowych, a pozostały odsetek praktykuje nieregularnie. Uwzględniając łączny odsetek respondentów, którzy praktykują regularne i nieregularne należy stwierdzić, że najwyższy poziom praktyk zachowuje młodzież która ma dość dobrą sytuację materialną – 78,7%, a następnie młodzież będąca w raczej złej sytuacji – 66,7%, przeciętnej – 60,5%, bardzo dobrej – 43,5% i zdecydowanie złej – 14,3%.

Zdecydowanie najliczniej praktykuje młodzież ucząca się w zasadniczych szkołach zawodowych, bowiem co druga badana osoba stwierdziła, że praktykuje regularnie. Ponadto regularnie spełnia praktyki 26,1% młodzieży z liceów i 18,0% z techników.

Do praktyk religijnych zlicza się również czynności religijne spełniane indywidualnie przez jednostki. Ich indywidualność wynika stąd, że odbywają się poza nabożeństwami proponowanymi przez Kościół. Odbywają się poza murami świątyni, a tradycja mówi, że są to najczęściej modlitwy rozpoczynające i kończące kolejny dzień, jak również modlitwy okolicznościowe. Modlitwa jest specyficzną relacją

osoby wierzącej z Bogiem, a z punktu widzenia socjologicznego jest określana jako ważny element religijności jednostek i zbiorowości. Opierając się na badania opinii publicznej J. Baniak stwierdza, że dzisiejsi katolicy i chrześcijanie zagubili instynkt modlitwy, modlą się coraz rzadziej i mniej, coraz częściej ujawniają brak potrzeby modlenia się do Boga, pokazując w ten sposób osłabienie lub zanik własnej wiary religijnej. Zjawisko to ma wiele przyczyn u swego podłoża, niemniej sekularyzacja życia codziennego i dynamika postaw konsumenckich są wskazywane jako główne powody kurczenia się sfery religijnej ludzi (Baniak 2008, s. 222).

Prawosławny metropolita Sawa wyodrębnia cztery pojęcia modlitwy. Pierwsza pochodzi ze słownika teologicznego, według którego modlitwa to uroczysta prośba skierowana do Boga; formuła której używamy w odniesieniu do Boga. Modlitwa pojmowana jest tutaj jako rzeczywistość wyrażona przez słowa, jako akt zwrócenia się do Boga, aby spełnił określona prośbę. W tym przypadku pominięty zostaje element wewnętrznej modlitwy, a wyeksponowany jej element zewnętrzny.

Odmienne założenia przyświecają drugiemu określeniu modlitwy. W tym przypadku nie jest ona prośbą zwróconą do Boga, lecz aktem, w którym nie ma miejsca na słowa. Nie jest to chwilowe działanie, ale ustawiczne przebywanie przed Bogiem, które nie ma końca. Modlić się – to trwać przed Bogiem, wstępować w bezpośredni z Nim w kontakt.

Trzecie określenie zakłada utożsamienie modlitwy z Bogiem i podkreśla, że najważniejsze jest to czego dokonuje we mnie Stwórca. Jest to wsłuchanie się w głos Boga. Modlitwa w myśl tego założenia jest milczeniem.

Czwarta definicja modlitwy, pochodzi z pism św, Grzegorza z Synaju i jeszcze bardziej podkreśla działanie Boga wewnątrz nas. Modlitwa jest uzewnętrznieniem chrztu. Prawdziwa modlitwa oznacza uzewnętrznieniem się w życiu chrześcijanina łaski Ducha Świętego. W związku z tym – podaje metropolita Sawa – jednym ze sposobów rozpoczęcia duchowej podróży jest wezwanie Imienia Bożego, czyli modlitwy Jezusowej (Sawa 2009, s. 459-460).

Modlitwa Jezusowa według D. Sawickiego odpowiada na oddziaływania otoczenia milczeniem. Nie odrzuca świata. Wystąpienie przeciwko niemu było by agresją przeciwko samemu sobie. Człowiek jest przecież mikrokosmosem, skondensowaną postacią otaczającego go świata(…)rodzi chrystocentryzm naszego życia. Wyciszony na świat i skierowany ku Bogu człowiek nowelizuje posiadany system wartości, buduje ich prawidłową hierarchię (Sawicki 2002, s.47-48).

Natomiast modlitwa według bp. Hilariona nie jest spontanicznym i mimowolnym działaniem umysłu. Ona również opiera się na teologii. Kościół prawosławny wierzy, że pełnowartościowa modlitwa nie może istnieć poza prawidłową dogmatyczną świadomością. Wypaczenie dogmatów prowadzi do wypaczeń w praktyce modlitewnej, co dostrzegalne jest na przykładzie licznych sekt, które oderwały się od Kościoła. Chrześcijanin, nawet gdy modli się w samotności, jest członkiem Kościoła.(…)Modlitwa osobista jest nierozdzielna od nabożeństwa i jest jej przedłużeniem. Całe życie chrześcijanina jest Liturgią, którą celebruje w swoim sercu i poświęca się Świętej Trójcy – Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu (Hilarion 2009, s. 227-228).

W tym kontekście zapytano respondentów: czy i jak często odmawiasz konkretne modlitwy i czy modlisz się własnymi słowami? Celem tak postawionego pytania było uzyskanie informacji, czy młodzież prawosławna w Polsce modlą się indywidualnie i które modlitwy najczęściej odmawia.

Tabela 9. Rozkład odpowiedzi na pytanie: Czy i jak często odmawiasz następujące modlitwy (w %)?

Wyszczególnienie	Kilka razy dziennie	Raz dziennie	Raz w tygodniu	Rzadko	Nigdy	Brak danych	Ogółem
Ojcze nasz…	11,8	40,6	22,4	18,1	6,6	0,5	100,0
Wierzę w Boga	3,2	14,5	38,1	29,3	14,1	0,9	100,0
Modlitwa Jezusowa	7,0	10,4	18,8	26,1	36,3	1,4	100,0
Caru niebiesnyj…	5,0	23,4	35,8	21,1	14,1	0,7	100,0
Modlę się własnymi słowami	11,3	29,0	11,8	13,6	33,8	0,5	100,0

Analizując częstotliwość modlitwy młodzieży prawosławnej na podstawie wyszczególnionych modlitw zamieszczonych w tabeli należy zauważyć, że ogólnie kilka raz razy dzienni modli się 7,6% badanej młodzieży, przynajmniej raz dziennie – 23,6, raz w tygodniu – 27,6%, rzadko – 21,5, nigdy nie modli się – 20,9% , a w przypadku – 0,8% brak danych. Zaprezentowane wskaźniki modlitwy świadczą, że młodzież prawosławna rzadziej modli się od swoich rodziców czy dziadków. Trend mówiący o spadku częstotliwości modlitw, który był sygnalizowany w środowisku katolickim w pewien sposób dotyczy również respondentów prawosławnych. Pomimo, że wskaźniki młodzieży prawosławnej w naszym kraju w kwestii częstotliwości i podejmowania modlitwy są wyższe niż ich rówieśników katolickich, to jednak daje się zauważyć pewną zmianę pokoleniową, która sugeruje zmniejszenie się potrzeby modlitwy.

W niniejszych badaniach potwierdza się teza mówiąca o częstszym spełnianiu modlitw przez kobiety niż mężczyzn. W wyniku przeprowadzenia analiz w oparciu o wyszczególnione modlitwy należy stwierdzi, że ta tendencja zostaje zachowana w przypadku każdej z modlitw. Generalnie 4-5% więcej kobiet niż mężczyzn modli się kilka razy dziennie, natomiast ok. 6% więcej mężczyzn deklaruje zupełny brak modlitwy.

Trzeba również zauważyć, że w przypadku miejsca zamieszkania, miasta i sytuacji materialnej badanych nie występują zasadnicze zróżnicowania w częstotliwości modlitw. Można przyjąć, że te zmienne na tyle nie warunkują zmiany postaw badanych, aby je szczegółowo opisywać. Natomiast bardzo interesująco przedstawia się sytuacja w przypadku typu szkoły. Młodzież pobierająca naukę w technikach i liceach w stosunku do częstotliwości modlitwy przyjmuje bardzo zbliżoną, a w wielu

przypadkach niemal identyczną postawę. Natomiast wskaźniki częstotliwości modlitw uczniów zasadniczych szkół zawodowych są o wiele wyższe np. modlitwę „Ojcze nasz" kilka razy dziennie odmawia 11,0% młodzieży z liceów, 11,8% z techników i 37.5% z zasadniczych szkół zawodowych. Odwrócenie sytuacji następuje jedynie w przypadku modlitwy własnymi słowami. W tym wypadku przynajmniej jeden raz w ciągu dnia modli się 46,3% młodzieży z liceum, 31,7% z technikum i 12,5% młodzieży z zasadniczych szkół zawodowych.

Wielokrotnie wskazywana przez socjologów zależność pomiędzy stosunkiem do wiary respondentów, a częstotliwością modlitwy również w przypadku młodzieży prawosławnej ma swoje uzasadnienie. Tendencja w tym przypadku jest dość oczywista i bardzo wyraźna, a mówi ona o tym, że im osoba badana jest bardziej wierząca to tym częściej się modli. Zobrazuję to na przykładzie modlitwy „Ojcze nasz". Uwzględniając łączne deklaracje młodzieży, która tę modlitwę odmawia raz dziennie lub kilka razy dziennie, wskaźniki wyglądają następująco: głęboko wierzący – 84,7%, wierzący – 55,3%, niezdecydowany – 36,9%, obojętny – 30,0%. Trzeba zaznaczyć, że słowami tej modlitwy nikt się nie modli z osób niewierzących.

Podsumowując należy stwierdzić, że respondenci najczęściej modlą się słowami modlitwy Ojcze nasz i własnymi słowami, natomiast mniej chętnie sięgają po Modlitwę Jezusową, Wierzę w Boga czy Caru niebiesnyj. Trzeba odnotować, że praktycznie co trzeci badany modli się przynajmniej raz dziennie, a kolejne 27,6% czyni to przynajmniej raz w tygodniu. Odsetek unikających modlitw jest co prawda znacznie mniejszy, jednak co piąty respondent stwierdził, że w ogóle się nie modli. Postawy młodzieży prawosławnej wobec praktyk religijnych wykazują pewną niespójność, polegającą na tym, że uprzednio deklarowany wzrost ich religijności i stosunkowo wysoki odsetek deklarujących wiarę nie przekłada się na analogiczny poziom praktykowania, czy w szczególności na modlitwę indywidualną. Czy jest to stała tendencja i czy może się ona w najbliższych latach utrzymać, to trudno w tej chwili wyrokować. Nie ulega jednak wątpliwości, że młodzież prawosławna potrzebuje silnego związku z Kościołem instytucjonalnym, jednak z drugiej strony nie do końca jest mu w pełni oddana w kwestii spełniania proponowanych przez Kościół praktyk religijnych. Kościół instytucjonalny może być rozumiany jako wartość instrumentalna, jako zewnętrzny wymiar religii, potrzebny aby zaznaczać swoją specyficzność i odrębność religijną.

2.3 Religia w życiu codziennym

Religię w kontekście życia codziennego najczęściej rozważa się na trzy sposoby. Pierwszy jest związany z koncepcją M. Webera, dotyczącą zarówno religii, jak i życia codziennego. Zainteresowania tego autora życiem codziennym wynikały przede wszystkim z jego analiz dotyczących wpływu religii na życie społeczne. Jego ujęcie codzienności zostało wykorzystane podczas analiz światowych religii tj. chrześcijaństwa, judaizmu, taoizmu czy konfucjanizmu. Drugi typ refleksji wiąże się z empiryczną socjologią religii i przyjętą na jej gruncie koncepcja religijności.

W tym ujęciu codzienność jest związana z parametrem konsekwencyjnym, który generalnie definiuje skuteczność wiary religijnej w przestrzeni życia świeckiego. Natomiast trzecie ujęcie dotyczy teorii budowanych na gruncie fenomenologii, etnometodologii i symbolicznego interakcjonizmu. Podstawowe jest tu twierdzenie o „pierwotności" życia codziennego w stosunku wszelkich innych rzeczywistości, takich jak sztuka, nauka, sen, zabawa. (Borowik 1999, s.120).

Religia według P. Bergera i T. Luckmanna, jest obszarem innego świata. Jest „rzeczywistością kosmiczną" która wobec codzienności pełni istotne funkcje: osłania tożsamość jednostek, chroni przed anomią, legitymizuje codzienność i transcendentuje ją (Berger, Luckmann, 1981, s.162).

Według W. Pawluczuka tym, co łączy obraz świata z codziennością jest religia. Religia jest pojęciem złożonym, ukształtowanym w obrębie kultury europejskiej, z trudnością dającym się użyć w odniesieniu do kultur pozaeuropejskich, a zwłaszcza pierwotnych. Podobnie z innymi pojęciami oznaczającymi stosunek człowieka do świata: nadprzyrodzone, cud, moralność. Pojęcia te w tradycji europejskiej, ściślej śródziemnomorskiej oznaczają odrębne dziedziny bytu jako bytu, lub też odrębne dziedziny bytu społecznego (Pawluczuk 1990, s.16).

W związku z tym W. Pawluczuk życie codzienne pojmuje nie jako dziedzinę znaczeń w rozumieniu Schulza, ale jako sposób bycia, w którym konstytuują się sensy i znaczenia (Pawluczuk 1990, s. 3-6). Natomiast sposób bycia to sposób orientacji w świecie i regulacji zachowań ze względu n rozumiany i odczuwany sens znaków i rzeczy kształtujący specyficzny obraz świata jako całości (Pawluczuk 1991, s. 76).

W religijności codziennej – według I. Borowik – nie daje się zauważyć zmian, które można przypisać ostatnim kilku latom. Można tu mówić o indyferentyzmie i selektywności przekonań. Tym niemniej połowa badanych deklaruje, że religia ma wpływ na ich życie codzienne, a 45% społeczeństwa polskiego znaczenie Boga w ich życiu umieściło w 1991 roku na najwyższej pozycji na dziesięciopunktowej skali. Jednocześnie jednak nie sposób pominąć faktu, że ponad 37% twierdzi, że w małym stopniu, albo wcale nie rozwija swego życia duchowego, a 42% - że religia nie daje odpowiedzi na najważniejsze pytania. Deklaracje respondentów odzwierciedlają fakt, że religia „fragmentarycznie przylega do codziennych doświadczeń ludzi" (Borowik 1993, s. 100-101).

Na związki pomiędzy znaczeniem religii w życiu codziennym a postawami wobec integracji z Unią Europejską zwrócił uwagę P. Grygiel. Stwierdził, że im silniejsze poczucie związku zachodzącego między życiem codziennym a przekonaniami religijnymi, tym bardziej krytyczne postawy wobec integracji ze strukturami europejskimi – przy czym siła tych zależności jest stosunkowo słaba. Za występowanie wspomnianych związków odpowiedzialna jest specyficzna (licząca ok. 20% ogółu respondentów) grupa badanych: osoby uznające związek między życiem codziennym a religią a bardzo mocny. Podstawowym społeczno-demograficzno czynnikiem – zwiększającym w sposób zasadniczy prawdopodobieństwo uznawania związku między codziennością a przekonaniami religijnymi za silny – jest wiek badanych. Im starsi badani, tym analizowany związek postrzegany jest jako mocniejszy(szczególnie jest to widoczne w grupie osób powyżej 60 – tego roku życia) (Grygiel 2007, s. 374-375).

Badania w środowisku prawosławnym wykazały, że dla 62,1% wiara ma wpływ na wiele ich zachowań i decyzji życiowych, a dla 13,1% religia w całkowity sposób kieruje życiem respondentów, co w praktyce oznacza przyjęcie w pełni światopoglądu religijnego. Tak jednoznaczne stanowisko prezentuje 16,4% mężczyzn i 10,7% kobiet oraz, co piąty z kategorii wiekowej powyżej 60 roku życia. Zmienna wieku w dość jednoznaczny sposób warunkuje tak skrajną postawę, ponieważ im młodszy jest badany, tym rzadziej decyduje się na stwierdzenie, że religia kieruje całym jego życiem. Można przypuszczać, że religia dla młodego pokolenia jest jednym z wielu elementów, które wpływają na ich życie codzienne. Może to być symptomem rozluźnienia związku wiary i jej wpływu na życia. Należy podkreślić, że badani w zasadzie nie różnicują stwierdzenia mówiącego o małym wpływie wiary na życie codzienne. W przypadku poszczególnych zmiennych, różnice procentowe wynoszą od 1% do 2%. Na podobnym poziomie zróżnicowania występują opinie badanych w przypadku takich zmiennych niezależnych jak: wykształcenie, miejsce zamieszkania, pochodzenie społeczne, czy status materialny (Romanowicz 2012, s. 132-133).

Na silny związek miedzy wiarą, a życiem codziennym młodzieży prawosławnej wskazano w badaniach na Lubelszczyźnie. Wówczas nikt z badanych w sposób jednoznaczny nie odrzucił takiego związku, a tylko 1,4% badanych widzi go w minimalnym stopniu. Najliczniejsza grupa – 65,6% stwierdziła, że wiara ma wpływ na wiele zachowań i decyzji życiowych, 19,6% twierdzi, ze wiara ma wpływ na niektóre zachowania, a dla 13,4% badanych religia stanowi podstawowe źródło zachowań i decyzji życiowych w taki sposób, że kieruje ich całym życiem. Można stwierdzić, iż respondenci są młodzieżą ukierunkowaną religijnie dla której wiara stanowi ważny element ich życia. Religia warunkuje samookreślenie i powoduje odnaleźć się na religijnym „rynku" społeczeństwa polskiego. Badana młodzież jest dumna z tego, że jest prawosławna, ponieważ w sposób absolutny takiego stwierdzenia użyło 90,2% badanych, a kolejne 5,9% jest umiarkowanie dumna. Jedynie 6,2% nie potrafiło ustosunkować się do tej kwestii (Gościk, Romanowicz 2010, s. 51).

Podczas realizacji analizowanych badań zapytano młodzież prawosławną zamieszkałą w czterech miastach leżących w północno-wschodniej Polsce, jaki wpływ ma wiara na ich życie codzienne.

Tabela 10. Miasto a wpływ wiary na życie codzienne młodzieży prawosławnej (w %).

	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Czuję, że religia kieruje całym moim życiem	4,1	7,6	7,8	4,8	6,1
Ma wpływ na wiele moich zachowań i decyzji życiowych	29,7	29,8	37,9	37,1	32,7

Ma wpływ jedynie na niektóre moje zachowania	43,4	40,5	35,0	33,9	39,2
W zasadzie życie religijne i życie codzienne regulowane są odmiennymi prawami	15,2	19,1	15,5	19,4	17,0
Nie widzę, żeby wiara mogła w jakikolwiek sposób stanowić dla mnie pomoc	6,9	3,1	3,9	4,8	4,8
Brak danych	0,7	-	-	-	0,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Można globalnie stwierdzić, że 78,0% respondentów swoje codziennym życie łączy w pewien sposób z perspektywą sacrum. Z ogólnego zestawienia wynika, że 6,1% badanych stwierdziło, że religia kieruje całym ich życiem, a 32,7% uważa, że ma wpływ na wiele zachowań. Na wybiórcze znaczenie religii w życiu codziennym zwraca uwagę 39,2% badanych. Pozostała młodzież praktycznie oddziela te dwa wymiary rzeczywistości twierdząc, że w zasadzie życie religijne i życie codzienne regulowane są odmiennymi prawami (17,0%) lub nie widzi, żeby wiara mogła w jakikolwiek sposób stanowić dla nich pomoc(4,8%). Pozostałych (0.2%) nie udzieliło na to pytanie odpowiedzi.

Należy wykazać na względnie wyraźną zależności pomiędzy znaczeniem religii w życiu codziennym a stosunkiem młodzieży do wiary (V – 0,255, p = 0,000). Młodzież prawosławna, która deklaruje większą wiarę, równocześnie w większym zakresie wiąże religię z życiem codziennym. Traktując łącznie dwa wskaźniki mówiące o największym wpływie religii na życie codzienne należy wskazać, że wśród głęboko wierzących 82,0% młodzieży twierdzi, że religia kieruje ich całym życiem lub ma wpływ na wiele zachowań i decyzji życiowych, wśród wierzących ten wskaźnik wynosi – 39,1%, u niezdecydowanych – 27,4%, a u obojętnych religijnie – 10,0%. Natomiast takiego związku nie wykazują niewierzący.

Przyjmując identyczne założenie przy określaniu wskaźników zależności między typem szkoły a znaczeniem religii w życiu codziennym należy zauważyć, że młodzież uczęszczająca do zasadniczych szkół zawodowych w 50,0% deklaruje taki związek, natomiast wskaźnik młodzieży z liceów wynosi 40,0%, a z techników 36,0%. Testy statystyczne wykazują istotność statystyczną o słabej zależności (V – 0,153, p = 0,009).

Wyraźna zależność występuje w kontekście zmiennej, którą jest sytuacja materialna badanych (V – 0,286, p = 0,001). Najbardziej życie codzienne łączy z religią młodzież będąca w raczej złej sytuacji materialnej – 45,8%, a także 42,3% młodzieży deklarującej dość dobrą sytuację materialną, 38,0% młodzieży o przeciętny poziomie materialnym i 30,6% młodzieży o bardzo dobrym statusie materialnym. Młodzież będąca w najtrudniejszej sytuacji materialnej jednomyślnie stwierdziła,

że religia ma wpływ jedynie na niektóre jej zachowania. Należy również dodać, że pozostałe zmienne nie będą poddawane szczegółowej analizie z uwagi na to, że ich związek jest nie istotny statystycznie p › 0,05.

W związku z tymi danymi możemy postawić tezę, że religia dla młodzieży prawosławnej nie jest wartością tylko okazjonalną, czy oderwaną od realiów życia codziennego. Dla 78% badanej młodzieży religia w mniejszym lub większym zakresie jest rzeczywistością wokół której ogniskują się jej zachowania, działania czy także jest uwzględniana podczas podejmowania ważnych decyzji życiowych. Analizowane kwestie wskazują na istnienie religii w świadomości badanych, a obecność w życiu codziennym sugeruje na stałość i ciągłość religii w przekazie międzypokoleniowym. W kontekście postmodernizmu, który wymaga od uczestników życia społecznego wyeksponowanie środków i metod do osiągnięcia indywidualnych celów, w przypadku badanej młodzieży te działania są uwarunkowane religijnie. Niniejsze badania w pewnym zakresie potwierdzają fakt, że młode pokolenie w większym stopniu niż starsze dystansuje się od całkowitego utożsamiania życia z religią lecz w dalszym ciągu religia zajmuje w ich świadomości podstawową wartość i jest istotnym układem odniesienia nawet dla młodzieży deklarujących niewiarę czy obojętność religijną.

2.4 Wiedza i wierzenia religijne

Specyficzność wiedzy religijnej i wierzeń według E. Ciupaka wynika z tego, że (…) religia jest do końca niepoznawalna, a to, co jest w niej niepoznawalne, zdaje się najbardziej kontrowersyjne, a zarazem intrygujące. Religia jest nie tylko fenomenem obiektywnej kultury, zewnętrznym wobec człowieka, jest także (a może przede wszystkim) wiarą i w sensie subiektywnym przeżyciem tej wiary. Przeżycie zaś religijne – jak żadne z ludzkich przeżyć – wzbudza emocje, niemal namiętności, które ujawniają się w zachowaniach zarówno jednostek, jak i zbiorowości. Podejmując refleksję nad religią, doznajemy uczucia szczególnego onieśmielania; jesteśmy świadomi, że dotykamy niezmiernie bogatej dziedziny kultury, skomplikowanej; takiej, która dla racjonalnej refleksji jest terenem trudnym, a zarazem delikatnym, najbardziej kontrowersyjnym przedmiotem wśród nauk zajmujących się kulturą. Doniosłym problemem, a najbardziej kontrowersyjnym, jest interpretacja zjawisk religijnych, a w szczególności religijności, prezentowana w antropologii, psychologii czy socjologii (Ciupak 2003, s. 7).

Przedmiotem analizy wiedzy religijnej respondentów będzie m.in. znajomość Trójcy św., liczby sakramentów i znajomości imion ewangelistów. Natomiast przy analizie wierzeń religijnych uwzględnione zostaną prawdy dotyczące zmartwychwstania, nieba, piekła, grzechu pierworodnego, diabła czy cudownej mocy płynącej z ikon.

Wiedza i wierzenia religijne należą do stosunkowo rzadko opisywanych wymiarów religijności. W polskiej tradycji badawczej wiedza i wierzenia są nazywane parametrem intelektualnym i wierzeniowym. Ich zakres problemowy dotyczy oprócz wiedzy religijnej także wartości, wierzeń i symboli religijnych, które W. Piwowarski określił jako opinie, poglądy i przekonania religijne (Piwowarski 1997, s. 8).

Większość socjologów religii skłania się ku twierdzeniu, że głęboka wiedza religijna nie musi automatycznie wywoływać u człowieka głębokiej wiary, czy intensywności praktyk. Zazwyczaj temu wymiarowi nadaje się charakter opisowy, a nie wartościujący (…) wiąże się z oczekiwaniem, że osoby religijne wykażą się przynajmniej pewnym minimum wiedzy o podstawowych dogmatach swojej wiary, jej obrzędach, świętych księgach i tradycjach. Wiedza i wierzenia jako wymiar religijności są ze sobąsą ze sobach jest koniecznym warunkiem wstępnym ich zaakceptowania minimum wiedzy o podstawowych dogmatach swojej wiary, jej obrz powiązane, ponieważ wiedza o wierzeniach jest koniecznym warunkiem wstępnym ich zaakceptowania. Jednakże ani przekonania religijne nie muszą wynikać z wiedzy, ani też wiedza nie musi wiązać się z przekonaniami. Co więcej, człowiek może posiadać jakieś przekonania religijne bez ich faktycznego rozumienia; innymi słowy – wiara może istnieć, opierając się tylko na niewielkiej wiedzy (Stark, Glock 1998, s. 184-185).

Zbliżony pogląd wyraża J. Mariański, który twierdzi, że mimo, iż wiedza religijna jest integralnym elementem religijności, gdyż stanowi wstępny warunek identyfikacji z Kościołem i głoszonym przezeń systemem prawd, to jednak obszerna oraz pogłębiona ich znajomość nie jest niezbędnym warunkiem wiary religijnej. Niski poziom uświadomienia religijnego może współistnieć z innymi wymiarami intensywnie przeżywanej religijności (np. doświadczenie religijne), a nawet o ocenie niektórych socjologów nie ma związku z pozostałymi parametrami religijności. Określony poziom wiedzy religijnej jest często konsekwencją „zamkniętego" lub „otwartego" nastawienia na rozwój poznawczego wymiaru osobistej kultury religijnej, nie zaś samej wiary. Znajomość zasad wiary nie jest tożsama z umiejętnością ich artykulacji, a od teoretycznego wymiaru wiedzy religijnej ważniejsza jest znajomość prawd mających bezpośrednie odniesienie życiowe i postrzeganych jako subiektywnie istotne dla jednostki (Mariański 2004, s. 251).

Prawosławny abp Jeremiasz za oznakę zdrowego życia Kościoła uznał intensywne życie parafialne i właściwe monasterskie, jednocześnie podkreślił, że słabością życia parafialnego jest stan wiedzy o wierze wśród szerokich kręgów wiernych. Nie wystarczy sama wiara, musi iść wraz z nią wiedza. Jeśli następuje oderwanie życia parafialnego i monasterskiego od dobrego poziomu życia teologicznego, kształtowanego przez wiarę i wiedzę, następuje wiele wypaczeń. Nasze życie staje się ułomne, bo jest sprowadzane tylko do udziału w nabożeństwie i do bardzo formalnego pojmowania życia chrześcijańskiego (Radziukiewicz 2011b, s. 3).

Prawosławie – według K. Ware – najbardziej żarliwie wierzy, że dogmat o Trójcy Świętej nie jest jedynie elementem „górnolotnej teologii" zastrzeżonej dla wąskiej grupy naukowców, ale czymś, co ma żywe, praktyczne znaczenie dla każdego chrześcijanina(…)ludzie wychowani w innych tradycjach mają niekiedy trudności z uznaniem tego prawosławnego nacisku na teologię apofatyczną i rozróżnienie pomiędzy istotą a energiami, jednak poza tymi dwiema kwestiami prawosławni wraz ze swoją nauką o Bogu pozostają w zgodzie z przeważającą większością wszystkich tych, którzy określają siebie mianem chrześcijan. Wierni Kościołów przedchalcedońskich i luteranie, członkowie Kościoła Wschodu i Kościoła rzymskokatolickiego, kalwiniści, anglikanie i prawosławni – wszyscy jednakowo wielbią Jednego Boga w Trzech Osobach (Ware 2002, s. 233).

Badania zrealizowane wśród gimnazjalistów wykazały zróżnicowanie wiedzy o poszczególnych osobach Trójcy Świętej. Poprawnie cały skład osobowy Trójcy Świętej potrafiło wskazać 82,2% badanych, natomiast 12,9% nie umiało poprawnie wykonać tego zadania, pozostali (4,9%) zaś pominęli odpowiedź na to pytanie. Płeć tylko nieznacznie różnicuje wiedzę respondentów dotyczącą znajomości wszystkich osób Trójcy Świętej, w efekcie czego dziewczęta są lepiej zorientowane w tej kwestii (84,6%) niż chłopcy (77,4%), natomiast chłopcy liczniej (16,4%) niż dziewczęta (11,2%) wykazali się brakiem tej wiedzy (Baniak 2008, s. 118).

Natomiast w całej zbiorowości młodzieży szkół ponadgimnazjalnych 87,3% badanych potrafiło poprawnie wymienić osoby Trójcy św., 5,6% wymieniło tylko jedną lub dwie osoby lub żadnej oraz 7,1% nie udzieliło w ogóle odpowiedzi (Mariański 2008, s. 219).

Znajomość Trójcy Św. przez dorosłych prawosławnych respondentów jest stosunkowo duże, bowiem 98,6% badanych właściwie wymieniło trzy osoby Trójcy, natomiast pozostali znali tylko dwie osoby i wymienili Ojca i Syna. Ogólnie należy stwierdzić, że zróżnicowanie w stosunku do zmiennych w tej kwestii jest stosunkowo niewielkie jedynie respondenci z najstarszej kategorii wiekowej i z wykształceniem podstawowym mieli z prawidłową odpowiedzią kłopoty. Wszystkie osoby Trójcy św. wymieniło 92,3% badanych w wieku powyżej 60 lat i 86,2% z wykształceniem podstawowym. Są to znacznie wyższe wskaźniki od tych jakie uzyskał Ośrodek Sondaży Społecznych Opinia badając w 2002 roku katolików w Polsce. We wspomnianych badaniach Boga Ojca wymieniło 83,3% respondentów, Syna Bożego – 83,9%, a Ducha św. – 83,7%. Mając świadomość, że jest to prezentacja ogólnego poglądu wiedzy o zasadniczej prawdzie tyko w wymiarze ilościowym, przejdę do omawiania kolejnych kwestii (Romanowicz 2012, s. 138-139).

Młodzież prawosławna wykazuje daleko idącą zbieżność z młodzieżą katolicką w kwestii znajomości osób wchodzących w skład Trójcy Świętej, bowiem pełnej odpowiedzi udzieliło 83,2% badanej młodzieży, dwie osoby Trójcy Świętej potrafiło wymienić 2,3% badanych, jedną 0,5%, a pozostałe 14,1% uchyliło się od odpowiedzi.

Szczegółowe analizy wykazują pewne zróżnicowanie, chociaż nie wszystkie zmienne wykazują związki istotnie statystyczne. W przypadku stosunku do wiary respondentów pełną znajomością Trójcy Św. wykazali się osoby niezdecydowane –

86,9%, wierzące – 84,9%, głęboko wierzące – 79,5%, obojętne – 65,0% i 42,9% niewierzących (V- 0,134, p= 0,090). Kobiety w tej kwestii wykazują się większą wiedzę od mężczyzn, 89,2% z nich wymieniło wszystkie osoby Trójcy Świętej przy 76,6% poprawnych odpowiedzi ze strony mężczyzn (V- 0,142, p= 0,021). Z kolei o 8,8% więcej mężczyzn od kobiet nie udzieliło jakiejkolwiek odpowiedzi. Pomimo braku istotności statystycznej prawidłową odpowiedź udzieliło 91,7% młodzieży z Siemiatycz, 84,7% z Bielska Podlaskiego, 79,0% z Białegostoku i 71,8% z Hajnówki.

Kolejnym wskaźnikiem wiedzy młodzieży prawosławnej będzie znajomość sakramentów świętych i ewangelistów. Trzeba nadmienić, że w tych aspektach Kościół prawosławny ma bardzo zbieżne stanowisko z Kościołem katolickim i w związku z tym słusznym będzie w niniejszym opracowaniu zaprezentowanie niektórych danych uzyskanych w środowisku katolickim. Takie zestawienia będą korzystne z uwagi na porównywalność wyników oraz mogą okazać się pomocne w interpretacji wyników.

Teologia bizantyjska – według J. Meyendorffa – nie uznaje zachodniego rozróżnienia między „sakramentami" a „sakramentaliami" i nigdy formalnie nie zobowiązała się do ścisłego ograniczenia liczby sakramentów. W okresie patrystycznym nie było technicznego terminu na określenie „sakramentów" jako specyficznej kategorii aktów kościelnych: terminu *mysterion* pierwotnie używano w szerszym i ogólnym terminie „misterium zbawienia", a jedynie w pomocniczej formie na określenie pomocniczych działań, które udzielają zbawienia (Meyendorff 2007, s. 179).

Od XIII wieku wśród wschodnich chrześcijan przyjęto powszechnie liczbę siedem na określenie ilości sakramentów. Wielu autorów uznaje standardowy szereg sakramentów – chrzest, bierzmowanie, Eucharystię, kapłaństwo, małżeństwo, pokutę, i namaszczenie chorych. Kościół prawosławny nie przyjmuje twierdzenia, że sakramenty udzielają łaski *ex opere operato*. Aby otrzymać łaskę przez przystąpienie do sakramentu, musimy przystępować doń godnie i z wiarą, gdyż łaska nie działa zniewalająco. Bóg udziela łaski, zaś człowiek może ją przyjąć lub odrzucić. W dziele zbawienia musi istnieć synergizm – współdziałanie człowieka z Bogiem (Tofiluk 1988, s. 67).

Prezentując niektóre wyniki badań ze środowiska katolickiego należy odnotować, że wszystkie sakramenty wymieniło około połowy badanych mieszkających na wsi w archidiecezji lubelskiej, a w samym Lublinie wskaźniki przedstawiały się następująco: chrzest – 80,1%, bierzmowanie – 77,9%, Eucharystia – 63,2%, spowiedź – 44,1%, namaszczenie chorych – 48,3%, kapłaństwo – 55,8%, małżeństwo – 72,1% (Zaręba 2003, s. 751).

W całej zbiorowości katolickiej młodzieży ponadgimnazjalnej z czterech miast w Polsce 37,1% badanych potrafiło poprawnie wymienić 7 sakramentów św., 35,7% - wymieniło tylko niektóre sakramenty i 25,6% - w ogóle nie potrafiło wymienić jakiegokolwiek z sakramentów (1,6% - brak odpowiedzi), (Mariański 2008, s. 224). Badania zrealizowane w 2011 roku wśród prawosławnych pokazały, że pełną wiedzę na temat liczby sakramentów posiadają osoby powyżej 60 roku życia i z wykształceniem zawodowym, a ogólny wskaźnik znajomości wyniósł 97,3%. Powyżej ogólne-

go zestawienia znajdują się wskaźniki kobiet - 98,5% i respondentów mieszkających w dużych miastach – 98,9%. Należy stwierdzić, że w przytaczanych badaniach respondenci nie mieli większych kłopotów ze znajomością liczby sakramentów, które uznaje Kościół prawosławny.

Uzyskane wyniki w dotyczące wiedzy o ewangelistach zbudziły pewne zdziwienie z uwagi na to, że 91,1% badanych potrafiło wskazać prawidłową liczbę ewangelistów, a większy odsetek - 94,4% poprawnie wymieniło ich imiona. Należy dodać, że 3,3% badanych poprawnie wymieniło trzy imiona, a 2,3% dwa imiona ewangelistów. Z tego wynika, że zasadniczo prostsze pytanie zadane respondentom sprawiło więcej trudności, czego z racjonalnego punktu widzenia nie jestem w stanie wyjaśnić. Generalnie, wyższy poziom wiedzy o liczbie ewangelistów prezentują kobiety – 92,7%, mieszkańcy miast do 20 tys – 97,3%, a respondenci z najstarszej kategorii wiekowe i z wykształceniem podstawowym mają pełną widzę na ten temat. Natomiast pełną znajomość imion ewangelistów posiadają osoby z wyższym wykształceniem i będący w bardzo dobrej sytuacji materialnej(Romanowicz 2012, s. 141).

Badając poziom wiedzy religijnej młodzieży prawosławnej, poproszono respondentów o wskazanie właściwej liczby sakramentów św. Zaproponowano młodzieży pięć z których należało wybrać jedną odpowiadających liczbie sakramentów.

Tabela 11. Wiedza badanych o liczbie sakramentów św.

Liczba sakramentów	% odpowiedzi
5	0,4
7	93,1
9	3,9
12	1,5
4	1,1
Ogółem	100,0

Trzeba zauważyć, że młodzież „wykorzystała" wszystkie liczby ilustrujące ilość sakramentów. Z pewnością ten fakt może budzić pewne zaskoczenie w kontekście m.in. prowadzenie lekcji religii czy wychowania religijnego. Z danych ogólnych wynika, że prawidłowej odpowiedzi udzieliło 93,1% wszystkich badanych. Powyżej ogólnego wskaźnika prawidłowych odpowiedzi znajdują się wskaźniki: kobiet (95,6%), uczniów liceów (94,4%), głęboko wierzących (96,7%) i młodzieży deklarującej przeciętny poziom zasobności materialnej (93,9%). Miejsce zamieszkania i miasto nie wykazało znaczącego zróżnicowania w odniesieniu do ogólnego zestawienia.

Z badań socjologicznych, dotyczących wiedzy religijnej młodzieży szkolnej, jak i innych grup respondentów, wynika, że wszystkie kategorie badanych katolików polskich dość słabo i powierzchownie orientują się zarówno co do samej liczby, jak i imion autorów Ewangelii (Baniak 2008, s. 131). W związku z tym, ten sam pro-

blem chciałem ukazać w badaniach w środowisku młodzieży prawosławnej. Pytanie składało się z dwóch poleceń i brzmiało: spośród wymienionych liczb: 5,7,9,12,4 wskaż właściwą liczbę Ewangelistów, a następnie wymień ich imiona?

Tabela 12. Miasto a liczba Ewangelistów (w%)

Liczba Ewangelistów	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
3	-	-	-	1,8	0,3
4	93,4	90,6	83,0	94,6	90,4
5	1,5	1,7	4,5	-	2,0
Brak danych	5,1	7,7	12,5	3,6	7,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Ogólne zestawienie informuje, że ponad 90% badanej młodzieży zna liczbę Ewangelistów. Pozostali podali błędną odpowiedź – 2,3% lub w ogóle nie ustosunkowali się do tego pytania – 7,3%. Największym odsetkiem poprawnych odpowiedzi charakteryzuje się młodzież z Białegostoku – 94,6%, a najmniejszym młodzież z Hajnówki – 83,0%. Ponadto wskaźniki poprawnych odpowiedzi są wyższe od wskaźników ogólnych wśród młodzieży z dużych miast (o 3,4%) i młodzieży z liceów (o 3,6%). Natomiast wskaźniki kobiet i mężczyzn są identyczne. Testy statystyczne informują, że powyżej analizowane zmienne nie są istotne statystycznie. Natomiast zmienne określające stosunek do wiary badanych i sytuację materialną wykazują zależność na średnim poziomie, a ich związek z liczbą Ewangelistów jest statystycznie istotny. Ukonkretniając należy poinformować, że poprawnych wypowiedzi udzieliło 93,9% głęboko wierzących respondentów, 92,7% wierzących, 87,5% niezdecydowanych, 81,3% obojętnych i 33,3% niewierzących (V-0,311, p=0,000) oraz 96,7% młodzieży będącej w bardzo dobrej sytuacji materialnej, 94,5% w dość dobrej, 86,5% w przeciętnej, 76,5% w raczej złej i 33,3% w zdecydowanie złej sytuacji materialnej (V-0,299, p=0,000).

Tabela 13. Miejsce stałego zamieszkania a znajomość imion Ewangelistów (w %)

Liczba poprawnie wymienionych imion	Miasto ponad 100 tys. mieszkańców	Miasto od 20 tys. do 100 tys. mieszkańców	Miasto do 20 tys. mieszkańców	Wieś	Ogółem
Jedno	-	0,8	-	0,6	0,5
Dwa	-	7,1	4,6	1,2	3,4
Trzy	3,6	4,0	11,5	12,2	8,6
Cztery	83,9	66,7	62,1	61,6	66,0
Brak danych	12,5	21,4	21,8	24,4	21,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Z powyższej tabeli wynika, że 66,0% badanej młodzieży zna imiona wszystkich Ewangelistów, 21,5% unika odpowiedzi, a pozostali tylko częściowo podają właściwe imiona. Największym wskaźnikiem poprawnych odpowiedzi charakteryzuje się młodzież z dużych miast – 83,6% (V-0,149, p=0,026), młodzież będąca w bardzo dobrej sytuacji materialnej – 80,6% i dość dobrej sytuacji materialnej – 69,9% (V-0,200, p=0,000), młodzież określająca się jako wierząca – 72,2% i głęboko wierząca – 66,7% (V-0,161, p=0,003) oraz kobiety – 72,4%, uczniowie liceów – 73,5% i respondenci z Białegostoku – 80,6%.

Prawosławie podobnie jak inne wyznania chrześcijańskie i praktycznie wszystkie religie posiada cały zestaw prawd, które stają się przedmiotem wiary. Bp Maximos twierdzi, że wszystkie dogmaty Kościoła są „biblijne", tzn. mają swoją podstawę w Biblii. Dogmaty Kościoła nie są niczym innym jak autorytatywnym wykładem objawionej nauki, zarówno pod względem dydaktycznym, jak i apologicznym. Herezje były jednym z powodów, dla których Kościół ustanowił i ogłaszał swoją naukę w sposób bardzo jasny i wyraźny. Jednakże dogmaty sformułowane podczas soborów, występujących przeciwko herezjom, nie jest jedynymi dogmatami ogłoszonymi i nauczanymi przez Kościół. Doktryna Kościoła zawiera zarówno wspomniane dogmaty, jak i inne nauki, które Kościół zawsze głosił jako część orędzia zbawienia, skierowanego do świata (Maximos 2009, s.37).

Wiara w dogmaty religijne jest ważnym i znaczącym składnikiem postawy religijnej człowieka. Zakwestionowanie tych podstawowych prawd religijnych może zostać odebrane jako pewien rodzaj niewiary, ich akceptacja zaś oznaczać konformizm wobec nauczania kościelnego, a często wiarę w ścisłym sensie. Aprobata zasadniczych treści wiary - według J. Mariańskiego - stanowi wyznacznik wielu innych form udziału ludzi religijnych w życiu Kościoła (Mariański 2004, s. 274-275).

Przy analizie tego problemu posłużę się zestawieniem ukazującym stosunek badanych do wybranych, a zarazem charakteryzujących specyficzność tej konfesji prawd.

Tabela 14. Respondenci wobec następujących prawd wiary (w %)

Czy wierzysz w…	Tak	Raczej tak	Ani tak ani nie	Raczej nie	Nie	Trudno powiedzieć	Razem
zmartwychwstanie ludzi na Sądzie Ostatecznym?	53,3	28,6	9,5	2,5	1,8	4,3	100,0
niebo?	58,7	26,1	7,7	1,4	2,0	4,1	100,0
piekło?	51,0	27,2	11,8	2,7	3,2	4,1	100,0
grzech pierworodny?	36,5	37,0	12,0	6,8	3,2	4,5	100,0
ponowne przyjście Chrystusa?	46,9	27,7	7,9	6,1	4,1	7,3	100,0
diabła?	43,8	28,3	13,4	3,9	5,4	5,2	100,0
ikonę, która przedstawia pełną istotę wizerunku?	41,7	30,4	13,4	3,4	4,3	6,8	100,0
cudowną moc ikon?	48,1	28,6	10,2	5,9	2,0	5,2	100,0
w Boga istniejącego w Trójcy Świętej?	61,7	23,8	5,4	3,6	1,1	4,3	100,0
w Bóstwo i człowieczeństwo Jezusa Chrystusa?	60,3	25,2	4,3	3,9	1,1	5,2	100,0

Na podstawie zamieszczonych powyżej danych można ogólnie stwierdzić, że młodzież prawosławna w zdecydowanej większości wierzy w prawdy głoszone przez Kościół prawosławny. Przyjmując łączny wskaźnik wiary we wszystkie wyszczególnione w tabeli prawdy wiary należy stwierdzić, że w pełni je akceptuje 50,2% badanej młodzieży, 28,3% wierzy w sposób umiarkowany, 9,6% ani wierzy ani nie wierzy, 4,0% raczej nie wierzy, 2,8% nie wierzy, a 5,1% jest w tej sprawie niezdecydowane. Natomiast uogólniając problem i zestawiając łączne odpowiedzi respondentów „tak" i „raczej tak" oraz „nie" i „raczej nie" trzeba stwierdzić, że w taki sposób przedstawiony stosunek akceptacji do nie akceptacji prawd wiary wynosi - 78,5% / 6,8%. Trzeba również podkreślić, że badana młodzież w najmniejszy sposób akceptuje następujące prawdy: wiarę w ikonę, która przedstawia pełną istotę wizerunku – 72,1% i w grzech pierworodny – 73,5%, a najbardziej wierzy w prawdę o Bogu istniejącym w Trójcy Świętej – 85,5%.

Przechodząc do analizy postaw młodzieży wobec poszczególnych prawd pragnę zaznaczyć, że będę je omawiał w kontekście danych uzyskanych w badaniach zrealizowanych w 2011 roku wśród dorosłej części społeczności prawosławnej. Prawosławie sięgające w wymiarze dogmatycznym do początków chrześcijaństwa nieustannie eksponuje prawdę o fakcie zmartwychwstania ludzi na sądzie ostatecznym. Podaje do wierzenia prawdę według, której śmierć człowieka nie jest ostatecznym etapem jego egzystencji. Jest to rdzeń chrześcijańskiej wiary, który warunkuje pozo-

stałe wierzenia i przekonania. W związku z tym, zapytano dorosłych respondentów, czy wierzą w zmartwychwstanie ludzi na sądzie ostatecznym. Zdecydowana większość akceptuje tę prawdę – 91,8%, z czego 78,1% w pełni. Negatywnie odnosi się do tej kwestii 1,6% badanych, z czego definitywnie neguje 0,5%, a 6,6% nie ma na ten temat zdania. Największy odsetek pełnej akceptacji tej prawdy występuje u badanych do 30 roku życia – 86,0%, kobiet – 80,4%, respondentów z wyższym wykształceniem – 87,1% i mieszkańców dużych miast – 88,3%. Natomiast zsumowanie odpowiedzi tak i raczej tak nie wykazuje zasadniczego zróżnicowania, a różnice procentowe maksymalnie wynoszą do 2% (Romanowicz 2012, s. 145).

Natomiast młodzież prawosławna w mniejszym większym stopniu akceptuje tę prawdę. Ponad połowa badanej młodzieży (53,5%) w pełni wierzy w tę prawdę, a 1,8% respondentów zdecydowanie ją odrzuca. W dalszych analizach poszczególnych zmiennych wskaźniki V-Cramera i poziom istotności będę zamieszczał tylko w przypadku wystąpienia związku istotnie statystycznego, w przypadku braku tego związku zaprezentuje jedynie dane procentowe.

Prawdę o zmartwychwstaniu ludzi na Sądzie Ostatecznym bardziej akceptuje młodzież z techników – 55,9% niż ze szkół zawodowych – 50,0%, a także młodzież z dużych miast – 64,3% niż małych miast – 44,8% (V-0,147, p=0,018), częściej mężczyźni – 59,8% niż kobiety – 47,4%. Sytuacja materialna badanych w taki sposób różnicuje badanych wobec pełnej akceptacji tej prawdy: bardzo dobra sytuacja – 56,5%, dość dobra – 60,2%, przeciętna – 42,7%, raczej zła – 16,7% i zdecydowanie zła – 71,4% (V-0,183, p=0,000). Również zmienna, którą jest stosunek do wiary badanych jest istotna statystycznie i wykazuje słabą zależność(V-0,235, p=0,000). Wskaźniki pełnej akceptacji są pewnym zaskoczeniem i przedstawiają się następująco: głęboko wierzący - 76.9%, wierzący – 60,5%, niezdecydowany – 25,0%, obojętny – 15,0% i 71,4% niewierzący

Niebo w pełni akceptuje 61.4%, młodzieży z liceum, 54,7% z technikum i co drugi uczeń zasadniczych szkół zawodowych oraz 66,1% młodzieży z Białegostoku, 64,8% z Siemiatycz, 56,5% z Bielska Podlaskiego i 48,5% z Hajnówki (V-0,142, p=0,033). Uwzględniając religijność badanych trzeba wykazać, że wskaźniki pełnej akceptacji przedstawiają się następująco: głęboko wierzący - 76.9%, wierzący – 63,2%, niezdecydowany – 44,0%, obojętny – 15,0% i 71,4% niewierzący (V-0,207, p=0,000), a sytuacja materialna badanych w taki sposób różnicuje badanych: bardzo dobra sytuacja – 74,2%, dość dobra – 63,6%, przeciętna – 50,7%, raczej zła – 20,8% i zdecydowanie zła – 71,4% (V-0,200, p=0,000). Mężczyźni (64,1%) częściej od kobiet (53,9%) akceptowali te prawdę (V-0,167, p=0,031), częściej młodzież mieszkająca w dużych miastach (66,1%) niż mieszkająca w małych miastach do 20 tys. (52,9%) (V-0,192, p=0,000), a także bardziej uczniowie liceum(61,4%) niż uczniowie zasadniczych szkół zawodowych (50,0%).

Ogólnie o ok. 8% mniej respondentów wierzy w piekło niż niebo, jednak szczegółowy rozkład jest podobny. Piekło częściej akceptuje młodzież ze wsi - 54,1% niż z miast o średniej wielkości - 47,6% (V-0,163, p=0,002); bardziej uczniowie liceum – 52,2 niż zasadniczych szkół zawodowych – 37,5% oraz mężczyźni – 55,5% aniżeli kobiety – 47,0%, częściej młodzież uboga – 71,4% niż żyjąca na przeciętnym poziomie – 45,8% (V-0,166, p=0,000).

Z danych ogólnopolskich wynika, że w piekło częściej wierzą ludzie do 30 roku życia – 86,8%, z wyższym wykształceniem – 83,9%, mieszkający w dużych miastach – 84,0%. Również warunki materialne i pochodzenie społeczne mają wpływ na wartość akceptacji tej prawdy. Częściej wierzą w piekło osoby majętne – 83,3% i pochodzenia inteligenckiego – 90,1%.

Wiara w grzech pierworodny jest silnie eksponowana w tradycji prawosławia. Z badań socjologicznych wynika, że pełną akceptację tej prawdy deklaruje 68,0% badanych, w części akceptuje 17,2%, całkowicie odrzuca 1,4%, częściowo odrzuca 3,8%, a 9,6% nie potrafi się do niej ustosunkować. W tym przypadku również młodzi ludzie częściej deklarują swoją wiarę w grzech pierworodny – 80,1% oraz mieszkający w dużych miastach – 72,3% i z wykształceniem podstawowym – 87,1% (Romanowicz 2012, s, 146).

Również w przypadku tej prawdy ogólne wskaźniki akceptacji młodzieży są znacznie mniejsze aniżeli osób dorosłych. Wiarę w grzech pierworodny deklaruje łącznie 73,5% młodzieży z czego tylko 36,5% w pełni. Częściej to czyni młodzież z Białegostoku – 46,8% niż z Hajnówki – 27,2% % (V-0,144, p=0,027), bardziej wierzą mężczyźni – 42,6% niż kobiety – 31,0%% (V-0,164, p=0,038), a także będący w zdecydowanie złej sytuacji materialnej – 42,9% niż raczej złej – 29,2%% (V-0,174, p=0,000) oraz częściej niewierzący – 57,1% niż obojętni religijnie – 5,0%% (V-0,169, p=0,000).

W prawdę o ponownym przyjściu Chrystusa w zupełności wierzy 46,9% badanych, a częściowo 27,7%. Łączne wskaźniki akceptacji (odpowiedzi „tak" i „raczej tak") w przypadku tej prawdy religijnej wyglądają następująco: wierzący – 82,2%, głęboko wierzący – 74,4%,niewierzący – 71,4%, obojętny – 70,0%, niezdecydowany – 50,0% (V-0,242, p=0,000); zdecydowanie zła sytuacja materialna – 100%, dość dobra – 80,6%, bardzo dobra – 72,6%, przeciętna – 69,7%, raczej zła – 50,0% (V-0,238, p=0,000); respondenci mieszkający w dużych miastach – 82,2%, na wsi – 79,6%, w średnich miastach – 69,1%, w małych miastach – 67,8% (V-0,184, p=0,000); mężczyźni – 76,1%, kobiety –73,3%; młodzież z Białegostoku – 82,2%, Bielska Podlaskiego – 74,9%, Siemiatycz – 74,5% i Hajnówki – 69,9% (V-0,160, p=0,004).

Badania zrealizowane na próbie dorosłych prawosławnych ukazały, że w istnienie diabła wierzy - 60,7%, raczej wierzy - 19,1%, raczej nie wierzy – 3,3%, nie wierzy 4,4%, a 12,6% nie wie co na ten temat ma sądzić. Kobiety częściej wierzą w diabła – 63,8%, niż mężczyźni – 56,3%. Akceptacja tej prawdy jest największa u osób z wyższym wykształceniem – 83,9%, ludzi młodych – 75,7% i wśród mieszkańców wsi – 69,1%. Pozostałe zmienne niezależne tj. sytuacja materialna i pochodzenie inteligenckie bardziej od innych zmiennych warunkują wiarę w diabła. Wskaźniki tych zmiennych niezależnych są następujące – 75,0% i 88,9%.

Natomiast łączny wskaźnik wiary w tę prawdę wśród młodzieży prawosławnej wynosi – 72,1%, a niewiary – 9,3%. W rezultacie analiz szczegółowych należy stwierdzić, że w przypadku zmiennych niezależnych takich jak typ szkoły i miasto nie występuje związek, który jest istotnie statystyczny, a łączne wskaźniki akceptacji (odpowiedzi „tak" i „raczej tak") w przypadku tej prawdy religijnej wyglądają następująco:

głęboko wierzący – 87,2%%,wierzący – 73,8%, niewierzący – 71,4%, niezdecydowany – 61,9%,obojętny – 60,0% (V-0,182, p=0,000); zdecydowanie zła sytuacja materialna – 100%, przeciętna – 74,7%, dość dobra – 73,8%, bardzo dobra – 64,5%, raczej zła – 54,2% (V-0,181, p=0,000); respondenci mieszkający w dużych miastach – 87,5%, na wsi – 74,4%, w małych miastach – 70,1%, w średnich miastach – 63,5% (V-0,147, p=0,018); mężczyźni – 78,5%, kobiety –66,4% (V-0,193, p=0,006).

Według J. Nowosielskiego problem ikony może być dzisiaj rozpatrywany w różny sposób i w różnych aspektach. A to z dwu przyczyn. Po pierwsze, dlatego, że stanowi on ważne zagadnienie kultowe. Ikona jest jednym z zasadniczych elementów prawosławnego kultu. W prawosławiu istnieje liturgiczny, ściśle określony sposób adoracji ikony, którego źródła kanoniczne, a jak inni chcą i dogmatyczne, sięgają sporu z obrazoburcami i orzeczeń VII Soboru Powszechnego. Kolejnym aspektem ikony jest najszerszy krąg promieniowania problemu ikony, który związany jest z pojęciem kultu i doświadczenia religijnego. Jest to zasięg z działania malarstwa figuralnego i abstrakcyjnego w systemach religijno-mistycznych i kultowo-liturgicznych pozachrześcijańskich (Nowosielski 1991, s. 72).

Ikona w sensie kultu i znaczenia jest istotna nie tylko dla prawosławia. Również inne wyznania chrześcijańskie, głównie rzymski katolicyzm, anglikanizm i niektóre kręgi protestantyzmu, zaczynają wprowadzać w obręb swych działań kultowych i liturgicznych problematykę ikony. W tym kontekście ma ona znaczenie ekumeniczne. Wiele środowisk, chrześcijańskich, nie tylko prawosławnych pyta o jej prawdziwe znaczenie i jej aktualność w żywym doświadczeniu Kościoła.

Prawosławie mówiąc o ikonie przypomina, że chrześcijaństwo - jak powiedział O. Clément - jest „religią twarzy". Być chrześcijaninem znaczy bowiem odkryć objawiające się nam w najstraszniejszym strapieniu na zawsze żywe i miłujące oblicze, oblicze Chrystusa(…) Ikona i cały prawosławny *ethos* związane są z cudownymi wydarzeniem Przemienienia, z tymi Boskimi „siłami", które promieniują z Chrystusa i rozświetlają nie tylko Jego oblicze. Lecz także Jego szaty - dzieło ludzkiego przemysłu – i całą przyrodę wokół.(…) nie ma już *profanum* i *sacrum*, lecz tylko to, co sprofanowane i to, co uświęcone: sprofanowane matowym cieniem ludzkiego wyolbrzymionego „ja", uświęcone wszechobecnym światłem Chrystusa przemienionego. „Religijność" nie jest już cząstką kultury tworzącej ciąg wraz z innymi – z ekonomią, estetyką, sportem! – jest całą głębią istnienia (Clément 1998, s. 89-90).

Ikona jest obrazem niewidzialnego Boga Ojca, Chrystus kosmiczny, jest pełnią wszystkich ludzi stworzonych na Jego podobieństwo. Autentyczna ikona, która jest obrazem królestwa, ukazuje nam stworzenie przemienione i daje chrześcijańską wizję kosmosu, odbijającą tchnienie ducha świętego.(…) Natura przypomina mechanizm, którego regulator jest delikatny – odpowiedni do finezji systemu – i ujawnia się przez zmiany klimatyczne, dzisiaj obserwowane. Kosmos stworzony jest więc poddany prawom czystego determinizmu, żeby dostosować się do ciągle zmieniających się parametrów. Ani zmienny, ani stały – lub też mechanizm zmienny i bez duszy – kosmos jest pełen Mądrości Bożej. Jako projekt przekazany dzieciom Bożym jest pełen sensu, który objawia się człowiekowi (Clément 1998, s. 5-10).

Powyższy problem został przedstawiony w postaci dwóch prawd religijnych tj. ikona która przedstawia pełną istotę wizerunku oraz jej cudowną moc. Analiza zebranych danych pokazała, że stosunek młodzieży do obu prawd religijnych jest zbliżony, a łączne wskaźniki akceptacji są następujące: w cudowną moc ikon wierzy - 76,7%, a w ikonę, która przedstawia pełną istotę wizerunku – 72,1%. Podobna tendencja występuje w przypadku negacji tych prawd. Łącznie (odpowiedzi „nie" i „raczej nie") w cudowną moc ikon nie wierzy – 7,2% młodzieży, a 11,1% nie wierzy w ikonę, która przedstawia pełną istotę wizerunku. Z tego zestawienia wynika, że ikona dla młodzieży jest bardziej utożsamiana z jej cudownymi właściwościami niż ukonkretnieniem określonego wizerunku. Już na przykładzie tego zestawienia da się zauważyć pewne rozbieżności w postawach wobec ikony pomiędzy wschodnimi a zachodnimi chrześcijanami. Podczas rozmów z młodzieżą katolicką jednoznacznie wynika, że w ich świadomości problematyka ikony jest tożsama z wizerunkiem na nim zamieszczonym i jest zewnętrznym elementem religijności, natomiast młodzież prawosławna koncentruje się przede wszystkim na uwypukleniu jej wewnętrznych właściwości i mocy. Stosunek młodzieży prawosławnej w przypadku akceptacji obu prawd jest niemal identyczny jak w przypadku dotychczas analizowanych. Ogólnie te prawdy bardziej akceptują mężczyźni, osoby głęboko wierzące, młodzież będąca w zdecydowanie złej sytuacji materialnej i uczęszczająca do zasadniczych szkół zawodowych.

Wielu teologów prawosławnych dogmat trynitarzy uznaje za główną naukę wiary. Według J. Kronsztadzkiego był on niezwykle istotny dlatego, że „w wierze chrześcijańskiej nie ma ważniejszej i bardziej wzniosłej nauki". Bez wyznawania Trójcy Świętej nie ma chrześcijaństwa… nie byłoby Kościoła, który wychowuje nas dla nieba, ani sakramentów, którymi nas uświęca, umacnia i prowadzi nas ku nieśmiertelności; bez nauki o Trójcy Świętej – Sąd Ostateczny, zmartwychwstanie umarłych, oddanie każdemu według jego uczynków w życiu przyszłym byłyby dal nas pustymi słowami (Felmy 2005, s.63-64).

W tym kontekście zapytano respondentów: czy wierzą w Boga istniejącego w Trójcy Świętej? W całej zbiorowości te prawdę w pełni zaakceptowało 61,7% młodzieży, 23,8% zaakceptowało w sposób umiarkowany, 5,4% ani zaakceptowało, ani nie zaakceptowało tej prawdy, raczej nie zaakceptowało 3,6%, zupełnie nie zaakceptowało 1,1%, a 4,3% nie miało zadania. Łączne wskaźniki akceptacji (odpowiedzi „tak" i „raczej tak") w przypadku wiary w Boga istniejącego w Trójcy Świętej kształtują się następująco: wierzący – 90,1%, głęboko wierzący – 82,0%, niezdecydowany – 79,4%, niewierzący – 71,4%, obojętny – 55,0% (V-0,228, p=0,000); zdecydowanie zła sytuacja materialna – 100%, dość dobra –88,9%, bardzo dobra - 85,4%, przeciętna – 82,4%, raczej zła – 70,8% (V-0,150, p=0,006); respondenci mieszkający w dużych miastach – 91,1%, na wsi – 87,8%, w małych miastach – 83,9%, w średnich miastach – 80,9% (V-0,156, p=0,006); młodzież z zasadniczych szkół zawodowych – 100%, młodzieży z liceum – 89,0%, młodzież z technikum – 78,8% (V-0,146, p= 0,043). Dla porównania wyniki uzyskane przez J. Mariańskiego w całej zbiorowości młodzieży ponadginazjalnej przedstawią się następująco – w Trójcę św.

wierzy 77,9% badanych, nie wierzy -5,9% ankietowanych, 16,0% to niezdecydowani, a 0,3% nie udzieliło odpowiedzi (Mariański 2008, s. 254-255). Trzeba dodać, że młodzież w tych badaniach miała możliwość wyboru jednej spośród trzech zaproponowanych odpowiedzi tj. „wierzę", „nie wierzę" lub „trudno powiedzieć". Stąd uwzględniając łączny wskaźnik akceptacji tej prawdy młodzieży prawosławnej jest on większy o 7,6% od porównywalnego wskaźnika młodzieży ponadgimnazjalnej.

Prawosławna teologia niezmiennie naucza, że Chrystus to prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek. Słowa te według K. Ware stawiają nas w obliczu najbardziej zapewne uderzającej i znamiennej cechy prawosławnego podejścia do Wcielonego Chrystusa, jaką jest przytłaczające poczucie Jego Boskiej chwały. W życiu Chrystusa są dwa momenty, w których ta Boska chwała została w szczególny sposób objawiona – to Przemienienie na górze Tabor, gdy niestworzone światło Jego Boskości zajaśniało w widzialny sposób poprzez szaty Jego ciała; oraz zmartwychwstanie, kiedy to grób otworzył się pod naporem Boskiego życia Chrystus triumfalnie powstał z martwych. W prawosławnym nabożeństwie i duchowości na oba te wydarzenia kładziony jest szczególny nacisk (Ware 2005, s.250).

W analizowanych badaniach młodzież prawosławna wyraźnie zaakceptowała prawdę o Boskim i ludzkim wizerunku Chrystusa. Ogólnie w tę prawdę łącznie wierzy 85,5% badanej młodzież, 4,3% częściowo wierzy i częściowo nie wierzy, łącznie nie wierzy 5,0%, a 5,2% nie zajęło w tej sprawie stanowiska. Z analiz statystycznych wynika, że analizowana prawda wykazuje istotność statystyczną w kontekście wszystkich analizowanych zmiennych niezależnych z wyłączeniem płci. Prawdę o Boskim i ludzkim wizerunku Chrystusa bardziej akceptuje młodzież wierząca – 89,7% i głęboko wierząca - 82,1%, niż młodzież obojętna religijnie – 60,0% (V-0,189, p=0,000); o wiele bardziej młodzież ze wsi – 90,2%, niż młodzież mieszkająca w miastach powyżej 100 tys. mieszkańców – 76,8% (V-0,201, p=0,000). Również bardziej wierzą w tę prawdę respondenci z Bielska Podlaskiego – 87,8% aniżeli respondenci z Białegostoku – 79,0% (V-0,167, p=0,001); uczniowie zasadniczych szkół zawodowych – 90,0% i liceów – 89,0%, niż techników – 78,8% (V-0,146, p=0,043); oraz wszyscy respondenci deklarujący zdecydowanie złą sytuację materialną i znacznie w mniejszym zakresie respondenci będący w najlepszej sytuacji materialnej - 72,6%, (V-0,202, p=0,000).

Wszystkie analizowane przypadkach wskazują na fakt, że znaczny odsetek respondentów akceptuje prawdy wiary podawane przez Kościół prawosławny. Na podstawie szczegółowej analizy i jej charakterystyk można z dużym prawdopodobieństwem stwierdzić, że stosunek młodzieży prawosławnej do pozostałych prawd wiary – które nie zostały uwzględnione w tych badaniach – jest podobny. Taką tezę dodatkowo uprawomocnia porównywalny poziom wiedzy w stosunku do wszystkich prawd oraz charakterystyczny rozkład akceptacji lub jej braku w kontekście analizowanych zmiennych. Poszczególne wskaźniki akceptacji są zbliżone i zawierają się w przedziale od 72,1% do 85,5%. Należy wskazać, że największą wiarą w prawdy podawana prze Kościół odznaczają się mężczyźni, osoby ubogie, deklarujące się jako wierzące i głęboko wierzące, a także uczniowie zasadniczych szkół

zawodowych i mieszkający w dużych miastach lub na wsi. Należy również odnotować, że największą wiarę w przedstawione prawdy deklaruje młodzież z Bielska Podlaskiego, Siemiatycz i Białegostoku, a najmniejszą młodzież z Hajnówki .

Natomiast największą wiedzą religijną charakteryzuje się młodzież głęboko wierząca i wierząca, a ponadto dobrze usytuowana materialnie, mieszkająca w dużych miastach i ucząca się w liceach. Ogólne wskaźniki poprawnych odpowiedzi badanej młodzieży kształtują się w przedziale od 90% do 95,0%, a największą niewiedzą wykazała się badana młodzież w przypadku znajomości imion Ewangelistów. Trzeba nadmienić, że o ile wskaźniki wiedzy religijnej młodzieży prawosławnej są na podobnym poziomie jak młodzieży katolickiej, to wskaźniki wiary w prawdy religijne głoszone przez Kościół prawosławny kształtują się na znacznie wyższym poziomie. Z powyższych zestawień wynika spójności postaw młodzieży prawosławnych wobec wiary w prawdy podawane przez Kościół, co z kolei wskazuje na łączność z konkretną kultura religijną i instytucją, która ją kreuje. Jednorodność postaw badanej młodzieży w zakresie wiary i wiedzy sugeruje również stabilność poglądów religijnych i dużą konsolidację w świadomości.

Rozdział III.

Religia w świadomości młodzieży prawosławnej

W społeczeństwach ponowoczesnych intensywnie zachodzą procesy indywidualizacji i pluralizacji życia społecznego. Na bazie tych mechanizmów dokonują się głębokie przemiany społeczno-kulturowe, które w bezpośredni sposób rzutują na miejsce religii w życiu współczesnego człowieka. Przedstawiciele tzw. skrajnej tezy sekularyzacyjnej twierdzą, że religia w tradycyjnej formie będzie sukcesywnie zanikać, a w niedalekiej przyszłości ze świadomości społecznej zostanie wyparty również sacrum. Z czasem jednak okazało się, że religia w świadomości współcześnie żyjących ludzi trwa, chociaż jak pisze J. Mariański kościelnie uformowana religijność traci swoje widzialne i wyraźne kontury. Transformacje religijne i duchowe dokonują się nie tylko poza Kościołami, dotykają także samych Kościołów, w których pojawiają się i stabilizują rozmaite postawy i zachowania wiernych, balansujące między ortodoksją a heterodoksją aż po granice pełnej heterodoksji („jestem chrześcijaninem jednak nie wierzę") (Mariański 2010, s. 10).

Sekularyzacja według Patriarchy Bartłomieja I jest dzieckiem Aten i Jerozolimy. Jej dobroczynne skutki są oczywiste. Uwolnienie się od wpływów klerykalnych na Zachodzie umożliwiło eksplorację świata fizycznego i ludzkiej psychiki. W dziedzinie sztuki nastąpił rozkwit malarstwa i muzyki. Wydłużył się czas życia człowieka, wzrosła liczba ludzi, nastąpiła emancypacja kobiet, a planeta zjednoczyła się dzięki ukształtowaniu się tego, co Teilhard de Chardin nazwał „neosferą". Kultura europejska jawi się dziś jako pierwsza w dziejach kultura o charakterze *otwrtym,* która dąży do zrekapitulowania wszelkich sztuk i wszystkich mitów ludzkości, bez żadnych uprzednich założeń *filozofii „innego", którego przyjmuje się w całej jego odmienności.*

Stopniowo jednak pojawiają się inne konsekwencje, bardzo groźne, które określa się jako utratę sensu i odwagi życia, zanik tradycyjnej symboliki w relacjach między kobietą a mężczyzną, ojcem, matką i dzieckiem. Kultura europejska, dążąc do ogarnięcia wszystkich ludzkich doświadczeń czasu i przestrzeni, podkopuje inne kultury, a w końcu także swoje własne dziedzictwo, tak bogate i złożone, które zmienia w dziedzictwo opustoszałych wsi oraz nadmiernie rozrośniętych miast. Cywilizacja produkcji bez granic zamienia w proletariat trzecią część świata, a w samych społeczeństwach zachodnich obserwuje się eksplozję bezrobocia i miejskiej przestępczości (O. Clement 1998, s. 162-163).

W kontekście tak gwałtownie zmieniających się realiów. przemiany postaw religijnych młodzieży jawią się szczególnie interesująco. Z licznych publikacji naukowych jak również i publicystycznych ukazuje się nam obraz współczesnej młodzieży, jako pokolenia które jest skierowane na osiągnięcie indywidualnego sukcesu

głównie w sferze zawodowej, wzrostu konsumpcyjnego stylu życia oraz koncentracji na pomnażaniu dóbr materialnych w celu łatwiejszego i lepszego życia. Zjawisko tych przemian kulturowych w warunkach polskich nakłada się dodatkowo na okres przemian społeczno-ustrojowych i budowy społeczeństwa demokratycznego. To dodatkowo utrudnia start życiowy współczesnej młodzieży. L. Dyczewski opisując sytuację młodzieży polskiej zauważa, że określone jej obszary stanowią poważne utrudnienie w samym kształtowaniu się orientacji wartościujących, gdyż proces ten mniej „boleśnie" przebiega w warunkach stabilnych (Dyczewski 1993, s.74).

Mając na względzie naszkicowane powyżej problemy, które dotyczą współczesnej młodzieży i miejsca religii w ich życiu warto zastanowić się nad sytuacją młodzieży prawosławnej, której problemy i uwarunkowania obejmują te same obszary świadomościowe jak młodzieży katolickiej. Intencją będzie ukazanie stopnia trwałości kultury religijnej ugruntowanej w świadomości młodzieży prawosławnej, czego wyrazem będzie opisanie stosunku do tradycji, jako głównego wskaźnika niezmienności i ciągłości, który we współczesności kultywuje prawosławie. W tym obszarze będzie kontynuacja refleksji nad zmianami, które dla potocznego obserwatora mogłoby ułatwić i uatrakcyjnić funkcjonowanie młodzieży w Kościele prawosławnym. Mam tu na myśli stosunek młodzieży do ewentualnej zmiany kalendarza i języka liturgicznego. Zupełnie nowym aspektem dociekań badawczych będzie zaprezentowanie opinii młodzieży prawosławnej wobec nauczania religii w szkołach. Interesującym będzie poznanie stanowiska uczniów wobec prowadzenia lekcji religii w szkole, stosunku do katechetów, poznanie charakteru i specyfiki tych lekcji, a także czy młodzież prawosławna chce, aby ten przedmiot był wliczany do średniej wraz z innymi przedmiotami i czy ocena ma się znajdować się na świadectwie szkolnym. Zaprezentowanie tych elementów ma za zadanie pełniejsze ukazanie miejsca religii w świadomości badanej młodzieży.

3.1 Tradycja jako identyfikacja wyznaniowa

W Kościele prawosławnym tradycja jest ważnym elementem nie tylko w wymiarze teologicznym, ponieważ za źródło wiary uważane jest objawienie Boże, pod którym rozumie się Pismo święte i Tradycję świętą, lecz także jest istotne dla samoidentyfikacji wyznawców. Objawienie Boże jest dane Kościołowi, który zachowuje je i przekazuje swoim wiernym. Pisma św. i Tradycji św. nie uważa się za przeciwstawne źródła wiary, lecz za jedność. Stanowiąc jedność nie są one tożsame. Pismo święte wchodzi w skład Tradycji świętej – pojmowanej jako całość objawionego przekazu – ale zajmuje w niej i wobec niej miejsce nadrzędne. Słowa Chrystusa przed włączeniem do kanonu nowotestamentowego, w pierwotnym Kościele, były przyjęte pod postacią ustnej tradycji i z czasem stały się tradycją pisaną. Kanon ksiąg świętych, przez który świadczymy o ich natchnieniu, został ustanowiony przez Tradycję świętą. Tak więc, Pismo święte jest dane Kościołowi, który je przyjmuje ustalając jego kanon i dlatego nie jest ono ponad Kościołem, ale w Kościele (Evdokimov 1986, s. 242, Tofiluk 1988, s. 16).

Postronny obserwator funkcjonowania Kościoła prawosławnego od samego początku zauważa i uwypukla w życiu Kościoła przeszłość czy starożytność. Wydaje się mu, że czas jakby uległ zatrzymaniu, a interpretacja współczesności jest nieadekwatna i niedostosowana do form kultu. Po wnikliwym zapoznaniu się z życiem religijnym prawosławnych, zauważa i odkrywa atmosferę początków chrześcijaństwa np. prawosławni ciągle udzielają chrztu poprzez trzykrotne zanurzenie, do komunii świętej przynoszą małe dzieci i głoszą Symbol Wiary bez żadnych dodatków. Celebracja owych elementów wskazuje na niezmienność Kościoła, który pozostawia wiernym poczucie żywej ciągłości i łączności z Kościołem starożytności.

Tradycja święta nie jest zbytkiem archeologicznym, zewnętrznym prawem czy też martwą literą. Należy ją rozumieć jako wewnętrzne prawo życia Kościoła, jako duchową świadomość jednostki. Wyraża się ona w tym wszystkim, na czym jest pieczęć Ducha żyjącego w Kościele. Pełnia prawdziwej wiary nie wchodzi w świadomość poszczególnych wierzących, ale jest zachowywana i przekazywana przez Kościół jako Tradycja święta. Jest to żywa pamięć Kościoła, nie martwy depozyt wiary, lecz żywa siła, właściwa żyjącemu organizmowi. Tradycja nie jest czymś statycznym, krępującym rozwój czy wnoszącym zastój. Nie likwiduje współczesności, ani też nie zastępuje przeszłością, ale nadaje jej pełnię i przez to jest dynamiczna. Jest ona normą wewnętrzną, kontekstem rozwoju wypływającym z jedności żyjącego Ducha.

Tradycja święta jest źródłem wiary, którą stanowią słowa pisane, przekazy ustne i obrzędy, i przez nią Kościół naucza wiernych. W skład Tradycji, jako drugiego – obok Pisma świętego – źródła wiary, wchodzą: dogmatyczne postanowienia siedmiu soborów powszechnych i dziesięciu lokalnych, sakramenty, Symbol Wiary, teksty liturgiczne, obrzędy, pisma Ojców Kościoła i inne (Tofiluk 1988, s. 18-19).

Ocena niezmienności prawosławia w historii może być różnorodnie interpretowana. Dla jednych ta niezmienność jest równoznaczna z zastojem. Tak na przykład teologowie łacińscy, minionego okresu, uważali, że Kościół prawosławny po prostu zatrzymał się w swoim rozwoju i to mniej więcej od czasu rozłamu z Zachodem. W takim ujęciu tradycja starochrześcijańska byłaby martwym depozytem, wyrazem po prostu rzekomego zatrzymania się, jest kadr przerwanego filmu lub, pozostały w pamięci wciąż zmieniających się żywych ludzi, niezmienny obraz zmarłej osoby. Oczywiście nawiązanie do tradycji tak pojętej, jak przechadzka po muzeum, nie byłoby czymś twórczym.

Dla innych ta rzekoma niezmienność Kościoła wschodniego jest, przeciwnie, tytułem do chwały tak, że wszystko, co faktycznie było zmieniane w Kościele prawosławnym, po prostu się nie liczy. Takie było stanowisko niektórych teologów prawosławnych o tendencji także apologetycznej, chcących przedstawić w ten sposób rzekomo niezmienny charakter Kościoła wschodniego ciągłej zmienności Kościoła na Zachodzie. Stanowisko to pojawia się także wśród wiernych, skłonnych uważać wszystkie elementy swojego Kościoła za apostolską bądź patrystyczną spuściznę (Klinger1983, s. 145-146).

Poprawnie pojmowana wierność Tradycji – według K. Ware – nie jest jakimś mechanicznym, biernym i automatycznym procesem przekazywania mądrości nagromadzonej w zamierzchłej przeszłości. Prawosławny myśliciel musi postrzegać Tradycję od wewnątrz, musi przenikać do głębi jej ducha, swoim własnym życiem musi ponownie zgłębić jej znaczenie w pełni twórczej wyobraźni w odważny i odkrywczy sposób. Aby żyć w Tradycji nie wystarczy jedynie rozumowo uznać zespół dogmatów, bowiem Tradycja to znacznie więcej niż zbiór oderwanych twierdzeń – to życie, osobiste spotkanie z Chrystusem w Duchu Świętym. Tradycja nie jest jedynie przez Kościół podtrzymywana – ona żyje w Kościele, jest życiem Ducha Świętego w Kościele. Prawosławne pojmowanie Tradycji nie jest statyczne, lecz dynamiczne, nie jest ślepą akceptacją przeszłości, lecz żywym odkrywaniem Ducha Świętego w teraźniejszości. Choć pozostaje wewnętrznie niezmienna(bowiem Bóg jest niezmienny), Tradycja ciągle przyjmuje nowe formy i postacie, które uzupełniają stare nie usuwając ich. Prawosławni często wyrażają się tak, jak gdyby okres dogmatycznych sformułowań dobiegł już końca, ale tak jednak nie jest. Być może za naszych czasów zbierze się sobór powszechny i Tradycja wzbogaci się o świeże wyrażenia wiary (Ware 2002, s. 220-221).

Również tradycja z punku widzenia socjologii jest terminem wieloznacznie interpretowanym i znaczeniowo bardzo obszernym. Powszechnie stosowana interpretacja jest w przypadku socjologii trudna do zaakceptowania ze względu na brak odniesień do społecznego znaczenia i roli, jaką pełni w życiu jednostki i zbiorowości. Stąd propozycja uwypuklenia funkcji, które są próbą sprecyzowania jej istoty. Prawosławie w Polsce można rozpatrywać również w kontekście zderzenia i koegzystencji wielu tradycji. Wzajemne zderzenie lub (rzadziej) wspieranie jednej tradycji przez drugą nieuchronnie wpływa na jedną z nich. Wiele zależy tu od względnej siły rywalizujących tradycji. W sytuacji, kiedy są one wyraźnie nierówne pod względem immanentnej siły (stopnia artykulacji, siły perswazji, zakresu etc.) lub stopnia poparcia, jakim cieszą się wśród wpływowych podmiotów (państw, armii, ruchów społecznych), typowym rezultatem będzie osłabienie i erozja słabszych z nich. Najczęstszym przypadkiem jest tu podbój kolonialny, ale dzieje się tak również podczas wojen, okupacji, silnie ewangelizacyjnych kampanii religijnych. Z innym skutkiem mamy do czynienia, gdy lokalna tradycja jest relatywnie mocna lub gdy zewnętrzna tradycja nie jest narzucana siłą. Dochodzi wtedy do inkorporacji lub kulturowego zapożyczenia niektórych elementów obcej tradycji. Wreszcie kiedy oddziaływujące na siebie tradycje są relatywnie równie silne może dojść do ich syntezy lub scalenia. Zachowane zostaną centralne elementy każdej z nich, ale jednocześnie wyraźnie się obie zmieniają (Sztompka 2005, s. 73-74).

Najczęściej pojęcie tradycja w środowisku naukowym jest wyjaśniane w sposób charakterystyczny dla badacza reprezentującego określoną dziedzinę naukową, stąd w literaturze występuje duża niejednorodność znaczeniowa tego terminu. Do dnia dzisiejszego to pojęcie nie doczekało się precyzyjnego określenia i jasnej definicji. Dotychczas w literaturze polskojęzycznej ukazało się niewiele kompleksowych publikacji dotyczących tej problematyki. Zasadniczym dziełem w tym zakresie jest praca J. Szackiego, w której autor stwierdza, iż tradycja, w związku z istnieniem wielu niespójnych stanowisk, jest obdarzona bardzo urozmaiconym zbiorem desygnatów

i wciąż nie ma ściśle określonego znaczenia, co bywa przyczyną emocji, które budzi jego używanie (Szacki 1971, s. 9). W związku z tym autor koncentruje się nie na sformułowaniu odpowiedniej definicji lecz bardziej interesuje się jej ogólną problematyką.

Zbieżne stanowisko prezentuje J. Styk, który uważa, że tradycja służy do opisu i analizy rzeczywistości społecznej oraz systemów kulturowych. Jednak znacznie częściej jest pojęciem wyjaśniającym niż wyjaśnianym. Trudności definicyjne wynikają przede wszystkim z rozległości zjawisk społecznych i kulturowych, które humaniści zwykli kwalifikować do desygnatu nazwy „tradycja". Oznacza to, że jedną nazwą określa się bardzo różnorodne zjawiska, struktury i procesy. Dlatego przedstawiciele każdej dyscypliny humanistycznej są żywo zainteresowani wypracowaniem własnej definicji pojęcia tradycja, aby je wprowadzić do swojego systemu teoretycznego. Trudność pogłębia to, że nawet w tej samej dyscyplinie naukowej tradycję odmiennie ujmuje się w poszczególnych koncepcjach teoretycznych.

Podążając za klasykami socjologii możemy przyjąć, że tradycja stanowi substancję kulturową sui generis, która z jednej strony współrozstrzyga o tożsamości jednostkowej i zbiorowej, a z drugiej strony jest pomostem między przeszłością – poprzez teraźniejszość – a przyszłością danej struktury społecznej. W konsekwencji oznacza to, ż tradycja musi być „żywa", jak „żywe" są pielęgnujące ją zbiorowości ludzkie. Ich członkowie traktują bowiem tę substancję jako swoje dziedzictwo po przodkach i równocześnie odczuwają obowiązek jego kontynuacji jako zespołu wartości rodzimych (Styk 2009, s. 18-19).

Zaprezentowane powyżej refleksje na temat interpretowania i rozumienia tradycji zarówno w sferze teologicznej jak i socjologicznej inspirują do przedstawienia stanowisk badanej młodzieży. Zadano respondentom ogólne pytanie o ważność tradycji w prawosławiu.

Tabela 15. Miasto a ważność tradycji (w %)

	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Bardzo ważna	54,5	52,7	43,7	48,4	50,6
Ważna	40,7	41,2	40,8	33,9	39,9
Ani ważna ani nie ważna	2,8	2,3	4,9	12,9	4,5
Mało ważna	0,7	0,8	1,9	3,2	1,4
W ogóle nie ważna	0,7	3,1	8,7	1,6	3,4
Brak danych	0,7	-	-	-	0,2
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Analiza powyższego zestawienia w sposób jednoznaczny skłania do stwierdzenia, że w świadomości młodzieży prawosławnej istnieje przekonanie o wadze tradycji, która identyfikuje wyznawców tej konfesji. Upoważnia do takiego stwierdzenia fakt, że ponad 90% wszystkich badanych twierdząco ustosunkowała się do

tego pytania z czego dla 50,6% tradycja jest bardzo ważna. Największe przywiązanie do tradycji deklaruje młodzież z Siemiatycz i Bielska Podlaskiego. Należy dodać, że waga tradycji nieznacznie maleje wśród młodzieży mieszkających w dużych miastach, bowiem w miastach liczących powyżej 100 tys. mieszkańców tradycja jest bardzo ważna dla 44,6% badanych, a na wsi dla 53,5%. W tej kwestii zachodzi słaba zależność na poziomie V- 0,123 przy istotności p = 0,066.

W badaniach ogólnopolskich analizowany problem w zestawieniu z miejscem zamieszkania również wskazywał na słabą zależność (V-Cramera–0,135, p=0,000). Jednak odnotowano podobną tendencję, ponieważ im mniejsza miejscowość tym więcej występowało postaw świadczących, że tradycja w prawosławiu jest bardzo ważna(wieś - 78,8%, miasto do 20 tys. - 75%, miasto 20-100 tys. - 66,3%, miasto powyżej 100 tys. - 67,0%) (Romanowicz 2012, s.105).

Większa zależność (V-0,232, p=0.000) występuje w przypadku płci, ponieważ mężczyźni częściej podkreślają znaczenie tradycji w prawosławiu niż kobiety. Dla 58,9% mężczyzn jest ona bardzo ważna, natomiast podobny pogląd wyraża 43,1% kobiet. Analizując tę kwestię w kontekście innych zmiennych niezależnych należy wskazać, ze typ szkoły nie różnicuje stanowisk, natomiast sytuacja materialna (V-0,298, p = 0,00) i stosunek do wiary (V- 0,275, p = 0,000) wykazuje wyraźne zależności. Tradycję za bardzo ważną w prawosławiu uważa 56% młodzieży posiadająca bardzo dobrą sytuację materialną i 54,9% młodzieży deklarującej dość dobre usytuowanie materialne, natomiast podobne zdanie ma tylko 29,2% młodzieży będącej w raczej złej sytuacji materialnej. Nikt takiego stanowiska nie zajął z młodzieży będącej w zdecydowanie złej sytuacji materialnej. Tradycja w prawosławiu jest w ogóle nie ważna dla 71,4% młodzieży deklarującej najtrudniejszą sytuację materialną i dla 20,8% będącej w raczej złej kondycji materialnej.

Tabela 16. Stosunek do wiary a ważność tradycji w prawosławiu (w %)

	Głęboko wierzący	Wierzący	Niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji religijnej	Obojętny	Niewierzący	Ogółem
Bardzo ważna	69,2	53,3	40,5	30,0	14,3	50,6
Ważna	15,4	39,9	56,0	25,0	28,6	39,9
Ani ważna ani nie ważna	-	4,5	2,4	25,0	-	4,5
Mało ważna	2,6	0,7	1,2	10,0	-	1,4
W ogóle nie ważna	12,8	1,4	-	10,0	57,1	3,4
Brak danych	-	0,3	-	-	-	0,2
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Chi-kwadrat-133,071, df-16, V-Cramera-0,275

W kontekście głównego problemu badawczego jakim jest próba określenia świadomości religijno-moralnej młodzieży prawosławnej powyższe zestawienie świadczy o dużej dojrzałości religijnej badanej młodzieży. Mając na względzie ogromną rolę jaką w prawosławiu stanowi tradycja, badana młodzież w sposób charakterystyczny ustosunkowała się do ważności tradycji. Generalnie im młodzież jest bardziej religijna to częściej uważa że tradycja w prawosławiu jest bardzo ważna. Przypatrując się skrajnym danym należy stwierdzić, że tradycja jest bardzo ważna dla 69,2% głęboko wierzącej młodzieży i 14,3% dla niewierzącej.

Analiza zebranego materiału empirycznego upoważnia nas do prób określenia funkcji, które pełni tradycja religijna w świadomości badanych. Precyzyjne określenie świadomości społecznej, której integralną częścią dla człowieka religijnego jest świadomość religijna, jest zadaniem niezwykle trudnym. Pojęcie to jest na tyle ogólne i nieostre, że do dnia dzisiejszego funkcjonuje wiele określeń. Na gruncie socjologii klasycznej przyjmuje się, że świadomość zbiorowa jest to zintegrowana całość indywidualnych świadomości oraz wspólnych wierzeń i uczuć przeciętnych członków danej grupy społecznej, której przypisuje się cechy bytu ponadjednostkowego.

Funkcjonowanie tradycji religijnej w środowisku, w którym następuje przerwanie ciągłości i niezmienności systemu znaczeń, wierzeń i praktyk, jest bardzo utrudnione lub zupełnie niemożliwe. Może ona pełnić społeczne funkcje jedynie w sytuacji, kiedy możliwy jest stabilny przekaz międzypokoleniowy i wewnątrzpokoleniowy. W kontekście prawosławia polskiego odpowiednim kryterium, które pozwoli na uogólnienia i opisanie rzeczywistości społeczno-religijnej jest pozyskanie informacji od respondentów o zasadniczych funkcjach, które pełni tradycja w ich życiu kultywowana lub inspirowana przez Kościół prawosławny. Stąd pytanie o znaczenie ciągłości i niezmienności prawosławia.

Tabela 17. Młodzież prawosławna wobec ciągłości i niezmienności prawosławia (w %)

L.p.	Czy ciągłość i niezmienność prawosławia….	Tak	Raczej tak	Raczej nie	Nie	Brak danych	Ogółem
1	…dostarcza Tobie wzorów postępowania w życiu codziennym?	27,7	37,6	17,2	5,9	11,6	100,0
2	…wprowadza u Ciebie harmonię i spokój o przyszłość?	20,4	42,9	17,0	4,3	15,4	100,0
3	…pozwala określić siebie (kim jesteś?)	27,0	36,5	15,6	6,6	0,5	100,0
4	…upewnia Cię, że jesteś w pełni chrześcijaninem?	43,8	37,0	6,3	6,6	6,3	100,0

Z powyższego zestawienia wynika, że badana młodzież widzi w tradycji prawosławia, którą znamionuje niezmienność i ciągłość pewną wartość, która emanuje nie tylko na życie codzienne dając wzorów postępowania, lecz także kreuje tożsamość osobową czy

religijną. Tradycja daje poczucie trwałości i jasnego umiejscowienia badanych w rzeczywistości religijnej społeczeństwa polskiego w kontekście dynamicznych i stale zauważalnych zmian. Szczególnie ważną rolę dla 80,3% badanych tradycja pełni w sferze religii.

W badaniach z 2012 roku na próbie ogólnopolskiej, powyższe zestawienie również wskazywało, że ciągłość i niezmienność tradycji pozwala również na zachowanie tożsamości osobowej i społecznej badanej społeczności. Generalnie odsetek akceptujących tradycję w prawosławiu znacznie przewyższał odsetek stanowisk nie akceptujących bądź odrzucających podstawowe elementy tradycji. Odnotowano, że ciągłość i niezmienność prawosławia ma szczególnie duże potwierdzenie w sferze przynależności religijnej. W tym przypadku aż 91,1% (suma odpowiedzi tak i raczej tak) badanych wyraźnie zaakceptowało tezę, że ciągłość i niezmienność prawosławia upewnia ich, że są w pełni chrześcijanami. Stąd można wnioskować, że tradycja najwyraźniej dotyka sfery religijnej, chociaż takie elementy jak tożsamość (84,1%), harmonia i spokój o przyszłość (84,2%) czy kreowanie wzorów postępowania (79,9%) są również ważnymi elementami inspirowanymi i stymulowanymi przez prawosławie. Powyższe zestawienie uzmysławia nam, że prawosławni w Polsce nie usuwają religii ze swojego życia, a wręcz odwrotnie chrześcijaństwo w nurcie prawosławnym jest dla nich podstawowym czynnikiem kształtowania osobowości, tożsamości i światopoglądu (Romanowicz 2012, s. 114).

Z danych wynika, że ok. 10-15% mniej młodzieży w porównaniu z ogółem prawosławnych w Polsce wskazuje na oddziaływanie tradycji w poszczególnych sferach życia. Sądzę, że ten fakt nie jest elementem odsunięcia się młodzieży od pryncypiów prawosławia, a jedynie pewnymi zmianami sytuacyjnymi uwarunkowanymi wiekiem badanych. Generalnie tak wysoki stopień akceptacji niezmienności i ciągłości prawosławia jednoznacznie wskazuje na tradycyjny wizerunek młodzieży prawosławnej. Należy jednak zastanowić się, i doprecyzować przy analizie innych czynników, czy jest to spowodowane świadomym oparciem się na specyfice swojego wyznania, czy może tylko deklaracją, która jest formą samoidentyfikacji religijnej.

Tabela 18. Rozkład odpowiedzi na pytanie: Czy niezmienność i ciągłość prawosławia dostarcza Pani/u wzorów do postępowania w życiu (w %)?

Zmienna niezależna	Czy niezmienność i ciągłość prawosławia dostarcza wzorów postępowania w życiu?					
	tak	raczej tak	raczej nie	nie	brak danych	Razem
Autodeklaracja wiary						
Głęboko wierzący	43,6	41,0	-	10,3	5,1	100,0
Wierzący	29,6	36,4	14,8	4,8	14,4	100,0
Niezdecydowany ale przywiązany do tradycji	13,1	41,7	35,7	4,8	4,8	100,0
Obojętny	15,0	45,0	15,0	15,0	10,0	100,0
Niewierzący	-	71,4	-	14,3	14,3	100,0
	Chi kwadrat-69,686, df-12,V- 0,250					

Typ szkoły						
Liceum ogólnokształcące	26,8	36,8	21,3	6,6	8,5	100,0
Technikum	29,2	37,9	11,2	5,0	16,8	100,0
Zasadnicza Szkoła Zawodowa	25,0	62,5	-	-	12,5	100,0
	Chi kwadrat-9,341,df-8,V-0,109					
Miejsce zamieszkania						
miasto powyżej 100 tys.	26,8	44,6	23,2	-	5,4	100,0
miasto 20-100 tys.	21,4	34,9	21,4	11,9	10,3	100,0
miasto do 20 tys.	25,3	39,1	13,8	3,4	18,4	100,0
wieś	33,7	36,6	14,0	4,7	11,0	100,0
	Chi kwadrat-20,665,df-8,V-0,133					
Sytuacja materialna						
Bardzo dobra	21,0	51,6	24,2	3,2	-	100,0
Dość dobra	31,6	31,1	15,5	6,8	15,0	100,0
Przeciętna	21,1	44,4	19,7	7,0	7,7	100,0
Raczej zła	33,3	25,0	4,2	-	37,5	100,0
Zdecydowanie zła	85,7	14,3	-	-	-	100,0
	Chi kwadrat-27,802,df-16,V-0,154					

Częściowo zarysowaną powyżej wątpliwość wyjaśniają szczegółowe zestawienia w kontekście poszczególnych zmiennych niezależnych. Zestawienie mówiące o niezmienności i ciągłości prawosławia, które dostarcza konkretnych wzorów postępowania w życiu społeczno-religijnym w różnych warunkach i różnym czasie. Doskonałym wzorem do naśladowania są np`. żywoty świętych i ich postawy. Można domniemywać, że w tym względzie jest to przyjęcie centralnych elementów kultury ze środowiska rodzinnego czy rówieśniczego badanych. Możemy tutaj mówić o dziedzictwie przede wszystkim niematerialnym (wartości, obyczaje, zwyczaje, wiedza, symbole, znaki ect.). Tradycja religijna dostarcza wzorców do postępowania w stale zmieniających się społeczeństwach, pozwala kształtować określone modele zachowań i w sposób świadomy i odpowiedzialny pełnić role społeczne. Jednym słowem przeszłość jest źródłem inspiracji dla teraźniejszości i przyszłości. Trzeba zauważyć, że przedstawione zmienne oprócz zmiennej mówiącej o autodeklaracji religijnej wykazują na słabe zależności i po zsumowaniu odpowiedzi akceptujących właściwie nie wykazują zasadniczych odmienności od danych ogólnych. Jedynie w przypadku związku respondentów z wiarą, rozkład odpowiedzi przyjmuje charakterystyczną strukturę. Należy przyjąć, że młodzież, która deklaruje wyższą wiarę bardziej od pozostałych ceni ciągłości i niezmienności prawosławia, a tym samym jest bardziej skłonna zachować tradycję jako wartość religijną.

Badani uznali, że ciągłości i niezmienności prawosławia wprowadzają spokój i harmonię w kontekście ich przyszłości. Współczesny człowiek z uwagi na zmienność i wielość pełnionych ról społecznych, które powodują niespójność postaw, ma ogromne problemy w osiągnięciu równowagi psychicznej, która pozwala w sposób racjonalny ustosunkować się wobec teraźniejszości. Taki stan ducha jednostka może osiągnąć świadomie akceptując tradycję religijną, co nie oznacza zwykłego powielania zastanego porządku, lecz bardziej zmaganie się z nowymi sytuacjami w perspektywie rozwiązań z przeszłości. Przeszłość dostarcza jednostce narzędzi i sposobów pokonywania trudności. Skuteczność rozwiązań bieżących problemów znacznie wzrasta, kiedy metody są legitymizowane przez tradycję Kościoła prawosławnego, który swoje funkcjonowanie opiera na Biblii i Św. Tradycji.

Prawosławie poprzez swoją ciągłość i niezmienność pozwala częściej mężczyznom – 67,5%, niż kobietom – 60,3% oraz respondentom będącej w bardzo dobrej sytuacji materialnej – 37,1% i młodzieży będącej w zdecydowanie złej sytuacji materialnej - 14,3% spokojniej spojrzeć na przyszłość. Osoby mieszkające w dużych miastach tylko nieznacznie w większej skali od ogółu akceptują analizowaną kwestię.

Tabela 19. Rozkład odpowiedzi na pytanie: Czy niezmienność i ciągłość prawosławia pozwala określić siebie (w %)?

Zmienna niezależna	Czy niezmienność i ciągłość prawosławia pozwala określić siebie?					
	tak	raczej tak	raczej nie	nie	brak danych	Razem
Autodeklaracja wiary						
Głęboko wierzący	28,2	25,6	15,4	-	30,8	100,0
Wierzący	33,0	37,5	12,0	2,7	14,7	100,0
Niezdecydowany ale przywiązany do tradycji	11,9	44,0	21,4	16,7	6,0	100,0
Obojętny	10,0	20,0	30,0	30,0	10,0	100,0
Niewierzący	-	14,3	57,1	14,3	14,3	100,0
	Chi kwadrat-70,885, df-12,V- 0,216					
Typ szkoły						
Liceum ogólnokształcące	26,8	37,9	12,5	9,2	13,6	100,0
Technikum	27,3	33,5	20,5	2,5	16,1	100,0
Zasadnicza Szkoła Zawodowa	25,0	50,0	25,0	-	-	100,0
	Chi kwadrat-12,862,df-6,V-0,130					

Miejsce zamieszkania						
miasto powyżej 100 tys.	30,4	39,3	26,8	-	3,6	100,0
miasto 20-100 tys.	25,4	33,3	14,3	4,8	22,2	100,0
miasto do 20 tys.	19,5	39,1	18,4	12,6	10,3	100,0
wieś	30,8	36,6	11,6	7,0	14,0	100,0
	Chi kwadrat-19,062,df-9,V-0,129					
Sytuacja materialna						
Bardzo dobra	30,6	37,1	22,6	4,8	4,8	100,0
Dość dobra	29,1	35,4	12,1	5,3	18,0	100,0
Przeciętna	21,1	41,5	16,2	9,9	11,3	100,0
Raczej zła	37,5	20,8	12,5	4,2	25,0	100,0
Zdecydowanie zła	14,3	14,3	57,1	-	14,3	100,0
	Chi kwadrat-24,063,df-12,V-0,126					

Budowanie tożsamości jednostkowej i zbiorowej jest procesem długotrwałym i złożonym. Kolejne zestawienie ma za zadanie wskazać źródła i okoliczności określania przez młodzież własnej tożsamości. Respondenci w jednoznaczny sposób potwierdzili powyższą tezę i w przeważającej większości stwierdzili, że niezmienność i ciągłość prawosławia pozwala określić siebie, daje przekonanie o ciągłości jaźni, jak również uprawomocnia zajmowanie przez jednostkę określonego miejsca w społeczeństwie.

Według opublikowanych badań funkcję kreowania tożsamości przez prawosławie częściej potwierdzają kobiety (47,2%) niż mężczyźni (44,1%). Natomiast stopień utożsamień (odpowiedzi tak) w kontekście konkretnych zmiennych niezależnych przedstawia się następująco: wiek (do 30 lat - 44,9%, 31 - 45 lat - 50,9%, 46-60 lat - 40,3% i powyżej 60 lat - 43,3%), wykształcenie (wyższe - 49,1%, średnie - 41,2%, zasadnicze zawodowe - 47,5%, podstawowe - 61,3%), miejsce zamieszkania (wieś - 36,6%, miasto do 20 tys. – 48,8%, miasto 20-100 tys. - 46,3%, miasto powyżej 100 tys. – 54,3%), pochodzenie społeczne (inteligenckie – 54,3%, robotnicze – 42,0, chłopskie – 44,9%) (Romanowicz 2012, s. 116-117).

Prawosławna młodzież z Lubelszczyzny również potwierdziła powyższą tezę i w przeważającej większości – ponad 90% - stwierdziła, że niezmienność i ciągłość prawosławia pozwala określić siebie, daje przekonanie o ciągłości jaźni. Potwierdzeniem tych sugestii jest niechęć młodzieży do zmian np. w kwestii kalendarza, czy języka liturgicznego, co skutkuje poczuciem pewności i prawdziwości wyznawanej religii (Gościk, Romanowicz 2010, s. 59).

Analiza tego zagadnienia uprawomocnia do stwierdzenia, że osoby młodsze częściej niż starsze upatrują związek w ciągłości i niezmienności prawosławia jako sile sprawczej, która pozwala określić siebie. Ten aspekt tworzenia tożsamości jest bardzo ważnym elementem dla osób z niższym wykształceniem, zamieszkałych w dużych miastach i pochodzących z rodzin inteligenckich.

W przypadku danych analizowanych w tym opracowaniu warto podkreślić znaczący związek jaki wskazuje deklarowany poziom wiary respondentów z rolą w kreowaniu tożsamości, która wynika z niezmienności i ciągłości prawosławia. Taką tezę potwierdza 53,8% głęboko wierzących respondentów i 70,5% wierzących. Najwięcej negatywnych odniesień to tak sformułowanego problemu prezentuje młodzież niewierząca – 71,4% i obojętna religijnie – 60,0%. Zarówno typ szkoły jak i miejsce zamieszkania tylko częściowo różnicuje badanych, można jedynie stwierdzić, iż młodzież z Zasadniczych Szkół Zawodowych częściej od pozostałej potwierdza tezę o wpływie niezmienności prawosławia na kreowanie tożsamości. Powyższe tendencje odnoszą się do młodzieży mieszkającej w dużych miastach i na wsi. Znacznie większe zróżnicowanie jest zauważalne w kontekście sytuacji materialnej badanych. W tym przypadku młodzież będąca w bardzo dobrej i dobrej sytuacji materialnej częściej od pozostałej młodzieży łączy specyfikę prawosławia wynikającą z jego niezmienności z procesem kreowania własnej tożsamości.

Tabela 20. Rozkład odpowiedzi na pytanie: Czy niezmienność i ciągłość prawosławia upewnia Cię, że jesteś w 100% chrześcijaninem (w %)?

Zmienna niezależna	Czy niezmienność i ciągłość prawosławia upewnia Cię, że jesteś w 100% chrześcijaninem?					
	tak	raczej tak	raczej nie	nie	brak danych	Razem
Autodeklaracja wiary						
Głęboko wierzący	61,5	28,2	-	10,3	-	100,0
Wierzący	47,4	38,1	5,2	4,5	4,8	100,0
Niezdecydowany ale przywiązany do tradycji	34,5	38,1	14,3	2,4	10,7	100,0
Obojętny	5,0	45,0	5,0	25,0	20,0	100,0
Niewierzący	14,3	-	-	71,4	14,3	100,0
	Chi kwadrat-96,299 , df-12,V- 0,279					
Typ szkoły						
Liceum ogólnokształcące	46,0	37,5	7,4	3,7	5,5	100,0
Technikum	39,8	36,6	4,3	11,8	7,5	100,0
Zasadnicza Szkoła Zawodowa	50,0	25,0	12,5	-	12,5	100,0
	Chi kwadrat-13,993,df-6,V-0,130					
Miejsce zamieszkania						
miasto powyżej 100 tys.	39,3	41,1	1,8	14,3	3,6	100,0
miasto 20-100 tys.	35,7	42,1	7,9	5,6	8,7	100,0
miasto do 20 tys.	43,7	37,9	4,6	5,7	8,0	100,0
wieś	51,2	31,4	7,6	5,2	4,7	100,0
	Chi kwadrat-15,463,df-9,V-0,112					

Sytuacja materialna						
Bardzo dobra	41,9	37,1	-	19,4	1,6	100,0
Dość dobra	48,5	35,9	7,8	1,5	6,3	100,0
Przeciętna	44,4	37,3	7,0	2,1	9,2	100,0
Raczej zła	12,5	50,0	4,2	29,2	4,2	100,0
Zdecydowanie zła	14,3	14,3	14,3	57,1	-	100,0
	Chi kwadrat-85,749,df-12,V-0,263					

Kolejny analizowany aspekt, w zasadniczy sposób spaja dotychczasowe rozważania i uwypukla istotę tradycji prawosławnej wśród młodzieży. W tym sensie możemy mówić nawet o funkcji legitymizacyjnej, którą określa tradycja religijna. W odniesieniu do badań ogólnopolskich pełnię chrześcijaństwa w prawosławiu które charakteryzuje się niezmiennością i ciągłością najbardziej akcentują respondenci do 30 roku życia, bowiem aż 77,1% badanych jest całkowicie zgodna z taką tezą. Jeszcze większą akceptację w tej sprawie wyrażają respondenci z wykształceniem podstawowym. Praktycznie wszyscy respondenci z najniższym wykształceniem potwierdzają taką zależność (Romanowicz 2012, s. 118).

Ostatnie pytanie w tym obszarze nie dotyczyło konfesji, lecz związku i wpływu jej na tożsamość religijną, co w deklaracjach badanych jest silnie potwierdzane w zależnościach odnoszących się do wiary i sytuacji materialnej respondentów. Generalizując można stwierdzić, że im młodzież bardziej wierząca tym bardziej jest świadoma istoty i roli tradycji w kształtowaniu tożsamości religijnej. Podobną tezę, co do zależności możemy sformułować w stosunku do sytuacji materialnej badanych, młodzież będąca w lepszej sytuacji materialnej częściej deklaruje związek tradycji z tożsamością religijną.

W analizowanych dotychczas przypadkach możemy potwierdzić ważność tradycji prawosławnej w życiu młodzieży. Świadomość ciągłości i niezmienności prawosławia wynika ze związku respondentów z tradycją kultywowaną przez Kościół prawosławny. Na podstawie przedstawionych danych zarówno sacrum jak i profanum jest warunkowane przez tradycję i w niej silnie osadzone. Jest to ważne w kontekście ponowoczesności, w której tradycja pełni coraz mniejszą rolę. Postawy wierzącej młodzieży słabo wpisują się w bardzo szybko zmieniającą się rzeczywistość społeczną, której cechą jest m.in. zerwanie z tradycyjnymi formami religijności. Ich postawy w kontekście przemian społecznych są bardzo ortodoksyjne. Można domniemywać, że tradycyjne postawy wobec religii, są wynikiem silnego związku z Kościołem instytucjonalnym, który nie tylko zaspokaja młodzieży potrzeby światopoglądowe i ideologiczne, a przede wszystkim ich identyfikuje. Jest to istotne w sytuacji kreowania własnej tożsamości w kontekście wchodzenia w dorosłe życie. Kościół jest instytucją, w której zespala się ich odrębność kulturowa i jest przestrzenią w ramach której mogą realizować swoje cele. Na podstawie silnego związku z tradycją przemiany religijności prawosławnych są słabo zauważalne, raczej należy odrzucić tezę o jednostronnie pojmowanej sekularyzacji współczesnych społeczeństw.

Tradycja dla badanej młodzieży stanowi źródło nie tylko tożsamości jednostkowej lecz również wpływa na tożsamość społeczną. Młodzież prawosławna odkrywa w zachowaniu tradycji samą siebie, a właściwie swoje społeczne pochodzenie, ona wie skąd jest i co ją ukształtowało i co odróżnia od innych. Ze względu na swoją genezę jest wierna rodzicom i dziadkom w kultywowaniu i zachowaniu tradycyjnych elementów religijnych, a w swojej świadomości jest spadkobiercą całej kultury religijnej. Te uwagi wynikają z deklaracji badanych wobec chęci zachowania np. języka słowiańskiego w nabożeństwach czy tradycyjnego kalendarza. Również w bezpośrednich rozmowach z młodzieżą dało się odczuć silny związek młodzieży z niezmiennością i nienaruszalnością elementów prawosławnej kultury religijnej. Rozmówcy byli niezmiernie dumni z faktu przynależności do tej konfesji i ukazywali sens i wartość trwania w tradycji prawosławnej.

Tradycja w świadomości badanych nie jest jakimś archaizmem, lecz źródłem weryfikacji własnej tożsamości i rzeczywistością społeczno-religijną, w której realizuje się ich człowieczeństwo. Podkreślenie roli tradycji jest również ważne z uwagi na fakt, że w prawosławiu pełni ona fundamentalne znaczenie religijne. Jest obok Biblii źródłem i trzonem wiary, która dostarcza wzorów postępowania i pozwala spokojnie spojrzeć w przyszłość. Jest również ważnym elementem socjalizacyjnym, dzięki któremu młodzież prawosławna w Polsce, zachowuje swoją wyjątkowość i na miarę swoich możliwości jest obecna i aktywna w życiu polskiego społeczeństwa.

3.2 Stosunek młodzieży do lekcji religii

W 1989 roku sytuacja polityczna w Polsce na tyle uległa zmianie, iż stało się możliwe wprowadzenie nauczania religii w szkołach. Instrukcja Ministra Edukacji Narodowej z dnia 3 sierpnia 1990 roku przesądziła, że we wszystkich państwowych szkołach, podstawowych i ponadpodstawowych, nie wyłączając szkół specjalnych, szpitalnych itd., odbywać się będą lekcje religii dla uczniów, których rodzice sobie tego życzą.

Praktycznie od początku wprowadzenia nauki religii do szkół nieustannie toczy się dyskusja na temat konsekwencji i sensowności nauczania religii w szkołach. Budzi ona wiele emocji czy kontrowersji nie tylko wśród rodziców czy nauczycieli, lecz przenosi się również do środowiska uczniowskiego i ich rodziców. W wyniku tych polemik i często jednotonnych interpretacji, ukształtowało się wiele stereotypów i niedomówień, które są wynikiem braku znajomości rzetelnych analiz naukowych. Należy zaznaczyć, że już są dostępne opracowania, które w nieznacznej mierze przybliżają problem. Nie podważając wartości naukowych, da się zauważyć pewną jednostronność w podejściu do rozwiązania tego problemu. Brakuje wystandaryzowanych narzędzi badawczych, które mogłyby zobiektywizować problem badawczy oraz określić możliwie szeroki kontekst prowadzenia lekcji religii w szkołach. Ważnym problemem staje się np. analiza prowadzenia lekcji religii przez Kościoły mniejszościowe, postawy nauczycieli i dyrekcji szkół wobec uczniów i rodziców,

którzy nie życzą sobie posyłania dzieci na lekcje religii organizowane przez szkołę, ograniczony dostęp młodzieży do nauki etyki, umiejscowienie religii jako przedmiotu w siatce godzin oraz dyskutowany ostatnio problem oceny z religii na świadectwie szkolnym czy możliwość zdawania go na egzaminie maturalnym. Nie sposób tych problemów w tak ograniczonym opracowaniu poruszyć, jednak z uwagi na bardzo ograniczony brak danych dotyczących prowadzenia prawosławnych lekcji religii ograniczę się do selektywnego ujęcia tego problemu widzianego z perspektywy uczniów szkół ponadgimnazjalnych w których lekcje religii prowadzone są w szkołach.

Należy przypomnieć, że do czasu wydania Instrukcji Ministra Edukacji Narodowej z 1990 r. lekcje religii prawosławnej odbywały się wyłącznie w domach parafialnych, na plebaniach. Prowadzenie katechezy było szczególnie ważne w środowiskach, gdzie prawosławni stanowili zdecydowaną mniejszość oraz wśród przesiedleńców. Stawała się ona ważnym czynnikiem w zachowaniu własnej tożsamości. Realizowana często w trudnych warunkach, przy niesprzyjających uwarunkowaniach zewnętrznych, była nośnikiem i elementem budowania życia religijnego wśród najmłodszej generacji społeczeństwa prawosławnego. Kwestią zasadniczą w usystematyzowaniu nauczania religii było opracowanie programów nauczania. Prace specjalnej komisji powołanej przez Święty Sobór Biskupów PAKP zaowocowały powstaniem w 1998 roku programów nauczania religii prawosławnej w szkole podstawowej i gimnazjum. Za podstawę prac przyjęto programy istniejące już w poszczególnych diecezjach. Jako główne cele nauczania(w szkole podstawowej) przyjęto m.in. kształcenie u dzieci właściwej postawy chrześcijańskiej, wyposażenie w niezbędne wiadomości z zakresu historii Starego i Nowego Testamentu, poznanie dziedzictwa religijnego i obrzędów prawosławnych, wprowadzenie uczniów w tradycję prawosławną i przygotowanie do nauki religii w szkołach ponadpodstawowych.

Z badań kierowanych przez R. Jusiaka w latach 1995-96 wynika, że prawie 2/3 badanej młodzieży ze szkół średnich stwierdza, że katecheza jest istotnym elementem w ich formacji edukacyjnej i religijnej, przy czym tylko niewiele więcej niż 8% badanych podaje, że jest to „przedmiot szczególny", który „właściwie nie jest przedmiotem, lecz wyznaniem wiary", „katecheza to coś zupełnie innego i odrębnego, dlatego nie uważam za słuszne nazywanie religii przedmiotem". Były również i takie opinie: „katecheza jest ważniejsza niż inne przedmioty, ale nie powinna odbywać się w szkole". Większość badanych (od 55% do 60%) uznaje katechezę za „przedmiot tak samo ważny jak inne", natomiast 1/3 badanych (od 30% do 35%) traktuje lekcje religii jako mniej ważne od innych, a motywuje to następująco: „chodzę na religię, ponieważ wszyscy chodzą", „uczestniczę z przyzwyczajenia, ponieważ zawsze chodziłem", „gdybym nie chodził, miałbym ze strony rodziców nieprzyjemności" (Jusiak 2009, s. 404).

Sytuacja prowadzenie lekcji religii w szkołach w ostatnich latach ulega dynamicznym zmianom, 22 lata od powrotu religii do polskich szkół okazuje się, że nie wszędzie takie zajęcia się odbywają. Z danych Systemu Informacji Oświatowej

MEN wynika, że w Polsce funkcjonuje 888 szkół (na 30 tys. placówek), w których w ogóle nie są prowadzone lekcje religii - Ta liczba obejmuje szkoły, w których nie ma lekcji religii, nie tylko katolickiej, ale też innych wyznań. Są to szkoły publiczne oraz niepubliczne, na wszystkich etapach edukacji - wyjaśnia Justyna Sadlak, zastępca rzecznika prasowego MEN. Ministerstwo nie informuje jednak, które to szkoły. Wiadomo natomiast, że ich liczba spadła - w 2011 r. było 960 takich placówek. To przeczy opinii, że zainteresowanie nauką religii maleje.

Z ostatnich danych uzyskanych z portalu Gazeta.pl. wynika, że w prawie 900 szkołach w Polsce w ogóle nie ma lekcji religii. Okazuje się, że jeśli rodzice i uczniowie nie wyrażą zainteresowania, to szkoła może po prostu religii nie prowadzić. Szkół bez religii mogłoby być więcej, ale niektóre z nich nie zawsze postępują zgodnie z prawem. Nie zawsze jednak dyrektorzy szkół postępują zgodnie z obowiązującym prawem. Wiele szkół przyjmuje założenie, że wszyscy uczniowie będą chodzić na religię. Od rodziców wymaga się pisemnej deklaracji, że wypisują dziecko z zajęć. Tymczasem powinno być odwrotnie - deklaracje takie powinni składać wyłącznie rodzice zapisujący dziecko na katechezę. Tymczasem w wielu placówkach publicznych religia nadal jest odgórnie umieszczana w planie zajęć, zanim rodzice zdążą podpisać zgłoszenie udziału dziecka w lekcjach. Lekcje religii (a także etyki) odbywają się wyłącznie, gdy wystarczająca liczba uczniów zadeklaruje w nich udział. Potrzeba minimum 7 osób, by utworzyć grupę. Mogą to być uczniowie należący do różnych klas, jak coraz częściej się dzieje. Jeśli jednak zainteresowanie religią będzie mniejsze, szkoła musi zrezygnować z prowadzenia tych zajęć (http://wiadomości.gazeta.pl - z dnia 17.07.2013).

Sytuacja prowadzenia prawosławnych lekcji religii w szkołach jest jeszcze bardziej skomplikowana. W wielu szkołach naszego kraju jest niezmiernie trudno skupić odpowiednią ilość młodzieży prawosławnej, w taki sposób aby móc otworzyć chociaż jedną grupę.

Z podobną sytuacją zetknięto się w diecezji lubelsko-chełmskiej, którą w okresie wprowadzenia religii do szkół ponownie powołano do życia. Z perspektywy czasu można zauważyć, że te okoliczności pozytywnie wpłynęły na rozwój i stabilizację w funkcjonowaniu prawosławia na Lubelszczyźnie. Możliwość organizowania lekcji religii prawosławnej niejako wymusiło na władzach samorządowych i środowiskach szkolnych współpracę z Kościołem prawosławnym. W wielu miejscowościach powstał przyjazny klimat do współpracy na szczeblu lokalnym. Wzajemna koegzystencja w sposób naturalny pozwalała przybliżyć specyfikę prawosławia i na stałe wkomponować tę konfesję w krajobraz poszczególnych miejscowości. Prawosławni uczniowie i ich rodzice poczuli się w pewien sposób dowartościowani poprzez możliwość uczestniczenia ich dzieci w lekcjach religii. Z pewnością w wielu środowiskach prawosławni napotkali duże trudności i niechęć ze strony dyrekcji niektórych szkół czy poszczególnych rad rodziców, jednak globalnie możliwości nauczania religii na ogólnych zasadach należy uznać za element pozytywny w perspektywie ostatnich dwudziestu lat funkcjonowania diecezji.

W roku 2012/13 w Diecezji Lubelsko-Chełmskiej nauczanie religii prawosławnej odbywało się w 16-tu punktach katechetycznych mieszczących się przy parafiach. W szkołach lekcje religii prowadziło się w następujących miejscowościach: Lublinie - od. Roku szkolnego 2011/12, Dęblinie - od roku 2012/13, a ponadto w Kodniu, Tucznej i Sławatyczach. Należy zaznaczyć, że wszystkie lekcje religii dla uczniów szkół średnich obywają się wyłącznie w punktach katechetycznych. Ogólnie w lekcjach religii prawosławnej uczestniczy 255 uczniów szkół podstawowych, gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych.

Zatrudnionych jest 24 katechetów, w tym czterech na pełnym etacie, a 22 z nich to osoby duchowne. Nadzór merytoryczny nad religią sprawuje Wizytator Katechezy i Punktów Katechetycznych Diecezji Lubelsko-Chełmskiej, powołany przez Ordynariusza tej Diecezji. Obecnie tę funkcję sprawuje ks. Andrzej Pugacewicz z Białej Podlaskiej (Czeberkus, Romanowicz 2012b, s. 14-15).

Pomocą metodyczną dla katechetów i duchownych służą:

- Ks. Jan Łukaszuk – konsultant ds. religii prawosławnej, zatrudniony w Lubelskim Samorządowym Centrum Doskonalenia Nauczycieli z oddziałem w Chełmie;
- Ks. Witold Charkiewicz - doradca metodyczny religii prawosławnej zatrudniony w Lubelskim Samorządowym Centrum Doskonalenia Nauczycieli z oddziałem w Zamościu.

Należy zaznaczyć, że na terenie Diecezji Lubelsko-Chełmskiej funkcjonuje duszpasterstwo akademickie. Jest ono zorganizowane na innych zasadach, niż w przypadku lekcji religii wśród dzieci i młodzieży. Cieszy się umiarkowaną popularnością. W dalszym ciągu potrzeba w tym względzie nowych form i sposobów dotarcia do młodzieży studiującej. Ten sam problem widzi o. Włodzimierz Misijuk, który szacuje, że na spotkanie grup studenckich w Białymstoku przychodzi ok. 2% studentów prawosławnych. Pracę ze studentami w Diecezji Lubelsko-Chełmskiej w poszczególnych miastach prowadzą następujący duszpasterze:

- Lublin - ks. Andrzej Konachowicz;
- Biała Podlaska - ks. Marcin Gościk;
- Siedlce - ks. Sławomir Kochan;
- Chełm - diakon Wadim Sztemburskij;
- Zamość - ks. Witold Charkiewicz.

Podsumowując należy zgodzić się z sugestiami Jana Zieniuka, wieloletniego koordynatora do spraw nauczania religii prawosławnej przy metropolicie, który w dyskusji na łamach „Przeglądu Prawosławnego" zwrócił uwagę, że (…)religia jest już obecna w przedszkolach. Już tam możemy kształtować postawy religijne. Ale do sukcesu wychowawczego niezbędna jest pełna integracja rodziny, szkoły i parafii. I ciągłość. Nie może być przerw, wakacji. Ziarno trzeba siać zawsze. Nie ma ważniejszej sprawy niż wychowanie dzieci i młodzieży. Taka będzie Cerkiew, jakie młodzieży chowanie. Dziś jest to szczególnie ważne, gdy nasza młodzież rozprasza się po różnych krajach. Czy tam będzie szukać cerkwi? (Radziukiewicz, 2005, s. 10).

Tabela 21. Rozkład odpowiedzi na pytanie: Czy uczestniczysz w lekcjach religii?

Zmienna niezależna	Tak	Raczej tak	Raczej nie	Nie	Brak danych	Razem
Ogółem	**64,9**	**23,1**	**4,5**	**5,9**	**1,6**	**100**
Stosunek do wiary						
Głęboko wierzący	87,2	10,3	-	2,5	-	100
Wierzący	67,7	23,4	1,7	5,5	1,7	100
Niezdecydowany	58,3	28,6	6,0	6,0	1,2	100
Obojętny	25	25	25	20	5	100
Niewierzący	14,3	14,3	71,4	-	-	100
Chi – kwadrat – 118,219, df – 12, V – 0,301						
Płeć						
Kobieta	71,1	18,1	4,3	5,6	0,9	100
Mężczyzna	57,9	28,7	4,8	6,2	2,4	100
Chi-kwadrat – 8,418, df- 3, V – 0,131						
Typ szkoły						
Liceum ogólnokształcące	73,5	19,9	1,1	4,4	1,1	100
Technikum	51,6	29,8	9,9	6,2	2,5	100
Zasadnicza Szkoła Zawodowa	37,5	-	12,5	50,0	-	100
Chi-kwadrat – 60,280, df- 6, V – 0,264						
Miejsce zamieszkania						
Miasto ponad 100 tys. mieszkańców	62,5	12,5	1,8	23,2	-	100
Miasto od 20 tys. do 100 tys. mieszkańców	53,2	38,9	6,3	1,6	-	100
Miasto do 20 tys. mieszkańców	77,0	13,8	3,4	3,4	2,3	100
Wieś	68,0	19,8	4,7	4,7	2,9	100
Chi-kwadrat – 60,344, df- 9, V – 0,215						
Sytuacja materialna						
Bardzo dobra	62,9	27,4	3,2	4,8	1,6	100
Dość dobra	65,0	26,2	1,9	4,4	2,4	100
Przeciętna	68,3	19,7	3,5	7,7	0,7	100
Raczej zła	66,7	8,3	16,7	8,3	-	100
Zdecydowanie zła	-	14,3	71,4	14,3	-	100
Chi – kwadrat – 91,355, df – 12, V – 0,265						

W tzw. dowolnych wypowiedziach młodzież deklarująca się jako niewierząca lub obojętna religijnie wskazywała przede wszystkim na potrzebę uporządkowania lekcji religii w systemie szkolnictwa. Można było uzyskać negatywne sugestie w sprawie niemożności wyboru etyki zamiast religii oraz nagminnego organizowania lekcji religii w środku planu zajęć szkolnych. Za prowadzeniem lekcji religii w szkole opowiedziała się młodzież deklarująca się jako głęboko wierząca – 71,8%, wierząca – 74,2% i niezdecydowana ale przywiązana do tradycji – 77,4%. Natomiast wśród obojętnych religijnie tylko 40% badanych wyraża swoją aprobatę w tej kwestii. Niewierzący stanowią zdecydowaną mniejszość spośród innych uczniów, którzy akceptuje religię w szkole, bowiem 28,6% z nich nie widzi przeszkód aby lekcje religii organizować w szkole. Warte podkreślenia jest to, że 57,1% niewierzących nie widzi potrzeby prowadzenia religii.

Nieznaczny odsetek ok. 5% młodzieży prawosławnej sugerował, że w konfrontacji z lekcjami religii katolickiej niektórzy nauczyciele ujawniali swój nieobiektywizm i premiowanie religii katolickiej. Wyrażało się to przede wszystkim niechęcią zwolnienia z zajęć podczas różnego rodzaju świąt kościelnych, czy obchodach rocznic państwowych.

Ukonkretnieniem zaprezentowanych powyżej danych empirycznych dotyczących stosunku prawosławnej młodzieży ze szkół średnich do nauczania religii, będzie zaprezentowanie szczegółowych wyników badań zrealizowanych w diecezji lubelsko-chełmskiej wśród młodzieży gimnazjalnej. Warto odnotować, że niniejsze badania przeprowadzono wśród młodzieży zamieszkałej w gminach: Kodeń, Tuczna i Sławatycze w listopadzie 2012 roku. Należy zaznaczyć, że wszyscy respondenci w trakcie badań uczestniczyli w lekcjach religii, które odbywały się w szkołach. Zamierzeniem autorów badań było dotarcie i przebadanie wszystkich gimnazjalistów wyznania prawosławnego z terenu wymienionych gmin. W rezultacie przebadano 36 gimnazjalistów, co stanowi ok. 80% całości. Dziewczęta stanowiły 46,7%, a chłopcy 53,8% wszystkich respondentów. Pozostałych, pomimo rozlicznych prób, nie udało się objąć badaniami. Stąd mimo nielicznej próby badawczej wyniki badań należy uznać za częściowo reprezentatywne. Przed przeprowadzeniem badań, skonstruowano autorski kwestionariusz ankiety, który zawierał ogółem 15 pytań zamkniętych i otwartych. Badania przeprowadzono indywidualnie, w szkołach do których uczęszczają uczniowie. Ogólnie, około 15% badanych bardzo pozytywnie odniosło się do konstrukcji ankiety i problematyki w niej zawartej uznając, że podjęcie takiej tematyki wśród gimnazjalistów jest potrzebne i ważne, natomiast pozostali nie zajęli żadnego stanowiska w tej sprawie(Czeberkus, Romanowicz, 2012a, s. 12-13).

Zasadniczym problemem od którego rozpocznę analizy będzie ukazanie stosunku młodzieży do szkoły, jako miejsca nauczania religii. Z zebranych danych wynika, że 88,4% badanych w jest w pełni zadowolona z tego faktu, a pozostałych 11,6% jest raczej zadowolona. Należy zaznaczyć, iż nikt z badanych nie negował nauczania religii w szkole. Trzeba zauważyć, że tak pozytywny stosunek do miejsca nauczania religii jest podyktowany wieloma względami. Jedna z respondentek, na przykład podkreśla praktyczny wymiar tych lekcji i mówi, że nie trzeba dojeżdżać

do innego miejsca, ani zajmować wolny czas spędzony poza szkołą, drudzy natomiast twierdzą *że przez ten fakt mogą się integrować z innymi, czy spędzać czas z kolegami*. Ogólnie większość twierdzi*, że wiedza zdobyta na lekcjach religii przydaje im się w relacjach z rówieśnikami.*

Z rozmów z niektórymi katechetami wynika, że ten fakt nie jest już tak jednoznacznie interpretowany. Spotkaliśmy się z nielicznymi opiniami katechetów – szczególnie osób duchownych - którzy twierdzą, że system lekcyjny w szkołach powoduje, że uczniowie traktują lekcje religii identycznie jak pozostałe lekcje, które proponuje szkoła. Twierdzą, że częściowo zatracana jest duchowość prawosławia i w szkole brakuje atmosfery podniosłości czy uzyskania wyjątkowej, osobistej relacji z Bogiem. Można powiedzieć, że te osoby poszukują otoczki, swoistej atmosfery relacji z sacrum. Ten problem jest od wielu lat dyskutowany w różnych środowiskach, ponieważ dotyczy odpowiedzi na fundamentalne pytania: Czym mają być lekcje religii? Czy tylko przekazaniem wiedzy o danej religii i konfesji? Czy kształtowaniem religijności i tożsamości młodzieży? Jeżeli tym drugim to rodzą się kolejne pytania: Czy współczesna dydaktyka i katechetyka posiada takie metody kształtowania osobowości młodego człowieka i czy można je we wszystkich warunkach stosować. Mam świadomość, że postawienie tych kilku pytań nie wypełnia całej gamy problemów szczegółowych, a jedynie ukazuje zainteresowanym ogrom zagadnień do rozwiązania.

Z zasygnalizowaną problematyką bezpośrednio wiążą się kolejne aspekty. Zapytano badanych czy ocena z lekcji religii powinna znaleźć się na świadectwie szkolnym i czy powinna być wliczana do tzw. średniej wszystkich ocen?

Tabela 23. Stosunek gimnazjalistów do oceny z religii (w %)

Czy ocena z religii powinna …	tak	raczej tak	raczej nie	nie	trudno powiedzieć
...znaleźć się na świadectwie szkolnym ?	80,7	7,7	3,9	7,7	0
… być wliczana do średniej ocen ?	76,9	15,4	0	7,7	0

Z danych zamieszczonych w tabeli 1 jednoznacznie wynika, że zarówno umieszczenie oceny na świadectwie szkolnym, jak i zaliczenie jej do średniej wszystkich ocen jest akceptowane przez młodzież prawosławną. Odmienną postawę prezentuje jedynie 7.7% respondentów w przypadku wliczania do średniej i 11,6%, w sytuacji umieszczenia oceny na świadectwie. Charakterystyczne jest to, że badana młodzież ma już określone stanowisko w tych kwestiach. Nikt z badanych nie miał wątpliwości jaką postawę ma przyjąć. To pośrednio może świadczyć o utrwaleniu się w świadomości gimnazjalistów faktu funkcjonowania ocen z religii w procesie kształcenia i uznania religii jako „pełnoprawnego" i faktycznego przedmiotu w szkole.

Kolejnym problemem jest dokonana przez uczniów ocena prowadzonych lekcji religii. Zadaliśmy pytanie, co najbardziej podoba się badanym na lekcjach religii, a co nie? Ogólnie należy stwierdzić, że ok. 40% badanych w ogóle nie ustosunkowała się do tego pytania. Pozostali w zdecydowanej większości pozytywnie ocenili dokonania katechetów. Z uwagi na to, że powyższe pytanie miało charakter jakościowy, przedstawię konkretne uwagi uczniów w ujęciu rangowym, tzn. od najczęściej pojawiających się do najrzadszych.

Tabela 24. Pozytywne i negatywne aspekty lekcji religii w opinii młodzieży gimnazjalnej.

Pozytywne elementy lekcji religii	Negatywne elementy lekcji religii
- nauka języka cerkiewnosłowiańskiego - wspólna modlitwa - nauczanie modlitw - tłumaczenie różnych zagadnień religijnych - opowiadanie o życiu świętych - poznawanie historii Cerkwi - nauka zachowania się w Cerkwi - prosty język w jakim są prowadzone lekcje - swobodna atmosfera - poznawanie obyczajów chrześcijańskich - małe klasy	- uczenie się alfabetu cerkiewnosłowiański - prace domowe - odpytywanie przez księdza - za mało uczniów

Ustosunkowując się do wypowiedzi uczniów możemy tak naprawdę nie uczestnicząc w zajęciach, częściowo poznać niektóre problemy prowadzenia katechezy i ocenić zakres problematyki, która poruszana jest na lekcjach. Z uwagi na to, że uczestnikami badań, była młodzież, która z psychologicznego punktu widzenia jest na etapie religijności autonomicznej, niektóre oceny i stwierdzenia dotyczące lekcji religii mają zróżnicowany poziom i charakter. Ten etap rozwoju przejawia się jeszcze religijnością autorytarno-prawną, uzależnioną od autorytetu i wzoru osób znaczących, a szczególnie od rodziców, wychowawców, instytucji religijnych czy tzw. osób religijnych jak ksiądz czy zakonnica. Religijność ta przeżywana jest w kategoriach obowiązku i posłuszeństwa. Jednak nasilające się w okresie dorastania tendencje młodzieży w kierunku autonomii intelektualnej, moralnej i religijnej oraz dążenie do uczestnictwa w życiu ludzi dorosłych, a także kształtująca się zdolność do funkcjonowania w sferze możliwości prowadzą do uformowania się religijności osobistej i autonomicznej. Oznaką autonomii zasad życia religijnego jest to, że dorastający czuje się sprawcą, decydentem i odpowiedzialnym za własne życie religijne.

Generalnie należy dodać, że badana młodzież systematycznie uczestniczy w lekcjach religii. Zarówno katecheci jak i sama młodzież nie wskazywała na asymetrię w nieobecności na zajęciach w stosunku do innych przedmiotów. Na pytanie o powody absencji na lekcjach religii, badani najczęściej podają chorobę czy konieczne wyjazdy z rodzicami.

Kolejnym, bardzo ważnym elementem procesu kształcenia są relacje nauczycieli z rodzicami uczniów. W tym względzie zauważono pewien brak spójności. Zapytano bowiem gimnazjalistów, czy ich rodzice interesują się postępami i ich zachowaniem na lekcjach religii?

Tabela 25. Zainteresowanie rodziców postępami w nauce i zachowaniu dzieci na lekcjach religii (w %)

Czy Twoi rodzice interesują się Twoimi postępami i zachowaniem na lekcjach religii?	tak	raczej tak	raczej nie	nie	trudno powiedzieć
	57,6	26,9	3,9	3,9	7,7

Z tabeli 3 wynika, że nieco więcej niż połowa rodziców systematycznie analizuje przebieg edukacji religijnej swoich dzieci. Raczej interesuje się 26,9% rodziców, 7,8% nie interesuje się i podobny odsetek badanych nie wie jak ma ustosunkować się do tak postawionego pytania. Ocena wydana rodzicom przez dzieci w kwestii zainteresowania się lekcjami religii nie budzi zbyt dużego optymizmu. Generalnie rodzice w większości nie mają wyrobionego nawyku czy potrzeby spotkania się z katechetami podczas wywiadówek czy zebrań z rodzicami. Zdecydowanie więcej czasu i uwagi poświęcają postępom w nauce innych przedmiotów niż religii. Powyższą tezę potwierdzają sami katecheci, którzy ubolewają nad faktem nikłego zainteresowania się rodziców, w praktyce, to oni sami bardzo często inicjują kontakty z rodzicami.

To, że lekcje religii mogą odbywać się w szkołach niemal równolegle do lekcji religii organizowanych przez Kościół katolicki nastręcza pytanie o stosunek dyrekcji i nauczycieli do obu przedmiotów. Zapytano wprost, czy lekcje religii prawosławnej są tak samo traktowane jak lekcje religii katolickiej. Z danych wynika, że 53,8% gimnazjalistów twierdząco ustosunkowało się do tego pytania, 26,9% jest już mniej przekonanych, 11,6% uważa, że raczej nie, a 7,7% ma trudności z ustosunkowaniem się do tego pytania. Swobodne wypowiedzi ukazują, że część respondentów twierdzi: *nikt nie powinien być traktowany inaczej i wszyscy powinni mieć równe prawa*. W przypadku szkół, w których przeprowadzono badania, należy sądzić, że koegzystencja obu konfesji jest przyjazna i raczej nie odnotowuje się skrajnie nietolerancyjnych zachowań ze strony dyrekcji czy nauczycieli.

Współistnienie obu religii w szkole może być dodatkowym impulsem do lepszego poznania. Interesowało nas, czy młodzież prawosławna rozmawia o swoim wyznaniu z kolegami i koleżankami innych wyznań. Okazuje się, że 69,2% badanych taki dialog prowadzi, z czego można wnioskować, że 57,6% czyni to intensywnie. Nie rozmawia o swoim wyznaniu 7.7% badanych, a kolejne19,2% mówi, że raczej nie. Pozostałych 3.9% nie wie jak ma się ustosunkować do tego pytania. Na podstawie powyższego zestawienia można wnioskować, że młodzież prawosławna jest otwarta i nie obawia się dialogu ze swoimi rówieśnikami. To że wzajemna wymiana informacji na temat swoich konfesji następuje, niech poświadczy fakt, że 34,7% adwersarzy wykazuje zainteresowanie prawosławiem, a kolejne 30,7% jest

raczej zainteresowane. Nie interesuje się prawosławiem 15,2% rówieśników z innych wyznań, a stosunek 19,2% nie jest znany. Na podkreślenie zasługuje fakt, że 76,8% badanych zdecydowanie uważa, że lekcje religii prawosławnej uczą tolerancji i wiedzy o innych religiach, a 11,6% sądzi, że raczej tak, a tylko 3,9% ma odmienne zdanie (Czeberkus, Romanowicz 2012a, s. 12-13).

Podsumowując ten krótki sondaż o stosunku młodzieży do lekcji religii należy podkreślić wysoką akceptację młodzieży do prowadzenia religii w szkole. Badana młodzież pozytywnie odnosi się do katechetów i wskazuje, że lekcje religii mają nie tylko typowo przedmiotowy charakter. Chcą, aby ten przedmiot był wliczany do średniej, a ocena znajdowała się na świadectwie szkolnym. Mają świadomość potrzeby uczestniczenia w tych lekcjach i poczucia integracji ze swoją konfesją. Podkreślają, że nie mają oporów do rozmowy o swoim wyznaniu z koleżankami kolegami funkcjonującymi w innych wyznaniach. Sądzimy, iż celowym będzie w przyszłości prowadzenie badań porównawczych nad młodzieżą, która uczestniczy w lekcjach religii organizowanych poza szkołą oraz włączenie do badań większego grona katechetów i poznania opinii nauczycieli uczących inne przedmioty.

3.3 Młodzież wobec wybranych problemów współczesności

W wyniku przeobrażeń systemowych spowodowanych upadkiem poprzedniego ustroju w Polsce zauważalny jest proces zmiany społecznej, który dotyczy całego społeczeństwa. Jednak przybiera on różne tempo i posiada niejednolity zakres. To zróżnicowanie – według Kochanowicza - spowodowane jest faktem, ze Polska wychodząc z komunizmu jako społeczeństwo nie do końca przeszło od epoki agrarnej do przemysłowej, a w tej ostatniej osiągnęła co najwyżej stadium zwane fordyzmem. Otwierając się na wpływy gospodarcze i kulturowe Zachodu, z dnia na dzień stanęła w obliczu świata postindustrialnego i postfordowskiego. Gołym okiem widać, że do tej zmiany przygotowana jest – pod względem intelektualnym, kulturowym, a także psychicznym- tylko część mieszkańców naszego kraju. Dlatego trudno się dziwić, że kilkanaście lat po upadku państwowego socjalizmu Polska przypomina pod wieloma względami średnio rozwinięty kraj Trzeciego Świata, z dualnym społeczeństwem, którego część żyje w rytmie wielkich metropolii Zachodu, część zaś ulega stopniowej marginalizacji (Kochanowicz 2007, s. 545).

Wspomniane uwarunkowania w sposób obiektywny dotyczą również młodzieży, która z uwagi na rozwojową tendencję odmiennego stylu bycia i życia znalazła się w szczególnej sytuacji. Większość społeczeństwa ma świadomość, że wszyscy jesteśmy świadkami często radykalnych zmian nie tylko w życiu jednostkowym lecz również w skali zbiorowej. Jednak nie zawsze uświadamiamy sobie, że młodzież, jako szczególna kategoria społeczna stanowi szczególny przypadek specyficznej zbiorowości. Młodzież w obcowaniu ze światem kieruje się bardzo często odmiennymi zainteresowaniami, inny systemem wartości, norm i zasad społecznych. Często wyraża się to buntem lub ostentacyjnym zerwaniem z systemem aksjonormatywnym pokolenia rodziców.

Młodzi uczestnicy życia społecznego żywo reagują na procesy wszelkich zmian zachodzących w społeczeństwie. Łatwo ulegają nowoczesnej technice, która uwodzi wciąż nowymi i atrakcyjnymi pomysłami i wytworami, oraz obyczajom deprecjonującym niekiedy wartości społeczne akceptowane, o religijnym rodowodzie. W tej złożonej konstelacji rozmaitych procesów przeobrażających społeczną oraz religijną rzeczywistość uczestniczy młodzież nie będąca do końca jeszcze jej kreatorem, na przykład jednostki dorastające. Zwłaszcza sekularyzacja i globalizacja to procesy odpowiedzialne za obecny, niekiedy negatywny, stosunek młodych ludzi do religii i Kościoła instytucjonalnego, cieszących się przecież własną estymą w tradycyjnych społeczeństwach (Zaręba 2008, s. 9).

Ukazanie stosunku młodzieży i problemów współczesności jest przedsięwzięciem bardzo trudnym i niejednoznacznym. W tym zestawieniu można wymienić wiele problemów które należałoby poruszyć, aby rozwiązać wszelkie wątpliwości czy niedopowiedzenia. Jednak w niniejszej pracy, której podstawowym problemem badawczym jest próba opisania świadomości religijnej młodzieży prawosławnej rzeczą oczywistą będzie ograniczenie poruszanych zagadnień. Konstruując kwestionariusz ankiety uwzględniono tylko kilka problemów odnoszących się do sytuacji prawosławnych w Polsce. Stąd bardzo ważnym problemem w kontekście problemu głównego będzie poznanie stanowiska badanych na temat języka liturgicznego, kalendarza, wychowania dzieci, czy określeń prawosławnych przez członków społeczności lokalnych. Wybór ten sposób sformułowanych problemów był podyktowany kontekstem społeczno-kulturowym środowiska społecznego w jakim funkcjonuje prawosławna młodzież w Polsce.

Tabela 25. Miasto a stosunek młodzieży do nabożeństw w języku polskim (w %)

	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Tak	31,0	19,8	20,4	29,0	24,9
Raczej tak	17,9	19,1	17,5	12,9	17,5
Raczej nie	15,2	14,5	15,5	17,7	15,4
Nie	23,4	42,0	44,7	35,5	35,6
Brak danych	12,4	4,6	1,9	4,8	6,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Chi kwadrat – 15,370, df - 9, V – 0,112

Tabela 26. Miasto a stosunek młodzieży do zmiany kalendarza w Kościele prawosławnym (w%)

	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Tak	14,5	11,5	12,6	3,2	11,6
Raczej tak	8,3	14,5	11,7	8,1	10,9
Raczej nie	26,2	21,4	24,3	22,6	23,8
Nie	32,4	41,2	41,7	40,3	38,3
Brak danych	18,6	11,5	9,7	25,8	15,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Chi kwadrat - 9,527, df - 9, V – 0,092

Pierwszym problemem jest używanie języka polskiego w trakcie nabożeństw prawosławnych. W chwili obecnej tylko w kilku parafiach w Polsce podczas liturgii używany jest ten język. Zazwyczaj księża próbują wprowadzać do nabożeństw tylko wybrane fragmenty modlitw i to przede wszystkim podczas okolicznościowych sytuacji. Ten stan jest wynikiem sugestii wiernych, którzy niezbyt chętnie ustosunkowują się do tych zmian. Takie stanowisko potwierdzają osoby biorące udział w badaniach ogólnopolskich. Tylko 11,7% jednoznacznie opowiedziało się za używaniem języka polskiego, a 15,0% jest mniej zdecydowana. Raczej negatywnie ustosunkowała się 19,4%, a zdecydowanie odrzuciło tę propozycję 44,0% badanych. Pozostałe 9,8% w tej kwestii nie ma wyrobionego zdania.

Podobny problem dotyczy używania kalendarza gregoriańskiego w funkcjonowaniu Kościoła prawosławnego w Polsce. W tej kwestii Kościół prawosławny na świecie nie ma jednolitego stanowiska. Są Kościoły w takich krajach m.in. jak Grecja, które funkcjonują w oparciu o tzw. „nowy styl", którego istotnym elementem w aspekcie terminu świąt nieruchomych jest kalendarz gregoriański i kraje takie jak np. Rosja, Ukraina, Białoruś, w których Kościół prawosławny zdecydował się w pełni trwać przy kalendarzu juliańskim. W związku z tym, że Kościół prawosławny w Polsce należy do tej drugiej grupy, zasadnym staje się zadnie respondentom pytania o chęć ewentualnej zmiany kalendarza. Wyniki badań informują o podobnym stanowisku jak w przypadku języka. Ogólnie 12,8% badanych jest w pełni zdecydowana na zmianę, 13,9% przejawia umiarkowaną akceptację, raczej nie chce zmiany 17,4%, a 46,0% jest zdecydowanie przeciwna wprowadzeniu kalendarza gregoriańskiego i oparciu funkcjonowania Kościoła o „nowy styl" . Pozostałe 9,8% nie było w stanie jednoznacznie ustosunkować się do tego problemu (Romanowicz 2012, s. 107-108).

Wyniki postaw badanej młodzieży potwierdzają zasygnalizowaną uprzednio tendencję. Porównując odsetek młodzieży akceptującej używanie języka polskiego w nabożeństwach prawosławnych do odsetka młodzieży nieakceptującej proporcja wyniosła 41,9% : 53,2%. Wartym podkreślenia jest to, że 35,5% badanej młodzieży w zdecydowany sposób odcięła się od takich propozycji. Najbardziej tradycyjną postawę w tym względzie prezentuje młodzież z Bielska Podlaskiego i Hajnówki. Charakterystyczne jest to, że w tych miastach mieszka stosunkowo najwięcej młodzieży prawosławnej.

Jeszcze bardziej powściągliwe są postawy młodzieży prawosławnej wobec zmiany kalendarza. W tym przypadku proporcja młodzieży akceptującej używanie kalendarza gregoriańskiego w Kościele prawosławnym do odsetka młodzieży nieakceptującej wprowadzenie tego kalendarza wyniosła 11,3% : 62,9%. W kontekście poszczególnych miast sytuacja jest podobna, bowiem w Bialski Podlaskim, Hajnówce i Białymstoku powyżej 40% badanej młodzież w zdecydowany sposób neguje takie propozycje. Natomiast w Białymstoku tylko 11,3% respondentów wyraziło chęć zmiany kalendarza z czego tylko 3,2% w sposób zdecydowany.

Powyższe stanowisko młodzieży w tych kwestiach jest nieco mniej radykalne w porównaniu z młodzieżą pochodzącą z Lubelszczyzny. Generalnie we wspomnianych badaniach tylko co 5-ty respondent oczekiwał takich zmian, z czego przeważały stanowiska bardziej umiarkowane niż radykalne. Zdecydowana większość – ponad 70% w sposób bardziej lub mniej zdecydowany odrzuciła język polski - jako język nabożeństw oraz zmiany kalendarza. Podczas badań te dwa elementy były dobrane celowo, ponieważ autorowi badań wydawało się, że akceptacja tych zmian „ułatwi" młodzieży prawosławnej funkcjonowanie w środowisku zdominowanym przez konfesję katolicką. Jednak przewidywania badawcze nie potwierdziły się, gdyż badana młodzież potwierdziła pragnienie zachowania tradycyjnego języka nabożeństw i kalendarza juliańskiego.

W przypadku ewentualnej zmiany kalendarza dość sceptycznie wypowiedział się jeden z hierarchów PAKP bp. Jakub. Zauważył, że obchodząc nasze święta nieruchome według nowego stylu, a ruchome według starej paschalii nicejskiej, nie naruszamy oczywiście dogmatów Kościoła, jednak wprowadzamy do życia dwa style. Wyliczanie daty świętowania dnia Wielkiej Nocy jest ściśle związane z kalendarzem juliańskim. Gdybyśmy ją wyliczali na podstawie kalendarza gregoriańskiego, świętowalibyśmy ją razem lub nawet przed świętem żydowskim, naruszając w ten sposób kanony. Korzystanie z dwóch kalendarzy przez niektóre Kościoły prawosławne już naruszyło harmonię kalendarza liturgicznego, skracając o 13 dni post przed świętem apostołów Piotra i Pawła. W niektórych latach sprowadza się on zaledwie do kilku dni. Z biegiem czasu nastąpi również i takie zjawisko, iż nie będzie go wcale. Argument mówiący, iż trzymanie się kalendarza juliańskiego będziemy świętować Wielkanoc zimą, a Boże Narodzenie latem (był to zresztą argument komisji papieża Grzegorza XIII) jest również bezpodstawny. Gdyż święta te są przywiązane do pór roku, a zresztą stanie się to powoli, w przeciągu kilkunastu czy nawet kilkudziesięciu tysięcy lat. Jeżeli jednak użyjemy dwóch stylów (zachowując Paschalis, a inne święta obchodząc według nowego stylu), to pojawi się inna anomalia: w końcu nie tylko zniknie post Piotrowy, lecz Wielkanoc i Boże Narodzenie wypadną w jednym dniu (Biskup Jakub 2005, s. 56-57).

Przedstawione uprzednio stanowisko młodzieży prawosławnej najprawdopodobniej wynika z kwestii samoidentyfikacyjnych, które określają ich tożsamość osobową i zbiorową. W tym względzie ewentualne zmiany mogłyby doprowadzić do „rozmycia się" tożsamości lub całkowitej zmiany. Można przypuszczać, że stąd tak silne przywiązanie młodzieży do tradycji religijnej, jako warunku określania sie-

bie wobec innych. W tym tonie i podobnych argumentów używała młodzież z którą przeprowadzano wywiady. Padały dość jednoznaczne stwierdzenia o trwaniu przy tradycyjnym języku i kalendarzu. Charakterystyczna jest wypowiedź jednego ucznia z Siemiatycz, który uznał, że nie wyobraża sobie nabożeństwa w innym języku. Prawdopodobnie czuł bym się bardzo nieswojo, jak nie u siebie. Co prawda wielu słów nie rozumiem, ale w tym wszystkim najważniejsze jest zachowanie tradycji. Bez języka cerkiewnosłowiańskiego Cerkiew nie byłaby taka sama.

Inny uczeń liceum z Hajnówki przez wprowadzenie języka polskiego i zmianę kalendarza obawia się *utraty czegoś co jest najważniejsze w wierze prawosławnej, co ją odróżnia od innych religii*.

O zachowanie języka słowiańskiego w Kościele prawosławnym w Polsce apelował metropolita Sawa, który podczas konferencji naukowej, która odbyła się na przełomie maja i czerwca 2013 r. w Warszawie i poświęconej 1150-leciu misji Świętych Braci Cyryla i Metodego powiedział, że na ziemiach słowiańskich ten język jest najlepszym językiem liturgicznym. U nas w Polsce jest to język w życiu Cerkwi wygodny i praktyczny. Gdyby wszyscy wierni w Polsce byli Polakami, wtedy moglibyśmy rozmawiać o wprowadzeniu do liturgii języka polskiego. Ale my jesteśmy Białorusinami, Ukraińcami, Rosjanami, Serbami, Bułgarami, Macedończykami, Polakami. Język łączy nas wszystkich. Cerkiewnosłowiański jest naszym skarbem. Język polski nie jest na tyle bogaty, by oddać sens cerkiewnosłowiańskich tekstów (Radziukiewicz 2013, s. 3).

Tabela 27. Stopień akceptacji respondentów posługiwania się językiem polskim i kalendarzem gregoriańskim (w %)

Zmienna niezależna	Posługiwanie się j. polskim podczas nabożeństw		Funkcjonowanie w oparciu o kalendarz gregoriański	
	Akceptacja	Brak akceptacji	Akceptacja	Brak akceptacji
Płeć				
kobiety	46,1	48,3	25,8	59,9
mężczyźni	38,3	54,0	18,6	64,6
	Chi kwadrat-13,653,df-3,V-0,182		Chi kwadrat-3,666,df-3,V-0,099	
Typ szkoły				
liceum ogólnokształcące	40,8	51,5	19,5	68,4
technikum	46,0	50,7	27,3	52,8
zasadnicza szkoła zawodowa	25,0	62,5	25,0	37,5
	Chi kwadrat-10,013,df-6,V-0,110		Chi kwadrat-9,375,df-6,V-0,112	

Miejsce zamieszkania				
miasto powyżej 100 tys.	42,9	51,7	10,7	64,3
miasto 20-100 tys.	38,1	57,2	20,6	63,5
miasto do 20 tys.	42,5	51,7	24,1	60,1
wieś	45,3	46,0	26,7	61,1
	Chi kwadrat-9,270,df-9,V-0,087		Chi kwadrat-11,026,df-9,V-0,099	
Sytuacja materialna				
bardzo dobra	48,3	43,5	29,0	38,4
dość dobra	43,2	50,5	20,4	66,5
przeciętna	38,1	54,2	24,0	62,7
raczej zła	58,3	41,7	16,6	62,7
zdecydowanie zła	-	100,0	14,3	85,7
	Chi kwadrat-13,174,df-12,V-0,103		Chi kwadrat-18,214,df-12,V-0,128	
Stosunek do wiary				
głęboko wierzący	33,4	64,1	18,0	82,1
wierzący	41,6	51,2	21,3	60,5
niezdecydowany ale przywiązany do tradycji	47,6	45,3	26,1	61,9
obojętny	55,0	40,0	35,0	40,0
niewierzący	28,6	71,4	14,3	85,7
	Chi kwadrat-17,541,df-12,V-0,119		Chi kwadrat-40,823,df-12,V-0,191	

Interesujący poznawczo materiał znajduje się w zamieszczonej powyżej tabeli, w której analizowane problemy zostały przedstawione w kontekście zmiennych niezależnych. Co prawda w tych zestawieniach nie rozpoznano silnych zależności, jednak niektóre zmienne wykazują stosunkowo duże zróżnicowanie. Specyficznie sytuacja wygląda w przypadku zmiennej jaką jest płeć. W tym przypadku kobiety zdecydowanie w większym stopniu od mężczyzn akceptują zasugerowane zmiany. Postawy męskiej części młodzieży, są bardziej tradycyjne i niechętne na jakiekolwiek zmiany. Największymi zwolennikami języka słowiańskiego, są uczniowie Zasadniczych Szkół Zawodowych, a kalendarza juliańskiego uczniowie Liceów Ogólnokształcących. Powyżej sugerowane zmiany bardziej od pozostałych respondentów akceptują uczniowie mieszkający na wsi.

Sytuacja materialna badanych również różnicuje badanych. Największą akceptację języka polskiego w nabożeństwach przejawiają uczniowie będący w zdecydowanie złej sytuacji materialnej – 58,3% i uczniowie najbardziej zamożni – 48,3%. Natomiast w przypadku kalendarza rozkład akceptacji i nieakceptacji jest zbliżony do liniowego, bowiem największą akceptację wyraża młodzież najzamożniejsza, a najbiedniejsi w 85,7% nie akceptują tych zmian.

Bardzo podobnie przedstawia się sytuacja badanych w kontekście poziomu wiary. Generalnie można stwierdzić, że im wyższa autodeklaracja religijna tym wyższy poziom braku akceptacji. Jednak poza tą formułą znajdują się niewierzący, którzy bardzo niechętnie widzieli by zmiany w Kościele prawosławnym w Polsce. Trudno

takie stanowisko w sposób jednoznaczny zinterpretować, można jednak przypuszczać, że pomimo deklarowanej niewiary w dalszym ciągu w pewien sposób są oni związani z instytucja religijną, ponieważ w innym przypadku nie zajmowaliby w tej kwestii tak wyrazistego stanowiska. Można domniemywać, że niezmienność elementów religijnych dla tej grupy respondentów jest uwarunkowana kulturowo, tzn. niezmienność zasad religii prawosławnej w dalszym ciągu wpływa na sposób postrzegania przez nich rzeczywistości społecznej i prawdopodobnie w dalszym ciągu stanowi pewien układ odniesienia dla kształtowania ich światopoglądu.

Z badań nad młodzieżą prawosławną w diecezji lubelsko-chełmskiej wynika, że w przeważającej części utożsamia się ona z religijnym wymiarem samego siebie, natomiast innowiercy - co w rzeczywistości Lubelszczyzny dotyczy głównie katolików - utożsamiają ich przede wszystkim z określonym narodem. O prawosławnych najczęściej mówi się jako Ruskich – 50,7% i Ukraińcach – 25,3%, a tylko co piąte określenie ma konotację religijną. Pragnę zaznaczyć, iż pytanie w sposób jednoznaczny miało charakter religijny, a nie narodowy czy inny. Takie określenia tylko potwierdzają dość jednoznaczne i stereotypowe ujęcia osób innego wyznania czy religii. Należy przypuszczać, że na Lubelszczyźnie taka sytuacja jest wypadkową historycznych zaszłości i braku wysiłków edukacyjnych, które w sposób jasny i precyzyjny pozwoliłyby wyjaśnić i zrozumieć te kwestie. Po przeszło 20-letnim okresie budowy nowego ładu społeczno-politycznego w dalszym ciągu bardzo mgliście wygląda wizja społeczeństwa w którym różnorodność kultur i tradycji jest bogactwem, jest naturalnym środowiskiem rozwoju i kształtowania wzorów kulturowych współczesnego człowieka (Gościk, Romanowicz 2010, s. 44).

Region w Polsce stanowi pewne zróżnicowania w nazewnictwie prawosławnych. W diecezji Warszawsko-Bielskiej przewarzają określenia Ruscy-60,5% i prawosławni – 30,2%. Nazewnictwo w diecezji Białostocko-Gdańskiej jest najbardziej zróżnicowane. Przeważają określenia Ruscy - 48,4%, prawosławni – 32,3%, a także inne określenia. W diecezjach łódzko-poznańskiej i wrocławsko-szczecińskiej występują tyko trzy nazwy: Ruscy, prawosławni i Ukraińcy. Utożsamienie prawosławnych z Ukraińcami w tych diecezjach jest prawdopodobnie spowodowane akcją „Wisła", w wyniku której ludność prawosławna i grekokatolicka ze wschodnich rubieży Polski została siłą przesiedlona na tereny zachodniej i północnej Polski. Interesująco, że w diecezji przemysko-nowosądeckiej tylko 7,7% twierdzi, że są utożsamiani z Ukraińcami. Najczęściej prawosławnych z Ukraińcami utożsamia się w diecezji lubelsko-chełmskiej, gdyż tak twierdzi, co drugi badany (Romanowicz 2012, s. 97).

Konkludując należy stwierdzić, że co trzecia osoba w Polsce o prawosławnych mówi w wymiarze czysto religijnym, najczęściej prawosławni w świadomości zbiorowej Polaków są Ruskimi, a ciągle funkcjonującym synonimem katolika jest Polak. Takie określenia jak widzimy są trwałe i silnie zakotwiczone w pamięci zbiorowej społeczeństwa polskiego.

Tabela 28. Miasto a określenia prawosławnych (w %)

	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Prawosławni	55,2	49,6	42,7	56,5	50,8
Ruscy	39,3	34,4	35,9	37,1	36,7
Ukraińcy	2,8	9,2	10,7	3,2	6,6
Tutejsi	1,4	1,5	5,8	1,6	2,5
Polacy prawosławni	0,7	1,5	-	1,6	0,9
Polacy	0,7	0,8	1,0	-	0,7
Brak danych	-	3,1	3,9	-	1,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Wyniki w tej kwestii uzyskane w badaniach młodzieży tylko częściowo potwierdzają wcześniejsze twierdzenia. Należy podkreślić, że 56,5% społeczeństwa utożsamia młodzież prawosławną z prawosławnymi, a 37,1% z Ruskimi. Używanie pozostałych określeń jest na zbliżonym poziomie w stosunku do cytowanych uprzednio danych. Można przypuszczać, że zaczyna się pewne przewartościowanie postaw wobec prawosławnych w Polsce, głównie wśród rówieśników badanych. Utożsamienia narodowościowe ewoluują w kierunku określeń religijnych. Interesujące jest to, że ta zmiana następuje w kategorii młodzieży, co może być spowodowane wzrastaniem jej w nowych warunkach społeczno – kulturowych, w których rzeczywistość społeczna oparta jest głównie na otwartości i konieczności współpracy ze wszystkimi, a nie na zamykaniu się we własnych środowiskach. Trzeba zaznaczyć, że zmienne niezależne w minimalny sposób różnicują wypowiedzi. Stąd należy domniemywać, że zaobserwowana zmiana ma ukierunkowaną przyszłość.

Tabela 29. Miasto a stosunek młodzieży do wychowania dzieci w tradycji prawosławnej (w %)

	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Tak	43,4	55,7	57,3	48,4	51,0
Raczej tak	28,3	13,0	9,7	24,2	18,8
Raczej nie	2,8	5,3	8,7	14,5	6,6
Nie	-	4,6	8,7	3,2	3,9
Brak danych	25,5	21,4	15,5	9,7	19,7
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Chi kwadrat – 38,639, df - 9, V – 191

Powyższe zestawienie jest rejestrem odpowiedzi respondentów na następujące pytanie: *Gdyby tak się stało, że Pan/i wstąpi w związek małżeński z osobą innego wyznania, czy wówczas będzie się Pan/i starała wychować dzieci w tradycji prawosławnej?* Charakterystyczną cechą tego zestawienia jest to, że co piąty pytany nie był wstanie lub nie chciał jednoznacznie wypowiedzieć się w tej sprawie. Może to znamionować ważność poruszanego w pytaniu problemu, który na tym etapie życia jeszcze nie jest w pełni wykrystalizowany. Ogólnie badana młodzież wykazała się dużym przywiązaniem do swojej konfesji, ponieważ 69,8% badanych deklaruje wychowanie swoich dzieci w tradycji prawosławnej. Natomiast 10,5% młodzieży w sytuacji małżeństwa mieszanego konfesyjnie skłonna jest na wychowanie swoich dzieci w innej tradycji. W kontekście miast, najbardziej przywiązana do swojej tradycji religijnej jest młodzież z Hajnówki i Bielska Podlaskiego. Jednak warto zauważyć, że żaden respondent z Siemiatycz w pełni nie zgodził się na wychowanie swoich dzieci poza prawosławiem.

W uwzględnieniu zmiennych niezależnych wynika, że kobietom bardziej niż mężczyznom zależy na wychowaniu swoich dzieci w prawosławiu. Po zsumowaniu odpowiedzi tak i raczej tak, wynika, że 74,5% kobiet i 64,6% mężczyzn będzie się starała się wychowywać dzieci w swoim wyznaniu (Chi-kwadrat – 16,527, df – 3, V- 0,216, p = 0,001). Przyjmując poprzedni schemat analiz trzeba stwierdzić niewielką zależność w przypadku typu szkoły(Chi-kwadrat – 22,709, df – 3, V- 0,179, p = 0,001). Młodzież z Liceów jest bardziej skłonna - 76,5% od uczniów Zasadniczych Szkół zawodowych – 62,5% i uczniów Techników – 59% zachować swoje dzieci w prawosławiu.

Bardzo interesująco przedstawia się sytuacja badanych w kontekście ich sytuacji materialnej. Przy średniej zależnościć (Chi-kwadrat – 110,741, df – 12, V- 0,323, p = 0,000) należy wykazać, że największe przywiązanie do tradycji prawosławnej wykazuje młodzież będąca w dość dobrej sytuacji materialnej – 81,6%, a najmniejsze będąca w zdecydowanie złej sytuacji – 14,3%.

Mniejsza zależność występuje w analizie respondentów pod kątem stosunku do wiary (Chi-kwadrat – 64,752, df – 16, V- 0,202, p = 0,000). Charakterystyczne jest to, że młodzież, która deklaruje się jako głęboko wierząca w 92,3% będzie starała się w przypadku małżeństwa z innowiercą wychować dzieci w tradycji prawosławnej. Podobne zdanie ma 86,6% młodzieży deklarująca się jako wierząca, 76,2% niezdecydowana lecz przywiązana do tradycji i 40% obojętna. Po raz kolejny postawa niewierzących jest pewnym zaskoczeniem, ponieważ 71,4% z nich zamierza w analizowanym przypadku wychować swoje dzieci w tradycji prawosławnej. Trudno w takich przypadkach o jednoznaczną sugestię, być może dominującym motywem takiej postawy jest chęć zachowania tradycji pomimo swojej niewiary. Charakterystyczne jest to, że ta kategoria młodzieży pochodzi głównie z rodzin w których rodzice są wierzący, stąd może deklaracja niewiary mogła być tylko rodzajem manifestacji, czy wewnętrznego buntu w procesie socjalizacji religijnej.

Podsumowując analizowane w tym rozdziale kwestie należy podkreślić stosunkowo dużą świadomość badanej młodzieży. Taką tezę potwierdzają analizowane powyżej poszczególne wskaźniki. Uwzględniając postawy głęboko wierzących i wierzących respondentów w takich kwestiach jak stosunek do tradycji, czy do wy-

branych bardzo realnie współczesnych problemów prawosławnych w Polsce, trzeba zauważyć, że postawy tej młodzieży są dojrzałe i w wielu kwestiach bardziej ortodoksyjne w porównaniu z ogółem społeczności prawosławnej. Ortodoksyjność postaw jest efektem instytucjonalnie ukształtowanej religijności, która na tym etapie życia dla młodzieży jest fundamentem tożsamości. Uświadomienie swojej inności religijnej wymaga od badanej młodzieży głębszego namysłu i szerszej refleksji o sobie, a w tych okolicznościach wykreowana jaźń jest stale konfrontowana ze środowiskiem rówieśników. Religia zajmuje naczelne miejsce w świadomości badanej młodzieży, ponieważ z jednej strony ułatwia określenie siebie, a z drugiej uzmysławia i ukierunkowuje wybory większości działań społecznych. Jest ona podstawowym elementem samoidentyfikacji mniejszości religijnych do których w społeczeństwie polskim zaliczają się prawosławni. Dlatego wśród tej kategorii badanych występuje duża niechęć do jakichkolwiek zmian w kwestii dotychczasowego funkcjonowania Kościoła i jego zasad. Instytucja Kościoła jest swoistym gwarantem zachowania swojej specyfiki religijnej i tożsamości we współczesnym rozchwianym ideowo świecie .

Rozdział IV.

Kościół instytucjonalny w świadomości badanej młodzieży

Socjologowie religii od kilkunastu lat systematycznie przekazują informacje na temat przemian religijności współczesnych społeczeństw oraz zmian w funkcjonowaniu Kościoła instytucyjnego. Generalnie słabnie rola Kościoła instytucjonalnego, który w świadomości wiernych traci autorytet i wyłączność w sprawach religijnych. Osłabienie więzi z Kościołem ma swoje konsekwencje w postawach poszczególnych jednostek i zbiorowości wobec religii. Proces słabnięcia znaczenia Kościoła instytucjonalnego jest szczególnie zauważalny w krajach Europy Zachodniej, który przejawia się m.in. spadkiem powołań kapłańskich, wzrostem obojętności religijnej, redukcją parafii czy wzrostem popularności Nowych Ruchów Religijnych oraz eksploracją innych form parareligijnych.

Przemiany religijności w Europie Zachodniej, a w szczególności w Wielkiej Brytanii D. Grace łączy z przemianami międzypokoleniowymi, twierdząc, że czas do końca lat 60-tych XX wieku był okresem rozwoju tradycyjnych form religijnych, jednak po tym okresie wszystko uległo zmianie: charakterystyczne dla wcześniejszych dziesięcioleci postawy, założenia, zachowania i instytucje całkowicie odeszły w zapomnienie. Świat, w którym stosunkowo konserwatywne formy religii głównego nurtu sprawdzały się dość dobrze, usta[ił miejsca dekadzie, w której dominowało zaufanie do świeckich alternatyw – di tego stopnia, że Kościoły często usiłowały dostosować się do sytuacji i „nadążyć" za społeczeństwem. Jednak w połowie lat siedemdziesiątych XX wieku również zaufanie do sfery świeckiej uległo zachwianiu, kiedy stan światowej gospodarki zaczął się pogarszać i uwidoczniły się nie tylko pozytywne, lecz także negatywne konsekwencje modernizacji (Grace 2010, s. 195-196).

Symptomy owych zmian w jakimś sensie docierają do Polski, chociaż badania socjologiczne informują, że w dalszym ciągu większość obywateli polskich darzy Kościół wysokim autorytetem i bardzo często w tej instytucji dostrzega nadzieję na polepszenie życia. Polska według J. Baniaka pod tym względem jest przypadkiem nietypowym w mocno zsekularyzowanej Europie Zachodniej i Wschodniej (Baniak 2007, s. 10).

Stabilność postaw społeczeństwa polskiego w kwestiach wiary i praktyk we wszystkich grupach wiekowych podkreśla również T. Szawiel, który podaje, że w latach 1992-2002 wśród młodzieży (18-24 lata) praktyki, co najmniej raz w tygodniu oscylowały wokół 50 proc., wśród starszych (powyżej 29 lat) wokół 55 proc. Nie widać tu żadnej zmiany kierunkowej. Jeżeli uznać, że w latach 90-tych odbywał się w Polsce proces modernizacji, nie wywarł on wpływu na poziom praktyk religijnych. Więcej: kolejne kohorty wiekowe Polaków urodzonych w okresie od końca lat 50. do początku lat 80. cechują się podobnym poziomem praktyk religijnych (Szawiel 2005, s. 9).

Natomiast J. Mariański zauważa, że osłabienie zinstytucjonalizowanej religijności, często utożsamianej z kościelnością, nie implikuje zanikania subiektywnej religijności. Religia we współczesnych społeczeństwach przemieszcza się – tracąc swoje instytucjonalne zakorzenienie – do sfery prywatnej. Procesy indywidualizacji (prywatyzacji) religijnej wiążą się z desekularyzacją w społeczeństwach zachodnich. Równocześnie od końca lat osiemdziesiątych obserwuje się w niektórych krajach powrót religii na scenę publiczną. W wielu ważnych wydarzeniach politycznych religie odgrywają istotną rolę. Traci na znaczeniu retoryka „zmierzchu religii". Paradygmat sekularyzacji nie jest już dominujący w wyjaśnianiu zjawisk religijnych we współczesnych społeczeństwach. Z deprywatyzacją religii wiąże się nie tylko fundamentalizm religijny, ale i polityzacja religii (Mariański 2008, s. 20).

Począwszy od lat 90-tych w przypadku Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego można zauważyć stabilizację funkcjonalną Kościoła i bardziej wyrazistą samoidentyfikację prawosławnych. Te zmiany zostały zapoczątkowane przede wszystkim faktem podpisania Umowy o stosunku Państwa do PAKP. Normalizacja prawna oraz reformy w zakresie organizacji Kościoła prawosławnego spowodowały intensyfikację działalności społeczno-kulturalnej. Efektem tych działań jest powołanie w wielu miastach Centrów Kultury Prawosławnej oraz specjalistycznych duszpasterstw. Oprócz rozwoju instytucjonalnego, należy odnotować powołanie nowych klasztorów, w których w 2010 roku przebywało łącznie 82 zakonników i zakonnic oraz 13 nowicjuszy. Życie religijne młodzieży ogniskuje się również w Bractwach Młodzieżowych, w których intensywnie działa świadoma i aktywna młodzież prawosławna. Nowe kierunki działalności ich intensyfikacja oraz inicjatywy świeckich w znaczący sposób wpływają na wzrost świadomości prawosławnych w Polsce.

Mając na uwadze kontekst historyczny w funkcjonowaniu prawosławia w Polsce sądzę, że deklarowany i realnie odnotowany w badaniach socjologicznych wzrost religijności respondentów jest wynikiem wzrostu świadomości religijnej. Prawosławie w Polsce jest odbierane przez większość społeczeństwa polskiego jako wyznanie inne, a przez niektórych nawet jako obce. Ta inność jest postrzegana przez pryzmat stereotypów, które ugruntowały się w wyniku zaborów, a także tragicznych dla prawosławnej społeczności wydarzeń związanych z Akcją Wisła, czy faktem burzenia cerkwi na Lubelszczyźnie w 1938 roku. Wspomniane wydarzenia inspirowane przez ówczesne władze państwowe w dalszym ciągu funkcjonują w świadomości społeczeństwa polskiego. W nowych warunkach politycznych wyznawcy prawosławia w Polsce nabierają coraz większej pewności siebie, zauważani przez władze i instytucje różnego szczebla, a w wyniku własnej przedsiębiorczości mogą realizować różne projekty związane ze specyfiką konfesji. Stają się podmiotem życia społecznego, a w warunkach społeczeństwa otwartego mają możliwość samorealizacji (Romanowicz 2012, s. 192-193).

W niniejszym rozdziale zostaną podane analizie postawy młodzieży prawosławnej wobec Kościoła. Przedstawiony będzie stopień identyfikacji z parafią oraz zaangażowanie się młodzieży w funkcjonowanie parafii. Ponadto opisane będą relacje młodzieży z osobami duchownymi oraz zostanie określony ich autorytet. Podsta-

wowym problemem wokół którego ogniskowane będą rozważania i interpretacja danych empirycznych będzie ukazanie stosunku młodzieży wobec instytucji Kościoła. Ten problem będzie rozwiązywany poprzez analizę poziomu zaufania do Kościoła oraz zaspokajania przez Kościół potrzeb religijnych młodzieży.

4.1 Parafia jako miejsce kształtowania postaw religijnych

W literaturze socjologicznej i teologicznej funkcjonuje wiele typologii parafii w których w różnym stopniu eksponuje się konkretne funkcje społeczne lub różne formy organizacji życia religijnego. W związku z tym możemy spotkać się z parafiami miejskimi lub wiejskimi, małymi bądź dużymi, tradycyjnymi i nowoczesnymi, parafiami o dużym nasyceniu wiernych i parafiami diasporalnymi, parafiami o wysokim i niskim stopniu zaangażowania się wiernych lub parafiami statycznymi lub dynamicznymi itp.

Leksykalne rozumienie terminu „parafia" w ogólnym znaczeniu informuje, że jest to określenie najmniejszej jednostki administracyjnej i wspólnoty wiernych, której ośrodkiem jest kościół parafialny. (…) termin „parafia" pochodzi od słowa greckiego *paroikeo* („mieszkać obok"). W takim pierwotnym znaczeniu termin „parafia" używa się w Starym Testamencie, a w Nowym Testamencie określa się nim pobyt wiernych na obczyźnie, gdyż ojczyzną właściwą jest niebo (Świątkiewicz 2004, s. 280).

Pojęcie parafii według Houtarta w praktyce pozostaje nadal dla wielu tym samym, czym była ona w ramach cywilizacji typu wiejskiego, gdy tymczasem treść socjologiczna pojęcia parafii uległa całkowitej zmianie. Działalność parafii jest nadal skoncentrowana wokół grupy określonej przez terytorium parafii, gdy terytorium to określa już tylko zbiorowość nieokreśloną, grupy społeczne pomnożyły się i wyspecjalizowały przybierając nowe formy (Houtart 1962 .s. 119).

Według W. Piwowarskiego przemiany religijności dokonują się już prawie od stu lat, kiedy społeczeństwa typu przemysłowego zaczęły zastępować tradycyjne społeczeństwa rolnicze lub też rozwijać się obok nich. Objęły one zarówno wielkie organizmy społeczne, jak i małe grupy, np. rodzinę. Podobnie zaznaczają się one w Kościele. Można mówić o przemianach w globalnej społeczności religijnej oraz w najmniejszych jej częściach jak parafia (Piwowarski 1996, s. 123).

Aby ukazać istotę przemian we współczesnych parafiach wspomniany autor ukazuje dwa krańcowe typy – parafię wiejską i miejską. Tradycyjna parafia wiejska stanowi typ parafii - wspólnoty lokalnej. Nazwa pochodzi stąd, że granice jej pokrywają się z ekologicznymi granicami społeczności lokalnej. Więź społeczna ma charakter bezpośredni i osobowy. Wszyscy mieszkańcy wsi się znają, oceniają się nawzajem i jedni czują się za drugich odpowiedzialni. W środowisku wiejskim istnieje solidarność, jednakże zmysł tej solidarności nie jest wynikiem rozumowania, lecz intuicji, za pomocą której dostrzega się interesy osobiste wszystkich członków. Mieszkaniec wsi żyjąc w środowisku naturalnym tworzy swoistą kulturę, którą

przekazuje w procesie socjalizacji. Jednakże ta kultura ma charakter tradycyjny, tzn. nie opiera się na zespole wiadomości naukowych, ogólnoludzkich, które pozwalałyby jednostce na prowadzenie analiz, eksperymentów, rozwiązywania nieznanych problemów, odchylania się od zastanych wzorów. Z powyższego opisu wynika, że typ parafii wiejskiej nie stanowi grupy typowo religijnej. Parafia pełni funkcje pozareligijne, a głównie instytucyjno-społeczne.

W środowisku miejskim parafia nie znajduje oparcia we wspólnocie lokalnej. Specyfika miejskiego stylu życia prowadzi do desakralizacji i racjonalizacji, choć nie wyłącznie. Desakralizacja przejawia się w emancypowaniu się instytucji świeckich spod wpływów religii, stawiania celów i zadań, które mogą wykonywać członkowie, niezależnie od wyznawanego światopoglądu, oddzielenie sfery sacrum od profanum. Racjonalizacja z kolei polega na zerwaniu związków z tradycją i kierowaniu się przede wszystkim rachunkiem racjonalnym, który dostosowuje środki do celów jasno określonych. Wiedza, technika, rachunek zajęły miejsce wiekowego doświadczenia (Piwowarski 1996, s. 124-128).

W tradycyjnym modelu Kościoła i w systemie koncentrycznego uporządkowania struktur społecznych parafia stanowi całkowicie wystarczającą jednostkę organizacyjną, zabezpieczająca wszelkie szeroko rozumiane potrzeby religijne, jak również społeczne i kulturalne jej mieszkańców, a proboszcz pełni role przywódcy, którego rola wkraczała w wielorakie – również pozareligijne i pozakościelne – obszary życia jednostki i zbiorowości. W tym sensie parafia tradycyjna nakierowana była do wewnątrz społeczności, potwierdzając jej wewnętrzne ustrukturyzowanie i nadając różnym formom i etapom życia indywidualnego i zbiorowego sakralny wymiar (Świątkiewicz 2003, s. 285).

Natomiast zmiany we współczesnych społeczeństwach według S. Grotowskiej skłaniają człowieka do poszukiwania pewności w mikrostrukturach, a także w identyfikacjach narodowych. Obie te drogi sytuują człowieka w rzeczywistości dobrze mu znanej, gdzie może poczuć się jak w domu. Parafia uosabia i materializuje coś, co swojskie i znane, pewne i odwieczne, a zarazem związana jest z religią, która stanowi enklawę ludzkiej wolności, dlatego zaznaczająca się humanizacja czy laicyzacja religii idzie w parze z poczuciem związku z parafią. Ponadto jest parafia rodzajem lokalnej agory, publiczną przestrzenią, w której spotyka się to, co globalne z tym, co lokalne (Grotowska 2003, s. 308).

Współczesna literatura socjologiczna opisująca przemiany parafii w mniejszym stopniu zajmuje się nią, jako podstawowym elemencie struktury Kościoła uwypuklając jej wspólnotowy charakter. Identyfikacja z parafialną wspólnotą religijną może stać się głównym powodem zachowania i kształtowania tożsamości religijnej młodzieży. Stad w tym kontekście będą przebiegały nasze analizy, które w sytuacji młodzieży będącej w mniejszości są niezmiernie ważne dla zachowania i kultywowania specyfiki prawosławia.

Parafia jest przede wszystkim miejscem kreowania tożsamości wyznawców prawosławia, centrum integrującym określoną społeczność i miejscem pozyskiwania wiedzy o swoim Kościele. Wybitny współczesny teolog prawosławny K. Ware

twierdzi, że w odróżnieniu od protestantów prawosławie kładzie nacisk na hierarchiczną strukturę Kościoła, sukcesję apostolską, episkopat i kapłaństwo oraz zwraca się ku świętym z prośbą o modlitwę za zmarłych. We wszystkich tych kwestiach Rzym i prawosławie są zgodne – jednakże tam, gdzie Rzym myśli w kategoriach zwierzchnictwa i powszechnej jurysdykcji papieża, prawosławie rozumuje kategoriami pięciu patriarchatów i soborów powszechnych; gdzie Rzym podkreśla, papieską nieomylność, prawosławni kładą nacisk na nieomylność Kościoła jako całości. Żadna ze stron nie ma z pewnością całkowitej słuszności w odniesieniu do drugiej, jednakże prawosławni często mają wrażenie, iż Rzym aż nadto postrzega Kościół w kategoriach ziemskiego mocarstwa i organizacji, podczas gdy rzymskim katolikom z kolei często wydaje się, iż bardzo duchowe i mistyczne pojmowanie Kościoła przez prawosławie jest mgliste, niesystematyczne i niepełne. Prawosławni odpowiadają, iż nie lekceważą ziemskiej organizacji Kościoła i dysponują wieloma ścisłymi i drobiazgowymi wręcz regułami, o czym niezwłocznie przekonuje pobieżna nawet lektura kanonów (Ware 2002, s. 265).

Również sytuacja liczebności wiernych w parafiach prawosławnych w Polsce wykazuje daleko idącą specyfikę. Z badań wynika, że statystyczna prawosławna parafia w Polsce liczy średnio ok. 320 rodzin. Jednakże w tym względzie bywają ogromne dysproporcje. Są parafie, które liczą ponad 2200 rodzin i takie, które grupują wokół siebie tylko 5 rodzin. Te bardziej liczne znajdują się w ośrodkach miejskich, gdzie istnieje duże skupisko wiernych, np. Białystok, Bielski Podlaski czy Hajnówka, natomiast ponad połowa to parafie bardzo małe, liczące po kilkadziesiąt rodzin. W naszym przypadku - uwzględniając rzeczywistość polskiego prawosławia praktycznie wszyscy respondenci pochodzą się z tzw. dużych parafii.

W tym kontekście chciałbym zobrazować sytuację funkcjonowania parafii prawosławnych w Polsce, aby móc odpowiedzieć na pytania o łączność młodzieży prawosławnej z parafią, zastanowić się nad jej aktywnością parafialną i opisać funkcje pozareligijne, jakie w opinii badanych pełnią parafie prawosławne w Polsce. Przed przystąpieniem do analiz szczegółowych dla porównania zaprezentowane zostaną dane statystyczne zebrane w parafiach katolickich w Polsce.

Badania sondażowe dotyczące identyfikacji z parafią, które przeprowadzono w 1991 roku wykazały, że ponad połowa dorosłych Polaków stwierdziła, że „czuje się związana z parafią", zaś 33,9% wskazało na częściowy związek, a w grudniu 1994 roku, aż 80,0% dorosłych wybrało odpowiedź, że „czuje się członkiem swojej parafii, czuję się z nią związany"(Firlit 2001, s. 117-118).

Identyfikacja z parafią nie jest jednak jednolita w poszczególnych kategoriach społecznych ogółu ludności. We wszystkich przeprowadzonych badaniach analizowano zróżnicowanie autoidentyfikacji parafialnej według podstawowych cech demograficzno-społecznych respondentów oraz według cech wynikających z deklaracji badanych na temat ich postaw wobec wiary i praktyk religijnych. Zdecydowaną autoidentyfikację z parafią określały takie osoby: praktykujący systematycznie – 72,6%, osoby w wieku 70-lat i więcej – 68,7%, emeryci – 68,5%, rolnicy – 67,6%, mieszkańcy wsi – 66,3%, renciści – 65,6%, gospodynie domowe – 63,9%, wdowy – 62,9%.

Z kolei brak związku z parafią występuje relatywnie najczęściej wśród takich kategorii społecznych, jak: osoby niepraktykujące – 70,4%, obojętni wobec wiary – 70,3%, niewierzący – 51,5%, osoby określające swój stosunek do wiary jako „niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji" – 40,4%, respondenci praktykujący sporadycznie – 29,6%, respondenci będący w separacji małżeńskiej – 28,6%, osoby niezamężne – 25,8% (Firlit 2001, s. 119-121).

W badaniach przeprowadzonych w środowisku prawosławnym na pytanie dotyczące utożsamiania się ze swoją parafią ponad połowa respondentów - 58,3% jednoznacznie potwierdziła poczucie łączności z lokalną parafią, a dla 27,2% ta łączność jest na umiarkowanym poziomie. Odmienne zdanie posiada 9,8% z czego w pełni odrzuca swoje członkostwo 4,9%. Pozostali nie byli w stanie ustosunkować się do tak postawionego pytania. Z danych szczegółowych należy podkreślić, że kobiety - 60,7% częściej niż mężczyźni – 54,9% poczuwają się do członkowstwa w lokalnej parafii. W przypadku innych zmiennych należy odnotować, że częściej osoby starsze – 61,3%, z podstawowym wykształceniem – 74,2% i mieszkające na wsi – 61,1% deklarują swój związek z parafią. Najmniejszy związek występuje wśród badanych, którzy są w bardzo złej sytuacji materialnej – 33,3%, mieszkający w dużych miastach – 55,3% i w przedziale wiekowym 46-60 lat – 55,6%.

Tabela 30. Autodeklaracja wiary młodzieży prawosławnej a identyfikacja z parafią (w %)

Czy czuje się Pan/ członkiem lokalnej parafii?	Głęboko wierzący	Wierzący	Niezdecydowany ale przywiązany do tradycji religijnej	Obojętny	Niewierzący	Ogółem
Tak	82,1	47,8	17,9	10,0	-	42,6
Raczej tak	7,7	33,0	41,7	10,0	-	30,8
Ani tak ani nie	-	11,3	16,7	30,0	28,6	12,5
Raczej nie	10,3	5,5	7,1	25,0	14,3	7,3
Nie	-	-	4,8	-	-	0,9
Brak danych	-	2,4	11,9	25,0	57,1	5,9
Ogółem	100	100	100	100	100	100

Chi-kwadrat – 110,061, df- 16, V-0,261, p=0,000

Wskaźniki łączności młodzieży prawosławnej z parafią wskazują na duże przywiązanie do lokalnej parafii. Ogółem 73,4% badanej młodzieży deklaruje swoje przywiązanie, z czego pełny związek występuje u 42,6% badanych. Ambiwalentność w tej sprawie wykazuje 12,5% respondentów, definitywnie brak związku deklaruje 0,9%, a wśród 7,3% młodzieży ten związek jest niewielki. Charakterystyczne w prezentowanym zestawieniu jest zależność identyfikacji z parafią w kontekście religijności badanych, bowiem żadna osoba, która deklarowała wiarę jednoznacznie nie odrzuciła związku ze swoja parafią. Największe przywiązanie do lokalnej parafii

występuje u głęboko wierzących – 82,1%, wierzących – 47,8%, niezdecydowanych – 17,9% i obojętnych -10,0%. Naturalnym zjawiskiem jest brak związku z parafią wśród niewierzących.

Największy związek z parafią deklaruje młodzież będąca w dość dobrej sytuacji materialnej – 51,0% i bardzo dobrej sytuacji materialnej – 38,7% (V-0,180, p=0,000), uczęszczająca do zasadniczych szkół zawodowych – 50,0% (V-0,109, p=0,278), mieszkająca na wsi - 47,1% (V-0,142, p=0,010) i 49,1% kobiet (V-0,188, p=0,005). Całkowity brak związku z parafią lokalną deklaruje 4,6% młodzieży mieszkającej w miastach do 20 tys., 2,5% uczniów techników, 1,9% mężczyzn i 1,9% wierzących.

W raporcie socjologicznym z 2012 roku zauważyłem, że wysoki związek praktyk prawosławnych w swojej parafii jest spowodowany niewielką liczbą świątyń znajdujących się na danym obszarze, taka okoliczność poniekąd zmusza wyznawców prawosławia do praktykowania w najbliższej, jedynej świątyni. W Polsce więcej niż jedna świątynia prawosławna znajduje się tyko w kilku dużych miastach, w pozostałych miastach czy wsiach zazwyczaj jest tylko jedna. Ten argument w prezentowanych badaniach należy odrzucić z uwagi na to, że we wszystkich miastach, w których przeprowadzono badania występuje więcej niż jedna świątynia. Ze wspomnianego raportu wynika, że 64,6% społeczności prawosławnej w Polsce praktykuje tylko w swojej parafii, 24,0% stara się w niej praktykować, dla 8,3% miejsce praktykowania nie jest istotne, a 3,3% na ten temat nie ma zdania.

Tabela 31. Autodeklaracja wiary młodzieży prawosławnej a praktykowanie w lokalnej parafii (w %)

Czy praktykuje Pan/ w lokalnej parafii?	Głęboko wierzący	Wierzący	Niezdecydowany ale przywiązany do tradycji religijnej	Obojętny	Niewierzący	Ogółem
Tak	74,4	35,1	11,9	-	-	32,0
Raczej tak	7,7	35,1	38,1	25,0	-	32,2
Raczej nie	2,6	8,9	23,8	45,0	14,3	12,9
Nie	12,8	12,4	15,5	20,0	71,4	14,3
Brak danych	2,6	8,6	10,7	14,3	14,3	8,6
Ogółem	100	100	100	100	100	100

Chi-kwadrat – 110,081, df- 12, V-0,261, p= 0,000

Młodzież prawosławna mieszkająca w Białymstoku, Bielsku Podlaskim, Hajnówce i Siemiatyczach w mniejszym stopniu jest związana praktykami w lokalnej parafii. W ogóle nie praktykuje we własnej parafii 14,3%, a raczej nie praktykuje 12,9%. Pomimo ogólnego zmniejszenia się tendencji praktykowania w lokalnych parafiach, aż 64,2% badanej młodzieży jest związana poprzez praktyki ze swoją parafią, z czego praktycznie, co trzecia osoba wyłącznie tam praktykuje.

Wyłączność praktyk w lokalnej parafii deklaruje 37,9% młodzieży będącej w dość dobrej sytuacji materialnej, 35,5% w bardzo dobrej, 26,8% w przeciętnej i 12,5% raczej złej (V-0,154, p=0,001), 37,1% kobiet i 26,3% mężczyzn (V-0,139,

p=0,097), 37,5% z zasadniczych szkół zawodowych, 36,8% z liceów i 23,6% z techników (V-0,156, p=0,012), 39,3% z miast powyżej 100 tys. mieszkańców, 33,7% ze wsi, 31,7% z miast od 100 do 20 tys. i 24,1% z miast do 20 tys. (V-0,117, p=0,167).

Trudno jest sobie wyobrazić identyfikację z parafią bez zaangażowania się w sprawy społeczne, a wskaźnikiem którego jest społeczna praca na rzecz parafii. Trzeba przypomnieć że z poprzednich badań wynikało, iż praktycznie, co druga dorosła osoba prawosławna pracuje na rzecz parafii, z czego 27,9% czyni to regularnie. Od jakiejkolwiek pracy w parafii stroni 16,9%, a 22,1% czyni to sporadycznie. Największą aktywność i zaangażowanie w tej kwestii przejawiają osoby z podstawowym wykształceniem – 48,4%, mieszkający na wsi – 37,2%, pochodzenia inteligenckiego – 35,8% i będące w trudnej sytuacji materialnej – 33,2%. Pozostałe zmienne nie wykazały zasadniczego zróżnicowania (Romanowicz 2012, s. 175).

Tabela 32. Autodeklaracja wiary młodzieży prawosławnej a praca społeczna na rzecz parafii i parafian (w %)

Czy społecznie pracuje Pan/i na rzecz parafii i parafian?	Głęboko wierzący	Wierzący	Niezdecydowany ale przywiązany do tradycji religijnej	Obojętny	Niewierzący	Ogółem
Bardzo często	15,4	3,8	1,2	5,0	57,1	5,2
Często	35,9	7,9	1,2	15,0	-	9,3
Czasami	25,6	29,2	14,3	5,0	-	24,5
Rzadko	10,3	36,8	40,5	20,0	28,6	34,2
Nigdy	12,8	22,3	42,9	55,0	14,3	26,8
Ogółem	100	100	100	100	100	100

Chi-kwadrat – 125,081, df- 12, V-0,266, p= 0,000

Stosunek młodzieży ponadgimnazjalnej do prac społecznych na rzecz parafii różni się od uprzednio zaprezentowanego. Ogółem 26,8% badanych nigdy nie pracowała społecznie, a 34,2% czyni to rzadko. Natomiast bardzo często w prace na rzecz parafii i parafian angażuje się 5,2% młodzieży, często 9,3%, a czasami 24,5%. Przedstawione dane uprawniają do stwierdzenia, że z uwagi na swój wiek młodzież prawosławna jest aktywna społecznie pomagając swojej parafii. Najbardziej chętna do pomocy jest młodzież deklarująca głęboką wiarę i niewierzący, natomiast osoby obojętne religijne wykazują podobną postawę wobec bezinteresownej pomocy parafianom.

Bardzo często pracuje społecznie na rzecz parafii 25,0% uczniów zasadniczych szkół zawodowych, 7,5% techników i 3,3% liceów (V-0,213, p=0,000), 5,7% mężczyzn i 4,7% kobiet (V-0,111, p=0,245) oraz 57,1% młodzieży będącej w zdecydowanie złej sytuacji materialnej, 4,9% przeciętnej4,8% w bardzo dobrej i 4,4% w dość dobrej (V-0,177, p=0,000). Konkretne miasto i jego wielkość nie stanowi znaczącego zróżnicowania w postawach badanych wobec prac społecznych na rzecz parafii i parafian.

Ukazane w raporcie z badań duże zaangażowanie świeckich prawosławnych w sprawy lokalnych parafii w mniejszy sposób przekładało się na osobiste poczucie wpływu na sprawy parafialne. Realnie na sprawy w swoich parafiach miało wpływ 10,6% badanych. W sposób umiarkowany ten wpływ potwierdziło 19,9%. Natomiast co czwarty badany twierdził, że nie ma wpływu na funkcjonowanie parafii, 30,8% uważa, że raczej nie ma, a 13,4% nie potrafiło ustosunkować się do tak postawionego pytania. Najbardziej wpływowymi respondentami okazały się osoby będące w złej sytuacji materialnej – 66,7%, mieszkający w miastach powyżej 100 tys mieszkańców – 31,9% i w wieku 46-60 lat – 29,2%.

Natomiast w przypadku młodzieży prawosławnej okazało się, że jej wpływ jest jeszcze mniejszy. Ogółem 7,7% respondentów twierdzi, że ma wpływ na sprawy swojej parafii, 14,% raczej ma, 30,8% raczej nie ma, 34,0% nie ma, a 12,0% w ogóle nie ustosunkowała się do tej kwestii.

Tabela 33. Autodeklaracja wiary młodzieży prawosławnej a możliwość wpływania na sprawy swojej parafii (w %)

Czy ktoś taki jak Pan/i ma wpływ na sprawy swojej parafii?	Głęboko wierzący	Wierzący	Niezdecydowany ale przywiązany do tradycji religijnej	Obojętny	Niewierzący	Ogółem
Tak	33,3	6,9	1,2	-	-	7,7
Raczej tak	12,8	16,2	7,1	10,0	57,1	14,5
Raczej nie	30,8	28,9	39,3	25,0	28,6	30,8
Nie	20.5	33,3	46,4	45,0	14,3	34,9
Brak danych	2,6	14,8	6,0	20,0	-	12,0
Ogółem	100	100	100	100	100	100

Chi-kwadrat – 56,278, df- 12, V-0,220, p=0,000

Z tabeli wynika, że co trzecia osoba deklarująca się jako głęboko wierząca ma poczucie, że wpływa na sprawy parafii, a zupełnie przeciwne stanowiska prezentuje 46,4% niezdecydowanych, 45% obojętnych i co trzecia osoba wierząca. Również co czwarta osoba będąca w raczej złej sytuacji jest przekonana o możliwości wpływania na sprawy parafialne, a także 10,5% mężczyzn i 5,2% kobiet, również co dziesiąta osoba mieszkająca na wsi i 37,5% uczniów z zasadniczych szkół zawodowych. Konkretne miasto w tym przypadku również nie stanowi znaczącego rozróżnienia.

Kształtowanie się postaw religijnych odbywa się w wielu wymiarach i na różnych polach działalności i aktywności parafian. Młodzież prawosławna funkcjonująca jako mniejszość religijna polskiego społeczeństwa, widzi w parafii instytucją społeczną, która pełni również funkcje pozareligijne. Jest ona przede wszystkim ważnym elementem kształtowania świadomości religijnej i moralnej, a funkcjonując w lokalnych zbiorowościach umożliwia członkom parafii realizację własnych idei.

W tym kontekście na podstawie obserwacji i wywiadów z osobami prawosławnymi, sporządzono listę działań charakterystycznych dla funkcjonowania parafii prawosławnych w Polsce i zapytano młodzież prawosławną: czy kiedykolwiek uczestniczyła w przedsięwzięciach organizowanych przez parafię? Z pozyskanych danych należy zauważyć, że średnio 25,6% badanej młodzieży pomimo młodego wieku uczestniczyła w przedsięwzięciach społecznych i religijnych organizowanych przez parafię. Takiej aktywności ogółem nie podzieliło 62,1% badanych, którzy stwierdzili, że nigdy nie uczestniczyli w jakichkolwiek parafialnych przedsięwzięciach, zdania na ten temat nie posiadało 4,3% oraz nie udzieliło odpowiedzi 8,0% badanych. Przedsięwzięciem parafialnym, które uaktywnia największą ilość młodzieży są pielgrzymki religijne. Średnio ponad połowa badanej młodzieży (56,7%) prawosławnej w tego typu przedsięwzięciu brała udział. Kolejną popularną wśród młodzieży prawosławnej aktywnością jest pomoc dla ubogich i biednych, której realizacji podejmuje się 54,2% badanych. W ten sposób respondenci potwierdzają autentyzm życia wiary i liturgii, zatem poniekąd jest implikacją innych funkcji. Przez diakonię – według A. Potockiego - parafia próbuje zaradzić różnorodnym niedostatkom osób chorych, starych, nieprzystosowanych, uwięzionych, biednych, bezdomnych, bezrobotnych itp. (Potocki 2003, s.75). W redagowaniu gazetki parafialnej czy strony internetowej parafii brało udział 13,6% respondentów i jest to z wymienionych projektów parafialnych działalność, która w najmniejszym stopniu uaktywnia i angażuje młodzież.

Dla porównania średni wskaźnik uczestnictwa w parafialnych przedsięwzięciach w badaniach ogólnopolskich przeprowadzonych wśród dorosłej populacji prawosławnych w Polsce wyniósł 47,9%, a braku uczestnictwa 25,3%. Charakterystyczne dla ówczesnej próby badawczej było to, że 26,8% dorosłych respondentów nie było w stanie ustosunkować się do tego problemu (Romanowicz 2012, s. 177).

Tabela 34. Autodeklaracja wiary młodzieży prawosławnej a uczestnictwo w przedsięwzięciach organizowanych przez parafię (w %)

Kategorie odpowiedzi	Głęboko wierzący	Wierzący	Niezdecydowany ale przywiązany do tradycji religijnej	Obojętny	Niewierzący	Ogółem
Uczestnictwo w pielgrzymkach						
Tak	92,3	55,3	42,9	55,0	85,7	56,7
Nie	7,7	43,3	56,0	40,0	14,3	42,0
Trudno powiedzieć	-	1,0	5,0	5,0	1,1	1,1
Brak danych	-	0,3	-	-	0,2	0,2
Chi-kwadrat – 32,081, V- 0,191, p= 0,000						
Pomoc dla uboższych						
Tak	48,7	60,5	36,9	45,0	57,1	54,2
Nie	46,2	32,3	53,6	50,0	28,6	38,3
Trudno powiedzieć	2,6	5,8	3,6	5,0	14,3	5,2
Brak danych	2,6	1,4	6,0	-	-	2,3
Chi-kwadrat – 19,084, V- 0,149, p= 0,014						

Redakcja strony internetowej czy gazetki parafialnej						
Tak	35,9	10,3	6,0	35,0	57,1	13,6
Nie	61,5	83,8	90,5	60,0	42,9	81,4
Trudno powiedzieć	-	5,8	3,6	5,0	-	4,8
Brak danych	2,6	-	-	-	-	0,2
Chi-kwadrat – 45,524, V- 0,227, p= 0,000						
Wyjazdy wakacyjne						
Tak	30,8	20,6	23,8	40,0	57,1	23,6
Nie	66,7	76,3	75,0	55,0	42,9	73,7
Trudno powiedzieć	2,6	3,1	1,2	5,0	-	2,7
Brak danych	-	-	-	-	-	-
Chi-kwadrat – 11,414, V- 0,114, p=0,179						
Imprezy kulturalne						
Tak	79,5	39,5	45,2	45,0	71,4	44,9
Nie	15,4	57,4	51,2	50,0	28,6	51,7
Trudno powiedzieć	5,1	2,4	2,4	5,0	-	2,7
Brak danych	-	0,7	1,2	-	-	0,7
Chi-kwadrat – 227,256, V- 0,176, p= 0,001						
Imprezy sportowo-turystyczne						
Tak	41,0	15,5	22,6	35,0	57,1	20,6
Nie	53,8	76,3	75,0	65,0	28,6	72,8
Trudno powiedzieć	2,6	7,9	2,4	-	6,1	6,1
Brak danych	2,6	0,3	-	-	0,5	0,5
Chi-kwadrat – 29,193, V- 0,182, p= 0,000						
Uczestnictwo w chórze cerkiewnym						
Tak	43,6	23,0	33,3	45,0	57,1	28,3
Nie	35,9	74,2	65,5	55,0	28,6	67,6
Trudno powiedzieć	20,5	2,7	1,2	-	4,1	4,1
Brak danych	-	-	-	-	-	-
Działalność w Bractwie młodzieżowym						
Chi-kwadrat – 52,028, V- 0,243, p= 0,000						
Tak	43,6	16,8	22,6	35,0	57,1	21,8
Nie	51,3	80,1	67,9	60,0	42,9	73,7
Trudno powiedzieć	5,1	2,7	4,8	5,0	-	3,4
Brak danych	-	0,3	4,8	-	-	1,1
Chi-kwadrat – 24,689, V- 0,168, p= 0,002						
Inne przedsięwzięcia						
Tak	46,2	23,4	9,5	25,0	57,1	23,4
Nie	38,5	52,6	78,6	70,0	42,9	56,9
Trudno powiedzieć	7,7	15,1	4,8	5,0	-	11,8
Brak danych	7,7	8,9	7,1	-	-	7,9
Chi-kwadrat – 37,671, V- 0,215, p= 0,000						

Szczegółowe analizy zaangażowania się młodzieży prawosławnej w działalność parafii wskazują, że najbardziej aktywna jest młodzież głęboko wierząca. Średnio ponad połowa (51,2%) tej młodzieży uczestniczyła w analizowanych przedsięwzięciach parafialnych, natomiast najmniejszą aktywnością charakteryzowała się młodzież niezdecydowana religijnie. Jak wynika z badań młodzież niezdecydowana, obojętna religijnie niewierząca charakteryzuje się niewielką aktywnością parafialną, prawdopodobnie aktywność tej młodzieży jest wyrażana w innych, przypuszczalnie w świeckich projektach czy przedsięwzięciach społecznych.

Sytuacja materialna respondentów dość jednoznacznie implikuje badanych do aktywności parafialnej. Generalnie im lepszy status materialny badanej młodzieży, tym ona wykazuje mniejsze zaangażowanie się w przedsięwzięcia organizowane przez parafię. Taką tezę ilustrują średnie wskaźniki aktywności młodzieży w wymienionych w tabeli przedsięwzięciach. Największą aktywnością parafialną wyrażoną uczestnictwem w działaniach parafialnych wykazuje młodzież, która znajduje się w zdecydowanie złej sytuacji materialnej (85,7%), natomiast najmniejszą aktywność wykazuje młodzież, która jest w bardzo dobrej sytuacji materialnej (32,6%). Reasumując można sądzić, że dostatek materialny nie jest odpowiednim stymulatorem angażowania się w życie parafii, a tym samym jest inspiracją do poszukiwania nowych poza parafialnych form swojej działalności, co w konsekwencji doprowadza do izolacji ze wspólnotą parafialną i Kościołem instytucjonalnym. W tym zakresie propagowanie idei wspólnotowego chrześcijaństwa przez prawosławie jest możliwie tylko w koherencji z ideą zracjonalizowanego ubóstwa, a właściwie ogromnego dystansu do materialnego bogactwa, jako podstawowej wartości.

Uwzględniając wszystkie rodzaje działalności parafialnej należy stwierdzić, że najaktywniejsza młodzież uczęszcza do liceów ogólnokształcących, ponieważ 44,3% uczestniczyło w przedsięwzięciach parafialnych. Uczniów zasadniczych szkół zawodowych i techników tylko w nieznacznym stopniu różnicuje uczestnictwo w przedsięwzięciach parafialnych, bowiem aktywność w tym względzie wykazało 31,9% młodzieży zasadniczych szkół zawodowych i 31,1% z techników.

Zmienna niezależna, którą jest miejsce zamieszkania młodzieży prawosławnej stanowi charakterystyczne rozróżnienie w postawach młodzieży wobec zaangażowania się w działalność parafii. Wskaźniki uczestnictwa młodzieży w przedsięwzięciach parafialnych wyglądają następująco: miasta powyżej 100 tys. mieszkańców – 24,8%, miasta od 20 do 100 tys. mieszkańców – 30,8%, miasta do 20 tys. mieszkańców – 32,9% i wieś – 34,4%. Przestawione powyżej wskaźniki dość jednoznacznie informują, że im mniejsza miejscowość to tym większy związek młodzieży z parafią poprzez uczestnictwo jej w inicjatywach parafialnych. Charakterystyczne jest to, że młodzież ze wsi, która wykazała się największą aktywnością parafialną najbardziej angażuje się uczestnicząc w pielgrzymkach (62,2%), natomiast młodzież z największych miast najbardziej uaktywnia się i wykazuje swój związek z parafią poprzez organizację różnorodnej pomocy dla najuboższych. Nie różnicuje badanych natomiast konkretne miasto. Młodzież męska w mniejszym stopniu w porównaniu z młodzieżą żeńską wykazuje ogólne zaangażowanie się w przedsięwzięcia parafialne. Wskaźniki aktywności parafialnej wynoszą odpowiednio – 33,6% kobiety i 27,2% mężczyźni.

Powyższe analizy dotyczące przedsięwzięć i aktywności młodzieży w parafiach prawosławnych wskazuje na pełnienie wielorakich funkcji przez te struktury kościelne. Fakt organizowania tak dużej palety projektów wskazuje na złożone potrzeby społeczności lokalnych. Parafia prawosławna dla młodzieży w dalszym ciągu jest miejscem integracji jej członków, kształtowania więzi międzyludzkich, ugruntowania tożsamości zbiorowych i jednostkowych, co w znacznym stopniu wpływa na świadomość religijną i moralną. Z bezpośrednich rozmów z respondentami wyraźnie dało się odczuć potrzeby organizowania tego typu przedsięwzięć, jak również ogromną, inspirująco-stymulacyjną rolę proboszcza w tych kwestiach. W wielu wypadkach młodzież zorganizowana w bractwach młodzieży prawosławnej systematycznie przejmuje przywódczą rolę księdza, przypisaną przez tradycję i raczej samodzielnie organizuje różnego rodzaju przedsięwzięcia. Trzeba zaznaczyć, że nie są to tylko przedsięwzięcia czysto religijne, lecz w wielu wypadkach również imprezy rozrywkowe czy kulturalne, które gromadzą młodzież w celu posłuchania muzyki „w swoim języku" czy uczestnictwa w zabawie „wśród swoich". Jest to zjawisko symptomatyczne, które potwierdza przywiązanie młodzieży prawosławnej do Kościoła instytucjonalnego, jak również roli integracyjno-tożsamościowej, którą w środowisku prawosławnym pełni Kościół.

4.2 Księża w opiniach badanej młodzieży

O księżach bardzo często mówi się w sposób zamienny, nazywając ich duchownymi, czy kapłanami. Zazwyczaj określenia te odnoszą się do osób spełniających ważne funkcje czy czynności religijne i są do tego celu uprawnieni. Według Pawluczuka do stanu duchownego, jako odrębnej wspólnoty czy stanu społecznego, osoba zostaje włączona przez ordynację, wybór czy nominację(…)a duchowieństwo czy stan duchowny to ogół osób tworzących grupę społeczną, odrębną od świeckiej, związanych ściśle z wykonywaniem kultu sakralnego i mających odpowiednie święcenia. Duchowieństwo jest wspólnotą o hierarchicznej strukturze, której poszczególne i podporządkowane sobie stopnie, są określone zakresem posiadanej władzy kościelnej (Pawluczuk 2004, s. 88-89).

Instytucja kapłaństwa powstała z pierwotnej religii wyniku społecznego podziału czynności. Pierwotnie kapłan łączył wiele funkcji – czarownika, egzorcysty, proroka, lekarza, maga, wodza plemienia itp. Dopiero po ukształtowaniu się hierarchii społecznej i oddzieleniu czynności religijnych i magicznych od innego rodzaju aktywności powstała grupa społeczna, której członkowie zajmowali się wyłącznie lub prawie wyłącznie czynnościami kultowymi, mającymi na celu wzrost chwały Boga (bóstwa). W społecznym podziale pracy kapłanom przypadały czynności nieprodukcyjne, tak że mogli aktywnie uczestniczyć w rozwoju kultury, oświaty i nauki (Baniak, 2004, s. 173-174).

W każdym Kościele występuje struktura dwubiegunowa: kler – laikat (już od czasów Cypriana widzimy to w kościele kartagińskim) i wewnątrz kleru rozwijają się różne kategorie hierarchiczne. Cała jurysdykcja religijna określa dokładnie wła-

ściwe miejsce, jakie miejsce zajmuje każdy duchowny, reguluje – organizując jak prawdziwy *cursus* – kolejność różnych urzędów, podzielonych na święcenia niższe i wyższe. Ponieważ państwo rzymskie zapewniało Kościołowi chrześcijańskiemu uprzywilejowana pozycję, było rzeczą normalną, że prawodawstwo świeckie przewidziało szczególny statut da duchownych, którzy dzięki temu występują jako odrębna kategoria obywateli. Ponieważ są poświęceni służbie Bożej, otrzymują szczególne przywileje, które w statycznym i rozwarstwionym społeczeństwie późnego cesarstwa zapewniły im wysoka pozycję (Meslin 1983, s.96).

Autorytet kapłana według J.Wacha jest uzależniony od charyzmatu jego urzędu. Kapłana charakteryzuje powołanie, a nie wezwanie, chociaż w konkretnym przypadku wezwanie, domniemane lub rzeczywiste, może być oczywiście początkiem wejścia na drogę życia kapłańskiego. Podstawę egzystencji i działalności kapłańskiej stanowi obcowanie z bóstwem. Obcowanie to pojmuje się jako coś ciągłego i regularnego (Wach 1961, s. 344).

Ujmując autorytet księdza w perspektywie historycznej należy podkreślić, że zazwyczaj zajmował on wysoka pozycję społeczną, szczególnie było to zauważane w przypadku społeczeństwa tradycyjnego. Ważność autorytetu wynikała przede wszystkim z rolą jaką ksiądz pełnił w parafii, która spełniała wielorakie funkcje społeczne, nie tylko religijne. Współcześnie na księdza zmienia się zapotrzebowanie oraz ulega modyfikacji jego autorytet w społeczeństwie. Księdza coraz częściej traktuje się jako zwykłego obywatela, spełniającego posługi religijne. Wraz ze zmianą autorytetu księdza zmienia się również jego rola.

Taka sytuacja według Piwowarskiego wynika z intensywnych procesów uprzemysłowienia i urbanizacji. Jak wszystkie instytucje społeczne, tak samo instytucja kapłaństwa podlega procesowi specjalizacji. Znajduje to wieloraki wyraz, m.in. w zanikania funkcji pozareligijnych i intensyfikacji funkcji religijnych. Inaczej mówiąc, rola księdza ulega przeobrażeniu. W sferze faktycznych komunikacji i interakcji można mówić o zacieśnianiu się roli księdza, w sferze oczekiwań zaś ujawniają się nowe zapotrzebowania na rolę księdza. Jak wykazały doświadczenia ostatnich lat, można wątpić w to, czy mają one charakter ściśle religijny. Niemniej w sferze oczekiwań chodzi o zapotrzebowanie na dystrybutywną czy profetyczną rolę księdza. Proces przemian roli księdza w tej sferze jest silniejszy niż w sferze faktycznych komunikacji i interakcji (Piwowarski 1996, s. 163).

Na zjawisko specjalizacji roli księdza we współczesnej parafii zwraca uwagę J. Mariański twierdząc, że w dziedzinie spraw religijnych ksiądz uważany jest za eksperta i fachowca, a jego doradztwo „ekspertystyczne", wynikające z wykonywanego zawodu i pełnionej funkcji religijnej, jest akceptowane, nawet jeżeli faktycznie z niego nie korzysta się. Sfera działania księdza parafialnego nie może obejmować wszystkiego i rozciąga się przede wszystkim na sprawy religijno-kościelne. Tendencja do zacieśnienia kompetencji księdza do sektora spraw związanych z wiarą i wyłączenie go ze spraw czysto świeckich (pozareligijnych) oznacza modyfikację funkcji spełnianych przez duchowieństwo. Dale to możliwość uwypuklenia funkcji podstawowych. Z drugiej strony ta tendencja rozwojowa może zawierać w sobie

niebezpieczeństwo pomniejszenia rzeczywistego autorytetu i prestiżu księży oraz izolowanie ich od różnych dziedzin życia, a przynajmniej przesuwać akcenty w zestawie modelowych cech „dobrego" księdza i w krytyce księży z pozycji tego modelu (ideału), przy konfrontacji z realnym porządkiem życia (Mariański 2008, s. 431).

W Kościele prawosławnym istnieją trzy stopnie wyższych święceń kapłańskich: biskup, kapłan i diakon oraz dwa mniejsze subdiakon i lektor w przeszłości znanych było wiele różnych rodzajów niższych święceń kapłańskich, ale w obecnych czasach wszystkie z wyjątkiem tych dwóch wspomnianych wyżej wyszły z użycia. Święcenia wyższych stopni kapłaństwa udzielane są zawsze podczas Boskiej Liturgii i zawsze muszą być sprawowane indywidualnie – w przeciwieństwie do rytu rzymskiego, bizantyjski porządek święceń zastrzega, iż podczas jednej i tej samej Liturgii nie może być wyświęcony więcej niż jeden diakon, kapłan lub biskup. Jedynie biskup ma władzę udzielania święceń, a chirotonii nowego biskupa musi dokonywać trzech lub przynajmniej dwóch biskupów, nigdy jeden samodzielnie. Skoro episkopat ma charakter „kolegialny", chirotonia biskupa sprawowana jest przez „kolegium" biskupów. Choć święcenia sprawowane są prze biskupa, wymagają one również zgody całego ludu Bożego i z tego względu w określonym momencie nabożeństwa zgromadzeni wierni potwierdzają święcenia okrzykami „*Axios*!" (Godzien!).

Prawosławni duchowni dzielą się na dwie odrębne grupy – kler „biały", tj. kapłanów żonatych oraz wywodzących się spośród mnichów kler „czarny". Kandydaci do przyjęcia święceń kapłańskich muszą zdecydować, do której grupy chcą należeć, bowiem zgodnie z obowiązującą i ściśle przestrzeganą regułą, po przyjęciu święceń kapłańskich wyższego stopnia nikt nie może wstąpić w związek małżeński (Ware 2002, s. 322-323).

W prawosławiu osoby duchowne – szczególnie należące do kleru „białego" – zazwyczaj utożsamiane są jako osoby legitymizujące instytucjonalny charakter Kościoła, tak postaciami charyzmatycznymi pełniącymi profetyczne role w Kościele są „przewodnicy duchowi". W praktyce takie osoby w Grecji określa się terminem *geron*, a w Rosjii *starec*, co w obu językach oznacza „starego człowieka" lub „starca". Według współczesnego teologa prawosławnego K. Ware nie ma żadnej linii demarkacyjnej pomiędzy profetycznymi i instytucjonalnymi elementami życia Kościoła – jeden wyrasta z drugiego i przeplata się z nim. Posługa starca, sama w sobie charyzmatyczna, związana jest z wyraźnie określona funkcją w instytucjonalnej strukturze Kościoła, stanowiskiem księdza spowiednika. W prawosławnej tradycji prawo wysłuchiwania spowiedzi nie jest przyznawane automatycznie w czasie święceń. Aby pełnić posługę spowiednika, duchowny potrzebuje upoważnienia swego biskupa(…)starzec udziela porad nie tylko podczas spowiedzi, ale też przy wielu innych sposobnościach. Co więcej, podczas gdy spowiednik zawsze musi być księdzem, starzec może być zwykłym mnichem, bez święceń kapłańskich, albo nawet człowiekiem świeckim (Ware 2009, s. 416).

Stosunek do osób duchownych jest formą świadomości kościelnej osób świeckich. Z badań socjologicznych przeprowadzonych w środowisku młodzieży katolickiej wynika, że w swej większości pozytywnie ustosunkowuje się do księży i ak-

ceptuje ich rolę we własnej świadomości, jak i doceniają ich metody wychowawcze. Wprawdzie młodzi katolicy polscy liczniej i ostrzej niż dorośli krytykują księży, piętnują ich złe zachowanie moralne, różne wady osobiste i zawodowe, przesadne upolitycznienie i praktyczny materializm, jednak podobnie realnie widzą ważną rolę dla Księzy we własnych trudnych sprawach i problemach życiowych. Większość liczy na wsparcie kapłanów w rozwoju własnej religijności i na wskazania etyczne, wynikające z nauczania Kościoła (Baniak 2008, s. 299).

Natomiast na podstawie wyników badań zrealizowanych wśród katolickiej młodzieży z kilku miast w Polsce obraz księdza jest dość krytyczny, rzadziej wrogi wobec duchowieństwa. Szczególny sprzeciw budzą przejawy ostentacyjnej konsumpcji wśród niektórych reprezentantów Kościoła i „nieludzki" sposób odnoszenia się do wiernych. Krytyka księży i biskupów nie jest wyrażana jedynie w kręgach towarzyskich czy publicznych, ale także w przestrzeni publicznej. Krytyka duchowieństwa nie oznacza w szerszej skali zakwestionowania religijnej roli księdza pełnionej w duchu ewangelicznej autentyczności, lecz pewnego sposobu jej wypełniania, co oznaczać może nadchodzące przemiany w samym autorytecie księdza i w modelu religijności (potrzeba redefinicji). Misja Kościoła i księży będzie w przyszłości koncentrować się na sprawach duszpasterskich i specyficznie religijnych, ale z szerszym uwzględnieniem pozytywnych cecho osobowych księdza („ludzki" stosunek do wiernych) (Mariański 2009, s. 448).

W polskiej literaturze socjologicznej brakuje podobnych danych dotyczących problematyki roli i autorytetu księdza w Kościele prawosławnym. Szczegółowo tymi sprawami dotychczas nikt się nie zajmował, jedynie w badaniach z roku 2011 r. zasygnalizowano pewne aspekty postaw wiernych prawosławnych wobec księży. Poprzez ukazanie wad i zalet księży prawosławnych poznano opinię wiernych na ich temat, jak również w sposób pośredni, określono potrzeby wiernych w tym zakresie. Wśród wad na czołowych miejscach w zestawieniu plasowały się wszelkie sprawy związane z szeroko pojmowanym wymiarem duchowości. Prawosławnym respondentom brakowało pogłębionej duchowości u swoich przewodników religijnych, co mogło sugerować, że badani zwracają uwagę na te kwestie. Można domniemywać, że oczekują oni wskazówek i pomocy ze strony księży w zakresie własnego rozwoju religijnego i wejścia na coraz wyższy poziom duchowości. Oczekują również większego zaangażowania się w sprawy parafialne i większej przedsiębiorczości. Odkrywają braki lub słabe przygotowanie do głoszenia kazań, czy nauczania głównych prawd wiary oraz podkreślają słabości związane z życiem osobistym i negatywnymi cechami charakterologicznymi.

Wielką wartością dla prawosławnych jest duża otwartość i chęć niesienia pomocy przez księży wszystkim potrzebującym. Generalnie księży prawosławnych cechuje postawa apolityczna oraz poświęcenie się na rzecz parafii. Respondenci wśród zalet wymieniali dużą przyjazność i realność w życiu społecznym, co wiąże się z faktem funkcjonowania księży w rodzinach i bezpośrednim kontaktem z problemami życia codziennego. Księża w świadomości wiernych nie byli odbierani jako osoby wyizolowane ze środowiska parafialnego, których rolą jest zajmowanie

się tylko sprawami religii, lecz zwracali na ich duża funkcjonalność. Tak jak mówi jeden ze starszych respondentów – *nasz ksiądz jest taki prawdziwy, bo można z nim porozmawiać na różne tematy, często poradzić się, a nawet pośpiewać czy pożartować*. Podobne wypowiedzi wypowiedź i zestawienie zalet i wad świadczą o braku barier pomiędzy osobami duchownymi a świeckimi, jak również ukazują zapotrzebowanie wiernych na „idealnego" duchownego (Romanowicz 2012, s. 180).

W analizowanych badaniach poproszono młodzież o ocenę autorytetu księży prawosławnych w Polsce. Respondenci mieli możliwość wyboru jedną z pośród sześciu kategorii odpowiedzi.

Tabela 35. Miasto a ocena autorytetu księży (w %).

Kategorie odpowiedzi	Miasto ponad 100 tys. mieszkańców	Miasto od 20 tys. do 100 tys. mieszkańców	Miasto do 20 tys. mieszkańców	Wieś	Ogółem
Bardzo duży	5,7	8,0	7,5	6,9	7,2
Duży	49,1	25,7	40,0	40,3	37,3
Przeciętny	28,3	43,4	40,0	35,2	37,5
Mały	-	9,7	2,5	8,2	6,4
Bardzo mały	17,0	8,8	7,5	8,2	9,4
Żaden	-	4,4	2,5	1,3	2,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Z powyższego zestawienia wynika, że księża w opiniach młodzieży prawosławnej cieszą się znaczącym autorytetem, ponieważ 44,4% wszystkich respondentów darzy ich dużym lub bardzo dużym autorytetem. Ogólnie młodzież prawosławna ocenia autorytet księży prawosławnych w Polsce najczęściej na poziomie przeciętnym – 37,5%, dużym – 37,3% , bardzo małym – 9,4%, bardzo dużym – 7,2% i małym – 6,4%. Poddając analizie łącznie kategorie informujące o bardzo dużym i dużym autorytecie księdza wynika, że największy autorytet mają księża w bardzo dużych miastach – 54,8%, miastach do 20 tys. mieszkańców – 47,5% i wsiach – 47,2%. Jest to częściowo odmienne zachowanie młodzieży w porównaniu z dotychczasowymi danymi ze środowisk katolickich, bowiem największym autorytetem księża cieszyli się środowisku wiejskim i małomiasteczkowym.

Księża większy autorytet mają u mężczyzn – 50% (łącznie bardzo duży i duży autorytet) niż kobiet – 39,7% (V-0,257, p=0,000), bardziej wśród uczniów z zasadniczych szkół zawodowych – 50,0% niż techników – 47,6% czy liceów – 42,4%. Przyjmując łącznie odpowiedzi mówiące o dużym i bardzo dużym autorytecie księży należy zaznaczyć największy szacunek do księży ma młodzież w Białymstoku – 53,5% i Siemiatyczach – 50,7%, a najmniejszy w Bielsku Podlaskim – 39,8% i Hajnówce – 35,5%. Jest to rzecz bardzo interesująca i może być związana z liczebnością prawosławnych w tych miastach. Struktura wyznaniowa w Hajnówce i Bielsku Podlaskim wykazuje, że prawosławni w tych miastach stanowią większość

i w związku z tym liczba duchownych jest też stosunkowo duża, stąd automatycznie spada zapotrzebowanie na księdza jako identyfikatora tożsamości prawosławnych. Analizowana młodzież z tych miast czuje się nie tylko, że jest u siebie ale także, że jest wśród swoich. W rozmowach z młodzieżą dało się odczuć duże przywiązanie do miejsca zamieszkania, a związane to było m.in. ze wspólnym obchodzeniem świąt religijnych, zachowaniem charakterystycznych zwyczajów i obyczajów, znajomością lokalnego dialektu. Jedna z respondentek, mówiła wprost, że *jak przeprowadziliśmy się do Białegostoku to o wiele częściej i chętniej wraz z rodzicami jeździmy na wieś do dziadków, bo tam jest tak normalnie, chodzimy do naszej cerkwi i spotykamy się z rodziną.*

Słabą zależność autorytetu księży należy odnotować w kontekście wiary respondentów (V-0,211, p-0,000). Rozkład zależności ma niemal liniowy charakter i informuje o tym, że im młodzież bardziej religijna tym większym autorytetem darzy księży. Księża największy autorytet mają wśród głęboko wierzących – 60,6% (łącznie duży i bardzo duży), wierzących – 47,8%, niezdecydowanych – 35,1%, niewierzących – 16,7% i wśród obojętnych religijnie - 6,3%. Te klasyczne zróżnicowanie sugeruje również na instytucjonalny charakter religijności badanych. Tradycyjna religijność jest u młodzieży prawosławnej powszechnością i trudno zauważyć przemiany idące w kierunku poszukiwania innych – pozainstytucjonalnych - form religijności. Młodzież prawosławna, która deklaruje wiarę jest silnie związana z Kościołem, natomiast pozostała nie szuka innych sposobów relacji z sacrum uczestnicząc np. w ruchach religijnych.

Natomiast status materialny badanych ma niewielki wpływ na ocenę autorytetu księży. Generalnie młodzież lepiej usytuowana darzy większym autorytetem księży, niż młodzież będąca w trudnej sytuacji materialnej. Duży i bardzo duży autorytet deklaruje 51,3% młodzieży będącej w dość dobrej sytuacji materialnej, 44,1% w bardzo dobrej, 41,0% w przeciętnej, 20,9% w raczej złej (V-0,197, p=0,000). Charakterystyczne jest to, że młodzież deklarująca zdecydowanie złą sytuację materialną w 83,3% lokuje autorytet księży na przeciętnym poziomie.

Poznając opinie badanych na temat księży prawosławnych istotnym elementem będzie uchwycenie pożądanego współczesnego modelu księdza. W literaturze socjologicznej porządny model najczęściej określany jest jako egzystencjalny, ponieważ realnie funkcjonuje w określonej rzeczywistości społecznej, a w tym wypadku funkcjonuje w wyobraźni badanej młodzieży i charakteryzuje się konkretnymi cechami – zarówno pozytywnymi jak i negatywnymi.

W. Piwowarski badając model księdza katolickiego w środowisku uprzemysłowionym stwierdził, że składa się on z cech zarówno naturalnych i religijnych. Obydwa rodzaje cech akcentowane są od strony pozytywnej i negatywnej. Badani podkreślają potrzebę ludzkiego podejścia księży do katolików świeckich, a jednocześnie wskazują na niedociągnięcia, które stanowią w tym względzie pewną przeszkodę. Stawiają oni także pewne postulaty, gdy chodzi o gorliwość kapłańską, a jednocześnie niewiele mają im do zarzucenia, co świadczy o wymaganiach pod adresem księży, choć w zasadzie są z nich zadowoleni(…)w środowisku miejskim

wierni bardziej akcentują u księży potrzebę rozwoju cech ludzkich niż religijnych. Ksiądz w ich opinii nie jest tylko *res sacra*, czy konserwatywny rytualista, lecz prorok otwarty „po ludzku i po Bożemu" na potrzeby wspólnoty religijnej (Piwowarski 1996, s. 162).

Natomiast badania zrealizowane przez J. Baniaka wśród gimnazjalistów informują, że młodzież gimnazjalna wyżej ceni religijne cechy i działania księży parafialnych i uczących młodzież religii niż działania świeckie. Cechy i zachowania o profilu religijnym we własnym modelu księdza preferuje ogółem 64,4% badanych gimnazjalistów, w tym 65,2% dziewcząt i 63,0% chłopców (Baniak 2008, s. 322).

W celu poznania modelu księdza prawosławnego poproszono respondentów o podanie zalet i wad księży, na podstawie których będzie podjęta próba określenia zapotrzebowania przez młodzież na idealnego, spełniającego oczekiwania młodzieży w obecnej rzeczywistości księdza. Pozostawiono dowolność wypowiedzi respondentom stosują pytania otwarte. W wyniku uzyskanych danych zadaniem analizującego było uporządkowanie i kategoryzacja wypowiedzi respondentów. Ogółem młodzież prawosławna wyszczególniła 24 pozytywnych (zalety) i negatywnych (wady) cech księży. Należy zaznaczyć, że wyobrażenia młodzieży o księżach dotyczyły nie tylko świeckiej sfery życia lecz także religijnej. Już ten fakt świadczy o tym, że ksiądz w świadomości badanych nie jest jakimś oderwanym elementem określonej rzeczywistości społecznej, lecz jest częścią środowiska społecznego i równoprawnym uczestnikiem życia społecznego.

Tabela 36. Wady i zalety księży prawosławnych

Wady księży prawosławnych	%	Zalety księży prawosławnych	%
- bogactwo;	0,5	-cierpliwość;	0,2
- brak celibatu	0,7	-brak celibatu;	1,6
- konserwatywność;	0,9	-konserwatywność;	0,2
- materialiści;	0,2	-głęboka wiara w Boga:	0,2
- są psychiczni;	0,2	-są mili;	0,2
- nie dotrzymują słowa;	0,2	-szczerość;	0,2
- obojętność wobec funkcjonowania parafii;	0,3	-przywiązani do tradycji;	0,5
- pycha;	0,2	-szacunek do wiary;	0,5
- czasami są wredni;	0,2	-tolerancyjni;	0,2
- są zbyt grubi;	0,5	-wyrozumiali;	0,5
- gniewni.	0,2	-dbają o parafię.	0,2

Analizując postawy badanej młodzieży należy wskazać, że ok. 70% badanych w żaden sposób nie odniosła się do tych pytań, a 15% wprost określiło, że księża nie mają żadnych wad. Jest to sytuacja bardzo nietypowa i zaskakująca. Z uwagi na ilościowo nieliczne - można nawet powiedzieć pojedyncze - wypowiedzi respondentów, które w ogólnym zestawieniu oscylują ok. 1% analizy szczegółowe nie uprawomocniająco do wykazania zróżnicowania wśród respondentów w kontekście zmiennych niezależnych.

Niezmiernie trudno takie deklaracje respondentów na podstawie badań ilościowych jednoznacznie zinterpretować. Generalnie postawy badanej młodzieży w tej kwestii są spójne ponieważ w wywiadach, które zostały przeprowadzone z młodzieżą prawosławną nie można doszukać się zdecydowanej krytyki, są oczywiście jakieś uwagi, lecz mają one charakter bardziej usprawiedliwiający zachowanie księży niż negujący. Wypowiedzi respondentów mają niewielki ładunek emocjonalności i pełne życzliwości. Charakterystyczna jest wypowiedź jednego z uczniów liceum, który stwierdzi, że (…)*nasi księża w wielu wypadkach nie postępują idealnie, lecz nie słychać o pedofilii, czy takim bogactwie jak wśród księży katolickich*. Myślę, że poprzez doniesienia medialne mówiące o niestosownościach księży katolickich, młodzież prawosławna swoich duchownych w pewien sposób usprawiedliwia i łagodniej ocenia. Trzeba mieć również na uwadze fakt, że księża prawosławni zakładając rodziny, są bliżej rzeczywistych problemów społecznych nękających wszystkich członków społeczeństwa. Stąd są bardziej autentyczni w swoich wadach i zaletach. Zmniejszenie się dystansu społecznego pomiędzy księżmi prawosławnymi, a osobami świeckimi skutkuje łagodniejszą oceną ich postępowania i mniejszym krytycyzmem niż w środowisku katolickim. Z uwagi na wskazane powyżej okoliczności nie można podjąć się próby określenia zapotrzebowania na idealnego księdza. Na podstawie wyników badań można ostrożnie zasugerować, że badana młodzież poprzez uchylenie się od odpowiedzi, a szczególnie wyszczególnienie nielicznych negatywnych cech księży jest generalnie zadowolona ze swoich duchownych. Jednak bierność młodzieży w tym względzie może również oznaczać dystansowanie się do problemu oczekiwania na „dobrego" księdza i dystansowanie się od problemów Kościoła instytucjonalnego.

Opisane zjawisko społeczne nasuwa więcej wątpliwości niż rozjaśnia problem stosunku świeckich do księży prawosławnych. Powołując się na pojedyncze wywiady z młodzieżą należy podkreślić dużą rolę, jaką badana młodzież przypisuje księżom w kształtowaniu świadomości religijnej. Dało się zauważyć, że ksiądz dla młodzieży prawosławnej jest autorytetem przede wszystkim w sprawach religijnych, natomiast znacznie mniejszy ma wpływ na świecką sferę życia badanej młodzieży. Powyższe uwagi i zapytania jednoznacznie uświadamiają, że sfera relacji księży prawosławnych z wiernymi i oczekiwania świeckich wobec duchowieństwa nie są w pełni wyjaśnione. Należałoby przeprowadzić ukierunkowane badania socjologiczne celem szczegółowego rozstrzygnięcia tego problemu.

4.3 Postawy młodzieży wobec Kościoła prawosławnego

Kościół prawosławny w Polsce ma swoja specyfikę, która w wielu sprawach różnicuje go w stosunku do innych Kościołów funkcjonujących w Polsce, jednak z drugiej strony podlega on takim samym zmianom jak wszystkie inne instytucje religijne. Aby móc poddać analizie socjologicznej owe przemiany i wskazać kierunek przeobrażeń, należy na początku skupić się na aktualnym usytuowaniu Kościoła

w świadomości wiernych, a dopiero w dalszej kolejności i w szerszej perspektywie zweryfikować uzyskane dane. Nastawienie do Kościoła instytucjonalnego świeckich jest kluczowym elementem świadomej koegzystencji obu podmiotów, wobec kreowania wspólnoty religijnej, jako pewnej symbiozy instytucji i wiernych. Ta idealistyczna wizja tworzenia nowej rzeczywistości w postmodernizmie jest trudna do realizacji z uwagi na procesy społeczne jakie zachodzą we współczesnych społeczeństwach. W wielu wypadkach następuje społeczna redefinicja miejsca i roli Kościoła w nowej rzeczywistości społeczno-kulturowej. W wyniku procesów sekularyzacyjnych tradycyjne ujęcie Kościoła, jako rzecznika i jedynego kreatora życia społecznego już dawno uległo zmianie, obecnie pewnemu ograniczeniu ulegają wpływy Kościoła nawet w sferze sacrum, która coraz częściej w świadomości wiernych staje się ich sferą prywatną.

Badacze życia religijnego w Polsce podkreślają, że coraz częściej na Kościół patrzy się jako na „przedsiębiorstwo" w dodatku „z ograniczoną odpowiedzialnością", a w efekcie tej postawy zmienia się poziom zaufania zarówno do instytucji kościelnych, jak i do jakości posług świadczonych przez duchowieństwo („sprzedawców posług religijnych"). W dużym stopniu postawy takie świadczą o kryzysie autorytetu Kościoła, czy tez wzroście nieufności u znacznego odsetka katolików polskich. Szczególnie młode pokolenie jest bardzo krytyczne wobec Kościoła i w swoich decyzjach i wyborach religijnych i etycznych nierzadko sprzeciwia się wymaganiom i oczekiwaniom Kościoła (Baniak 2007, s. 241).

Opinię młodzieży o Kościele instytucjonalnym zaprezentuję w oparciu o trzy aspekty rzeczywistości społecznej. Będą nimi: charakterystyka Kościoła prawosławnego i umiejscowienie go we współczesnych realiach społeczno-kulturowych, spełnianie potrzeb religijnych i zaufanie do Kościoła.

Jednym z elementów oceny instytucji jest poznanie wyobrażenia Kościoła przez młodzież. Stąd zadano pytanie o ustosunkowanie się do określeń, które najbardziej charakteryzuje Kościół prawosławny. Trzeba dodać, że respondenci mieli możliwość wyboru maksymalnie dwie odpowiedzi, stąd dane zamieszczone w tabeli nie sumują się do 100%. Konstrukcja pytania i rozmieszczenie odpowiedzi informują nas, że dwie pierwsze kategorie charakteryzują Kościół negatywnie, natomiast kolejne dwie pozytywnie (3 i 4), piąta odpowiedź daje możliwość zajęcia postawy ambiwalentnej i wskazanie, że Kościół prawosławny niczym się nie różni od innych instytucji religijnych.

Tabela 37. Miejsce zamieszkania a charakterystyka Kościoła prawosławnego (w%)

Wyszczególnienie	Miasto powyżej 100 tys.	Miasto od 20 do 100 tys.	Miasto do 20 tys.	Wieś	Ogółem
Przestarzały	16,1	11,1	12,6	20,9	15,9
Niedostosowany do realiów dnia dzisiejszego	10,7	20,6	5,7	15,7	14,5
Odpowiedni do czasów chaosu i ciągłych zmian	21,4	28,6	40,2	25,0	28,6
Kultywujący depozyt wiary Kościoła pierwotnego	48,2	40,5	50,6	48,3	46,5
Taki sam jak inne Kościoły chrześcijańskie	17,9	22,2	18,4	15,7	18,4

Ogólne spojrzenie na powyższe zestawienie daje nam obraz Kościoła prawosławnego jako instytucji, która przede wszystkim dba o zachowanie ortodoksyjności - 46,5% i przez to jest odpowiedni do współczesnych czasów – 28,6%. Powyższe odpowiedzi sugerują, że młodzież ponadgimnazjalna współczesny Kościół prawosławny ocenia pozytywnie. Proporcja ocen pozytywnych do negatywnych wynosi 3 : 1. Niedostosowanie Kościoła do współczesności dostrzega 14,5%, a przestarzałość 15,9%, natomiast różnic w funkcjonowaniu Kościoła nie zauważa 18,4%.

Zmienne niezależne w przypadku płci i konkretnego miasta nie stanowią zasadniczego zróżnicowania wśród respondentów. Natomiast bardziej negatywnie ocenia Kościół młodzież z techników, niż z liceów i zasadniczych szkół zawodowych. Również negatywnie Kościół charakteryzują niewierzący, którzy w ok. 80% stwierdzili, że jest on przestarzały i niedostosowany do współczesnej rzeczywistości, natomiast głęboko wierzący i wierzący przyjmują skrajnie odwrotną postawę akceptując współczesny Kościół prawosławny.

Trzeba nadmienić, iż prezentowane dane w swojej ogólnej tendencji są zbieżne z danymi uzyskanymi wśród dorosłej części społeczności prawosławnej w Polsce, jednak młodzież częściej o 10% wyraża negatywne opinie o Kościele. Należy podkreślić, że dorośli respondenci zdecydowanie częściej używali pozytywnych, niż negatywnych określeń swojego Kościoła. Za najbardziej wartościową cechę, która najpełniej charakteryzuje Kościół, uznali wysiłki polegające na kultywowaniu wiary przekazanej przez niepodzielony Kościół chrześcijański. Z takim stanowiskiem częściej zgadzają się kobiety niż mężczyźni oraz osoby w średnim wieku. Natomiast najmłodsi respondenci częściej od pozostałych uznali, że Kościół prawosławny jest odpowiedni na współczesne niestabilne czasy. Trzeciego określenia, które nie uwypukla różnic w stosunku do innych Kościołów chrześcijańskich najczęściej używały

osoby po 60 roku życia. Pozostałe zmienne tylko w nieznaczny sposób różnicowały odpowiedzi. Negatywnych określeń najczęściej używały osoby z wykształceniem podstawowym i osoby starsze, które przekroczyły 60 rok życia.

Zasadniczą funkcją jaką ma pełnić Kościół instytucjonalny w koncepcji prawosławia jest praca nad uświadamianiem wiernych do współpracy ze wspólnotą nad zbawieniem jednostki. Polegać to ma na bliskiej relacji z Bogiem i ciągłym duchowym udoskonalaniu się. Z uwagi na to, że prawosławie kładzie nacisk na wspólnotowy obraz Kościoła, to jednak życie codzienne kształtuje obraz Kościoła ustrukturowanego, który pełni w społeczeństwie zróżnicowane role. Zadając młodzieży pytanie o to: czy Kościół prawosławny w pełni zaspakaja Pana/i potrzeby religijne? miałem na myśli poddanie analizie przede wszystkim religijnego wycinka działalności Kościoła.

Badania przeprowadzone wśród dorosłej części społeczności prawosławnej ukazały dużą akceptację działalności swojego Kościoła w sferze religijnej. Należy podkreślić, że wśród badanej grupy prawosławnych nie znalazła się ani jedna osoba, która jednoznacznie mówiłaby o nie zaspokajaniu potrzeb religijnych przez Kościół. Tylko 0,8% respondentów miało w tej kwestii umiarkowane uwagi. Natomiast pozytywnie o spełnianiu potrzeb mówiło 96,2% respondentów, z czego aż 73,6% była bezwzględnie przekonana. Społeczność prawosławna w Polsce w tym względzie ma stanowisko w pełni wypracowane, ponieważ tylko 3% badanych nie było w stanie ustosunkować się do tak postawionego pytania. Szczegółowe analizy mówią o słabym związku z wykształceniem (V-Cramera-0,134, p=0.000). Radykalnie pozytywne postawy preferują osoby z wykształceniem podstawowym i średnim, niż z wykształceniem wyższym i zawodowym. Wśród osób z wykształceniem podstawowym brakuje osób które mają negatywne lub obojętne postawy w kwestii zaspokajania potrzeb religijnych przez Kościół prawosławny.

Tabela 38. Miasto a pełne zaspokojenie potrzeb religijnych przez Kościół prawosławny (w%)

	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Tak	59,3	44,3	42,7	50,0	49,7
Raczej tak	24,1	41,2	37,9	29,0	33,1
Raczej nie	2,8	3,1	4,9	3,2	3,4
Nie	3,4	3,8	6,8	-	3,9
Trudno powiedzieć	-	-	1,0	-	0,2
Brak danych	10,3	7,6	6,8	17,7	9,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Ocena religijnej sfery działalności Kościoła prawosławnego dokonana przez młodzież może budzić jednoznaczne skojarzenia, kreślą one obraz Kościoła, który w świadomości respondentów w pełni spełnia ich oczekiwania religijne. Trzeba zaznaczyć, że prawie połowa badanej młodzieży dokonała takiej oceny (49,7%), a 33,1% również pozytywnie odniosła się do tego problemu, będąc jednak mniej przekonana. Ogółem dla 7,3% badanych Kościół nie spełnia tej roli w tym 3,9% uważa, że zupełnie nie spełnia ich oczekiwań, 0,2% nie potrafi odnieść się do tego pytania, a 9,8% uchyla się od odpowiedzi. Przyjmując za wskaźnik zaspokojenia potrzeb religijnych badanych, łączne odpowiedzi „tak" i „raczej tak", młodzież z Bielska Podlaskiego najbardziej czuje się zaspokojona religijnie – 85,5%. Natomiast najmniejszy wskaźnik odnotowano wśród młodzież z Białegostoku, której 79,0% jest w pełni usatysfakcjonowana funkcją religijną wypełnianą przez Kościół. Również młodzież z tego miasta najliczniej unikała odpowiedzi – 17,7%.

Słabą zależność statystyczną możemy odnotować w kontekście sytuacji materialnej badanych (V-0,245, p=0,036), bowiem największy wskaźnik pełnego zaspokojenia religijnego jest wśród młodzieży będącej w dobrej sytuacji materialnej – 88,9% i bardzo dobrej sytuacji materialnej – 83,9%. Natomiast najmniejszy wśród respondentów deklarujących raczej złą sytuację – 54,2% i zdecydowanie złą – 71,4%. Wyższy jest u mężczyzn - 83,7% niż kobiet – 81,9%. A także wśród uczniów z liceów – 90,8% i z techników – 87,6% niż zasadniczych szkół zawodowych – 75%. Stosunek do wiary badanych pozytywnie koreluje z pełnym zaspokojeniem potrzeb religijnych przez Kościół prawosławny (V-0,202, p=0,000). Deklaracje młodzieży przedstawiają się następująco: głęboko wierzący – 92,3%, wierzący – 86,6%, niezdecydowani ale przywiązani do tradycji – 76,2%, niewierzący – 71,4, obojętni – 40,0%.

Dwa analizowane powyżej elementy oceniające działalność Kościoła prawosławnego w sposób bezpośredni są związane z poziomem zaufania młodzieży do tej instytucji. Zaufanie w krąg zainteresowań socjologii i socjologów weszło stosunkowo późno, najczęściej tą problematyką zajmowali się psychologowie i filozofowie. Jednakże obecnie za sprawą m.in. P. Sztompki problematyka zaufania i nieufności staje się jedną z wielu obecnie funkcjonujących teorii socjologicznych. Według tego autora skutki naszych obecnych działań zależą w istotnym stopniu od przyszłych i często od nas niezależnych okoliczności. Na okoliczności takie, obok różnych zdarzeń przyrodniczych nie związanych z aktywnością człowieka, składają się również zdarzenia społeczne, generowane przez działania jednostek, zbiorowości, organizacji, instytucji. Ludzie żyją i działają w świecie stworzonym w znacznej mierze przez innych ludzi i ich działania. Inni, podobnie jak my sami, są w pewnym zakresie wolni, są podmiotami zdolnymi do wyboru rozmaitych działań. Nie możemy wiedzieć z góry, jakie decyzje podejmą, jakie działania wybiorą. Istnieje zawsze ryzyko, że podejmą działania dla nas szkodliwe, a nie tylko korzystne(…)zaufanie i nieufność to swoiste zakłady na temat przyszłych, niepewnych działań innych ludzi. Słowo „ zakład" w tej definicji ma podkreślić, że zaufanie to nie tylko kontemplacyjna nadzieja, ale oparte na tym zaangażowanie, podjęcie jakiejś nie dającej się odwrócić i obarczonej ryzykiem decyzji (Sztompka, 2005, s. 310).

W socjologii według J. Baniaka zaufanie do Kościoła można badać na różnych płaszczyznach: zaufanie między osobami, które identyfikują się z Kościołem (zaufanie w Kościele); zaufanie wobec instytucji kościelnych i do Kościoła jako całości (zaufanie do Kościoła). Zaufanie to może mieć charakter osobisty, pozycyjny, instytucjonalny i systemowy(Baniak 2007, s. 243). Natomiast J. Mariański sugeruje aby problem zaufania rozpatrywać na płaszczyźnie religijnej i społecznej (Mariański 2005, s. 111).

W niniejszym opracowaniu podejmę ogólną próbę scharakteryzowania poziomu zaufania młodzieży wobec Kościoła prawosławnego i ukazania tego zjawiska w kontekście uprzednio przeprowadzonych badań w prawosławnym środowisku. Należy zaznaczyć, że badania ogólnopolskie unaoczniły fakt dużego zaufanie społeczności prawosławnej do Kościoła w kwestiach religijnych. Na podstawie ogólnych danych stwierdzono, że co drugi respondent mówił o wysokim poziomie zaufania, a 10,8% twierdziło, że to zaufanie jest bardzo wysokie. O średnim poziomie zaufania mówi 28,5%, a 6,6% na ten temat nie ma zdania. Charakterystyczne w tym zestawieniu jest to, że tylko 0,6% nie ma zaufania do Kościoła, a słabe lub bardzo słabe zaufanie deklaruje łącznie 3,6% badanych. W kontekście analiz szczegółowych należy stwierdzić, że osoby młodsze, będące w średnim wieku, z podstawowym wykształceniem i mieszkające w dużych miastach bardziej ufali swojemu Kościołowi, niż osoby mieszkające w małych miastach i wsiach z wyższym wykształceniem. Warte podkreślenia jest to, że Kościół wzbudza największe zaufanie u ludzi będących w bardzo dobrej sytuacji materialnej – 20,8% i pochodzenia inteligenckiego – 20,0%. Największy odsetek braku zaufania był wśród osób do 30 roku życia – 1,5%, mieszkających w dużych miastach – 2,1% i pochodzenia chłopskiego – 1,4%. Analizę stopnia zaufania do Kościoła w perspektywie diecezjalnej ograniczono do stwierdzenia, że najwyższy poziom zaufania mają członkowie diecezji przemysko-nowosądeckiej. W tej diecezji bardzo wysoki poziom zaufania ma 20,5%, wysoki – 74,4%, a w diecezji łódzko-poznańskiej wskaźniki odpowiednio wynoszą: 12,5% i 50,0%. Stosunkowo najniższe wskaźniki zaufana odnotowano w diecezji wrocławsko-szczecińskiej: bardzo wysoki poziom deklaruje 11,1%, wysoki 33,3% i średni – 44,4%. Charakterystyczne jest to, że brak zaufania deklaruje tylko 2,3% badanych z diecezji warszawsko-bielskiej (Romanowicz 2012, s. 93).

Tabela 39. Miasto a poziom zaufania do swojego Kościoła (w%)

	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Całkowite zaufanie	11,0	16,0	13,6	16,1	13,8
Duże zaufanie	40,0	22,1	23,3	37,1	30,4
Umiarkowane zaufanie	33,1	36,6	36,9	33,9	35,1
Bardzo małe zaufanie	3,4	11,5	17,5	6,5	9,5
W ogóle nie ma zaufania	2,1	4,6	2,9	-	2,7
Brak danych	10,3	9,2	5,8	6,5	8,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Podobna tendencja została zachowana wśród młodzieży ponadgimnazjalnej. Porównując oba zestawienia należy podkreślić, że relatywnie młodzież posiada mniejsze zaufanie do swojego Kościoła niż dorośli. Jednak z uwagi na niewielkie zróżnicowanie i wyższy poziom ogólnego krytycyzmu u młodzieży niż osób dorosłych, trzeba stwierdzić, że młodzież w dalszym ciągu darzy Kościół zaufaniem i trudno doszukać się tutaj jakiś radykalnych zmian w postawach młodzieży. Ogółem 13,8% ma pełne zaufanie do Kościoła, duże zaufanie deklaruje 30,4%, umiarkowane – 35,1%, bardzo małe zaufanie – 9,5%, nie ma zaufania 2,7%, a 8,4% nie udzieliło odpowiedzi.

Najwyższym wskaźnikiem pełnego zaufania charakteryzuje się młodzież z Białegostoku – 16,1% i Bielska Podlaskiego – 16,0%, natomiast najwyższy odsetek młodzieży deklarującej duże zaufanie jest wśród młodzieży z Siemiatycz – 40,0%. Charakterystyczne, że w Białymstoku młodzież nie wykazała braku zaufania do swojego Kościoła. Jednak szczegółowe zestawienie uwzględniające miejsca zamieszkania nie wykazało zasadniczych rozbieżności. Ujmując łączne deklaracje całkowitego i dużego zaufania należy odnotować, że połowa młodzieży z zasadniczych szkół zawodowych w taki sposób odniosła się do tego problemu, z liceów 44,2%, a z techników 44,1% (V-0,163, p=0,006). Brak ufności charakteryzuje bardziej kobiety – 3,9% niż mężczyzn – 1,4% (V-0,165, p=0,026) oraz 14,3% niewierzących, 10,0% obojętnych religijnie, 3,6% niezdecydowanych religijnie, 2,1% wierzących. Natomiast głęboko wierzący w 46,2% deklarują całkowite zaufanie i żaden respondent z tej grupy nie wyraził braku zaufania do swojego Kościoła(V-0,239, p=0,000).

Badana młodzież w kontekście analizowanych powyżej relacji z Kościołem instytucjonalnym wykazuje wysoką aprobatę dla tej instytucji religijnej. Kościół prawosławny przez młodzież jest pozytywnie odbierany i oceniany. Należy również zaznaczyć, że stosunek młodzieży wobec Kościoła staje się bardziej swobodny, a młodzi respondenci bardziej zdystansowani niż społeczność dorosłych. Z porównania wyników badań przeprowadzonych w obu kategoriach społecznych wynika, że młodzież ma mniejsze zaufanie do Kościoła oraz patrzy bardziej krytycznie na jego działania. Czy na tej postawie możemy sugerować o początku procesu emigracji młodzieży z Kościoła? Z przeprowadzonych analiz trudno jest prognozować kryzys Kościoła instytucjonalnego, czy jego społeczne marginalizowanie. Wydaje się, że jest to przedwczesna diagnoza spadku znaczenia instytucji Kościoła ponieważ znacząca większość respondentów twierdzi, że ma do niego zaufanie i w przeważającym zakresie spełnia on ich oczekiwania. Pozytywny odbiór Kościoła wpisany jest w świadomość młodzieży prawosławnej jest on jej potrzebny, przede wszystkim do realizacji funkcji religijnej, do głoszenia prawd religijnych i wytyczania kierunku rozwoju religijnego młodzieży prawosławnej. Kościół jest także podstawową platformą samoidentyfikacji religijnej w wymiarze jednostkowym i zbiorowym.

Rozdział V.

Postawy moralne młodzieży prawosławnej

Moralność obecnie podlega takim samym przemianom jak cały współczesny świat. Człowiek w swoim twórczym działaniu musi kierować się pewnym zasadom, aby jego dzieło mogło służyć następnym pokoleniom. Istotą jest to, żeby proponowane zasady były w miarę spójne i na tyle uniwersalne by mogły być zaakceptowane przez większość społeczeństwa, żeby budowa nowoczesnego społeczeństwa mogła przebiegać harmonijnie, aby przeobrażenia pozwalały zachować wolność i odrębność każdej jednostki.

W refleksji prawosławnej terminy „moralna" i „nauka moralna" pochodzą od łacińskiego rzeczownika *mos* (obyczaje, zwyczaj); przymiotnik *moralis* znaczy: zgodny ze zwyczajem, stały, trwały. Z drugiej strony, *movis*, *moveo* (poruszać, działać) oznacza reakcję aksjologiczną osądu dokonywanego przez umysł ludzki, odnoszącego się do ludzkich czynności i różnych wydarzeń egzystencji. Stąd pochodzi popularne wyrażenie, najprostszy, instynktowny osąd: „coś, co się robi" i „coś, czego się nie robi".

Biorąc pod uwagę całą terminologię, zmysł moralny można określić jako funkcję aksjologiczną ludzkiego umysłu: jest to ocena, osąd, kwalifikacja wydarzeń i rzeczy na podstawie wrodzonego sumienia. Ta dynamiczna reakcja warunkuje akty moralne ludzkiego podmiotu, nawet jeśli pojęcia dobra i zła nie są jasne; istnieje coś takiego, jak spontaniczna intuicja tego, co dobre i złe, sympatyczne lub antypatyczne, atrakcyjne lub odpychające (Evdokimov 2012, s. 13-14).

Przed przystąpieniem do szczegółowych analiz stosunku respondentów wobec niektórych zagadnień moralnych pragnę zasygnalizować stanowisko Kościoła prawosławnego wobec postępowania człowieka w perspektywie teologii moralnej. Jest ono potrzebne z uwagi na pewne rozbieżności doktrynalne w kontekście teologii zachodniej. Istota porządku moralnego - według R. Kozłowskiego - polega na zgodności z porządkiem ustanowionym przez Boga. Bóg ustala porządek fizyczny i moralny świata. Idea porządku zawiera w sobie ideę stosunku: czegoś do czegoś. Mówiąc o porządku moralnym, wskazać należy na stosunek człowieka do: Boga, innego człowieka, samego siebie i całości stworzenia. W myśl doktryny rzymskokatolickiej nie ma sprzeczności pomiędzy porządkiem naturalnym i nadnaturalnym, albowiem Bóg, Który stworzył oba nie może sobie przeczyć. W tym związku łączy się teza katolicka, że wiara nie wyklucza rozumu, jak również Kościół nie wyklucza państwa, lecz te wielkości są wielkościami wzajemnie uzupełniającymi się.

Doktryna protestancka przeciwnie – głosi sprzeczność między nadprzyrodzonym porządkiem moralnym a porządkiem przyrodzonym, odmawiając wartości chrześcijańskich przyrodzonym cnotom.

Prawosławny punkt widzenia w tej kwestii jest następujący: natura ludzka została spaczona, ale Chrystus przyszedł nie po to, żeby człowieka zbawić indywidualnie, lecz po to, by naprawić całość upadłej natury. W tym prawosławny punkt widzenia jest ra-

dykalnie przeciwstawny protestanckiemu. Oczekujemy „nowego nieba i nowej ziemi"(2 P 3,13), której zadatek jest już w Chrystusie i w tych, którzy są Chrystusowi. Dlatego prawosławie nie przeciwstawia sobie porządku moralnego przyrodzonego i nadprzyrodzonego – te dwa porządki nie uzupełniają się (jak w katolicyzmie), ani sobie nie przeczą (jak w protestantyzmie), po prostu porządek nadprzyrodzony musi zastąpić przyrodzony. Inaczej mówiąc, wszystkie cnoty przyrodzone stają się nadprzyrodzonymi i wtedy osiągają swoją najwyższą wartość. Wszystko musi być przemienione w Chrystusie Panu. Porządek nadprzyrodzony jest zbawczy, ale i zachowanie porządku moralnego jest dla zbawienia konieczne. Ten naturalny porządek nie może być nie odrzucany, lecz przeniesiony na wyższy porządek rzeczy (Kozłowski 2011, s. 8).

Kościół prawosławny w ciągu swojej historii ustosunkowywał się do spraw kontrowersyjnych poprzez odwołanie się do „ducha Kościoła". Kiedy pojawi się problem, dla którego nie ma jasnego rozwiązania, czy też nie ma powszechnie i zgodnie uznawanej tradycji oraz jeśli istnieje uprawniona odmienność opinii co do poglądu prawdziwie wyrażającego nauczanie Kościoła, rozpoczyna się proces, który może ostatecznie doprowadzić do sformułowania oficjalnego nauczania Kościoła.(…)Według Kościoła prawosławnego oznacza to, że sporne kwestie nie mogą i nie powinny być rozwiązywane poprzez odwołanie się do jednego biskupa, niezależnie od tego, jak wielkim cieszy się szacunkiem. Kościół pragnie rozwiązywać problemy wspólnotowo, a tym samym odwołuję się do całej Tradycji przekazującej Objawienie Boże. W praktyce oznacza to, że osoby próbujące rozwiązać nowy problem, sięgają do Biblii i żywej Tradycji Kościoła, by sprawdzić czy i jak Tradycja odnosiła się do takich problemów (Harakas 2009, s. 585).

Refleksja nad moralnością młodzieży prawosławnej, którą podejmę w tym rozdziale będzie miała socjologiczny wymiar, bowiem jednostki i zbiorowości ludzkie – jak słusznie precyzuje J. Baniak - postępują i działają zgodnie lub niezgodnie z przyjętymi i cenionymi w społeczeństwie normami etycznymi i zasadami moralnymi. Kryzys moralności, ukazywany przez socjologów i etyków, w praktyce jest załamaniem porządku moralnego, odrzuceniem ważności norm moralnych w życiu ludzi – indywidualnym i społecznym, a jednocześnie oznacza on wyraźną preferencję egoizmu ludzi, ujawnieniem się ich prywaty kosztem dobra wspólnego. Kryzys moralności wskazuję na atrofię więzi moralnej, na brak zaufania między ludźmi, na chaos normatywny, na destrukcję norm etycznych, na anarchizację społeczną i moralną, na anomię i anomalia w życiu różnych społeczności i środowisk, czy też na głęboką traumę kulturową i cywilizacyjną. Normy moralne, kiedyś stabilne i trwale ważne, dziś są kwestionowane i odrzucane przez ludzi, którzy wskazują zarazem na potrzebę swoistego ich „urynkowienia", czyli całkowitego zliberalizowania, zmarginalizowania i rekonstrukcji ich znaczenia społecznego. W zasadzie w nowoczesnych społeczeństwach i otwartych społecznościach nie ma już jednej, lecz występują liczne i zróżnicowane moralności (Baniak 2008, s. 7-8).

W tym rozdziale zostanie przedstawione stanowisko młodzieży prawosławnej wobec wartości oraz ustosunkuowanie się do pytania: czy dla badanej młodzieży religia jest czynnikiem warunkującym poszczególne zachowania moralne? Opisany zostanie

stosunek respondentów do norm zawartych w Dekalogu, jak również przedstawione zostaną ich postawy wobec niektórych aspektów etyczno-moralnych. Na podstawie analizy zebranego materiału badawczego powyższe problemy zostaną poddane szczegółowej weryfikacji i interpretacji w kontekście dotychczasowych wyników badań przeprowadzonych w środowisku prawosławnym oraz wśród młodzieży katolickiej. Taka koncepcja prezentacji badań jest istotna i właściwa z uwagi na możliwości porównawcze, które umożliwią refleksję nad stanem świadomości moralnej młodzieży prawosławnej. Umożliwią również ukazanie związku między moralnością a religią oraz w pewnym zakresie pozwolą określić kondycję moralną współczesnej młodzieży prawosławnej.

5.1 Religia a moralność

Dla socjologów moralność, obok m.in. wartości, prawa, zwyczajów, wiedzy, symboli należy do kategorii kultury. Określa ona sposób funkcjonowania, pożądane wzory myślenia i działania. Jest ramą w jakiej człowiek funkcjonuje. System aksjo-normatywny czy w innej terminologii zwany społecznym systemem normatywnym jest centralnym segmentem kultury, w którym mieszczą się reguły społeczne dotyczące ludzkich działań (Sztompka 2002, s. 258). Regulacja działań jednostki zachodzi na płaszczyźnie doboru celu działania oraz środków doń prowadzących. Reguły dotyczące przedmiotu lub podmiotu działania to wartości kulturowe, natomiast te dotyczące metod i sposobu osiągnięcia celu to normy kulturowe. Wartości wskazują właściwe cele, do których warto zmierzać, normy zaś właściwe sposoby ich osiągnięcia (np. wartość „życie" i normy określające szacunek dla życia). Pomijając ostateczne sformułowanie projektującej definicji moralności, można przyjąć, że na pojęcie moralności składają się takie elementy jak: cel, normy moralne, oceny moralne, wzory zachowań oraz sankcje (Mariański 2006, s. 291).

W całościowym ujęciu socjologicznym moralność obejmuje wartości, normy i inne nakazy powinnościowe oraz wzory zachowań związane z dobrem lub złem, które są uznawane w grupie społecznej lub w całym społeczeństwie za obowiązujące i wymagane od wszystkich członków. Jest to ogół norm, zasad, ocen, wzorów, ideałów zmierzających do regulowania stosunków pomiędzy ludźmi (jednostka-grupa, grupa-grupa). Całokształt zachowań jednostki lub grupy społecznej jest oceniany według funkcjonującego w danym społeczeństwie systemu norm, zasad moralnych (Mariański 2006, s. 249).

Podczas badań dotyczących religijności aspekt etyczny jest silnie akcentowany. Już R. Stark i Ch. Y. Glock w swojej koncepcji badań zaangażowania religijnego ujęli ten aspekt w wymiarze konsekwencyjnym. Jest on ściśle związany – jak piszą wspomniani autorzy – ze skutkami przekonań, praktyk, doświadczeń i wiedzy religijnej w życiu codziennym. Wchodzi tu w grę pojęcie „uczynków" w sensie teologicznym. Wprawdzie każda religia ustala w formie nakazów bądź zakazów większość z tego, co jej wyznawcy powinni myśleć i jak postępować, nie ma jednak całkowitej jasności co do zakresu, w jakim uczynki są częścią składową zaangażowania religijnego, a w jakim tylko z niego wynikają (Piwowarski 1998, s. 185).

Na gruncie polskim problematykę moralności podejmowali badacze różnych dyscyplin naukowych. Ten fakt spowodował wiele określeń i interpretacji, które do dnia dzisiejszego nie doczekały się jasnej i precyzyjnej wykładni definicyjnej. Spowodowane to było również niejednoznacznością tego terminu, który z punktu widzenia nauk społecznych analizujących ten termin w perspektywie zmieniających się społeczeństw, staje się szczególnie trudnym do doprecyzowania. Stąd można domniemywać że wraz z rozwojem społeczeństw pluralistycznych istnieje permanentny imperatyw refleksji nad znaczeniem moralności w świadomości jednostkowej i zbiorowej.

Wymiar moralny współczesnego człowieka od dłuższego czasu poruszany jest podczas badań nad stanem religijności poszczególnych społeczeństw czy grup wyznaniowych. Opisując zagadnienia moralne trzeba mieć na uwadze fakt, że moralność przez wielu religioznawców i socjologów religii obok doktryny, kultu i organizacji jest uważana, jako jeden z ważniejszych elementów konstytuujących religię.

Maria Ossowska przedstawia pięć zależności, pomiędzy moralnością a religią. Najbardziej podstawową według wspomnianej autorki jest zależność genetyczna, a zachodzi wtedy, gdy istota czczona przez wyznawców danej religii jest dla nich równocześnie kodyfikatorem norm moralnych, przekazanych ludziom w drodze jakiegoś objawienia lub wyłożonych w osobistych kontaktach przez istotę boską, która na pewien czas stąpiła na ziemię. W tym przypadku na pierwszy plan wysuwa się nie zależność moralności od religii jako takiej, ale uwarunkowanie moralności od sfery nadprzyrodzonej. Religia postuluje istnienie pewnego zbioru wartości i norm na straży którego stoi istota najwyższa. Z zależności tej wynika, iż religia i moralność mają to samo źródło i nad którymi pieczę roztacza ten sam absolut. Istnieje kwestia sporna o słuszność takiego związku. J. Locke twierdził, że możliwe jest postępowanie według słusznych reguł, bez odwoływania się do Boga. Konfucjusz stworzył system moralny Chin bez odnoszenia się do istoty nadprzyrodzonej.

Drugim typem zależności jest korelacja logiczna. Podstawą jej jest twierdzenie o upadku moralności wraz z osłabnięciem religijności. Jednak na potwierdzenie tego założenia nie istnieje zbyt wiele dyrektyw moralnych, które bezpośrednio wiązałyby się z religijnymi dogmatami. Jako przykład może posłużyć dyrektywa zabiegania o szczęście wieczne nakazująca przyjęcie pewnych prawd. Wiąże się ona z uznaniem duszy nieśmiertelnej, przyjęciem Boga za absolut, który dokona sądu pośród tych, którzy powołani zostali do przestrzegania owych dyrektyw.

Zależność psychologiczna jest kolejnym typem związku pomiędzy religią a moralnością. Rodzi się w świadomości człowieka, któremu już podczas socjalizacji pierwotnej wpajano reguły moralne razem z prawdami wiary, a rzecznikiem moralności była osoba duchowna.

Czwarte rozumienie zależności uwidacznia się we wpływach religii na oceny i normy społeczne. Te wpływy bardzo często są trudno zaobserwowane i nie musimy wiązać ich z instytucjonalną formą religii. To od chrześcijaństwa myśl moralna przyjęła antropocentryzm, który charakteryzuje się przekonaniem, że człowiek jest wyposażony w duszę nieśmiertelną, jest królem stworzenia, a zwierzęta zostały stworzone po to, by mu służyć.

Piąta zależność charakteryzuje się ukazaniem związku między religijnością a poziomem moralnym człowieka. Uznanie zależności poziomu moralnego człowieka od jego wiary religijnej sprawia, że religia jest postrzegana jako skuteczny hamulec opanowania tendencji odejścia od norm. Według tego poglądu ludzie przestaliby postępować moralnie, gdyby nie obawa przed Bogiem. Chodzi tutaj o boskie pochodzenie reguł, a wiara motywuje aby postępować dobrze (Ossowska 2005, s.76-81).W społeczeństwach tradycyjnych propagowane modele i wzory religijności oraz moralności uchodziły za oczywistość. Religia dostarczała najważniejsze i zadawalające odpowiedzi na problemy życiowe ludzi, podsuwała zobowiązujące wizje świata znaczeń i sensów, gwarantowała najważniejsze fundamenty indywidualnego i zbiorowego postępowania wszystkich członków społeczeństwa. W zmieniających się warunkach społeczno-kulturowych, w przejściu od społeczeństwa tradycyjnego do nowoczesnego, pojawiają się nowe interpretacje rzeczywistości w sprawach religijnych i niereligijnych, konkurujące między sobą. Tradycyjne odpowiedzi religii, które miały rangę swoistego monopolu i były przyjmowane niemal przez wszystkich, znalazły się w sytuacji konkurencji na rynku światopoglądów. Niektóre instytucje nie odwołują się już do legitymizującej roli religii. W warunkach radykalnego pluralizmu to, co uchodziło dawniej w religii czy moralności za oczywiste i „normalne", zostaje poddane w wątpliwość, zakwestionowane a nawet odrzucone. Ostatecznym kryterium wartości i norm staje się autonomiczna jednostka, która ma możliwość przekształcenia swojej tożsamości religijnej i moralnej według kryteriów zindywidualizowanych (Mariański 2011, s. 426).

Poglądy na zależność pomiędzy religią a moralnością obejmują szeroką skalę możliwości: od pełnej zgodności, przez częściową zgodność i częściową niezgodność, aż do przeciwstawności i sprzeczności. We współczesnych społeczeństwach związek ten ma różne oblicze. Rozstrzygnięcie tej relacji jest utrudnione z powodu wieloznaczności obu terminów, a także płynności granic między nimi. Zarówno religia jak i moralność są postrzegane jako zjawiska kształtujące się podczas interakcji. Religia podczas wchodzenia w relację z Bogiem, moralność z ludźmi. Religia wiąże się w prosty sposób z zachowaniami moralnymi, pomaga w przyjęciu właściwej drogi postępowania. Odgrywa ważną rolę w procesie wychowania moralnego, oddziałuje na jednostkę. Według zwolenników religijnego ufundowania moralności, religia nadaje wartościom i normom moralnym ważność powszechną i absolutną (Mariański 2008, s. 408-418).

Oblicze moralne młodzieży polskiej w opiniach głoszonych przez obserwatorów i komentatorów życia publicznego jest niejednorodne i bardzo często negatywnie określane. Należy sądzić, że ten niekorzystny osąd jest przede wszystkim spowodowany niskimi wskaźnikami orientacji prospołecznych. Według J. Mariańskiego w latach 1994-2009 zmniejszył się wskaźnik osób deklarujących gotowość świadczenia pomocy potrzebującym o 12,9% i obecnie obejmuje on mniej niż połowę badanych maturzystów. Orientacja prospołeczna ujawniająca się na płaszczyźnie gotowości udzielania pomocy innym jest bardziej widoczna niż ta na płaszczyźnie rozważanego konfliktu interesu własnego z cudzym, czy deklarowanego zaufania do innych. W rzeczywistości społecznej, która jest ustawicznie zmienna, nie da się dokładnie ustalić proporcji prospołeczności i egoizmu, a zwłaszcza dynamicznych form pośrednich(Mariański 2011, s.356).

Jednym z głównych problemów badań nad stanem moralności w Polsce jest odkrycie związków pomiędzy religią a moralnością. Ten problem dotychczas jeszcze nie doczekał się pełnego wyjaśnienia. W opinii publicznej dominuje przesłanka o silnym związku religii i moralności. W pracy cytowanego uprzednio autora odczytujemy, że uznawana przez większość społeczeństwa oczywistość, która tylko w religii widzi źródło postaw moralnych dla młodzieży nie jest wyłącznym fundamentem i arbitrem w sprawach moralnych. W ostatniej dekadzie uwidocznił się spadek deklaracji wiary, zmniejszyły się wskaźniki praktyk religijnych i przynależności do ruchów i wspólnot religijnych. Powyższe symptomy jeszcze w bezpośredni sposób nie świadczą o wyraźnym kryzysie moralności wśród młodzieży lecz są namacalnym znakiem nadchodzących zmian, które w wielu wymiarach ludzkiego życia modyfikują zastane wartości i normy społeczne. Społeczeństwo polskie w różnorodny sposób interpretuje zależność moralności od religii i chociaż największy odsetek badanych – 37,9% twierdzi, że tylko religia jest inspiratorem i kreatorem przestrzeni moralnej, to w przekonaniu 34,2% respondentów religia tylko uzasadnia słuszne nakazy moralne, a dla 20,9% badanych jedynym arbitrem kwestii moralnych jest własne sumienie (Zaręba 2004, s. 87).

Natomiast w badaniach CBOS z 2008 roku wynika, że 31,4% dorosłych Polaków uważa, że tylko religia może uzasadniać słuszne reguły moralne, 33,7% stwierdziło, że religia uzasadnia reguły moralne, ale można je również uzasadniać bez niej, 27,8% stwierdziło, że dla określenia reguł moralnych potrzebne jest tylko sumienie, a pozostali tą sprawą się nie interesowali bądź odmówili odpowiedzi (Komunikat CBOS 2009, s. 23). Przeprowadzone badania przez J. Mariańskiego w środowisku maturzystów wykazują duże zróżnicowanie w zależności od środowiska miejskiego. Tylko wyraźna mniejszość ujawnia pogląd o roli religii jako jedynym źródle moralności (od 5,8% do 18,2%). Osoby opierające się na autorytecie religii, ale nieuznające go za jedyny (od 36,1% do 45,9%) oraz osoby skłonne szukać autorytetu moralnego w autonomicznie pojmowanym sumieniu (od 29,2% do 48,1%), są w odmienny sposób reprezentowane w badanej zbiorowości maturzystów (Mariański 2011, s. 460).

Również młodzieży prawosławnej postawiono analogiczne pytanie jak w zaprezentowanych powyżej wynikach badań. Zadano uczniom szkół średnich następujące pytanie: Na temat wzajemnego stosunku między religią a moralnością można spotkać wiele różnych poglądów. Który z przytoczonych jest Pana (i) najbliższy?

Tabela 40. Ocena relacji między religią a moralnością (w %)

	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Tylko religia może uzasadniać słuszne nakazy moralne	17,2	22,1	31,1	21,0	22,4
Dla mnie religia uzasadnia moje reguły moralne, ale sądzę, że można je sobie uzasadnić i bez niej	40,7	38,9	36,9	38,7	39,0
Nie czuję potrzeby uzasadnienia moralności przez religię, wystarczy mi własne sumienie	26,9	27,5	21,4	14,5	24,0
Nie interesuję się tą sprawą	14,5	11,5	10,7	25,8	14,3
Brak danych	0,7	-	-	-	0,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Chi kwadrat – 16,649, df - 9, V – 0,112

Ogółem 22.4% respondentów uważa, że tylko religia może uzasadniać słuszne nakazy moralne, 39,0% twierdzi, że religia uzasadnia reguły moralne, ale sądzi, że można je sobie uzasadnić i bez niej, 24,0% badanych uważa, że religia nie jest potrzebna w uzasadnieniu moralności i wystarczy im własne sumienie, a 14,3% nie interesuje się tą sprawą. Z prezentowanego zestawienia wynika, że oceny relacji młodzieży między religią a moralnością w poszczególnych miastach zasadniczo różnią się. Młodzież z Hajnówki (31,1%) najbardziej łączy zasady moralne z religią, natomiast najbardziej powściągliwa we wpływie religii na moralność jest młodzież z Siemiatycz (17,2%). Charakterystyczne w tym zestawieniu jest to, że co czwarta osoba z Białegostoku nie interesuje się tą sprawą. Generalnie młodzież z dużych miast w znacznie mniejszym stopniu interesuje się źródłami moralności. Nie interesuje się tą sprawą 28,6% badanych, natomiast podobny pogląd ma tylko 14,0% młodzieży wiejskiej. Natomiast o religii jako jedynym źródle moralności jest przekonana dokładnie co czwarta osoba mieszkająca na wsi i 21,4% z miast powyżej 100 tys. mieszkańców (V-0,116, p-0,036).

Specyficznie ustosunkowują się respondenci z uwagi na sytuację materialną. Najmniejszy odsetek pełnego uzasadnienia moralności przez religię deklarują osoby najzamożniejsze – 19,4%, natomiast największy występuje wśród młodzieży będącej w raczej złej sytuacji materialnej – 29,2%. Interesujące jest to, że najwięcej młodzieży, która w ogóle nie interesuje się tą sprawą znajduje się w najgorszej sytuacji materialnej – 57,1% oraz bardzo dobrej – 32,3%. Sumienie jako źródło moralności jest najważniejsze dla młodzieży będącej w raczej złej sytuacji materialnej – 37,5% i tylko dla 8,1% młodzieży najlepiej usytuowanej materialnie. Zależność statystyczna tych zmiennych jest o słabej sile (V-0,178, p=0,000).

W przypadku młodzieży uczącej się w różnych typach szkół zróżnicowanie jest stosunkowo niewielkie i wynosi nie więcej jak 2%. Jedyne większe zróżnicowanie następuje w stosunku do tezy, że religia uzasadnia reguły moralne, ale można je sobie samemu uzasadnić. Z takim stanowiskiem zgadza się 50,0% młodzieży z zasadniczych szkół zawodowych, 42,6% z liceów ogólnokształcących i 32,3% z techników.

Mężczyźni nieznacznie częściej - 23,9% od kobiet – 21,1% uzasadniają wyłącznie religijne źródło moralności i częściej uważają, że można je religijnie, ale nie na zasadzie wyłączności uzasadnić (42,6% do 35,8%). Natomiast kobiety częściej od mężczyzn uzasadniają moralność przez pryzmat własnego sumienia (28,0% do 19,6%) i częściej nie są zainteresowane tą kwestią (15,1% do 13,4%). Zależność dla tych zmiennych jest o słabej sile jednak nie istotna statystycznie (V-0,108, p=0,162).

Wyraźną zależność można wykazać analizując wpływ religii na kształtowanie się zasad moralnych w przypadku stosunku badanych do wiary (V-0,255, p-0,000). W przypadku głęboko wierzącej młodzieży, 69,2% wyłącznie uzasadnia nakazy moralne religią, 20,5% ma przekonanie o religijnym pochodzeniu reguł moralnych jednak nie na zasadzie wyłączności, pozostali w sprawach moralnych kieruje się własnym sumieniem - 5,1% bądź nie interesuje się tymi sprawami - 5,1%. W przypadku młodzieży prawosławnej występuje podobna zależność którą wykazał J. Mariański wśród maturzystów - w miarę kiedy stosunek do wiary słabnie to pojawia się tendencja do szukania autorytetu moralnego we własnym sumieniu, niezależnie od religii (Mariański 2011, s. 461).

Charakterystyczne dla niewierzącej młodzieży jest to, że nakazy moralne opiera wyłącznie na sumieniu - 14,3% lub twierdzi, że nie interesuje się tą sprawą – 85,7%. Obojętni religijnie nie czują potrzeby uzasadnienia moralności religią lub nie interesują się tą sprawą odpowiednio -35,0% i 25,0%, niezdecydowani – 35,7% i 11,9%, wierzący 22,7% i 13,7%.

Z uwagi na brak wcześniejszych danych empirycznych dotyczących związków religii z moralnością w środowisku polskiego prawosławia, niezmiernie trudno jest ukazać zmiany które zachodzą w świadomości młodzieży we wzajemnych relacjach religii i moralności. Na podstawie powyższego zestawienia należy uznać, że badana młodzież wykazuje daleko idący związek moralności z religią w takim sensie, że o ile religia nie dla większości badanych w pełni reguluje zasadami moralnymi, to dla dużej części młodzieży jest ona ważnym czynnikiem warunkującym poszczególne zachowania moralne. W tym względzie zauważalne są zasadnicze różnice w postawach młodzieży katolickiej i prawosławnej. Młodzież prawosławna znacznie częściej niż katolicka opowiada się za wyłącznością religii w uzasadnieniu moralności, co może sugerować również silniejszy związek z Kościołem instytucjonalnym. Jednak w przypadku badanej młodzieży z dużych miast zauważalna jest tendencja minimalizowania roli religii w kreowaniu reguł moralnych. W tym przypadku występują tendencje odreligijnienia moralności poprzez szukanie i tworzenia reguł moralnych we własnym sumieniu. Z uwagi na zmiany kulturowe, które zachodzą we współczesnych społeczeństwach można przypuszczać, że ta tendencja w najbliższym czasie zostanie utrzymana i poszerzy swój zasięg o młodzież zamieszkałą w małych ośrodkach i na wsi. Rola religii w kształtowaniu moralności będzie

w dalszym ciągu istotna wśród przyszłych pokoleń, a w przypadku prawosławnych sądzę, że będzie jeszcze bardziej wyraźna z uwagi na samoidentyfikacyjną funkcję, którą w życiu tej mniejszości pełni Kościół instytucjonalny, stale podkreślający swoją niezmienność i szacunek do tradycji, która dotyczy również wartości, norm i zasad moralnych.

5.2 Orientacje moralne młodzieży prawosławnej

W tradycyjnych społeczeństwach religia miała ogromny autorytet, funkcjonowała niemal we wszystkich wymiarach życia człowieka. Nadawała sens i znaczenie ludzkiej egzystencji. Zasady moralne były oczywistym, naturalnym elementem życia zbiorowego. W społeczeństwach współczesnych religijne uwarunkowania życia moralnego już nie są tak jednoznaczne i oczywiste. Tym samym Kościół instytucjonalny już nie jest jedynym źródłem tworzenia wspólnego systemu wartości i norm moralnych.

W społeczeństwach, które przełamują bariery parafialnego tradycjonalizmu i tendencji totalitarnych, przyspieszają procesy modernizacji i stykają się z krytyką ideałów nowoczesności z perspektywy postmodernistycznej, myślenie moralne podlega sprzecznym tendencjom. Akceptacja zasad i norm moralnych, oceny postępowania ludzi napotykają granice, z jednej strony, fundamentalizmu, absolutyzmu, rygoryzmu, które stoją na straży zachowania całości społecznej i zabezpieczają koordynację działań zbiorowych, z drugiej strony – utylitaryzmu, relatywizmu, permisywności, które bronią praw jednostek i ich dążeń do realizacji własnych interesów i autonomii osobowości (Jasińska-Kania 2007, s. 420).

Za J. Mariańskim możemy powiedzieć, że we współczesnym świecie ścierają się dwie tendencje: uniwersalistyczna i relatywistyczna, tak na poziomie refleksji teoretycznej, jak i w praktycznych zachowaniach codziennych. Uniwersaliści mówią o zasadniczym podobieństwie moralnym ludzi należących do różnych kultur, relatywiści wskazują na zasadniczą ich odmienność. Według pierwszych istnieją normy moralne uniwersalne, odnoszące się do wszystkich ludzi, według drugich – zwłaszcza w skrajnych ujęciach – sądy wartościujące nie mają obiektywnych podstaw i są tylko wyrazem arbitralnych wyborów jednostek. Pytanie, co jest zmienne, a co trwałe, w normach i stojących za nimi wartościach moralnych, jest niezwykle ważne, także dla socjologa, chociaż nie rozstrzyga on problemu, czy istnieją obiektywne, ogólnie obowiązujące wartości i normy moralne niezależne od świadomości zbiorowej (Mariański 2001, s. 142-143).

Natomiast H. Świda-Ziemba uważa, że u schyłku XX wieku „normy moralne" zajmują słabą pozycję w wiedzy społecznej współczesnej cywilizacji „postmodernistycznej", że przestają one funkcjonować jako segmenty społecznej świadomości i jako regulatory postępowania – to jednak dyskusje na te tematy ciągle się toczą, co więcej, można stwierdzić, że w niektórych uniwersach światopoglądowych czy kręgach społeczno-kulturowych – w dalszym ciągu odgrywają nadal dużą rolę (Świda-Ziemba 2001. s. 161).

Problematyką przemian orientacji moralnych społeczeństw polskiego od lat 80-tych systematycznie zajmuje się K. Kiciński, który na podstawie badań własnych wyodrębnił cztery odmiany, zastrzegając przy tym, że każda z nich może występować w różnych odmianach.

Pierwszą z nich jest orientacja prospołeczna, która charakteryzuje się oceną postępowania własnego czy czyjegoś w konsekwencji jakie skutki ma ono dla innych. Orientacja godnościowa określa kryterium oceny moralnej jako swoiste „dorastanie" do pewnego wzorca, które stanowi o szczególnej wartości człowieka. Postępowanie niegodne może wprawdzie godzić w innych (tak się dzieje np. gdy swoim tchórzliwym zachowaniem narażamy osobę trzecią), ale wcale tak być nie musi, wystarczy, że godzi w specyficzne dobro własne.

Kryterium dobra moralnego w orientacji wzajemnościowej to nie jest bezinteresowne działanie dla dobra innych ani obrona godności własnej, lecz respektowanie zasad wzajemności. Na gruncie takiej wizji człowiek moralny to taki, który rozumie, że wiele zawdzięcza innym, a więc powinien dbać o to, by inni wiele zawdzięczali również jemu.

Traktowanie normy jako prawdy zupełnie oczywistej i brak potrzeby jakiegokolwiek uzasadnienia dla jej określenia charakteryzuje orientację tabuistyczną. Jej nazwa zaczerpnięta została z koncepcji antropologicznej mówiącej o funkcjonowaniu w danej kulturze określonego „tabu", jako prawdy trwałej i oczywistej. W takim znaczeniu normy społeczne stanowiły wartość samą w sobie i nie wymagały uzasadnień (Kiciński, 2002, s. 369-372).

Mając na względzie rozwój społeczeństw i przyjmując założenia postmodernizmu zasadniczo należy odrzucić wszelkie normy o charakterze obiektywnym, a szczególnie te, które posiadają podłoże religijne. Kościoły tradycyjne – mam tu na myśli Kościół rzymskokatolicki i prawosławny – są zwolennikami istnienia pewnego kodeksu postępowania czy istnienia tzw. norm absolutnych.

Punktem wyjścia do analiz dotyczących funkcjonowania w świadomości badanych kategorii moralnych będzie ustosunkowanie się do podstawowych bardzo ogólnych, a zarazem biegunowo odmiennych aspektów moralności – dobra i zła. Badanym przedstawiono dwa twierdzenia na temat dobra i zła i poproszono o określenie, które z nich jest im bliższe. Pragnę określić, czy młodzież prawosławna skłaniają się ku tradycyjnej (absolutnej) formule interpretacji norm, które wyraża się w twierdzeniu, że istnieją całkowicie jasne kryteria określające, co jest dobre, a co złe. Mają one zastosowanie do każdego, niezależnie od okoliczności, bądź prezentują postawy raczej relatywistyczno-sytuacyjne i akceptują twierdzenie, które zakłada, że nie ma jasnych i absolutnych kryteriów określających, co jest dobre, a co złe. Dobro i zło zależy w znacznej mierze od okoliczności.

Z badań przeprowadzonych w 2011 roku wynika, że prawosławni w Polsce w 41,4% deklarują sytuacyjne rozumienie dobra i zła. Co trzeci badany – 33,2% skłania się ku postawom tradycjonalistycznym, jednoznacznie opowiadając się za istnieniem jasnego kryterium dobra i zła. Interesujące jest to, że co czwarta osoba wyklucza oba twierdzenia – 11,4% lub nie potrafi jednoznacznie ustosunkować się do tego problemu – 13,9%.

Uwzględniając przedział wiekowy 18-30 lat należy stwierdzić, że co czwarty badany opowiedział się za istnieniem całkowicie jasnych kryteriów określających dobro i zło. Można powiedzieć, że osoby które akceptują pierwsze twierdzenie przyjmują postawy rygorystyczne, które nawiązują do tradycyjnego sposobu patrzenia na świat. Natomiast 44,9% charakteryzuje się odmiennym sposobem określania dobra i zła. Respondenci, którzy opowiedzieli się za drugim twierdzeniem charakteryzują się postawą sytuacyjno-relatywistyczną. Kolejne 14% odrzuca oba twierdzenia, a 15,4% nie ma na ten temat zdania (Romanowicz 2012, s. 156). Pewne różnice są zauważalne w badaniach przeprowadzonych w 2009 roku wśród młodzieży prawosławnej zamieszkałej na Lubelszczyźnie. Wówczas postawy rygorystyczne posiadało 32,4% badanych, postawy sytuacyjne 56,4%, a po 5,6% odrzuciło oba twierdzenia i nie miało zdania. Owe różnice mogą wynikać z faktu, że w badaniach z 2009 roku wzięła udział młodzież ucząca się w szkołach średnich i studenci, a w obecnie analizowanych jedynym kryterium był wiek do 30 lat. Z tych porównań wynika wniosek, że młodzież ucząca się lub studiująca posiada bardziej wyraziste postawy tzn. wyższy odsetek badanych deklaruje postawę rygorystyczną lub relatywistyczną, natomiast o 10% jest mniej postaw ambiwalentnych i unikających odpowiedzi (Gościk, Romanowicz 2010, s. 81).

Porównując niniejsze zestawienie z badaniami prezentowanymi przez J. Mariańskiego w środowisku młodzieży katolickiej, zauważamy pewne różnice. Generalnie około jedna piąta młodzieży katolickiej opowiedziało się za twierdzeniem, że istnieją jasne i niepodważalne zasady, pozwalające odróżnić dobro od zła, stosujące się do każdego i w każdej sytuacji. Dwie trzecie respondentów optowało za twierdzeniem, że nie istnieją żadne raz na zawsze ustalone zasady, pozwalające odróżnić dobro od zła. Dobro i zło zależy całkowicie od sytuacji w danym momencie i nie może wyrażać bezwzględnego nakazu obowiązującego zawsze i wszędzie. Mniej niż co dziesiąty badany nie zgadzał się ani z pierwszym, ani z drugim twierdzeniem, a częściej niż co dziesiąty nie miał zadania na ten temat. Zdecydowana większość młodzieży nie była przekonana o istnieniu jednoznacznych kryteriów dobra i zła, i to niezależnie od wielkości miasta, w którym uczęszczała do szkół (Mariański 2001, s. 148).

Z badań tego autora przeprowadzonych w środowisku maturzystów wynika, że w 2009 roku 14,2% respondentów skłaniało się ku twierdzeniu, że istnieją jasne i niepodważalne zasady, pozwalające odróżnić dobro od zła, stosujące się do każdego i w każdej sytuacji (od 8,1% do 20,1% w poszczególnych miastach). Ponad dwie trzecie ankietowanych optowało za twierdzeniem, że nie istnieją ustalone raz na zawsze zasady pozwalające odróżnić dobro od zła (od 56,1% do 78,4%). Mniej niż co dziesiąty badany nie zgadzał się ani z pierwszym, ani z drugim twierdzeniem i nieco częściej co dziesiąty ankietowany nie miał zdania na ten temat. Zdecydowana większość młodzieży kończącej szkoły ponadgimnazjalne jest przekonana o względności norm moralnych i to niezależnie od wielkości miasta (Mariański 2011, s. 214).

Wobec prezentowanych powyżej wyników badań postawiono analogiczne pytanie młodzieży prawosławnej ze szkół ponadgimnazjalnych w poszczególnych miastach i poproszono o ustosunkowanie się do ogólnych norm moralnych.

Ogólnie należy odnotować, że co piąty ankietowany (20,9%) skłania się ku absolutystycznemu zachowaniu norm moralnych. Uniwersalne pojecie dobra i zła jest najmniej akceptowane przez młodzież z Białegostoku – 16,1%, a najbardziej taki pogląd jest skłonna zaakceptować młodzież z Bielska Podlaskiego – 23,7%. Ponad połowa badanych (56,9%) przyjmuje postawę relatywistyczną twierdząc, że nie ma jasnych kryteriów dobra i zła, 5,7% odrzuciło oba twierdzenia, a 16,1% nie miała zdania na ten temat.

Tabela 41. Stosunek młodzieży prawosławnej do ogólnych norm moralnych (w%).

Przedstawiam Panu/i dwa twierdzenia, które ludzie czasami wypowiadają na temat dobra i zła. Które jest bliższe Panu/i?	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Istnieją całkowicie jasne kryteria określające, co jest dobre, a co złe. Mają one zastosowanie do każdego, niezależnie od okoliczności.	20,7	23,7	20,4	16,1	20,9
Nie ma jasnych i absolutnych kryteriów określających, co jest dobre, a co złe. Dobro i zło zależy w znacznej mierze od okoliczności.	59,3	54,2	60,2	51,6	56,9
Ani jedno ani drugie	6,2	5,3	5,8	4,8	5,7
Nie wiem	12,4	16,8	13,6	27,4	16,1
Brak danych	1,4	-	-	-	0,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Chi kwadrat – 8,728, df - 9, V – 0,081

Uniwersalne pochodzenie ogólnych norm moralnych uznaje 19,1% młodzieży z liceów, 23,0% z techników i 37,5% z zasadniczych szkół zawodowych. Natomiast drugie twierdzenie akceptuje 65,1% młodzieży z liceów, 43,5% z techników i 50,0% z zasadniczych szkół zawodowych. Z tego wynika, że młodzież z liceów bardziej od pozostałej młodzieży cechuje przyjęcie postawy relatywistycznej, która skłania się ku sytuacyjnemu usytuowaniu norm moralnych. Należy wykazać słaby związek pomiędzy zmiennymi (V- 0,173, p=0,000).

Miejsce zamieszkania w zasadniczy sposób nie różnicuje postaw badanej młodzieży, jedynie respondenci mieszkający w miastach do 20 tys. mieszkańców w kwestii dobra i zła charakteryzują się relatywizmem – 70,1%, a w mniejszym zakresie absolutyzmem – 16,1%.

Mężczyźni (21,5%) częściej od kobiet (20,3%) przyjmują uniwersalny charakter norm moralnych oraz w mniejszym stopniu są skłonni zaakceptować relatywizm ogólnych norm moralnych. Z drugim twierdzeniem zgadza się 62,1% kobiet i 51,2% mężczyzn, a 18,7% mężczyzn i 13,8% kobiet nie potrafi ustosunkować się do tego pytania. Obie zmienne wykazują słabą zależność (V- 0,151, p=0,018).

Postawy młodzieży wobec wiary wyraźnie różnicują ich stosunek do kryteriów dobra i zła. Uniwersalność kryteriów dobra i zła wybiera 43,6% głęboko wierzących, 21,3% wierzących, 11,9% niezdecydowanych, 15,0% obojętnych i nikt wśród niewierzących. Postawy sytuacyjne są bliższe 38,5% młodzieży głęboko wierzącej, 58,4% wierzącej, 67,9% niezdecydowanej religijnie, 40,0% obojętnej, 14,3% niewierzącej. Oba twierdzenia odrzuca 17,9% głęboko wierzących, 1,0% wierzących, 8,3% niezdecydowanych, 35,0% obojętnych i 14,3% niewierzących. Należy dodać, że wśród kategorii głęboko wierzący brakuje osób niezdecydowanych, a najwięcej takich stanowisk występuje wśród niewierzących – 71,4%. Pomiędzy analizowanymi zmiennymi występuje zależność statystyczna (V- 0,272, p=0,000).

Badana młodzież w porównaniu z ogółem społeczności prawosławnej w Polsce wykazuje większe tendencje relatywizujące kryterium dobra i zła. Naturalną konsekwencją takiego stanu rzeczy jest fakt, że mniejszy odsetek badanej młodzieży przyjmuje uniwersalną formułę odróżniania dobra od zła. Młodzież jest bardziej niezdecydowana w przyjęciu jednoznacznej postawy wobec tak postawionego pytania, co sugeruje, że badana młodzież jest jeszcze na etapie formułowania własnych orientacji etyczno-moralnych. Postawy tradycyjne chętniej i częściej przyjmuje młodzież deklarująca wyższą wiarę. Należy zadać sobie pytanie: czy jest to symptom zmian w postrzeganiu moralności przez młode pokolenie prawosławnych w Polsce i relatywizacji norm moralnych, i jakie tempo może osiągnąć ten proces. Jest to bardzo interesujący problem do rozstrzygnięcia w najbliższej przyszłości, bowiem okaże się na ile związek z religią i trwanie w Kościele będzie wpływał na postawy młodzieży. W chwili obecnej młodzież prawosławna w porównaniu ze swoimi rówieśnikami w Polsce przyjmuje bardziej tradycjonalistyczne stanowisko w kwestii kryteriów dobra i zła, w większym stopniu akceptując uniwersalną zasadę ich zastosowania dla każdego i w każdej sytuacji.

Zaprezentowany stosunek młodzieży wobec kryterium dobra i zła był swoistym wprowadzeniem w ogólną problematykę norm moralnych. Ważnym problemem staje się uzyskanie wiedzy na temat kto powinien decydować co jest dobre a co złe. Stąd zapytano młodzież o religijne, społeczne i indywidualne kryteria dobra i zła.

Według J. Mariańskiego w latach 1994-2009 nie nastąpiły wyraźne zmiany w ustosunkowaniu się do twierdzenia, że dobru i złu powinny decydować prawa Boże. Wskaźnik aprobujących te twierdzenia wynosił w 1994 roku 39,9%, w 2009 roku – 40,0%, zwiększył się nieco wskaźnik niezgadzających się z tym twierdzeniem (o 3,6%) i zwiększył się wskaźnik odpowiedzi „pośrednich" (o 2,2%) (Mariański 2011, s. 229).

W badaniach z 2011 roku prawosławni respondenci w zdecydowany sposób potwierdzili tezę o tym, że określenia dobra i zła wynikają z praw Bożych. Postawy akceptujące (suma zdecydowanie zgadzam się i zgadzam się) przyjęło 77,8% badanych, a łącznie nie akceptowało tej tezy tylko 2,8%. Postawę ambiwalentną przyjęło 9,3%, a nie potrafiło ustosunkować się do pierwszego twierdzenia 10,1%. W przypadku szczegółowych analiz statystycznych prawie wszystkie zmienne niezależne oprócz płci wykazują zależność istotną statystycznie. W przypadku wieku zróżnicowanie było największe, bowiem osoby po 60 roku życia w 25,8% w pełni akceptowały tę tezę, a 38,7% w sposób umiarkowany. Pozostałe 35,5% nie było w stanie jednoznacznie ustosunkować się do tego problemu i wybrało odpowiedź „trudno powiedzieć". W tej kategorii wiekowej nikt nie zakwestionował tej tezy. Największa akceptacja dobra i zła określana w oparciu o prawa Boże występowała u badanych w wieku 31-45 lat – 86,6% i w wieku 30-36 lat – 80,9%. Postawę absolutnie akceptującą określenie dobra i zła w oparciu o prawa Boże przyjęli respondenci z wykształceniem podstawowym – 67,7% i 17,5 z zasadniczym zawodowym, natomiast umiarkowanie akceptowali tę tezę osoby z zawodowym wykształceniem – 55,0%, wyższym – 52,3%, średnim – 49,5% i podstawowym – 22,6%. Postawy ambiwalentne przyjęły osoby z wyższym i średnim wykształceniem na poziomie 11,2%.

W przypadku miejsca zamieszkania ogólną akceptację analizowanego twierdzenia najbardziej podzielali mieszkańcy dużych miast powyżej 100 tys. mieszkańców – 82,8% oraz miast do 20 tys. mieszkańców – 81,3%. Natomiast niższe wskaźniki od ogólnego zestawienia wykazali mieszkańcy wsi o 1,6% i miast od 20 do100 tys. o 6,5%.

W badaniach z 2011 roku pochodzenie społeczne jako zmienna niezależna ukazała, że największą akceptację tego twierdzenia miały osoby z rodzin inteligenckich – 91,3%, chłopskich – 80,3% i robotniczych – 67,4%, natomiast im gorsza sytuacja materialna badanych tym mniejsza akceptacja tej tezy. Brzegowe dane wskazywały, że w 100% akceptują osoby z bardzo dobrą sytuacją materialną, a będący w raczej złej tylko w 64,7% (Romanowicz 2012, s. 158-159).

Młodzież prawosławna z diecezji lubelsko-chełmskiej w zdecydowanej większości pozytywnie ustosunkowała się do sugestii o boskim charakterze dobra i zła. Sumując odpowiedzi twierdzące wynika, że 84,3% mężczyzn i 74,7% kobiet uważa, iż kryterium dobra i zła powinny wyznaczać prawa Boże. Pozostali respondenci prawosławni prezentowali postawę ambiwalentną – 7,3% kobiety i 7,6% mężczyźni. Natomiast 5,1% kobiet i 8,1% mężczyzn nie zgodziło się z takim twierdzeniem, a 12,5% kobiet nie miało wyrobionego poglądu na tę kwestię (Gościk, Romanowicz 2010, s. 84).

Tabela 42. Prawo Boże jako instancja decydująca o dobru i złu (w %)

Kategorie odpowiedzi	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Zdecydowanie się zgadzam	17,9	16,8	19,4	24,2	18,8
Zgadzam się	37,2	39,7	41,7	37,1	39,0
Ani się zgadzam ani się nie zgadzam	24,1	23,7	17,5	19,4	21,8
Nie zgadzam się	9,7	11,5	11,7	12,9	11,1
Zdecydowanie nie zgadzam się	2,8	0,8	-	-	1,1
Trudno powiedzieć	6,2	6,1	7,8	-	5,7
Brak danych	2,1	1,5	1,9	6,5	2,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Chi kwadrat – 13,739, df - 15, V – 0,103

W całej zbiorowości badanej młodzieży 57,8% zgodziło się z twierdzeniem, że o dobru i złu moralnemu powinny decydować prawa Boże, przeciwne stanowisko prezentuje 12,2% respondentów, 21,8% badanych ani zgadza się ani nie zgadza z tym stwierdzeniem, a 5,7% nie jest w stanie ustosunkować się do tego pytania. Największą aprobatę dla religijnych kryteriów dobra i zła posiada młodzież z Białegostoku – 61,3% i Hajnówki – 61,1%, a najmniejszą młodzież z Siemiatycz – 55,1%.

Płeć jako zmienna niezależna słabo różnicuje badanych. Generalnie mężczyźni (62,7%) bardziej są skłonni od kobiet (54,4%) do uznania praw Bożych za kryterium dobra i zła.

Najwyższe wskaźniki aprobaty dla twierdzenia że o dobru i złu moralnemu powinny decydować prawa Boże posiadają osoby będące w raczej złej sytuacji materialnej – 66,6%, i przeciętnej – 63,4%, natomiast najmniejszą aprobatę wykazuje młodzież będąca w skrajnych sytuacjach, zdecydowanie złej sytuacji – 28,6% i bardzo dobrej – 35,5%. Należy wspomnieć, że 57,1% młodzieży będącej w zdecydowanie złej sytuacji w ogóle nie ustosunkowała się do tego pytania (V-0,205, p=0,000). Największą aprobatą charakteryzują się uczniowie zasadniczych szkół zawodowych -75%, liceów ogólnokształcących – 58,5% i techników – 55,9% (V-0,135, p=0,107) oraz głęboko wierzący – 97,4%, wierzący – 60,8%, niezdecydowani – 41,7%, obojętni – 25,0% i nikt z niewierzących. W tym przypadku istnieje zależność statystyczna na średnim poziomie (V- 0,309, p=0,000).

W aspekcie odrzucenia tej tezy, widzimy iż referowane wyniki badań w kwestii boskiego charakteru dobra i zła są porównywalne z wynikami badań wśród młodzieży z diecezji lubelsko-chełmskiej, jednak zauważalne jest słabnięcie przekonania, że o dobru i złu moralnemu powinny decydować prawa Boże. Pomimo tego uzyskane wyniki jednoznacznie świadczą, że prawosławna młodzież ukierunkowuje ocenę

dobra i zła w stronę zachowania praw Bożych jako instancji rozstrzygającej. Taką tezę możemy sformułować w kontekście wyników badań młodzieży maturalnej czy innych sondaży dotyczących ogółu Polaków.

Druga teza, jaką przedstawiono badanym sugerowała społeczny rodowód dobra i zła. Chciano dowiedzieć się na ile kontekst społeczno-kulturowy przyczynia się do kreowania podstawowych norm moralnych lub na ile młodzież prawosławna odrzuca społeczny wymiar zasad moralnych.

W przypadku młodzieży katolickiej istotną rolę w określeniu dobra i zła moralnego przyznawało społeczeństwu w sposób zdecydowany lub umiarkowany od 16,1% do 22,4% badanych, nie przyznawało ani nie odmawiało albo nie miało zdania w omawianej sprawie od 28,3% do 39,4%, odrzucało w sposób zdecydowany lub umiarkowany od 28,8% do 41,7%. Tylko więc co piąty badany Polak preferował wyraźnie społeczeństwo jako instancję określającą kryteria dobra i zła moralnego (Mariański 2001, s.168).

Prawosławna młodzież z diecezji lubelsko-chełmskiej w mniejszym zakresie opowiadała się za społecznym znaczeniem źródła dobra i zła. Za takim twierdzeniem opowiedziało się 17,2% kobiet i 19,1% mężczyzn. Zdecydowanie więcej respondentów - 34,2% kobiet i 27,0% mężczyzn miało przeciwny pogląd. Praktycznie, co trzeci badany ambiwalentnie ustosunkowywał się do tej kwestii, a 17,7% kobiet i 26% mężczyzn nie posiadało zdania na temat społecznego charakteru źródła dobra i zła (Gościk, Romanowicz 2010, s.84).

Drugie twierdzenie mówi o społeczeństwie jako zbiorowości, która określa dobro i zło. Powyższe stwierdzenie zostało najczęściej odrzucane przez 73,3% osób z wykształceniem podstawowym, a najrzadziej z wykształceniem zasadniczym zawodowym – 37,5%. Należy stwierdzić, iż 27,0% respondentów z wykształceniem zasadniczym zawodowym aprobuje te tezę, co jest najwyższym wskaźnikiem aprobaty dla społeczeństwa jako instytucji wyznaczającej kryteria dobra i zła. Nie aprobują tej tezy szczególnie osoby mieszkające w miastach powyżej 100 tys. mieszkańców – 73,7% i mające bardzo dobrą sytuację materialną – 75,2%, a najmniejszy odsetek braku aprobaty występuje wśród mieszkańców wsi – 43,7% i będących w złej sytuacji materialnej– 29,4%. Bieda w tym przypadku jest czynnikiem powodującym brak zaufania do społeczeństwa (Romanowicz 2012, s.159).

Tabela 43.Społeczeństwo jako instancja decydująca o dobru i złu (w%)

Kategorie odpowiedzi	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Zdecydowanie się zgadzam	6,2	4,6	5,8	6,5	5,7
Zgadzam się	13,1	22,9	27,2	32,3	22,0
Ani się zgadzam ani się nie zgadzam	32,4	32,1	31,1	27,4	31,3
Nie zgadzam się	32,4	24,4	21,4	24,2	26,3
Zdecydowanie nie zgadzam się	7,6	5,3	3,9	3,2	5,4
Trudno powiedzieć	6,9	8,4	9,7	-	7,0
Brak danych	1,4	2,3	1,0	6,5	2,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Chi kwadrat – 21,699 df - 15, V – 0,130

Młodzież prawosławna w większości nie zgadza się z koncepcją społeczeństwa jako instancji decydującej o dobru i złu. Akceptacja tej koncepcji ogólnie kształtowała się na poziomie 27,7%, a zanegowało ją 31,7% badanych. Postawę ambiwalentną(pośrednią) przyjęło 31,3% badanej młodzieży, a 7,0% nie miało wyrobionego zdania w tej kwestii.

Największą akceptacją społecznych określeń dobra i zła wyróżniła się młodzież z Białegostoku – 38,8%, a najmniejszą z Siemiatycz 19,3%. Bardziej kobiety (28,9%) niż mężczyźni (26,3%) przyznały społeczeństwu jako instancji decydować co jest dobre a co złe. Chętniej młodzież z techników (33,0%) niż zasadniczych szkół zawodowych (25,0%) i liceów ogólnokształcących (24,6%), (V- 0,135, p=0,107); młodzież mieszkająca w dużych miastach (42,8%) niż małych miastach (20,7%) i wsiach (26,7%), (V- 0,184, p=0,000); częściej głęboko wierzący (38,5%) niż niewierzący (0%), (V- 0,214, p=0,000).

Trzecie twierdzenie stawia jednostkę jako obiekt określający dobro i zło i mówi o tym, że zasady moralne są wewnętrzną sprawa człowieka. W tym przypadku istotność statystyczna nie występuje tylko w kontekście miejsca zamieszkania. Ogólne dane uzyskane w zbiorowości prawosławnych w 2011 roku informują, że 42,2% akceptuję powyższe stwierdzenie, w tym w sposób zdecydowany 15,5%. Ani zgadza się, ani nie zgadza 17,7% i to jest najwyższa wartość ambiwalencji w kontekście wszystkich analizowanych tez. Nie zgadza się z tym stwierdzeniem 29,4%, z czego 8,7% w sposób zdecydowany. Pozostałe 10,6% nie wie, jaką postawę ma przyjąć.

Zestawienie powyższego stwierdzenia z płcią wskazuje na istnienie słabej zależności, chociaż kobiety – 47,9% częściej niż mężczyźni – 34,2% akceptują taki pogląd. Jednostkowy wymiar dobra i zła częściej akceptują osoby w wieku 46-60

lat – 50,0%, posiadający wykształcenie podstawowe – 48,4%, będący w złej sytuacji materialnej – 70,6% i pochodzący z rodzin chłopskich – 43,9%. Natomiast najmniejszą akceptację wykazują respondenci w wieku 31-45 lat – 35,9%, posiadający wyższe wykształcenie – 35,2%, dość dobrze sytuowani materialnie – 31,4%, pochodzenia inteligenckiego – 40,9% (Romanowicz 2012, s. 159).

Duże zbliżenie stanowisk pomiędzy młodzieżą katolicką, a prawosławną należy odnotować w przypadku ustosunkowania się wobec trzeciego twierdzenia, które odpowiadało indywidualnemu kryterium dobra i zła moralnego. Młodzież prawosławna z diecezji lubelsko-chełmskiej w niewielkim stopniu neguje twierdzenie, że człowiek sam decyduje o tym czym jest dobro i zło, a 55,8% kobiet i 46,1% mężczyzn zgadza się z taką tezą.

W latach 1994-2009 zmniejszył się wskaźnik tych, którzy w człowieku dostrzegali instancję decydującą o dobru i złu. W 1994 roku wskaźnik ten wynosił 65,0%, w 2009 roku – 56,9% (różnica 8,1%). Tezę tę kwestionowało w 1994 roku 16,4%, w 2009 roku – 18,5% (Mariański 2011, s. 233).

Również w prezentowanych badaniach wszystkim respondentom postawiono pytanie, to czy o tym, czym jest dobro i zło, powinno być wewnętrzną sprawą każdego człowieka.

Tabela 44. Człowiek jako instancja decydująca o dobru i złu (w%)

	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Zdecydowanie się zgadzam	40,0	50,4	51,5	38,7	45,6
Zgadzam się	32,4	26,7	31,1	37,1	31,1
Ani się zgadzam ani się nie zgadzam	14,5	15,3	9,7	8,1	12,7
Nie zgadzam się	6,2	3,1	2,9	6,5	4,5
Zdecydowanie nie zgadzam się	2,8	3,1	1,9	3,2	2,7
Trudno powiedzieć	3,4	1,5	1,9	-	2,0
Brak danych	0,7	-	1,0	6,5	1,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Chi kwadrat – 13,270, df - 15, V – 0,101

Młodzież prawosławna ze szkół ponadgimnazjalnych, aż w 76,8% ogółu badanej zbiorowości opowiedziała się za indywidualistyczną tezą kształtowania dobra i zła, przeciwne zdanie miało 7,2% badanych, stanowisko pośrednie (ani tak ani nie) 12,7%, a 3,4 % było niezdecydowanych lub nie udzieliło odpowiedzi. Spośród analizowanych miast młodzież z Hajnówki (82,6%) najbardziej jest skłonna uznać człowieka za instancję decydującą o dobru i złu.

Uczniowie liceów ogólnokształcących (77,9%) chętniej akceptują tezę o indywidualistycznym rodowodzie dobra i zła, niż młodzież z zasadniczych szkół zawodowych (75,0%) i z techników (74,5%), (V- 0,128, p=0,164); częściej kobiety (79,8%) niż mężczyźni (73,2%), (V- 0,240, p=0,000); bardziej osoby będące w dość dobrej sytuacji materialnej (82,1%) i w przeciętnej (76,8%) niż zdecydowanie złej (28,6%),(V- 0,281, p=0,000). Miejsce zamieszkania w zasadniczy sposób nie różnicuje badanych.

Podsumowując stanowisko młodzieży prawosławnej dotyczące genezy podstawowych norm moralnych wyraźnie widzimy, że badana młodzież dość jasno i jednoznacznie opowiedziała się za religijnym i indywidualistycznym kryterium dobra i zła, a wyraźnie odrzuciła kryteria społeczne. Taka orientacja może mieć wiele przyczyn. Może na przykład sugerować, że współczesne społeczeństwo nie dostarcza jasnych kryteriów norm moralnych, a ciągłe konflikty nie tylko w sferze politycznej skutecznie marginalizują społeczne źródło norm moralnych, stąd badana młodzież chętniej modeluje swoją moralność w oparciu o własne sumienie lub opiera się tylko na specyficznej grupie społecznej, którą w przypadku badanej młodzieży stanowi wspólnota religijna. Kolejną przyczyną religijnej orientacji kryteriów moralnych może stanowić specyfika prawosławia, które w sposób misterny pielęgnuje tradycję religijną, a wraz z nią transportuje w przekazie międzypokoleniowym całą paletę postaw i zachowań moralnych. Stąd może wynikać tak jednoznaczne opowiedzenie się za religijnym charakterem kryterium dobra i zła. Wartym odnotowania jest fakt, że mężczyźni bardziej niż kobiety ukierunkowują swoje postawy moralne proreligijnie i w mniejszym stopniu kryterium normatywne dobra i zła chcą ujmować jednostkowo lub społecznie.

5.3 Podstawowe wartości młodzieży prawosławnej

W socjologicznych opisach charakteryzujących daną zbiorowość bardzo ważnym aspektem jest uzyskanie satysfakcjonującej wiedzy na temat funkcjonowania wartości w świadomości współczesnej młodzieży. Wyjaśnienie zarówno źródeł, jak i konsekwencji przemian wartości i norm społeczeństwa polskiego wymagają rozpatrywania ich w kontekście nakładających się i współoddziałujących na siebie procesów o różnym zasięgu terytorialnym i czasowym. Wartości są trudne do analizy i naukowego namysłu ponieważ często są wyidealizowane, oderwane od rzeczywistości, wynikają bardziej z poczucia obowiązku i świadomości istnienia ideałów. Osoba kierująca się wartościami może próbować osiągać pewne stany rzeczy odpowiadające swoim wartościom, ale częstym przypadkiem wydaje się sama ekspresja wartości, pokazanie, często przy narażeniu się na zewnętrzne konsekwencje, że osobiście pewne stany rzeczy uważa się za słuszne, „dawanie świadectwa" bez próby aktywnego wpłynięcia na kształt zewnętrznej rzeczywistości (Żółkowski 2002, s. 18).

Idee określające, co uchodzi za ważne, wartościowe i pożądane, są podstawą każdej kultury. Te abstrakcyjne idee, czyli wartości, dają ludziom poczucie sensu i są dla nich drogowskazem w interakcjach ze światem społecznym. Wartości i normy różnych kultur ogromnie się różnią. Podczas gdy inne kultury wysoko cenią indywidualizm, inne mogą kłaść większy nacisk na potrzeby wspólne (Giddens 2004, s. 46).

Wartości moralne stoją u podstaw norm moralnych, uzasadniają je oraz często powołują je do funkcjonowania. Wartością - najogólniej zdefiniowaną przez J. Szczepańskiego – jest dowolny przedmiot materialny lub idealny, idea lub instytucja, przedmiot wyimaginowany lub rzeczywisty w stosunku do którego jednostki lub zbiorowości przyjmują postawę szacunku, przypisują mu ważną rolę w swoim życiu i dążenie do jego osiągnięcia odczuwają jako przymus (Szczepański 1970, s. 97).

Można również przyjąć, że wartości są to standardowe wzorce, które kierują postępowaniem jednostki, sposobem, w jaki podejmuje ona decyzje, rozwiązuje konflikty i stara się zaspokoić swoje potrzeby. Oprócz relatywizmu kulturowego na koncepcję wartości wpływają w znacznej mierze subiektywne preferencje. Wartości kierują podejściem jednostki do zagadnień społecznych, wpływają na postawy polityczne lub religijne, decydują o tym, w jaki sposób jednostka przedstawia siebie innym, ocenia i osądza postępowanie. Ogólną cechą wartości jest jej przedmiotowo-podmiotowy charakter. Wartość konstytuuje się dzięki podmiotowi, który ocenia podmiot jako wartość i odwrotnie nie można mówić o wartości bez przedmiotu, który oceniany jest przez podmiot. Pomiędzy badaczami moralności istnieje dysonans w kwestii sposobu istnienia wartości, a mianowicie jej zależności czy niezależności od świadomości ludzkiej. Zwolennicy koncepcji subiektywistycznych zakładają istnienie wartości, jako zależnych od świadomości człowieka, będących wytworem jego ocen. Nie istnieją wartości same w sobie, są one jedynie wtórnym produktem ludzkich doświadczeń. Z kolei według koncepcji obiektywistycznej wartości są niezależne od człowieka, urzeczywistniają się w jego życiu, ale są samodzielne w stosunku do ocen.

Według J. Mariańskiego, wartości mają zarówno subiektywny, jak i obiektywny charakter. Subiektywność wartości przejawia się w przeświadczeniu podmiotu, iż dany przedmiot wart jest jego starań i zaspokoi jego potrzeby. Obiektywność wartości zależy od potencjalnych i realnych właściwości danego obiektu, które posiada. Za przykład może służyć „wolność" jej subiektywna wartość przejawia się w przekonaniu, że jest ona w stanie zaspokoić wszelkie potrzeby człowieka związane z samorealizacją. Ujmując „wolność" w sensie obiektywnym oznacza ona brak przymusu, sytuację w której możemy dokonywać wyborów spośród wszystkich dostępnych możliwości. Z socjologicznego punktu widzenia wartości odnoszą się do elementarnych, nadrzędnych i powszechnych ujęć celów podejmowanych w obrębie grup społecznych, kultury czy społeczeństwa. Mają charakter kulturowo relatywny i historycznie zmienny. Zarówno wartości i normy z nich wynikające są dla jednostki rodzajem wewnętrznego imperatywu, do którego przestrzegania i utrwalania są zmuszone (Mariański 2008, s. 334-335).

Za normatywnym porządkiem społeczeństwa stoją wartości, lecz nie są one źródłem powstawania norm. Wszystkie wartości implikują rzeczywista hierarchię, opartą na koncepcji dobra lub tego, co najlepsze, podczas gdy z norm wynika tylko formalne optimum w postaci deontycznych potencjalności, takich jak obowiązek, zezwolenie, zakaz, które mogą nie tworzyć żadnej takiej hierarchii (Pharo 2008, s. 204).

Moralność jest zbiorem norm i wartości, których naruszanie jest mocno piętnowane przez zbiorowość, ponieważ dotyczą zasadniczych i uniwersalnych problemów pojawiających się w stosunkach międzyludzkich, których rozwiązanie nie jest obojętne dla obojga partnerów. Reguły moralne odnoszą się do takich obszarów życia, które bezpośrednio mają związek z istotnymi interesami innych ludzi. Dotyczą najbardziej fundamentalnych relacji między ludźmi, „regulują ruch" w tej przestrzeni międzyludzkiej, która powstaje jako efekt zbiorowego sposobu bytowania gatunku ludzkiego. Są najmocniejszym wyrazem społecznej natury człowieka. Z tego powodu mają też charakter najmniej konwencjonalny, wyrażają pewne wspólne ludziom imperatywy zbiorowego życia (Sztompka 2002 s. 271). Najczęściej w społeczeństwie przybierają formę konkretnych systemów etycznych, opartych na doktrynach filozoficznych, religijnych czy innych.

Wartości nadają podmiotom pierwotnym (jednostkom ludzkim) oraz wtórnym (różnym społeczeństwom) sens i identyczność. Są one najgłębiej zakorzenione w życiu jednostek i społeczności ludzkich, bardziej niż światopoglądy i ideologie społeczne, a co więcej, w znacznie mniejszym stopniu podlegają zmianom niż postawy i orientacje życiowe. Dlatego przede wszystkim wartości dostarczają motywacji i legitymizacji dla podejmowanych decyzji i działań. Najważniejsze z nich są dwa rodzaje, z których jeden dotyczy osoby ludzkiej (wartości ostateczne i codzienne), a drugi społeczności (wartości podstawowe). Przez te ostatnie rozumie się mniejszy lub większy wachlarz wartości akceptowanych przez wszystkich lub przynajmniej przez większość członków społeczności, w oparciu o które dochodzą oni do konsensu, dialogu oraz podejmują pozytywną kooperację dla dobra wspólnego (Piwowarski 1996, s. 243).

W socjologicznej literaturze możemy jeszcze spotkać określenie wartości rodzimych. Przywołanie tego terminu jest celowe z uwagi na badaną zbiorowość, bowiem wykazano, że grupy etniczne są silnie przywiązane do wartości rodzimych, które krystalizują ich tożsamość oraz pozwalają zachować swoją odmienność w środowisku społecznym. Według U. Kusio wartości rodzime pełnią fundamentalne funkcje dla trwałości grupy etnicznej, są konieczne do utrzymania wewnętrznej spójności. Wartość rodzima jest nadrzędna w stosunku do pozostałych, pełni silne funkcje identyfikacyjne, jej odrzucenie pociąga za sobą wykluczenie z grupy (Kusio 2009, s. 101).

Według A. Pawełczyńskiej możemy mówić o wartościach uniwersalnych i partykularnych. Te pierwsze związane są z założeniem istnienia dobra bezwzględnego, które istnieje poza historią i jest obecne w każdym społeczeństwie. Stąd wyodrębniamy wartości moralne i normy z nich wynikające spośród wszelkich innych wartości i norm regulujących w sposób nietrwały partykularne interesy ludzkich

społeczeństw. Wtedy dobro nie jest włączone w historyczne mechanizmy przemian na równi z innymi nietrwałymi zjawiskami społecznymi. Zmienne układy społeczno-historyczne nie wywierają wpływu na treść wartości uznawanych powszechnie, mogą natomiast wpływać na niektóre sformułowania norm moralnych, wynikających z tych wartości. Na przykład taka wartość uniwersalna jak miłość bliźniego nie ulega zmianie, natomiast normy szczegółowe, wskazujące, jak tę wartość zrealizować, mogą być mniej lub bardziej rygorystyczne w zależności od warunków społeczno-ekonomicznych, w jakich człowiek żyje i działa (Pawełczyńska 2004, s.73).

Problemem orientacji wartościujących polską młodzież zajmowało się wielu socjologów. Systematyczne badania rozpoczął w latach sześćdziesiątych S. Nowak, który przeprowadził badania wśród warszawskiej młodzieży. Następnie H. Świda i Z Kwieciński kontynuowali je w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Opublikowane wyniki badań ukazały pewną prawidłowość, która wskazywała, że dla ówczesnej młodzieży polskiej najważniejszymi wartościami była miłość, małżeństwo i rodzina. Młodzież preferowała tradycyjny, rodzinny styl życia oraz wybierała życie w kręgu rodziny i przyjaciół niż angażowanie się w działalność społeczną czy polityczną.

W końcu lat osiemdziesiątych i w latach dziewięćdziesiątych oprócz wartości afiliacyjnych młodzież wysoko sobie ceniła status materialny. Jak podają J. Mariański i W. Zdaniewicz postawy młodzieży miały charakter kompromisowy, w których orientacje prospołeczne mieszają się egoistycznymi (Mariański, Zdaniewicz, 1991, s.17).

Obecne orientacje wartościujące współczesnej młodzieży polskiej warunkowane są różnorodnymi czynnikami. Z jednej strony tłumaczy się je wpływami stylu życia i kultury zachodnioeuropejskiej (w tym przypadku mowa głównie o lansowanych nastawieniach indywidualistycznych i konsumpcyjnych). Z drugiej zaś strony wyakcentowuje się negatywne znaczenie nowego typu barier i utrudnień, jakie młodzież napotyka na drodze do osiągnięcia aspiracji i celów osobistych, a które są związane z jej usytuowaniem w nie zawsze korzystnych dla startu życiowego układach społeczno-środowiskowych(przede wszystkim stratyfikacyjnych i rodzinnych). Wylansowane w nowej przestrzeni społecznej wzorce dynamicznego ukierunkowania się na osiąganie tzw. sukcesu życiowego, którego wyznacznikiem są wysoka pozycja zawodowa, materialna, wykształcenie i swoiście rozumiany prestiż społeczny, osiągane mogą być głównie dzięki zasobom kulturowym i materialnym rodziny. Stają się one dostępne przede wszystkim dla tej kategorii młodzieży, której rodziny dysponują odpowiednimi możliwościami (Wawro 2008, s. 117).

Według J. Mariańskiego zmiany w wartościach i normach moralnych dokonują się na skali od wartości powinności (obowiązku) do wartości samorozwojowych (samorealizacyjnych), często o charakterze indywidualistycznym. Aprobata wartości samorealizacyjnych wiąże się z próbami odchodzenia od tradycyjnych systemów etycznych (m.in. religijnych), wraz dążeniem do emancypacji, autonomizacji jednostki oraz krytyką wszelkich autorytetów. Upowszechniający się indywidualizm w swoich skrajnych postaciach oznacza, że nikt nie ma prawa przeczyć mojej prawdzie, moim wartościom i normom. Jeżeli coś jednostce odpowiada, to jest to jej praw-

dą, jej wartością, jej prawem. Wielu Polaków odchodzi od etyki mówiącej o trwałych i uniwersalnych kryteriach dobra i zła, ku etyce indywidualnego sumienia lub etyce sytuacyjnej. W konsekwencji wybory rzadko są określane ogólnymi zasadami i regułami, o tym, co jest dobre lub złe, decyduje każdy we własnym zakresie. Łatwo więc o permisywizm, relatywizm, a nawet nihilizm moralny. W działaniach wielu ludzi współczesnych trudno dostrzec bezpośredni związek z wartościami i normami bezwzględnymi (kategorycznymi). Im bardziej komplikuje się i różnicuje kontekst społeczno-kulturowy, tym bardziej zmiany w moralności są wyraźnie dostrzegane, a także przebiegają w sposób coraz bardziej kompleksowy, często o charakterze konfliktowym, prowadząc do destabilizacji ładu aksjonormatywnego w społeczeństwie. W sytuacji rozchwianych systemów wartości i norm, zwłaszcza ludzie młodzi czują się zagubieni i pozbawieni autorytetów, popadają w trudne do rozwiązania dylematy moralne (Mariański 2011, s. 206).

Człowiek jako jednostka i jako członek różnych grup społecznych jest ukierunkowany na poszukiwanie wartości. Odnajdywanie i doświadczenie tych wartości jest ważnym i niezbędnym źródłem kształtowania się poczucia sensu życia. Utrata tych wartości pociąga za sobą różnego rodzaju stresy, flustracje, obniżenie poziomu poczucia sensu życia lub nawet jego brak oraz zachwianie funkcjonowania w życiu społecznym. Sens życia jest kształtowany zarówno przez wartości o charakterze ogólnym, których realizacja rozciąga się w czasie, jak i przez wartości związane z celami doraźnymi, mniej wpływającymi na całościową organizację życia indywidualnego i zbiorowego. I jedne, i drugie stanowią motywacyjną przestrzeń działań (Mariański 2012, s. 165).

W relacjonowanych badaniach przedstawiono respondentom listę dziewięciu wartości, które odpowiadały różnym potrzebom badanych. Zapytano młodzież: w jakim stopniu uważasz następujące sprawy za ważne w Twoim życiu?

Tabela 45. Waga poszczególnych wartości w opinii młodzieży prawosławnej (w %)

Wartość	Bardzo ważne	Ważne	Niezbyt ważne	W ogóle nie ważne	Trudno powiedzieć	Brak danych	Ogółem
Praca	46,0	46,3	4,5	0,9	1,8	0,5	100
Rodzina	88,9	8,6	0,7	1,1	0,2	0,5	100
Przyjaciele i znajomi	55,3	37,4	4,1	1,6	1,1	0,5	100
Czas wolny	39,0	39,7	17,7	2,3	0,9	0,5	100
Polityka	6,1	14,3	42,0	31,7	5,4	0,5	100
Religia	48,1	39,9	7,3	2,0	2,3	0,5	100
Zdrowie	80,7	14,7	2,3	1,1	0,7	0,5	100
Moralność	55,3	33,8	5,7	2,7	2,0	0,5	100
Dobra materialne	21,5	52,2	20,9	2,7	2,3	0,5	100

Za najbardziej ważną wartość w swoim życiu młodzież prawosławna uznała rodzinę. Trzeba zaznaczyć, że tylko 1,1% respondentów uznało tę wartość za nieważną, a 0,7% za mało ważną. Natomiast ważność rodziny uznaje 97,5% badanych z czego, aż 88,9% twierdzi, że jest to wartość bardzo ważna. Trzeba dodać, że w stopniu najwyższym rodzinę ceni młodzież z Bielska Podlaskiego – 90,8% i Białegostoku – 90,3%, a najmniej z Hajnówki – 84,5%. Charakterystyczne jest to, że kobiety o 4,5% bardziej od mężczyzn uważają rodzinę za bardzo ważny aspekt życia. Rodzinę w stopniu najwyższym ceni młodzież z liceów – 93,8%, a najmniejszym ze szkół zawodowych – 75%.

Stosunek do wiary wykazuje zależność na średnim poziomie (V- 0,349, p=0,000) w kontekście uznania ważności rodziny. Rodzinę jako bardzo ważną wartość uznają respondenci: niezdecydowani ale przywiązani do tradycji religijnej – 94,0%, wierzący – 90,4%, głęboko wierzący – 84,6%, obojętni – 75% i niewierzący – 28,6%. Rodzina jest tradycyjną wartością w świadomości badanej młodzieży. Jest szczególnie ważna dla osób o tradycyjnym nastawieniu do życia i osób wierzących. Bardziej rodzinę cenią kobiety niż mężczyźni oraz młodzież z liceów. Z zestawienia powyższych danych możemy wnioskować, że rodzina w świadomości młodzieży prawosławnej w dalszym ciągu jest miejscem ważnym, w procesie kreowania poglądów na świat, wartości, norm i wzorów zachowań.

Należy zgodzić się z konkluzją J. Mariańskiego, który w kontekście przemian zachodzących we współczesnym świecie zauważa zmiany we współczesnej polskiej rodzinie, jednak nie są to zmiany fundamentalne. Pozostaje ona jednak w dalszym ciągu „filtrem społecznym" wychowania moralnego i religijnego, w którym dokonuje się przekaz wartości i norm oraz wzorów zachowań religijnych i moralnych, najwcześniejszym i najbardziej podstawowym środowiskiem wychowawczym (Mariański 2012, s. 248). W kontekście tych słów uznanie przez młodzież prawosławną ważności rodziny sugeruje, że procesy sekularyzacyjne w dużym stopniu nie dotknęły rodziny prawosławnej. Można sądzić, że w kontekście bycia mniejszością młodzież prawosławna opiera budowanie swojej tożsamości na rodzinie, jako przekaźniku swojej kultury. Rodzina nie tylko jest najbliższym czy pierwszym środowiskiem człowieka, lecz jest także gwarantem ciągłości odrębności kultury. Ważność przypisana rodzinie przez młodzież ze szkół średnich, która wkracza w dorosłe życie i jest na etapie myślenia o swoich rodzinach wskazuje na wartości, którymi zamierza kierować się w przyszłości.

Zdrowie jest na drugim miejscu pod względem stopnia ważności spraw życiowych. W stopniu najwyższym zdrowie ceni 80,7% badanych. Największy odsetek respondentów, którzy tak twierdzą znajduje się w Siemiatyczach 83,4%, a najmniejszy w Hajnówce 75,7%. Zdrowie jest w ogóle nieważne dla 1,1% badanych. Natomiast zdrowie za bardzo ważny element życia uznaje 81,9% kobiet i 79,4% mężczyzn. W przypadku zmiennej, jaką jest sytuacja materialna badanych zróżnicowanie ma charakter liniowy, bowiem im lepsza sytuacja materialna tym wyższa ocena zdrowia jako wartości (bardzo dobra – 88,7%, dość dobra – 82,0%, przeciętna – 80,3%, raczej zła – 66,7%, zdecydowanie zła 28,6%), przy średniej zależności (V-0,359, p=0,000). Zdrowie jest bardzo ważną wartością w życiu wierzących – 86,3%, głęboko wierzących – 74,4%, niezdecydowanych – 71,4%, obojętnych – 70,0% i niewierzących – 28,6%. Powyższe zestawienie wykazało średnią zależność (V- 0,365, p=0,000).

Młodzież wysoko sobie ceni przyjaciół i znajomych. Ogółem 55,6% uznaje przyjaciół i znajomych za bardzo ważnych w swoim życiu. Również w tym przypadku młodzież z Siemiatycz – 61,4% najwyżej uznaje tę wartość, natomiast młodzież z Białegostoku tylko w 48,4% uznaje przyjaciół i znajomych za bardzo ważnych. Najwyżej tę wartość uznają respondenci z liceów – 60,3%, a najsłabiej ze szkół zawodowych – 37,5%. Przyjaciele i znajomi są nieważni dla ogółu 1,6% młodzieży. Natomiast kobiety (63,8%) wyżej od mężczyzn (45,9%) cenią przyjaciół i znajomych (V-0,222, p=0,000).

Średnią zależność należy odnotować w kontekście sytuacji materialnej młodzieży (V- 323, p=0,000). Zróżnicowanie w stosunku do tej wartości jest ogromne, najbardziej cenią przyjaciół i znajomych osoby najlepiej usytuowane materialnie – 74,2%, a najsłabiej będące w zdecydowanie złej sytuacji materialnej – 14,3%. Natomiast ważność przyjaciół i znajomych bardziej podkreślają osoby głęboko wierzące (69,2%), niż niewierzące (14,3%) i w tym przypadku należy wykazać średni poziom zależności (V-0,326, p=0, 000).

Za bardzo ważny aspekt życia 55,3% respondentów uznało moralność. W tym przypadku miasto praktycznie nie różnicuje badanych, ponieważ odchylenia od ogółu wynoszą do 1%. Natomiast moralność wyżej cenią mężczyźni (57,4%), niż kobiety (53,4%).

Moralność jest w ogóle nieważna dla 2,7% młodzieży prawosławnej. Dokładnie ¾ młodzieży uczącej się w zasadniczych szkołach zawodowych uznaje moralność za bardzo ważną wartość w swoim życiu. Podobne zdanie ma 59,6% młodzieży z liceów i 47,2% z techników. Moralność jako bardzo ważną wartość uznaje młodzież deklarująca przeciętną sytuację materialną – 67,6% i bardzo dobrą - 50% i dość dobrą – 50,5%. Moralność jest bardzo ważną wartością w życiu głęboko wierzących – 64,1% i wierzących – 56,7% i tylko dla 28,6% niewierzących. Na podstawie ostatniego zestawienia można zauważyć pewien związek między wiarą a moralnością. Należy sadzić, że moralność w przypadku młodzieży wierzącej nie tylko ma większe znaczenie od pozostałej młodzieży, lecz może mieć również religijny rodowód.

Religia dla 48,1% badanych jest bardzo ważnym elementem życia. Takie stanowisko najczęściej wybiera młodzież z Białegostoku – 53,2%, a najmniej takie stanowisko prezentuje młodzież z Siemiatycz – 40,7%. W ogóle jest nieważna dla 2% respondentów. W kontekście płci należy zaznaczyć, że kobiety o 6,8% częściej niż mężczyźni uznają religię za bardzo ważną wartość w swoim życiu. Bardzo ważną wartością jest religia dla 75% młodzieży uczącej się w zasadniczych szkołach zawodowych i dla ok. 47% pozostałej młodzieży. Religię jako wartość w stopniu najwyższym uznaje młodzież będąca w najgorszej sytuacji materialnej – 85,7% i raczej złej sytuacji – 54,2% i tylko 44,4% w przeciętnej.

Natomiast nie dziwi fakt, że młodzież deklarująca się jako głęboko wierząca uznała religię za sprawę bardzo ważną – 82,1%. Natomiast najmniejszy odsetek badanych uznających religię za wartość występuje wśród obojętnych – 25,0%. Interesujące jest to, że 57,1% niewierzących uważa, że religia jest bardzo ważna w ich życiu.

Ogółem pracę jako bardzo ważną wartość uważa 46,0% badanych. Najwyżej pracę cenią respondenci z Białegostoku – 51,6%. Trzeba zaznaczyć, że ta wartość w najmniejszym stopniu jest przez młodzież odrzucana, ponieważ tylko 0,9% ogółu badanych uznało, że jest ona w ogóle nieważna w ich życiu. Mężczyźni (48,8%) częściej od kobiet (43,5%) uznają pracę za bardzo ważną. Charakterystyczne, że młodzież z techników (55,9%) bardziej niż młodzież z liceów (40,4%) i szkół zawodowych (37,5%) uznaje pracę za bardzo ważną wartość. Średnią zależność (V-0,394, p=0,000) należy odnotować w przypadku stopnia ważności pracy od sytuacji materialnej respondentów. Najwyżej pracę ceni młodzież będąca w bardzo dobrej sytuacji materialnej – 64,5%, a w najmniejszym stopniu – 14,3% młodzież deklarująca zdecydowanie złą sytuację materialną. Charakterystyczna jest postawa młodzieży będącej w najgorszej sytuacji materialnej, ponieważ ponad połowa -57,1% uznało że praca jest w ogóle nieważna w ich życiu. Przypuszczalnie słaby status materialny rodzin, młodzież utożsamia z pracą jako działalnością, która przynosi niewielkie dochody, stąd tak zdecydowanie negatywnie ocenia pracę jako wartości.

Najniższy wskaźnik ważności pracy występuje wśród niewierzących, ponieważ 14,3% z tej kategorii uznało pracę za bardzo ważną sprawę w życiu. Natomiast skrajne odmienne stanowisko przedstawiają wierzący, których 51,2% uznaje pracę za bardzo ważną wartość przy zależności na poziomie V- 0,407, p=0,000.

W hierarchii spraw bardzo ważnych tuż za pracą 39,0% młodzieży uznała czas wolny. Jest on w ogóle nieważny dla 2,3% badanych i nie stanowi zróżnicowania w kontekście konkretnego miasta. Mężczyźni wyżej o 6,5% w porównaniu z kobietami cenią czas wolny. Aż 50% uczniów ze szkół zawodowych uważa, że czas wolny jest bardzo ważną wartością ich życia. Średnią zależność należy odnotować w kontekście sytuacji materialnej młodzieży (V- 321, p= 0,000). Najbardziej cenią czas wolny osoby najlepiej usytuowane materialnie – 69,4%, a najsłabiej będące w zdecydowanie złej sytuacji materialnej – 28,6% i raczej złej – 25,0%.

Stosunek do wiary również różnicuje badanych w kontekście czasu wolnego. Jako bardzo ważną wartość czas wolny uznało 25,6% młodzieży głęboko wierzącej, 40,9% wierzącej, 35,7% niezdecydowanej, 55,0% obojętnej religijnie, 28,6% niewierzącej, przy wyraźnej zależności (V- 0,281, p=0,000).

Dobra materialne są bardzo ważne dla 21,5%, a ważne dla kolejnych 52,2%. Praktycznie co piąta osoba w znaczny sposób dystansuje się wobec dóbr materialnych, a 2,7% w ogóle je odrzuca. Charakterystyczne jest to, że tylko 12,9% młodzieży z Białegostoku twierdzi, że dobra materialne w ich życiu są bardzo ważne. Niewielką zależność (V- 0,194, p= 0,002) można wykazać w przypadku płci, bowiem dobra materialne za bardzo ważne uznaje 26,3% mężczyzn i 17,2% kobiet. Cenniejsze są dobra materialne uczniom z techników – 26,1%, niż młodzieży z zasadniczych szkół zawodowych – 25,0% i liceów – 18,8%. Najbardziej ceni dobra materialne młodzież będąca w złej sytuacji materialnej – 33,3%.

Zależność na średnim poziomie należy odnotować w kontekście deklarowanej przez młodzież wiary (V-0,279, p=0,000). Najmniejszą ważność dóbr materialnych deklaruje młodzież głęboko wierząca – 15,4%, a największy odsetek uznających dobra materialne za bardzo ważną sprawę jest wśród obojętnych – 35,0% i niewierzących – 28,6%.

Polityką jako wartością młodzież jest w najmniejszym stopniu zainteresowana. Jest ona bardzo ważna dla 6,1%, natomiast 42,0% uważa, że jest niezbyt ważna, a 31,7% całkowicie eliminuje politykę ze swojego życia. Najbardziej dystansuje się od polityki młodzież z Siemiatycz, ponieważ tylko 2,8% uważa działalność polityczną za bardzo ważną. Ogólnie ważność polityki uznaje 4,3% kobiet i 8,1% mężczyzn. Typ szkoły w dużym stopniu różnicuje badanych. Największe znaczenie polityka ma w życiu 25% młodzieży zasadniczych szkół zawodowych, 10,6% uczniów techników i 2,9% liceów (V- 0,182, p=0,000).

Zróżnicowany stosunek do polityki wykazuje młodzież w kontekście sytuacji materialnej, generalnie im gorsza sytuacja materialna tym wyższe znaczenie polityki w życiu badanych. Szczegółowo ten rozkład wygląda następująco: bardzo dobra sytuacja materialna – 6,5%, dość dobra – 2,4%, przeciętna – 6,3%, raczej zła – 12,5%, zdecydowanie zła 85,7%, przy słabej zależności (V-0,247, p=0,000). Polityka nie przedstawia dużej wartości dla wierzącej i głęboko wierzącej młodzieży, ponieważ w pierwszym przypadku tylko 3,1%, a w drugim 5,1% wskazało, że jest to bardzo ważny aspekt w ich życiu. Natomiast jest to istotna wartość w życiu niewierzących, gdyż 57,1% uznało politykę za ważną sprawę w swoim życiu.

Współczesna młodzież prawosławna funkcjonująca w specyficznej sytuacji religijnej społeczeństwa polskiego wykazuje wysoki stopień unifikacji postaw wobec wartości, które są również istotne dla ogółu społeczeństwa polskiego. Młodzież deklaruje wysokie przywiązanie do zdrowia i wartości rodzinnych. W mniejszym zakresie ceni religię, przyjaciół i znajomych czy moralność. Natomiast wyraźnie dystansuje się od polityki i w jakimś sensie realistycznie patrzy na dobra materialne. Powyższa analiza tylko w sposób ogólny pozwoliła ukazać postawy młodzieży wobec rzeczy czy idei ważnych dla niej, jednak generalnie można stwierdzić, że młodzież bardziej religijna jest silniej ukierunkowana na tradycyjne wartości związane z rodziną, zdrowiem czy wiarą. Potwierdza to uprzednio sformułowaną tezę, że religia w świadomości badanych jest w dalszym ciągu nośnikiem i kreatorem uznawanych wartości. Z uwagi na ogólnikowy charakter wypowiedzi badanych trudno przesądzić na ile i jakim tempie w badanej społeczności zachodzą przemiany wartości i norm moralnych. Jesteśmy świadomi, że proces dorastania młodzieży nie zależy tylko od niej samej, z pewnością na ciągłość postaw będzie miało wpływ otoczenie społeczne i przemiany kulturowe społeczeństwa polskiego. Jako nowoczesne społeczeństwo pluralistyczne, które jest poddane procesom globalizacyjnym prawdopodobnie coraz bardziej będzie wpływało kształtowanie się świadomości moralnej młodzieży prawosławnej, jej postawy i tożsamość. Należy przypuszczać, że te procesy zmiany świadomościowej w tej społeczności będą przebiegały wolniej niż młodzieży katolickiej, a uwarunkowanie to wynika z faktu kształtowania swojej świadomości i tożsamości w sytuacji bycia mniejszością. Młodzież prawosławna już od dzieciństwa, poprzez szkołę zmuszona była identyfikować siebie w kontekście inności i bycia innym. Prawdopodobnie ten czynnik będzie stymulował proces szybszego przystosowania się i bardziej świadomego określenia wartości w konfrontacji ze zmieniającymi się warunkami społeczno-kulturowymi.

5.4 Dekalog jako reguła moralna

Dekalog jest zbiorem norm moralnych, które na przestrzeni dziejów ludzkości na trwałe weszły do kanonu postępowania ludzi mieszkających w różnych zakątkach naszej planety i są stale obecne w wielu kulturach. Przez swoją uniwersalność w wielu przypadkach i sytuacjach stają się niezastąpionym i podstawowym kodeksem postępowania. Większość przywódców religijnych jeżeli nie wprost to w pośredni sposób opiera swoje przesłanie na tym zbiorze norm, a wartości ukazane w Dekalogu są fundamentem funkcjonowania kultury europejskiej i podstawową zasadą w kontaktach międzyludzkich. Szczególny wymiar znaczeniowy Dekalogu jest obecny w świadomości chrześcijan, ponieważ na nim opiera się moralna nauka Kościołów chrześcijańskich. W związku z tym socjologowie badający moralność czy religijność społeczeństw od wielu lat przedstawiają wynik swoich badań w celu ukazania kondycji moralnej całego społeczeństwa lub konkretnego środowiska społecznego. Stosunkowo najczęściej powyższe analizy dotyczą młodego pokolenia, ponieważ jest to dogodny punkt odniesienia w związku z przemianami międzypokoleniowymi i ewentualnymi zmianami orientacji moralnej młodzieży.

W badaniach sondażowych przeprowadzonych przez COBS w 2005 roku 42% dorosłych Polaków udzielając odpowiedzi „zdecydowanie tak" deklarowało, że w pełni kieruje się zasadami Dekalogu w swoim życiu. Pozostali udzielili następujących odpowiedzi: raczej tak – 52%, raczej nie – 3%, zdecydowanie nie – 1%, a 3% trudno powiedzieć. Z tych badań wynikało, że im starsze pokolenie respondentów to aprobata do Dekalogu stawała się większa (Boguszewski, 2005, s. 3).

W realizowanych badaniach w latach 1988, 1998 i 2005 chodziło o zbadanie na ile wiążące są przykazania Dekalogu. Ogólnie można powiedzieć, że w stosunku do roku 1998, a jeszcze bardziej do roku 1988, zauważono spadek aprobaty dla niemal wszystkich przykazań Dekalogu. Najbardziej było to widoczne na przykładzie przykazań: III, VI i VII, gdzie różnica kształtowała się od 20% do 26%, co tłumaczono odchodzeniem od religii instytucjonalnej i procesami prywatyzacji religii, polegającej na interpretacji w życiu codziennym tych nakazów w zależności od sytuacji (Zaręba 2008, s. 269).

Badania socjologiczne przeprowadzone wśród studentów z 2007 roku w formie audytoryjnej przez T. Adamczyka wykazują, że średni wskaźnik pełnej aprobaty całego Dekalogu wyniósł 60,37%, przeciętnej aprobaty – 24,2%, przeciętnej dezaprobaty – 6,6%, zdecydowanej dezaprobaty – 3,4%, a wskaźnik braku zadania wyniósł – 5,2%. Stosując umowny podział na przykazania „religijne"(I, II, III), „seksualne" (VI, IX) i „moralne" (IV, V, VII, VIII, X), okaże się, że średni wskaźnik najwyższy jest pełnej aprobaty przykazań „moralnych" – 66,8%, następnie przykazań „seksualnych" – 61,4%, a najmniejszy przykazań „religijnych" – 48,9% (Adamczyk 2008, s. 246).

Badając młodzież maturalną J. Mariański zauważył, że w kategorii odpowiedzi „ma całkowite zastosowanie" najbardziej akceptowanymi są cztery przykazania „moralne" (V, VII, IV i IX) oraz jedno przykazanie „religijne" (I), najmniej

zaś dwa przykazania religijne (II i III) oraz dwa przykazania „moralne" (VIII i X). Aprobata poszczególnych przykazań wahała się od 16,6% do 76,8%. Trzy pierwsze przykazania są mniej akceptowane niż siedem „moralnych" (35,6% wobec 55,0%). Można stąd wnosić, że młodzież maturalna ma większe trudności z uchwyceniem teologicznego sensu przykazań określających obowiązki wobec Boga niż uwzględnieniem ich waloru moralnego (Mariański 2011, s.196).

W badaniach przeprowadzonych po raz pierwszy w środowisku prawosławnym okazało się, że zdecydowanie wiążącymi przykazaniami w opinii dorosłych respondentów są przykazania: VI, VIII i I. Natomiast zasady przedstawione w przykazaniach IV, III i IX zdecydowanie w najmniejszym stopniu obligują badanych. Wykazany poziom pełnej akceptacji opisywanych norm przez prawosławnych (od 56,4% do 89,9%) był o wiele wyższy niż mówią o tym podobne analizy w innych środowiskach wyznaniowych w Polsce. Wyrazisty charakter postaw aprobujących Dekalog wyraża się również nielicznymi wypowiedziami badanych, którzy nie są w stanie jednoznacznie ocenić zastosowania w życiu konkretnych przykazań. Najwięcej odpowiedzi „trudno powiedzieć" odnosiło się do przykazania II – 6,0% i IV – 5,7% (Romanowicz 2012, s. 160-161).

Poznanie stosunku młodzieży prawosławnej do sformułowań zawartych w Dekalogu wymagało od respondentów ustosunkowania się do każdego przykazania z osobna i określeniu, czy konkretne przykazanie jest zdecydowanie wiążące, raczej wiążące, raczej nie wiążące, zdecydowanie nie wiążące lub wybranie odpowiedzi trudno powiedzieć.

Tabela 46. Stosunek młodzieży prawosławnej do przykazań Dekalogu (w %)

Przykazania dekalogu	Zdecydowanie wiążące	Raczej wiążące	Raczej nie wiążące	Zdecydowanie nie wiążące	Trudno powiedzieć	Brak danych	Ogółem
I (Ja jestem Panem Bogiem Twoim. Nie będziesz miał innych bogów oprócz mnie)	65,5	22,7	5,7	1,1	2,3	2,3	100
II (Nie czyń sam sobie bożka ani żadnego podobieństwa rzeczy tych, które są na niebie w górze, które są na ziemi nisko i które są w wodach pod ziemią; nie będziesz im się kłaniał ani im służył)	55,3	30,6	4,3	3,4	1,6	4,8	100
III (Nie bierz imienia Pana Boga twego nadaremno)	33,1	41,0	13,8	3,2	5,2	3,6	100
IV (Pamiętaj o dniu sabatu, aby go święcić; przez sześć dni pracuj i wykonasz całą pracę twoją, lecz dzień siódmy, sabat, Panu Bogu twemu poświęć)	33,7	35,5	13,9	5,2	3,9	7,7	100
V (Czcij ojca twego i matkę twoją, aby ci się dobrze działo, i abyś długo żył na ziemi)	66,4	24,3	2,5	2,3	1,1	3,4	100
VI (Nie zabijaj)	75,7	14,7	3,4	2,7	0,9	2,5	100
VII (Nie cudzołóż)	57,4	27,0	5,9	3,2	3,4	3,2	100
VIII (Nie kradnij)	63,0	29,5	2,0	1,6	1,1	2,7	100
IX (Nie mów fałszywego świadectwa przeciwko bliźniemu swemu)	44,9	42,2	5,0	1,8	3,4	2,7	100
X (Nie pożądaj żony bliźniego swego, nie pożądaj domu bliźniego swego ani pola jego, ani sługi jego, ani służebnicy jego, ani wołu jego, ani osła jego, ani żadnej rzeczy, która należy do bliźniego twego)	54,0	32,2	3,4	2,3	4,5	3,6	100

Analiza stosunku młodzieży prawosławnej do Dekalogu wykazała, że istnieją w świadomości badanych stosunkowo duże rozbieżności, co do poszczególnych przykazań. Najmniejszą pełną akceptacją młodzież przyznała przykazaniu III i IV, a największą przykazaniu V i I. Wskaźniki pełnej akceptacji norm zawartych w Dekalogu wahają się pomiędzy 33,1% a 75,7%. W porównaniu z populacją dorosłych, młodzież w mniejszym stopniu przyjmuję postawy pełnego zastosowania Dekalogu w swoim życiu. Jednak potraktowanie łącznie dwóch odpowiedzi „zdecydowanie wiążące" i „wiążące" daje już bardziej zbliżone postawy młodzieży w stosunku do dorosłych. Charakterystyczne w stanowiskach badanej młodzieży jest to, że w niewielkim zakresie odrzuca („zdecydowanie odrzuca od 5,2% do,1,1%) poszczególne przykazania.

Przeciętny wskaźnik pełnej aprobaty Dekalogu przez młodzież prawosławną kształtował się na poziomie 54,9%, częściowej aprobaty – 29,9%, częściowej dezaprobaty – 5,9%, pełnej dezaprobaty – 2,6%, niezdecydowania – 2,7% i braku odpowiedzi – 4,1%.

Płeć w niewielki sposób różnicuje stanowiska badanych, bowiem różnice pełnej akceptacji poszczególnych przykazań są nieznaczne - w granicach 2%, a wskaźnik pełnej akceptacji jest jednakowy dla kobiet i mężczyzn. Jedynie przykazanie X jest bardziej wiążące dla mężczyzn – 56% niż kobiet – 52,2%, (V-0,164, p=0,022).

W przypadku zmiennej niezależnej którą jest typ szkoły, da się zauważyć zasadnicze różnice w akceptacji Dekalogu. Przeciętny wskaźnik pełnej aprobaty Dekalogu młodzieży z liceów ogólnokształcących kształtował się na poziomie 71,4%%, uczniów zasadniczych szkół zawodowych – 50,0% i techników – 42,6%. Charakterystyczne jest to, że młodzież z zasadniczych szkół zawodowych bardziej od pozostałej młodzieży akceptowała przykazania tzw. religijne – nakaz świętowania (IV- więcej o 34,1% od ogółu) czy nie branie imienia Pana Boga nadaremno (III - więcej o 4,4% od ogółu).

Wskaźniki pełnej akceptacji Dekalogu w przypadku miejsca zamieszczania badanych przedstawiają się następująco: miasto powyżej 100 tys. mieszkańców – 61,9%, miasto od 20 do 100 tys. – 49,9%, miasto do 20 tys. – 48,7%, wieś – 59,1%. Jak jest to widoczne młodzież mieszkająca w dużych miastach zdecydowanie bardziej akceptuje zasady zamieszczone w Dekalogu niż młodzież z małych i średnich miast.

Głęboko wierzący w pełni akceptują przykazania Dekalogu w 64,3%, wierzący – 57,5%, niezdecydowani – 56,6%, obojętni – 33,0% i niewierzący – 21,1%. Ze szczegółowej analizy wynika, że głęboko wierzący i wierzący znacznie bardziej od pozostałych akceptują pierwsze cztery przykazania, które dotyczą spraw teologiczno-religijnych, natomiast w przypadku pozostałych przykazań różnice już nie są zasadnicze. Dla przykładu I przykazanie jest w pełni akceptowane przez 89,7% głęboko wierzących, 71,7% wierzących, 47,6% niezdecydowanych, 30,0% obojętnych i 14,3% niewierzących. W tym przypadku analiza statystyczna wskazuje na średnią zależność (V-0,464, p=0,000). Drugie przykazanie jest w pełni akceptowane przez 66,7% głęboko wierzących, 58,8% wierzących, 46,4% niezdecydowanych, 35,0% obojętnych i 14,3% niewierzących (V-0,270, p=0,000).

Niniejsze badania potwierdziły dużą aprobatę młodzieży norm zawartych w Dekalogu. Zdecydowanie niewielki odsetek badanych odrzuca Dekalog. Natomiast uwzględniając ważności tradycji w wychowaniu religijnym młodzieży prawosławnej oraz bardzo ogólne zasady które zawiera Dekalog, to jeszcze nie przesądza o praktycznych konsekwencjach jego przestrzegania. Pewnym symptomem zmian może być fakt stosunkowo dużej rozbieżności w stosunku do konkretnych przykazań i zróżnicowana ich ważność. Sądzę, że odpowiednią weryfikacją wysokiej deklaratywności młodzieży do Dekalogu będzie analiza szczegółowego stosunku badanych do wybranych norm moralnych.

5.5 Stosunek do wybranych norm moralnych

W świadomości społecznej funkcjonuje przekonanie o związkach między rozwojem moralnym jednostki a rozwojem moralnym wspólnot w których dana jednostka żyje. Dobitnie potwierdza taką tezę A. Pawełczyńska, która konstatuje, że człowiek może w pełni rozwijać się, jeżeli otwiera się na innych, jeżeli żyje dla wspólnoty, szczególnie tej, w której egzystuje. W niej bowiem nie tylko fizycznie funkcjonuje, ale jest zakorzeniony dzięki wartościom, które z nią dzieli. Na podobnych zasadach jednostka ludzka jest zakorzeniona we wspólnotach kulturowych wyższego rzędu, takich jak naród, wspólnoty religijne, kręgi kulturowe, mających za sobą setki a nawet tysiące lat istnienia, w ciągu których nawarstwiły się tradycje tworzone przez jednostki powiązane więzią moralną. Tradycje te – w zróżnicowanym stopniu – oddziaływały na wszystkich, którzy w tych wspólnotach uczestniczyli. Jeżeli w dziejach wielkich wspólnot naturalnych następuje gwałtowny wzrost świadomości moralnej, ma to swe źródło także w sile jednostek, które dzięki własnym doświadczeniom wewnętrznym potrafią porwać innych do zwiększenia wysiłku w dążeniu do dobra rozumianego bezwzględnie (Pawełczyńska 1992, s. 19). Praktycznie każdy system polityczny, czy ideologia społeczno-polityczna odwołuje się do pewnego zbioru zasad i norm etycznych. We współczesnym społeczeństwie nie tylko państwo, lecz także media, Kościoły czy poszczególne wspólnoty przyczyniają się do kształtowania świadomości moralnej.

Według R. Jusiaka współczesna młodzież polska, żyjąca w okresie transformacji i funkcjonująca w pluralistycznym społeczeństwie, dojrzewa nie tylko w warunkach usilnego propagowania, przede wszystkim za pośrednictwem środków masowego przekazu, idei nieograniczonej wolności, ale też i liberalnych wzorów jej zagospodarowania. Sytuacja taka jest poważnym wezwaniem dla rodziców i osób zaangażowanych bezpośrednio bądź pośrednio w proces wychowawczy. To, czy młodzi ludzie wypracują w sobie odpowiedni osąd w kwestiach moralnych, zależy nie tylko od nich samych, ale w dużej mierze od otoczenia społeczno-kulturowego (Jusiak 2009, s. 431).

Trzeba zauważyć, że w kontekście przemian ustrojowych w Polsce głównym nurtem, czy regułą przemian moralnych staje się tzw. etyka sytuacyjna, która zakłada względność wobec tradycyjnych wartości czy norm moralnych. Konsekwencją takiego stanowiska jest rozwój relatywizmu czy permisywizmu moralnego. Relatywizm moralny zakłada subiektywizację postaw czy wyborów jednostki i najczęściej

sytuowany jest w kontekście rozwoju teorii modernistycznych. Natomiast permisywizm według H. Świdy-Ziemby występuje przy uznaniu względnie wysokiej rangi wartości moralnych, w ich wymiarze ogólno-abstrakcyjnym, a także przy względnej zgodzie co do treści obowiązujących norm moralnych. Towarzyszy temu wszakże – paradoksalnie – duża tolerancja wobec nieprzestrzegania tych norm, odnoszących się do siebie i innych ludzi. W ten sposób cenione normy moralne tracą moc regulacyjną (Świda-Ziemba 2008, s. 144).

W większości państw europejskich dominuje przekonanie, że kryteria dobra i zła są zmienne i zależne od sytuacji, aczkolwiek w ciągu ostatniej dekady w wielu krajach nastąpił pewien wzrost absolutystycznych poglądów moralnych. Polska jest jednak jedynym krajem w Europie, w którym przeważa przekonanie, że kryteria dobra i zła są absolutne, niepodważalne i niezmienne. Uznawanie relatywności dobra i zła powiązane jest z permisywizmem – postawą pozwalającą na odstępstwa od norm w sferze życia prywatnego, seksu i stosunków interpersonalnych. W państwach członkowskich Unii Europejskiej, bardziej zaawansowanych pod względem rozwoju społeczno-gospodarczego, relatywizm bądź absolutyzm moralny nie wpływają na oceny zachowań regulowanych normami społecznego współżycia i moralności obywatelskiej, w przeciwieństwie do krajów pozostających poza Unią, gdzie absolutyzm łączy się z rygoryzmem moralnym w sferze zarówno prywatnej, jak i obywatelskiej. Zgodnie z przewidywaniami teorii modernizmu i postmodernizmu w rozwiniętych krajach zachodnioeuropejskich wzrasta permisywizm wobec odstępstw od norm moralności osobistej. Trend ten nie dotyczy jednak sfery życia publicznego: w państwach Unii przeważa (a nawet nieco wzrasta) potępienie wykroczeń przeciw normom moralności obywatelskiej. Świadczy to o charakterystycznym dla nowoczesności procesie różnicowania się, wyodrębniania, fragmentaryzacji i autonomizacji poszczególnych sfer wartości kulturowych (Jasińska-Kania 2007, s. 434-435).

Wśród polskiej młodzieży najbardziej akceptowane są normy składające się na moralność społeczną, która obejmuje zachowania naruszające normy współżycia społecznego, zwłaszcza w miejscach publicznych, lub zachowania podyktowane interesem egoistycznym i naruszające reguły zaufania wzajemnego. Na drugim miejscu znajdują się normy moralności obywatelskiej związane ze świadczeniami obywateli wobec instytucji państwowych (publicznych) i na trzecim miejscu normy moralności osobistej dotyczącej zachowań prywatnych. Warto dodać, że korupcja polityków, którą można zaliczyć do moralności obywatelskiej, była dezaprobowana przez 84,6% ogółu badanych maturzystów.(…)Porównanie wyników badań socjologicznych z lat 1994-2009 nie potwierdza wyraźnie wzrostu ocen zrelatywizowanych wśród maturzystów i nasilającej się relatywizacji kryteriów dobra i zła. Można by nawet powiedzieć, że nastąpił nieznaczny wzrost absolutystycznych przekonań moralnych, dotyczy to zwłaszcza moralności osobistej, w której wskaźnik zbiorczy wzrósł od 45,3% do 53,8% (różnica 8,5%). W odróżnieniu od moralności społecznej odnotowaliśmy lekki spadek dezaprobaty 11 zachowań (od 58,8% do 62,0%). Można więc mówić o pewnej stabilizacji w zakresie moralności społecznej i obywatelskiej i niewielkiej zmianie w odniesieniu do moralności osobistej (lekki wzrost rygoryzmu)(Mariański 2011, s. 248).

Empiryczny wymiar sytuacji moralnej młodzieży prawosławnej, a w szczególności ich stosunku do konkretnych zachowań etycznych można szerzej poznać po analizie odpowiedzi na pytanie czy Pan/i usprawiedliwiłby/aby następujące zachowanie. W badaniach poddano analizie 13 zachowań moralnych dotyczących przede wszystkim sfery moralności osobistej. Respondenci mogli wybrać następujące odpowiedzi: „tak usprawiedliwiłbym", „nie usprawiedliwiłbym", „zależy od okoliczności", „nie wiem".

Takiej samej treści miało pytanie skierowane do społeczności prawosławnej w badaniach z 2011 roku. Wówczas okazało się, że największy rygoryzm moralny – brak usprawiedliwienia – prawosławni respondenci przejawiali wobec następujących zachowań: zabójstwo – 81,5%, homoseksualizm – 67,7%, prostytucja - 67,0%, samobójstwo – 62,2%. Natomiast najczęściej postawy relatywistyczne, które w pełni są usprawiedliwiane przez badanych dotyczyły następujących zachowań: stosowanie środków antykoncepcyjnych – 50,4%, posiadanie nieślubnych dzieci – 35,4%, życie bez ślubu kościelnego – 30,9%. Należy dodać, że zakres postaw relatywistycznych w szeroko rozumianych problemach małżeńsko-rodzinnych, znacznie wzrasta, jeśli uwzględnimy akceptację zachowań uwarunkowaną pewnymi okolicznościami (Romanowicz 2012, s.164).

Natomiast u młodzieży prawosławnej z Lubelszczyzny największy rygoryzm moralny występował w stosunku do: zabójstwa - 69,2%, samobójstwa – 58,7%, zdrady małżeńskiej – 58,0%, a największe usprawiedliwienie badana młodzież deklaruje w stosunku do: seksu przedmałżeńskiego – 66,2%, stosowania środków antykoncepcyjnych – 63,3%, życia bez ślubu kościelnego – 49,2% czy posiadania nieślubnych dzieci – 45,8%. Już pobieżne analizy wskazują, że młodzież w stosunku do pozostałej części społeczności prawosławnej jest mniej rygorystycznie nastawiona w zakresie wybranych zachowań moralnych (Gościk, Romanowicz 2010, s. 86-87).

Przed przystąpieniem do szczegółowych analiz stosunku respondentów wobec niektórych zachowań moralnych pragnę zasygnalizować stanowisko Kościoła prawosławnego wobec postępowania człowieka w perspektywie teologii moralnej. Jest ono potrzebne z uwagi na pewne rozbieżności doktrynalne w kontekście teologii zachodniej. Istota porządku moralnego - według R. Kozłowskiego - polega na zgodności z porządkiem ustanowionym przez Boga. Bóg ustala porządek fizyczny i moralny świata. Idea porządku zawiera w sobie ideę stosunku: czegoś do czegoś. Mówiąc o porządku moralnym, wskazać należy na stosunek człowieka do: Boga, innego człowieka, samego siebie i całości stworzenia. W myśl doktryny rzymskokatolickiej nie ma sprzeczności pomiędzy porządkiem naturalnym i nadnaturalnym, albowiem Bóg, Który stworzył oba nie może sobie przeczyć. W tym związku łączy się teza katolicka, że wiara nie wyklucza rozumu, jak również Kościół nie wyklucza państwa, lecz te wielkości są wielkościami wzajemnie uzupełniającymi się.

Doktryna protestancka przeciwnie – głosi sprzeczność między nadprzyrodzonym porządkiem moralnym a porządkiem przyrodzonym, odmawiając wartości chrześcijańskich przyrodzonym cnotom.

Prawosławny punkt widzenia w tej kwestii jest następujący: natura ludzka została spaczona, ale Chrystus przyszedł nie po to, żeby człowieka zbawić indywidualnie, lecz po to, by naprawić całość upadłej natury. W tym prawosławny punkt widzenia jest radykalnie przeciwstawny protestanckiemu. Oczekujemy „nowego nieba i nowej ziemi"(2 P 3,13), której zadatek jest już w Chrystusie i w tych, którzy są Chrystusowi. Dlatego prawosławie nie przeciwstawia sobie porządku moralnego przyrodzonego i nadprzyrodzonego – te dwa porządki nie uzupełniają się (jak w katolicyzmie), ani sobie nie przeczą (jak w protestantyzmie), po prostu porządek nadprzyrodzony musi zastąpić przyrodzony. Inaczej mówiąc, wszystkie cnoty przyrodzone stają się nadprzyrodzonymi i wtedy osiągają swoją najwyższą wartość. Wszystko musi być przemienione w Chrystusie Panu. Porządek nadprzyrodzony jest zbawczy, ale i zachowanie porządku moralnego jest dla zbawienia konieczne. Ten naturalny porządek nie może być nie odrzucany, lecz przeniesiony na wyższy porządek rzeczy (Kozłowski 2011, s. 8).

Przechodząc do spraw szczegółowych należy podkreślić, że nauka Kościoła prawosławnego wobec spraw związanych z seksualnością jest ściśle uwarunkowana stanowiskiem wobec małżeństwa i rodziny, a w wielu przypadkach jest bardzo rygorystyczna (Hrycuniak 1994, Meyendorff 1995). Ogólnie mówiąc cudzołóstwo, zdrada, aborcja, związki homoseksualne i jakiekolwiek nadużycia w zachowaniach seksualnych, uważa się za niemoralne i niewłaściwe w samym sobie, a także podważające instytucję małżeństwa i rodziny.

Z tekstów wypracowanych i ogłoszonych na soborach i synodach wynika, że w kwestii zdrady małżeńskiej zarówno Kościół rzymskokatolicki i prawosławnych mówił jednym głosem. Choć jak wskazuje - J. Pawłowicz – sposób karania i rodzaj pokuty ewaluował, od całkowitej ekskomuniki do czasowej pokuty (Pawłowicz 2011, s. 93). W kontekście zachowania tradycyjnego modelu rodziny i właściwych relacji małżeńskich nauczanie obu Kościołów przetrwało do dnia dzisiejszego.

W poprzednich badaniach postawy osób prawosławnych w stosunku do zdrady małżeńskiej praktycznie nie różniły się w kontekście płci. Natomiast częściej usprawiedliwiali ten czyn osoby młode do 30 roku życia – 35,4% z czego 30,9% uzależnia go od okoliczności, od respondentów powyżej 60 lat – 22,6%. Również częściej usprawiedliwiali zdradę osoby z wykształceniem wyższym – 31,5%, niż podstawowym – 29,0% oraz ci, którzy mieszkają w dużych miastach – 36,3% niż na wsi – 33,5% (Romanowicz 2012, s.165).

Tabela 47. Miasto a stosunek do zdrady małżeńskiej (w%)

	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Tak usprawiedliwiłbym	6,2	11,5	17,5	3,2	10,0
Nie usprawiedliwiłbym	60,7	60,3	51,5	58,1	58,0

Zależy od okoliczności	28,3	23,7	27,2	30,6	27,0
Nie wiem	4,1	4,6	3,9	8,1	4,8
Brak danych	0,7	-	-	-	0,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Chi kwadrat – 14,676, df - 9, V – 0,105

Postawy młodzieży prawosławnej w sposób zasadniczy nie odbiegają od zachowań pozostałej części społeczności prawosławnej w Polsce. Należy wskazać, że co 10-ty respondent w pełni usprawiedliwia zdradę małżeńską, a 27% badanych uzależnia ten czyn od okoliczności. Zdecydowanie odrzuca zdradę małżeńską 58% młodzieży, a 4,8% nie ma wyrobionego poglądu w tej sprawie. Największe przyzwolenie dla zdrady małżeńskiej ma młodzież z Hajnówki ponieważ usprawiedliwia 17,5% badanych, a najmniejsze młodzież z Białegostoku – 3,2%.

Słaba zależność (V-0,137, p=0,011) występuje w kontekście typu szkoły. Nie usprawiedliwia tego czynu 75% młodzieży z zasadniczych szkół zawodowych, 59,2% z liceów i 55,3% z techników. Natomiast pełne usprawiedliwienie zdrady małżeńskiej wykazuje 14,9% młodzieży z techników, 12,5% z zasadniczych szkół zawodowych i 7,0% z liceów. Charakterystyczne jest również to, że 12,5% młodzieży uczącej się w szkołach zawodowych nie wie jak ma ustosunkować się do tego problemu.

Należy zauważyć, że mężczyźni bardziej od kobiet charakteryzują się postawą akceptującą zdradę małżeńską. Z danych wynika, że 44,5% mężczyzn akceptuje zdradę z czego w pełni 12,4%, natomiast wśród kobiet analogiczne wskaźniki wyglądają następująco: ogółem akceptuje 32,2% z czego w pełni 7,8% (V-0,150, p=0,020).

Niewielką zależność należy odnotować w przypadku sytuacji materialnej badanych (V-0,256, p- 0,000). Zdecydowanie największe przyzwolenie zdrady małżeńskiej – w pełni usprawiedliwia 71,4% - wykazuje młodzież będąca w zdecydowanie złej sytuacji materialnej, a najmniejsze przyzwolenie występuje u młodzieży będącej w dość dobrej sytuacji – 4,9% i bardzo dobrej – 6,5%.

Najbardziej nie usprawiedliwiają tego czynu osoby głęboko wierzące – 71,8%, niezdecydowane – 61,9%, wierzące – 57,0%, obojętne – 40,0% i niewierzące – 28,6%. Charakterystyczne jest to, że pozostali respondenci niewierzący usprawiedliwiają ten czyn, w tym w pełni 57,1%. Najmniejsze usprawiedliwienie dla zdrady małżeńskiej ma młodzież wierząca 6,2%, obojętna – 11,9%, głęboko wierząca – 15,4% (V-0,183, p=0,000).

Kościół prawosławny zajmuje określoną i formalną postawę wobec aborcji. Na XXII Kongresie Duchowieństwa i Laikatu, który odbył się w Filadelfii w 1976 roku wydano oświadczenie w którym stwierdzono, że Kościół prawosławny potępia wszelkie działania mające na celu poronienie embrionu, zarówno metodami chirurgicznymi, jak i mechanicznymi. Kościół prawosławny piętnuje aborcję jako

morderstwo, tzn. jako dokonanie z premedytacją zakończenia życia istoty ludzkiej. Jedynym przypadkiem, kiedy Kościół prawosławny przyzwala na aborcję, aczkolwiek niechętnie, jest przewaga opinii medycznej, według której matka umrze, jeśli embrion nie zostanie poroniony. Decyzje Sądu Najwyższego i prawodawstwo państwowe, zezwalające na aborcję bezwarunkowo lub pod pewnymi warunkami, są traktowane przez praktykujących chrześcijan jako obraza ich wiary z świętości życia (Harakas 2009, s.591).

Podobnie Rosyjska Cerkiew Prawosławna w dokumencie *Podstawy Społecznej Koncepcji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego* utożsamia aborcję z zabójstwem. U podstaw takiej oceny leży przekonanie, że poczęcie ludzkiej istoty jest darem Boga i dlatego od momentu poczęcia każdy zamach na życie ludzkiej istoty jest przestępstwem. Szerokie rozpowszechnienie i usprawiedliwienie aborcji we współczesnym społeczeństwie Cerkiew uznaje, jako zgorszenie przyszłości ludzkości i jawną oznakę jej moralnej degradacji. Wierności nauczaniu Biblii i Ojców Kościoła o świętości i nienaruszalności ludzkiego życia od samego jego początku, nie można pogodzić z uznaniem „wolnego wyboru" kobiety w rozporządzaniu losem owocu jej łona. Oprócz tego, aborcja stanowi poważne zagrożenie dla zdrowia fizycznego i duchowego matki. Cerkiew niezmiennie uważa za swój obowiązek występować w obronie najsłabszych i bezbronnych ludzkich istot, którymi są nienarodzone dzieci. Cerkiew prawosławna w żadnym wypadku nie może udzielać swojego błogosławieństwa na aborcję. Cerkiew nie odtrąca kobiet, które popełniły aborcję, nawołuje je do pokuty i do przezwyciężenia fatalnych skutków grzechu przez modlitwę i pokorne poddanie się epidemii z możliwością późniejszego uczestnictwa w zbawczych sakramentach (Pawłowicz 2011, s. 330-331).

Opierając się na wynikach badań przeprowadzonych wśród prawosławnych należy przypomnieć, że ten czyn częściej usprawiedliwiali mężczyźni o 1,3% w stosunku do kobiet, a osoby w wieku 46-60 lat o 3,3% więcej od ogółu. Stosunkowo duże przyzwolenia na aborcję wystąpiło u osób z wykształceniem wyższym. Ogółem w tej grupie ten czyn usprawiedliwiało 55,7%, z czego 35,4% uzależniało go od okoliczności. Najmniejszą akceptację aborcji uwarunkowaną okolicznościami posiadają osoby z podstawowym wykształceniem, jak również mieszkańcy wsi, którzy o 7,6% mniej od ogółu popierali aborcję. Akceptujące postawy w tej kwestii częściej przyjmują osoby będące raczej w złej sytuacji materialnej – 58,4% i pochodzący ze środowisk robotniczych – 51,5%.

W badaniach zorganizowanych wśród młodzieży na Lubelszczyźnie charakterystyczną cechą był fakt, że kobiety bardziej niż mężczyźni negatywnie ustosunkowały się do tego problemu. Aborcję akceptowało wówczas 7,6% mężczyzn i 5,1% kobiet. Warto przypomnieć, że ok. 40% badanych usprawiedliwiało aborcję w szczególnych przypadkach, najczęściej badani argumentowali ten czyn niebezpieczeństwem życia matki.

Z obecnie analizowanych wyników badań zauważalny jest nieznaczny wzrost pełnego usprawiedliwienia aborcji (10,2%) oraz spadek akceptacji aborcji uwarunkowany określonymi okolicznościami (33,6%). Zdecydowanie nie usprawiedliwia

ten czyn 52,2% badanej młodzieży. Najbardziej rygorystyczną postawę wobec aborcji deklaruje młodzież z Białegostoku, ponieważ 66,1% jej nie usprawiedliwia, a 30,6% usprawiedliwia z czego tylko 1,6% w pełni nie neguje tego czynu. Natomiast młodzież z Bielska Podlaskiego jest najbardziej otwarta na aborcję ponieważ ogółem (48,9%) w jakiś sposób akceptuje ten czyn.

Tabela 48. Miasto a stosunek młodzieży do aborcji (w%)

	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Tak usprawiedliwiłbym	13,1	11,5	9,7	1,6	10,2
Nie usprawiedliwiłbym	49,0	47,3	54,4	66,1	52,2
Zależy od okoliczności	33,1	37,4	32,0	29,0	33,6
Nie wiem	4,1	3,8	3,9	3,2	3,9
Brak danych	0,7	-	-	-	0,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Chi kwadrat – 10,302, df - 9, V – 0,088

Potwierdza się uprzednio sformułowana teza według której mężczyźni chętniej usprawiedliwiają aborcję. W pełni usprawiedliwia 12,0% mężczyzn i 8,6% kobiet oraz zupełnie nie usprawiedliwia 56,9% kobiet i 46,9% mężczyzn. Mężczyźni częściej od kobiet usprawiedliwiają aborcję uzależniając ją od okoliczności 38,8% do 28,9%. Związki statystyczne w kontekście tej zmiennej wykazują słabą zależność (V-0,141, p=0,033).

Silniejszą zależność należy wskazać uwzględniając stosunek badanych do wiary (V-0,238, p=0,000). W tym przypadku praktycznie wszyscy niewierzący akceptują aborcję. W pełni aborcję akceptuje 71,4% młodzieży niewierzącej. Natomiast znacznie mniejszy odsetek usprawiedliwiania aborcji jest wśród głęboko wierzących – 33,3% (w tym w pełni usprawiedliwia15,4%) i wierzących – 40,2% (w tym w pełni usprawiedliwia 4,5%). Charakterystyczne w tym zestawieniu jest to, że tylko wśród wierzących są osoby(5,8%), które nie potrafią w pełni ustosunkować się do tak postawionego pytania.

Wyraźna zależność w postawach młodzieży wobec aborcji występuje wobec poziomu materialnego badanych (V-0,294, p=0,000). Częściej usprawiedliwiają aborcję osoby będące w zdecydowanie złej sytuacji materialnej – 71,4% i raczej złej 25%, niż w dość dobrej – 7,3%. Natomiast nie usprawiedliwia aborcji 62% młodzieży o przeciętnym statusie materialnym, 56,5% będącej w bardzo dobrej sytuacji materialnej, 46,6% w dość dobrej sytuacji, 41,7% raczej złej i 14,3% w zdecydowania złej.

Słaby poziom zależności występuje w przypadku zmiennej niezależnej którą jest typ szkoły(V-0,124, p=0,036). Ogółem aborcję usprawiedliwia 45,3% młodzieży z liceów 41,6% z techników i 37,5% z zasadniczych szkół zawodowych. Postawy przeciwne wobec aborcji wykazuje 62.5% młodzieży z zasadniczych szkół zawodowych, 53,3% z liceów i 49,7% z techników.

Również stanowisko Kościoła wobec eutanazji jest negatywne i uważa takie postępowanie za formę samobójstwa ze strony danej osoby oraz formę morderstwa ze strony tych, którzy uczestniczą w tej praktyce. Jedno i drugie jest grzechem. Sceptycznie odnosi się do stosowania środków w celu przedłużania życia umierającemu za wszelką cenę. Odrzuca postawę, która lekceważy nieuchronność śmierci fizycznej. Oznacza to, że Kościół może nawet modlić się o śmierć osób terminalnie chorych, bez domagania się, by zastosowano wobec nich nadzwyczajne działania medyczne. Kościół odrzuca jednocześnie, jako moralnie złe, jakiekolwiek zamierzone działanie ze strony danej jednostki do zadania śmierci sobie lub komuś innemu (Harakas 2009, s. 592).

Rozwód w obecnej rzeczywistości społecznej jawi się jako sposób na rozwiązanie trudności czy problemów życia małżeńskiego. Łatwość uzyskania rozwodu tzw. cywilnego stymuluje w wielu wypadkach zachowania małżonków. Liczba rozwodów wskazuje na to, że w wielu wypadkach zawarcie związku sakramentalnego nie łączy się z uznaniem świętości małżeństwa. Wielu obserwatorów życia społecznego we współczesnych społeczeństwach wskazuje na liczne czynniki, które wpływają na zwiększającą się liczbę rozwodów do których zalicza m.in. industrializację i jej społeczne skutki, wzrost poziomu wykształcenia społeczeństwa, urbanizację i wiążącą się z nią anonimowość stosunków rodzinnych, wzrost aktywności zawodowej kobiet jej wpływ na przeobrażenia modelu i funkcji rodziny, migrację do miast, sytuację mieszkaniową i materialną społeczeństw, emigrację zarobkową, przemiany w obyczajowości oraz partnerski model rodziny (Pawłowicz 2011, s. 299).

Małżeństwo i rodzina we współczesności powoli traci charakter instytucji trwałej i nierozerwalnej. Według J. Mariańskiego więzi małżeńskie i partnerstwo są pewnego rodzaju dobrem konsumpcyjnym. Poświęcenie się trwałym wartościom przeżywa dzisiaj wyraźny kryzys, niechętnie podejmuje się trwałe zobowiązania, wyżej ceni się natychmiastowe satysfakcje i zobowiązania tymczasowe (Mariański 2012, s. 49).

Tradycyjne określenie rodziny jako wspólnoty osób połączonych stosunkiem małżeńskim i rodzicielskim jest uznawane przez część socjologów współczesnych jako zbyt wąskie i nieobejmujące już nowych form życia małżeńskiego i rodzinnego. W skrajnych przypadkach stawia się nawet pytanie, czy w ogóle jeszcze istnieje rodzina, czy nie należałoby raczej analizować złożoności nieprzejrzystych i niejednoznacznych warunków życiowych ludzi współczesnych, czy żyjących w jakiś sieciach rodzinnych? (Mariański 2012, s. 53).

Kościół prawosławny stoi na stanowisku, że rozpad związku małżeńskiego jest zagrożeniem nie tylko dla rodziny, lecz także całego społeczeństwa. W tej sprawie stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego i prawosławnego jest jednolite. Oba Kościoły uważają, że należy przeciwdziałać mentalności rozwodowej, która jest poważnym wezwaniem moralnym nie tylko dla instytucji Kościoła lecz także dla małżonków, którzy mogą być przykładem życia codziennego, aby dawać świadectwo innym, jak należy realizować swoje życie małżeńskie pokonując kryzysy i problemy. Różnica jak istnieje pomiędzy tymi Kościołami dotyczy sytuacji już zaistniałej. Kościół prawosławny, choć boleje nad zaistniałą sytuacją, to jednak błogosławi powtórne związki i daje małżonkom kolejną szansę.

Według Kościoła prawosławnego - który stoi na stanowisku nierozerwalności małżeństwa - jedyną przyczyną rozerwania małżeństwa jest śmierć fizyczna lub duchowa, cudzołóstwo, czyli przekroczenie małżeńskiej miłości i wierności, oraz zerwanie związku duchowego pomiędzy małżonkami, gdy małżeństwo samo przez się zostaje unicestwione (Kozłowski 2011, s. 173-174).

Z badań empirycznych wynika, że pełna akceptacja rozwodu wśród prawosławnych w Polsce częściej występuje u mężczyzn – 26,0%, niż kobiet – 24,4%. Jest również wyższa u respondentów mających 31-45 lat o 4,2% w stosunku do ogólnych danych dotyczących tego zachowania. Generalnie, respondenci z wyższym wykształceniem w przypadku rozwodu zdecydowanie częściej niż pozostali akceptują rozwód, natomiast postawy rygorystyczne przejawia co trzeci badany z wykształceniem podstawowym, a 16,1% pośród najniżej wykształconych nie wie, jak ma się ustosunkować do analizowanego problemu. Miejsce zamieszkania już nie tak wyraziście różnicuje badanych. Ogólnie mieszkańcy dużych miast i wsi w największym odsetku są skłonni bezwarunkowo zaakceptować rozwód. Warto jeszcze dodać, że respondenci deklarujący bardzo dobrą sytuację materialną częściej o 29,1% od pozostałych badanych w pełni usprawiedliwiają rozwód (Romanowicz 2012, s. 166).
Stanowisko młodzieży prawosławnej w sprawie akceptacji rozwodu w sposób zasadniczy różni się od postaw ogółu społeczności prawosławnej. Uogólniając możemy stwierdzić, że młodzież w dużym stopniu akceptuje rozwód, ponieważ 35,8% badanych w pełni akceptuje ten czyn, a 47,6% nie wyklucza rozwodu i uzasadnia rozejście się małżonków od okoliczności. Tylko 13,8% badanych przyjmuje postawę tradycjonalistyczną w kwestii nierozerwalności i trwałości małżeństwa. Charakterystyczne jest to, że 14,5% młodzieży z Białegostoku przyjmuje postawę skrajnie liberalną i w pełni usprawiedliwia rozwód. Natomiast młodzież z Hajnówki (19,4%) i Bielska Podlaskiego (16,8%) jest najbardziej przeciwna rozwodowi. Całkowicie usprawiedliwia rozwód 12,5% młodzieży z miast powyżej 100 tys. mieszkańców, 38,9% z miast od 20 tys. do 100 tys., 42,5 % z miast do 20 tys. i 37,8% ze wsi (V-0,167, p=0,000).

Tabela 49. Miasto a stosunek młodzieży do rozwodu (w%)

	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Tak usprawiedliwiłbym	40,0	38,9	38,8	14,5	35,8
Nie usprawiedliwiłbym	6,9	16,8	19,4	14,5	13,8
Zależy od okoliczności	50,3	42,0	39,8	66,1	47,6
Nie wiem	1,4	2,3	1,9	4,8	2,3
Brak danych	1,4	-	-	-	0,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Chi kwadrat – 26,586, df - 9, V – 0,142

Największy rygoryzm w sprawie niedopuszczalności rozwodu istnieje wśród młodzieży uczącej się w zasadniczych szkołach zawodowych – 50,0%, a najmniejszy wśród uczniów liceów, bowiem tylko 6,6% z nich nie usprawiedliwia rozwodu. Największe przyzwolenie jest wśród uczniów z liceów - 89,7% (z czego w pełni 40,1%), techników – 74,5% (z czego w pełni 29,2%) i zasadniczych szkół zawodowych – 50% (z czego w pełni 25%)(V-0,210, p=0,000).

Sytuacja materialna w sposób szczególny różnicuje stosunek badanych wobec rozwodu(V-0,182, p=0,000). W pełni usprawiedliwia rozwód 85,7% młodzieży będącej w bardzo złej sytuacji materialnej, 75,0% w raczej złej sytuacji, 25,4% w przeciętnej, 36,9% w raczej dobrej i 35,5% w bardzo dobrej. Najwięcej przeciwników rozwodu (odpowiedź nie usprawiedliwiłbym) - 21,8% jest wśród respondentów deklarujących przeciętną sytuację materialną, natomiast brakuje takich postaw wśród młodzieży najsłabiej usytuowanej materialnie. Stosunek badanych do wiary jako zmienna wykazuje statystycznie niewielką zależność (V-0,218, p=0,000). Rozwodu nie usprawiedliwia 48,7% głęboko wierzących, 10,3% wierzących, 10,7% niezdecydowanych ale przywiązanych do tradycji, 15,0% obojętnych i nikt wśród niewierzących. Generalnie osoby deklarujące większą wiarę są skłonni w mniejszym stopniu od pozostałych do usprawiedliwienia rozwodu, a zdecydowanie częściej stoją na stanowisku nierozerwalności małżeństwa. W pełni usprawiedliwia rozwód 25,6% głęboko wierzących i 71,4% niewierzących.

Płeć częściowo różnicuje stanowiska młodzieży w kwestii rozwodu (V-0,154, p=0,000). Ogólnie usprawiedliwia rozwód 88,3% (w pełni 36,6%) kobiet i 78,0% (w pełni 34,9%) mężczyzn. Również więcej mężczyzn (17,7%) niż kobiet (10,3%) nie usprawiedliwia tego czynu.

Stanowisko Kościoła prawosławnego na temat homoseksualizmu zostało wyrażone w synodach, kanonicznych i patrystycznych wypowiedziach już w pierwszych stuleciach istnienia chrześcijaństwa. Kościół prawosławny całkowicie potępia wszelkie doświadczenia seksualne, które są sprzeczne z określonymi i niezmienialnymi funkcjami przypisanymi płci człowieka przez zarządzenie Boga i wyrażają się w doświadczeniu człowieka jako prawo natury(…). Kościół prawosławny jest przekonany, że homoseksualizm powinien być traktowany przez religię jako grzeszna skłonność. Homoseksualistom należy udzielać pomocy medycznej i psychiatrycznej, dzięki której będą mogli odnowić w sobie tożsamość płciową daną przez Boga. Kościół prawosławny sprawuję w pełni dyskretną opiekę pastoralną nad homoseksualistami, co wynika z przekonania, że grzesznikowi potrzebny jest Bóg, który podniesie go z moralnego i duchowego upadku. W takim przypadku nie wystarcza leczenie psychiatryczne (Harakas 2009, s.591-592).

Stanowcze stanowisko zajęła Cerkiew Rosyjska w kontekście wyświęcenia w 2003 roku osoby homoseksualnej na biskupa Kościoła episkopalnego w USA. W oświadczeniu wydanym przez Synod m.in. czytamy, że Cerkiew naucza o pierwotnej różnicy płci, o powściągliwości i przeznaczeniu człowieka do świętości. Strzeże tradycji chrześcijańskiego ślubu między mężczyzną a kobietą, błogosławionego przez Pana w Kanie Galilejskiej. Cerkiew przestanie dawać świadectwo

świętości, czystości i prawdy Bożej, jeżeli wyrzeknie się nauczania, odkrytego jej przez Boga. Nie mamy prawa zgadzać się w jakimkolwiek, choćby w najmniejszym stopniu z zajętym przez nich stanowiskiem, które uważamy za głęboko antychrześcijańskie i bluźniercze. W związku z zaistniałą sytuacją Rosyjska Cerkiew Prawosławna zmuszona jest zaprzestać prac wspólnego koordynacyjnego komitetu i zamrozić swoje kontakty z Kościołem Episkopalnym USA. Dążymy do zachowania kontaktów i współpracy z tymi amerykańskimi członkami tego Kościoła, którzy otwarcie informują o wierności moralnej nauce Świętej Ewangelii i starożytnego niepodzielnego Kościoła (www.patriarchia.ru, z dnia 10.09.2009).

Na podstawie dotychczasowych wyników badań można stwierdzić, że stosunek prawosławnych do homoseksualizmu jest w większości negatywny. Częściej od ogółu nie usprawiedliwiają tego zachowania mężczyźni – 9,3%, respondenci w wieku do 30 lat – 3,8%, z wykształceniem podstawowym – 17,9% i mieszkający w dużych miastach o 4,3%. Cechą charakterystyczną tego zestawienia jest fakt, że co trzecia badana osoba mieszkająca na wsi nie wie, jak ma ustosunkować się do tego problemu (Romanowicz 2012, s. 166).

Tabela 50. Miasto a stosunek młodzieży do homoseksualizmu (w%)

	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Tak usprawiedliwiłbym	23,4	33,6	35,9	19,4	28,8
Nie usprawiedliwiłbym	44,8	43,5	42,7	50,0	44,7
Zależy od okoliczności	9,0	8,4	7,8	22,6	10,4
Nie wiem	22,1	13,7	13,6	8,1	15,6
Brak danych	0,7	0,8	-	-	0,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Chi kwadrat – 23,658, df - 9, V – 0,134

Młodzież prawosławna w przypadku homoseksualizmu stoi na stanowisku bardziej rygorystycznym niż tolerującym analizowane zachowanie. Ogółem 44,7% badanych jest przekonana o niemożności usprawiedliwienia tego czynu, zaś 39,2% homoseksualizm usprawiedliwia w tym, w pełni tylko 28,8%. Młodzież z Hajnówki (35,9%) i Bielska Podlaskiego (3,6%) częściej całkowicie usprawiedliwia ten czyn od młodzieży z Białegostoku (19,4%).

Mężczyźni w kwestii homoseksualizmu są mniej skłonni od kobiet o jego usprawiedliwienie. Bowiem w zupełności usprawiedliwienie deklaruje 40,9% kobiet i 15,3% mężczyzn. W tej kwestii należy wskazać wyraźną zależność statystyczną na poziomie V-0,311, p=0,000.

W sposób charakterystyczny stosunek do homoseksualizmu okazała młodzież w zależności od stosunku do wiary (V-0,171, p=0,000). Nie usprawiedliwia tego czynu 66,7% młodzieży głęboko wierzącej, 46,4% wierzącej, 33,3% niezdecydowanej, 35,0% obojętnej religijnie i 14,3% niewierzącej. Natomiast pełną akceptację deklaruje 85,7% młodzieży niewierzącej, 35,0% obojętnej religijnie, 46,4% niezdecydowanej, 23,0% wierzącej i 20,5% głęboko wierzącej. Z zestawienia powyższych danych można wysnuć wniosek, że im młodzież bardziej wierząca tym w mniejszym stopniu akceptuje homoseksualne zachowania, a im mniej wierząca to częściej usprawiedliwia ten czyn.

Również chętniej akceptuje homoseksualizm młodzież, która jest w trudnej sytuacji materialnej, bowiem młodzież, która określiła swoją sytuację materialną jako zdecydowanie złą usprawiedliwia ten czyn, z czego 85,7% w całości. Natomiast młodzież najlepiej usytuowana materialnie w 46,8% usprawiedliwia homoseksualizm, z czego 27,4% zupełnie (V-0,162, p=0,001).

Typ szkoły jako zmienna wykazuje słabą zależność, która w następujący sposób różnicuje badanych (V-0,169, p=0,000). Największą niechęć wobec usprawiedliwienia homoseksualizmu deklaruje młodzież z zasadniczych szkół zawodowych – 87,5%, a najmniejszą młodzież z liceów – 46,7%. Natomiast całkowicie usprawiedliwia homoseksualizm 34,6% młodzieży z liceów, 19,9% z techników i 12,5% z zasadniczych szkół zawodowych.

Samobójstwo w nauce Kościoła prawosławnego stanowi wyraźne przeciwieństwo obowiązku zachowania swego życia i zdrowia. Samobójstwem nazywa się dobrowolne pozbawienie się życia. Może ono być dwóch rodzajów: bezpośrednie, gdy człowiek w sposób gwałtowny pozbawia się życia za pomocą jakichkolwiek śmiercionośnych narzędzi czy też innych jakichś środków oraz pośrednie, powolne, gdy człowiek stopniowo skraca sobie życie i wyczerpuje swe siły, oddając się rozpuście, pijaństwu, różnym nadużyciom, używaniu narkotyków lub tez innym nałogom i występkom, które działają na niego w sposób rujnujący.

Jakiegokolwiek jednak rodzaju byłoby samobójstwo, bezpośrednie czy też pośrednie, stanowi ono największe przestępstwo wobec Boga, wobec bliźnich i wobec samego siebie. Celem samobójstwa jest oczywiście nie tylko przerwanie życia fizycznego, cielesnego, lecz unicestwienie całego swego „ja", zagłada całego swego istnienia. Samobójca decyduje się na takie okropne zakończenie swego życia przeważnie w stanie rozpaczy, zupełnego rozczarowania w sobie i ludziach, mając nadzieję, iż przez takie rozwiązanie przerwie swoje istnienie i obróci się w całkowita nicość.(…) „Nicość" jako dobro i ukojenie, poszukiwane w samobójstwie nie istnieje, dlatego też samobójstwo jest także bezcelowe (Kozłowski 2011, s. 164-165) .

Tabela 51. Miasto a stosunek młodzieży do samobójstwa (w%)

	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Tak usprawiedliwiłbym	8,3	13,0	15,5	4,8	10,9
Nie usprawiedliwiłbym	61,4	58,0	56,3	58,1	58,7
Zależy od okoliczności	22,8	21,4	24,3	24,2	22,9
Nie wiem	6,9	6,9	3,9	12,9	7,0
Brak danych	0,7	0,8	-	-	0,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Chi kwadrat – 12,879, df - 9, V – 0,09

Samobójstwo należy do zachowań, które przez 62,6% ogółu prawosławnych nie jest usprawiedliwiane. Z badań wynika, że częściej samobójstwa nie akceptują osoby młodsze i posiadające wyższe lub średnie wykształcenie. Natomiast różnice procentowe w przypadku miejsca zamieszkania są nieznaczne, a 21,4% mieszkańców wsi nie wie, jaką postawę wobec samobójstwa ma przyjąć (Romanowicz 2012, s. 167).

Wysoki rygoryzm moralny negujący samobójstwo występuje wśród młodzieży prawosławnej z Lubelszczyzny. Należy odnotować zasadniczą różnicę w stanowisku do tego czynu między mężczyznami a kobietami. Taki czyn usprawiedliwiało jedynie 5,1% kobiet, a nie akceptowało 77% mężczyzn i 63,4% kobiet. (Gościk, Romanowicz 2010, s. 91).

Natomiast z prezentowanych badań wynika, że 58,7% ogółu młodzieży nie usprawiedliwia samobójstwa, w pełni akceptuje 10,9%, a 22,9% uzależnia ten czyn od pewnych sytuacji życiowych. Młodzież, która jest w raczej złej sytuacji (58,3%) i zdecydowanie złej sytuacji materialnej (28,6%) w znacznie wyższym stopniu w zupełności usprawiedliwia samobójstwo niż osoby będące w bardzo dobrej sytuacji materialnej (6,5%). Charakterystyczne jest to, że sytuacja materialna zasadniczo nie różnicuje młodzieży w kontekście postaw aprobujących samobójstwo. Natomiast samobójstwo całkowicie usprawiedliwia 3,6% młodzieży z miast powyżej 100 tys. mieszkańców, 9,5% z miast od 20 tys. do 100 tys., 8,0% z miast do 20 tys. i 15,7% ze wsi (V-0,138, p=0,012).

Dość spójne stanowisko zajmuje młodzież przy uwzględnieniu stosunku jej do wiary. Młodzież głęboko wierząca częściej nie usprawiedliwia tego czynu 74.4% niż osoby niewierzące – 57,1%. Najmniejsze usprawiedliwienie samobójstwa występuje wśród młodzieży głęboko wierzącej -17,9%(w tym całkowite usprawiedliwienie 12,8%). Największy odsetek badanej młodzieży usprawiedliwiającej samobójstwo jest wśród obojętnych religijnie – 60,0% (w tym całkowicie usprawiedliwia 15,0%). Praktyczne jednolite stanowisko w tej kwestii zajmują kobiety i mężczyźni, różnice są minimalne i poszczególne wskaźniki odbiegają od danych ogólnych nie więcej niż 1%.

Tabela 52. Miasto a stosunek młodzieży do kary śmierci (w %)

	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Tak usprawiedliwiłbym	15,2	19,1	20,4	22,6	18,6
Nie usprawiedliwiłbym	52,4	51,1	48,5	45,2	50,1
Zależy od okoliczności	24,8	20,6	22,3	21,0	22,4
Nie wiem	6,9	9,2	8,7	11,3	8,6
Brak danych	0,7	-	-	-	0,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Chi kwadrat – 3,856, df - 9, V – 0,054

Kara śmierci również w społeczności prawosławnych w Polsce nie jest akceptowana. Częściej mężczyźni – 15,1%, niż kobiety – 5,6% usprawiedliwiają karanie śmiercią. Ogólnie ok. 61% ludzi młodych do 45 lat niechętnych jest wobec kary śmierci. Nie usprawiedliwia tego czynu 83,9% respondentów z wykształceniem podstawowym i 62,8% mieszkających w dużych miastach.

Młodzież prawosławna w tej kwestii jest bardziej przychylna karze śmierci niż ogół społeczności, ponieważ ogółem dopuszcza stosowanie tego rodzaju kary 41,0% ogółu badanych, a zupełnie jest przekonana do tego aktu 18,6%. Ponad połowa – 50,1% respondentów nie usprawiedliwia kary śmierci, a 8,6% nie ma na ten temat wyrobionego stanowiska. Podobnie jak w badaniach ogólnopolskich mężczyźni chętniej akceptują ten rodzaj kary niż kobiety. Wskaźnik pełnej akceptacji w przypadku mężczyzn wynosi - 23,4%, a w przypadku kobiet – 14,2% (V-0,152, p=0,017). Sytuacja materialna badanych i stosunek do wiary występujące jako zmienne niezależne w tym opracowaniu zasadniczo nie różnicują młodzież prawosławną.

Zabójstwo, podobnie, jaki i samobójstwo, w nauce Kościoła prawosławnego stanowi bardzo ciężki grzech przeciwko Bogu, przeciwko bliźnim i samemu sobie. Jest ono niemoralnym zarówno w swych źródłach i pobudkach, jak w swoich środkach i skutkach i w żadnym wypadku nie może być dozwolone.

Winni zabójstwa są nie tylko ci, którzy wprost, w zbrodniczym zamiarze pozbawiają kogokolwiek życia za pomocą oręża, trucizny czy w inny podobny sposób, lecz także ci, którzy pośrednio wpływają na skrócenie życia bliźniego, jak na przykład, gdy sędzia skazuje oskarżonego, o którym wie, iż jest niewinny, gdy kiedykolwiek znęca się nad swymi podwładnymi za pomocą okrutnych kar i przyspiesza tym ich śmierć itp.(…)Oczywiście, należy się tu zastrzec, iż nie można oskarżać o zabójstwo tego, kto pozbawia życia innych z obowiązku lub z konieczności, na przykład, gdy na skutek wyroku sądowego pozbawia się życia przestępcę w celu obrony niewinnych przed jego zbrodniami, lub też, gdy żołnierz, broniąc swej ojczyzny, pozbawia życia wrogów, wreszcie, gdy wydarzy się zabójstwo mimowolne. Zresztą, na mimowolnego zabójcę nakładana jest z wyroku sądu kościelnego pewna pokuta(epitimija) (Kozłowski 2011, s. 148).

Zabójstwo jest czynem, który zasługuje wśród 81,5% ogółu prawosławnych w Polsce na brak usprawiedliwienia. Największy odsetek niezdecydowanych – 19,4% jest w grupie najstarszych osób. Respondenci będący w średnim wieku i najmłodsi stosunkowo najbardziej rygorystycznie odrzucają takie zachowanie. Częściej analogiczną postawę prezentują osoby z wykształceniem podstawowym – 90,3%, niż zasadniczym zawodowym – 72,5%, jak również mieszkający w miastach do 20 tys. mieszkańców – 92,5% i pochodzący z rodzin inteligenckich – 91,4% (Romanowicz 2012, s. 167).

Tabela 53. Miasto a stosunek młodzieży do zabójstwa (w%)

	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Tak usprawiedliwiłbym	4,8	9,9	15,5	4,8	8,8
Nie usprawiedliwiłbym	73,8	64,9	60,2	82,3	69,2
Zależy od okoliczności	14,5	18,3	18,4	11,3	16,1
Nie wiem	4,8	6,9	5,8	1,6	5,2
Brak danych	2,1	-	-	-	0,7
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0%	100,0

Chi kwadrat – 18,915, df - 9, V – 0,120

Zabójstwo w świadomości młodzieży zasługuje na najmniejsze usprawiedliwienie spośród wszystkich poddanych analizie czynów moralnych. Nie usprawiedliwia zabójstwa 69,2% badanej młodzieży, z czego aż 82,3% młodzieży z Białegostoku. Najbardziej akceptuje zabójstwo młodzież z Hajnówki, która w 15,5% w pełni usprawiedliwia ten czyn. Całkowicie usprawiedliwia zabójstwo 1,6% młodzieży będącej w bardzo dobrej sytuacji materialnej, 7,3% w dobrej, 9,2% przeciętnej, 33,3% raczej złej i 28,6% w zdecydowanie złej oraz 15,4% młodzieży głęboko wierzącej, 6,9% wierzącej, 9,5% niezdecydowanej, 20,0% obojętnej religijnie, 14,3% niewierzącej (V-0,134, p=0,011). Również mężczyźni (13,9%) bardziej niż kobiety (4,3%) usprawiedliwiają ten czyn (V-0,201, p=0,001). Największą akceptacją zabójstwa charakteryzują się uczniowie zasadniczych szkół zawodowych, z których 25,0% w pełni usprawiedliwia ten czyn, techników – 9,9% i liceów 7,7% (V-0,141, p=0,026). Generalnie mieszkańcy wsi (12,2%) w porównaniu z młodzieżą mieszkającą w dużych miastach (5,4%) częściej aprobuje zabójstwo (V-0,166, p=0,000).

Badania socjologiczne, które przeprowadza się w Polsce, dość jednoznacznie informują o zmianach w przestrzeganiu norm dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego. Zjawisko posiadania dzieci pochodzących ze związku pozamałżeńskiego jest w naszym społeczeństwie zjawiskiem coraz częstszym i wywołującym znacznie mniejsze emocje niż kilkanaście lat wstecz. Praktycznie od połowy XX wieku trwa intensywna zmiana postrzegania rodziny w jej tradycyjnym kształcie. Na taki stan rzeczy ma wpływ wiele czynników, jednak w tym względzie istotnym bodźcem, który wpływa na decyzje

małżonków jest lansowany m.in. przez media styl rodzica – „partnera", czy „kumpla" oraz propagowanie hedonistycznego modelu małżeństwa. Konsekwencją takiego modelu małżeństwa jest wzrastająca liczba rozwodów i wychowywanie dzieci przez jednego z rodziców. W tym kontekście ważnym zagadnieniem będzie poznanie stosunku młodzieży prawosławnej do posiadania nieślubnych dzieci.

Z badań przeprowadzonych w 2011 roku w środowisku prawosławnym wynika, że co piąta badana osoba nie usprawiedliwia posiadania nieślubnych dzieci i życia bez ślubu kościelnego. Największe zróżnicowanie w obu zachowaniach warunkowane są wiekiem, generalnie o 30% częściej akceptują takie sytuacje osoby młode - do 30 lat, niż mające powyżej 60 lat. Natomiast najmniejsze zróżnicowanie uwarunkowane jest ze względu na pochodzenie i miejsce zamieszkania, w tych kontekstach brzegowe dane różnią się do 3 %. Wyraźną asymetrię uwidoczniła się w przypadku wykształcenia. W obu przypadkach osoby z wyższym wykształceniem są skłonni częściej usprawiedliwiać, a ich wskaźnik w przypadku posiadania nieślubnych dzieci jest o 6,2% wyższy od ogółu i wyższy o 8,3% w przypadku życia bez ślubu kościelnego. W tych kwestiach następuje wyraźna zmiana oceny zachowań. Respondenci młodsi i bardziej wykształceni częściej przyjmują postawy relatywistyczne w stosunku do spraw związanych z funkcjonowaniem w rodzinie od osób starszych i mniej wykształconych (Romanowicz 2012, s. 168).

Końcową uwagę z poprzednich badań w pełni potwierdziła młodzież ponadgimnazjalna. Z ogólnego zestawienia wynika, że nie akceptuje posiadania nieślubnych dzieci tylko 11,3%, natomiast w pełni usprawiedliwia taką sytuację 45,8% respondentów. Stosunkowo najmniejszy rygoryzm wobec tej normy moralnej wykazuje młodzież z Siemiatycz, wśród której co druga osoba akceptuje taką sytuację.

Tabela 54. Miasto a stosunek młodzieży do posiadania nieślubnych dzieci (w%)

	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Tak usprawiedliwiłbym	50,3	45,8	41,7	41,9	45,8
Nie usprawiedliwiłbym	9,0	11,5	15,5	9,7	11,3
Zależy od okoliczności	32,4	36,6	35,9	45,2	36,3
Nie wiem	7,6	6,1	6,8	3,2	6,3
Brak danych	0,7	-	-	-	0,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Chi kwadrat – 6,993, df - 9, V – 0,073

Kobiety w tej kwestii przyjmują postawę bardziej relatywną od mężczyzn ponieważ 49,6% z nich zupełnie usprawiedliwia posiadanie nieślubnych dzieci. Analogiczną postawę deklaruje 41,6% mężczyzn. Również młodzież z liceów (47,4%) i techników (44,1%) jest mniej rygorystyczna od młodzieży z zasadniczych szkół zawodowych (25,0%).

Religijność młodzieży jest w ścisłym związku z rygoryzmem wobec tej normy. Osoby deklarujące głębszą wiarę są mniej relatywni. Należy odnotować, że całkowicie usprawiedliwiają posiadanie nieślubnych dzieci wszystkie osoby niewierzące oraz 60,0% obojętnych religijnie, 54,8% niezdecydowanych religijnie, 44,0% wierzących i 23,1% głęboko wierzących (V-0,159, p=0,001).

Praktycznie liniowe zróżnicowanie występuje w kontekście zmiennej którą jest sytuacja materialna badanych. Generalnie można stwierdzić, że im gorsza sytuacja materialna respondentów to wyższy poziom relatywizmu. Zupełnie usprawiedliwia analizowany fakt 71,4% młodzieży deklarującej zdecydowanie złą sytuację materialną, 62,5% będącej w raczej złej sytuacji, 40,1% żyjąca na przeciętnym poziomie, 49,5% mająca dość dobrą sytuację materialną i 37,1% bardzo dobrze usytuowanej materialnie (V-0,138, p= 0,015).

W Kościele pierwszych wieków sakrament małżeństwa powiązany był ściśle z Eucharystią, w której uczestniczyli młodożeńcy, którzy wcześniej zawarli związek małżeński zgodnie z normami prawa świeckiego. Po spełnieniu wszelkich formalności, młoda para na niedzielnej Eucharystii otrzymywała błogosławieństwo od swojego biskupa i przystępowała do Stołu Pańskiego pijąc z „jednego kielicha". Od tego momentu małżeństwo stawało się sakramentem i miało znaczenie dla wieczności (Hrycuniak 1994, s. 64).

Ślub małżeński w prawosławiu jest ważnym z punktu widzenia Kościoła i narzeczonych praktyką religijną. Sam akt małżeński uważa się za jeden z najwyższych znaków zjednoczenia dusz małżonków. W małżeństwie pożądanie cielesne przestaje być ślepym instynktem obarczonym przez grzech pierworodny, ale przeciwnie staje się oznaką przywiązania do umiłowanego małżonka (Laroche 2006, s. 63). Teolodzy prawosławni zwracają uwagę na to, że zjednoczeniem małżonków musi kierować Łaska. Dlatego pragnienie aktu małżeńskiego winno być wyrażone w formie zaproszenia dla drugiego, a nie jako obowiązek (Pawłowicz 2011, s. 261).

Przedstawione powyżej teologiczne założenia zawarcia ślubu kościelnego w konfrontacji z rzeczywistością w środowisku młodzieży prawosławnej wykazują daleko idące rozbieżności. Generalnie współczesna młodzież usprawiedliwia życie bez usankcjonowania Kościoła. Zupełnie usprawiedliwia życie bez ślubu kościelnego 49,2% badanych, a kolejne 30,6% obwarowuje takie stanowisko różnymi okolicznościami. Już pobieżna analiza tego zjawiska wskazuje na ogromne zmiany w świadomości młodzieży wobec życia bez ślubu kościelnego. Wydaje się, że współcześnie jest to jedna z szybciej zmieniających się norm moralnych w naszym społeczeństwie. Gwałtownie następuje relatywizacja sfery małżeńsko-rodzinnej, a tradycyjny obraz rodziny dla młodzieży jest coraz mniej atrakcyjny.

Tabela 55. Miasto a stosunek młodzieży do życia bez ślubu kościelnego (w%)

	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Tak usprawiedliwiłbym	55,9	48,9	38,8	51,6	49,2
Nie usprawiedliwiłbym	8,3	14,5	15,5	11,3	12,2
Zależy od okoliczności	26,9	29,8	37,9	29,0	30,6
Nie wiem	7,6	6,9	7,8	8,1	7,5
BRAK DANYCH	1,4	-	-	-	0,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Chi kwadrat – 9,603 df - 9, V – 0,085

Życie bez ślubu kościelnego częściej od pozostałych w zupełności akceptują osoby będące w najtrudniejszej sytuacji materialnej – 71,4%. W pełni usprawiedliwia taki sposób życia 43,5% młodzieży będącej w skrajnie odmiennej sytuacji materialnej. Charakterystyczne jest to, że 40.3% młodzieży która ma bardzo dobrą sytuację materialną nie odrzuca życia bez ślubu, jednak uzależnia od bliżej nieznanych okoliczności. Również młodzież ze wsi w tej kwestii charakteryzuje się mniejszym relatywizmem moralnym, bowiem tylko 39,0% usprawiedliwia ten czyn, co znacznie odbiega od stanowisk młodzieży z miast, której wskaźniki pełnego usprawiedliwienia oscylują od 53,6% do 57,5%.

Bardziej konserwatywni w tej kwestii są mężczyźni niż kobiety. Zupełne usprawiedliwienie dla życia bez ślubu kościelnego deklaruje 43,1% mężczyzn i 54,75 kobiet (V-0,156, p=0,014).

Po raz kolejny religijność badanych ma ścisły związek z postawami wobec analizowanych norm moralnych. Trzeba zauważyć, że całkowicie usprawiedliwiają życie bez ślubu kościelnego wszystkie osoby niewierzące oraz 70,0% obojętnych religijnie, 66,7% niezdecydowanych religijnie, 43,6% wierzących i 33,3% głęboko wierzących. Największy rygoryzm wobec tej normy przejawiają głęboko wierzący, ponieważ 25,6% w żadnym wypadku nie usprawiedliwia tego czynu. (V-0,196, p=0,000).

Czystość przedmałżeńska jak dowodzą badania socjologiczne jest normą, która przez młodzież jest niezbyt chętnie akceptowana. Jak stwierdza J. Mariański czystości nie rekomenduje się jako wartości moralnej, propaguje się bezpieczny seks, który oznacza nieograniczoną swobodę seksualną. Badania socjologiczne w Polsce dowodzą, że „polska obyczajowość erotyczna ulega wyraźnym zmianom i wkracza w krąg procesów charakterystycznych dla ponowoczesności. Świadczy o tym obecność „sprzecznych tendencji" (z jednej strony deklarowane jest tradycyjne przywiązanie do miłości, której obiektem ma być jeden partner, z drugiej zaś widoczna jest wielokierunkowa aktywność seksualna). Badania zrealizowane wśród maturzystów wykazały, że prawie dwie trzecie badanych (od 60,6% do 78,4% w poszczególnych miastach) uznaje współżycie seksualne w okresie oficjalnego narzeczeństwa za do-

zwolone, prawie co piąty ankietowany jego ocenę uzależnia od okoliczności (od 13,0% do 22,0%) i tylko co piętnasty respondent podziela nauczanie Kościoła katolickiego w omawianej sprawie (7,6%) (Mariański 2012, s. 329-330). Młodzież prawosławna również wykazuje duży stopień aprobaty dla seksu przedmałżeńskiego. W pełni akceptuje analizowaną normę 66,7% młodzieży prawosławnej, częściowo akceptuje 9,8%, natomiast 12,2% nie akceptuje takiego zachowania. Najmniejszą dezaprobatą dla seksu przedmałżeńskiego charakteryzuje się młodzież z Siemiatycz, ponieważ tylko 4,1% nie usprawiedliwia tego czynu, natomiast co piąty respondent z Hajnówki aprobuje czystość przedmałżeńską.

Tabela 56. Miasto a stosunek młodzieży do seksu przedmałżeńskiego (w %)

	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Tak usprawiedliwiłbym	75,2	63,4	61,2	59,7	66,2
Nie usprawiedliwiłbym	4,1	14,5	20,4	12,9	12,2
Zależy od okoliczności	6,9	10,7	7,8	17,7	9,8
Nie wiem	13,1	10,7	10,7	9,7	11,3
Brak danych	0,7	0,8	-	-	0,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Chi kwadrat – 25,471, df - 9, V – 0,139

Całkowicie usprawiedliwia seks przedmałżeński 62,9%% młodzieży będącej w bardzo dobrej sytuacji materialnej, 72,3% w dość dobrej, 62,0% przeciętnej, 41,7% raczej złej i 85,7% w zdecydowanie złej (V- 0,136, p=0,009) oraz 35,9% młodzieży głęboko wierzącej, 65,3%% wierzącej, 79,8% niezdecydowanej, 70% obojętnej religijnie, 100% niewierzącej (V-0,141, p=0,004). W omawianej kwestii młodzież z liceów (70,2%) i techników (60,2 %) jest mniej rygorystyczna od młodzieży z zasadniczych szkół zawodowych (50,0%). Charakterystyczne jest to, że płeć i miejsce zamieszkania w sposób zasadniczy nie różnicuje badanych w kwestii seksu przedmałżeńskiego.

O ile stosowanie środków poronnych w opinii Kościoła prawosławnego jest zdecydowanie niedopuszczalne, co jest traktowane na równi z aborcją, tak w sprawie środków antykoncepcyjnych, które nie powodują poronień Cerkiew nie wypracowała jednolitego stanowiska. Cerkiew dopuszcza stosowanie antykoncepcji przez prawosławne małżeństwa tylko w ramach ekonomii, a nie normy, zwracając uwagę na to, że taka decyzja musi być poprzedzona głębokim namysłem, modlitwą i konsultacją z ojcem duchowym. Według Evdokimowa małżonkowie są podmiotami, które wzajemnie traktują się jako osoby w pełni odpowiedzialne i wolne w swej ludzkiej kondycji i sztuce wzajemnej miłości (Evdokimov 2007, s. 200).

W badaniach przeprowadzonych wśród maturzystów w pięciu miastach ponad połowa badanych (od 53,4% do 78,4%) wyraziła moralną aprobatę stosowania środków antykoncepcyjnych, około czwarta część uzależniała ocenę takich zachowań od okoliczności i sytuacji (od 13,5% do 30,3%), mniej niż co dziesiąty ankietowany wyraził dezaprobatę stosowania środków antykoncepcyjnych (od 0,0% do 8,0%), mniej niż co dziesiąty ankietowany nie zajął wyraźnego stanowiska w omawianej sprawie (od 3,4% do 10,4%) (Mariański 2012, s. 354).

Ponad 70% dorosłych prawosławnych respondentów usprawiedliwia stosowanie środków antykoncepcyjnych, z czego 50,4% jest w pełni przekonana do usprawiedliwienia takiego zachowania. Podobnie jak w przypadku innych kwestii obyczajowych takie zachowania częściej akceptują ludzie młodzi – 81,1% z wyższym wykształceniem – 83,3%. Postawę relatywistyczną w tej kwestii prezentują głównie mieszkańcy dużych miast, bowiem 84% usprawiedliwia stosowanie środków antykoncepcyjnych. Sytuacja materialna w taki sposób różnicuje badanych, że największą aprobatę mają osoby deklarujące skrajną sytuację materialną.

W przypadku młodzieży prawosławnej odsetek akceptujących stosowanie środków antykoncepcyjnych jest jeszcze wyższy, bowiem 63,3% młodzieży w pełni usprawiedliwia taką sytuację, a 16,6% uzależnia usprawiedliwienie od okoliczności. Rygorystycznie negatywny stosunek ma 11,6% młodzieży, a 7,9% nie ma na ten temat zdania. Młodzież z Siemiatycz (4,1%) po raz kolejny wykazuje najmniejszą dezaprobatę porównaniu z młodzieżą z innych miast.

Tabela 57. Miasto a stosunek młodzieży do stosowania środków antykoncepcyjnych (w %)

	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Tak usprawiedliwiłbym	66,2	67,2	62,1	50,0	63,3
Nie usprawiedliwiłbym	5,5	13,0	21,4	6,5	11,6
Zależy od okoliczności	17,9	10,7	9,7	37,1	16,6
Nie wiem	9,0	8,4	6,8	6,5	7,9
Brak danych	1,4	0,8	-	-	0,7
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Chi kwadrat – 39,014, df - 9, V – 0,172

Pełne usprawiedliwienie dla stosowania środków antykoncepcyjnych wyraża 51,6% młodzieży będącej w bardzo dobrej sytuacji materialnej, 65,5% w dobrej, 62,0% przeciętnej, 79,2% raczej złej i 71,4% w zdecydowanie złej oraz 35,9% młodzieży głęboko wierzącej, 62,5% wierzącej,75,0% niezdecydowanej, 70,0% obojętnej religijnie, 85,7% niewierzącej (V-0,145, p=0,006). Ponadto kobiety (68,1%) bardziej niż mężczyźni (57,9%) usprawiedliwiają ten czyn (V-0,173, p=0,004). Największą akceptację do stosowania środków antykoncepcyjnych przejawiają uczniowie liceów 70,6%, techników – 52,2%, a najmniejszą uczniowie zasadniczych szkół

zawodowych, z których 37,5% w pełni usprawiedliwia ten czyn, (V-0,157, p=0,001). Natomiast całkowicie usprawiedliwia takie zachowanie 50,0% młodzieży z miast powyżej 100 tys. mieszkańców, 77,8% z miast od 20 tys. do 100 tys., 66,7% z miast do 20 tys. i 55,2% ze wsi (V-0,178, p=0,000).

Z badań ogólnopolskich wynika, że prostytucję najbardziej negatywnie oceniają osoby prawosławne mieszkające w miastach do 20 tys. mieszkańców – 76,3% i na wsi – 70,8% w wieku 31-55 lat – 71,1%. Postawy rygorystyczne wobec takiego zachowania częściej przyjmują respondenci mieszkający w małych miastach – 76,3% i na wsi – 70,8%, niż mieszkańcy dużych miast – 57,4%. Natomiast najwyższy wskaźnik postaw relatywnych występuje u osób słabo usytuowanych materialnie, bowiem 29,4%% akceptuje takie zachowanie.

Tabela 58. Miasto a stosunek młodzieży do prostytucji (w %)

	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Tak usprawiedliwiłbym	10,3	13,0	13,6	6,5	11,3
Nie usprawiedliwiłbym	53,8	48,1	51,5	54,8	51,7
Zależy od okoliczności	18,6	22,1	20,4	25,8	21,1
Nie wiem	16,6	16,0	14,6	12,9	15,4
Brak danych	0,7	0,8	-	-	0,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Chi kwadrat – 6,315 df - 9, V – 0,069

Uwzględniając dane z poszczególnych miast możemy stwierdzić, że stanowisko młodzieży wobec prostytucji jest w miarę jednolite. Ogólnie ponad połowa badanej młodzieży (51,7%) nie usprawiedliwia tego czynu, 11,3% jest odmiennego zdania, 21,1% usprawiedliwia ten czyn tylko w obliczu pewnych uwarunkowań, a 15,4% nie ma wyrobionego stanowiska. Prostytucję nie usprawiedliwia 69,2% młodzieży głęboko wierzącej, 9,3% wierzącej,9,5% niezdecydowanej, 15,0% obojętnej religijnie, i 71,4% niewierzącej (V-0,165, p=0,000). Natomiast w pełni usprawiedliwia ten czyn 3,2% młodzieży będącej w bardzo dobrej sytuacji materialnej, 6,8% w dobrej, 9,9% przeciętnej, 62,5% raczej złej i 71,4% w zdecydowanie złej. Ta zmienna wykazuje wyraźną zależność statystyczną na poziomie V-260, p=0,000. Pozostałe zmienne zasadniczo nie różnicują respondentów.

Alkoholizm jako choroba ma wymiar nie tylko ogólnospołeczny lecz dotyczy także rodziny. Waga tej choroby w znaczeniu mikrospołecznym jest bezwzględnie duża z uwagi na poczucie bezpieczeństwa dzieci i nawiązanie zdrowych relacji pomiędzy członkami rodziny. Konsekwencje dla dzieci żyjących w rodzinach alkoholiczych są ogromne. Mają poczucie wstydu, boją się i bardzo często mają zaburzenia i lęki związane z przemocą w domu rodzinnym. Część dzieci wcześniej dorośleje i bierze na swoje barki obowiązki dorosłych, co ogranicza czas na wypoczynek czy naukę.

Mając na uwadze dobro człowieka, rodziny i narodu Cerkiew prawosławna w swoich oficjalnych dokumentach i wypowiedziach jednoznacznie potępia wadę alkoholizmu, która zaczynając się niedostrzegalnie, niesie z sobą mnóstwo innych zgubnych grzechów. Alkoholizm bardzo często jest przyczyną rozpadu rodziny, przynosząc nieobliczalne cierpienia jak ofierze tej grzesznej choroby, tak bliskim ludziom, zwłaszcza dzieciom (Pawłowicz 2011, s. 278).

Stosunek do zjawiska alkoholizmu wśród dorosłej części społeczności prawosławnej w Polsce jest niejednorodny. Częściej takie zachowanie usprawiedliwiają o 3,8% mężczyźni i o 7,5% respondenci do 30 lat w porównaniu z danymi ogólnymi. W pełni usprawiedliwia alkoholizm co piąty respondent z wykształceniem zasadniczym zawodowym, a już tylko co dziesiąty z wyższym. Najbardziej rygorystyczną postawą legitymują się osoby ze średnim wykształceniem i pochodzenia chłopskiego, ogólnie co druga osoba odrzuca usprawiedliwienie dla alkoholizmu. Raczej liberalnie do tego problemu ustosunkowują się mieszkańcy dużych miast i będący w dobrej sytuacji materialnej. Ich wskaźniki są wyższe o 9% od ogólnych (Romanowicz 2012, s. 168).

Tabela 59. Miasto a stosunek młodzieży do alkoholizmu (w%)

	Siemiatycze (N=147)	Bielsk Podlaski (N=137)	Hajnówka (N=109)	Białystok (N=62)	Ogółem
Tak usprawiedliwiłbym	11,7	16,8	18,4	8,1	14,3
Nie usprawiedliwiłbym	45,5	35,9	35,9	38,7	39,5
Zależy od okoliczności	29,0	25,2	24,3	30,6	27,0
Nie wiem	12,4	22,1	21,4	22,6	18,8
Brak danych	1,4	-	-	-	0,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Chi kwadrat – 11,985, df - 9, V – 0,095

Natomiast młodzież wykazuje raczej tendencję negującą takie zachowanie. Pełną akceptację alkoholizmu deklaruje 14.3% ogółu młodzieży, częściowo akceptuje 27,0% respondentów, 39,5% nie akceptuje takiego zachowania, a 18,8% nie ma zadania. Największą dezaprobatę dla alkoholizmu wyraża młodzież ze wsi – 46,5%, a wskaźniki dezaprobaty młodzieży miejskiej mieszczą się w przedziale od 31,0% do 39,3%. Bardziej rygorystyczną postawę wobec alkoholizmu przyjmują kobiety niż mężczyźni, ponieważ zupełnie usprawiedliwia takie zachowanie 10,3% kobiet i 18,7% mężczyzn, ponadto 22,8% kobiet i 31,6% mężczyzn jest skłonnych warunkowo usprawiedliwić takie zachowanie.

Wyraźna zależność występuje w kontekście sytuacji materialnej badanych (V-0,254, p=0,000). Bezwarunkowo usprawiedliwia alkoholizm 8,1% młodzieży będącej w bardzo dobrej sytuacji materialnej, 13,6% w dobrej, 7,7% przeciętnej, 58,3% raczej złej i 71,4% w zdecydowanie złej. Analogiczne stanowisko posiada 17,9%

młodzieży głęboko wierzącej, 11,7% wierzącej,15,5% niezdecydowanej, 15,0% obojętnej religijnie, i 85,7% niewierzącej (V-0,176, p=0,000). Typ szkoły nie różnicuje stanowisk badanych wobec alkoholizmu.

Podsumowując opisywane powyżej kwestie moralne należy odnotować, że postawy młodzieży prawosławnej są niejednorodne i w wielu aspektach niespójne. Pomimo, że dobro i zło sytuują w wymiarze prawa Bożego, a poszczególne przykazania Dekalogu są dla badanych wiążące to trudno jest uznać postawy moralne badanych za tradycyjne. W swoich wypowiedziach wobec niektórych norm moralnych młode pokolenie respondentów wyraźnie relatywizuje swoje postawy. Pomimo okazywania dużego szacunku i wagi rodzinie obszarem społecznym, który jest najbardziej „rozchwiany moralnie" spośród pozostałych jest życie małżeńsko-rodzinne. Można powiedzieć, że takie zachowania jak: seks przedmałżeński, życie bez ślubu kościelnego, posiadanie nieślubnych dzieci, czy stosowanie środków antykoncepcyjnych dla badanej młodzieży stają się normami, z uwagi na to, że takie zachowania akceptuje od 70% do 80% badanych. Na ile o takich zachowaniach możemy mówić, że funkcjonują w świadomości młodego pokolenia jako normy niech posłuży nam fakt, że w pełni usprawiedliwia je ok. 60% badanych.

Z badań jednoznacznie wynika, że osoby deklarujące się jako wierzące, są mniej skłonne uznać wspomniane zachowania jako normatywne. Ich postawy są bardziej rygorystyczne i cechuje ich wysoka powściągliwość w kreowaniu nowej rzeczywistości moralnej. W związku z tym należy stwierdzić, że wysoki poziom deklarowanego związku miedzy religią a moralnością wśród badanych ma swoje przełożenie tylko na niektóre jej zachowania. Również trzeba zaznaczyć, że akceptacja tych norm moralnych w większości nie jest w pełni zbieżna z nauką Kościoła prawosławnego.

Ogólnie jednak należy stwierdzić, że młodzież prawosławna na tle zmieniającego się społeczeństwa w dalszym ciągu swoje profile moralne kształtuje w oparciu o religię i wspólnotowo-jednostkowy pogląd na świat. Ten pogląd nie oznacza zerwanie z tradycją, czy religią, co ewentualnie miałoby konsekwencję w odrzuceniu aktualnie funkcjonujących wartości i norm moralnych. Musimy jednak pamiętać, że ideałem życia prawosławnej osoby jest jego przebóstwienie, które w myśl nauczania Kościoła prawosławnego ciągle dokonuje się w człowieku - jednostce. W przyszłości będzie dużo zależało od akceptacji przez młodzież religijnego poglądu na świat oraz chęci budowy własnych tożsamości w oparciu o te ideały. Stąd wspólnotowe koncepcje życia człowieka, nie należy postrzegać, jako odrzucenie tradycyjnego systemu aksjologicznego i snuć negatywną wizję przyszłości. W pewien sposób wspólnotowość i różnorodność prawosławia może w przyszłości okazać się receptą na zachowanie podstawowych wartości i norm ukształtowanych w kulturze chrześcijańskiej. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że wraz z rozwojem społeczeństw będzie również ewaluowała moralność, jednak należy przypuszczać, że nie będzie to zmiana jednokierunkowa pozbawiająca ludzkość potrzeby zachowania elementarnych norm i wartości. Życie społeczne jest zbyt złożone i wieloaspektowe, usytuowane w różnych kulturach i głęboko zróżnicowane, aby móc precyzyjnie i jednoznacznie zarysować koncepcję owych przemian. Nawet intensywność i ekspansywność procesów globalizacyjnych nie będzie w stanie zunifikować wewnętrznych możliwości osób i narodów.

Na ważność zróżnicowania współczesnych społeczeństw zwraca uwagę patriarcha Cyryl mówiąc, że nie istnieją dwa jednakowe narody, jak i nie istnieją dwie jednakowe osoby. Współczesna ludzkość żyje według kilku wielkich modeli cywilizacyjnych. Modele te mają ze sobą wiele wspólnego, ale dzielą je także różnice, niekiedy bardzo znaczące. Odnoszą się nie tylko do form zewnętrznych, ale także do systemów wartości, które kształtowały się przede wszystkim pod wpływem czynników religijnych, a także filozoficznych, społeczno-politycznych, ekonomicznych i kulturowych, określających specyfikę takiego lub innego modelu cywilizacyjnego. Dzisiaj dla wielu ludzi oczywisty staje się fakt, że pokojowa przyszłość ludzkości w znacznej mierze zależy od jej zdolności zharmonizowania wzajemnych wpływów owych modeli cywilizacyjnych w warunkach globalizacji.

Mówiąc o osobliwościach cywilizacji wschodniochrześcijańskiej, która powstała pod wpływem prawosławia, należy podkreślić znaczenie ideału religijnego, związanego nie tylko z życiem osobistym, ale także z życiem społecznym, z organizacją życia rodziny, kolektywu, narodu i państwa. Chrześcijański Wschód charakteryzują również inne cechy – bezwarunkowe pierwszeństwo zasady duchowej nad materialną, ofiarność i samoograniczenie w dążeniu do sukcesu ziemskiego, przewaga interesów wspólnych nad osobistymi, wierność prawdzie i ideałom przed pomyślnością życiową, ziemskim powodzeniem (Patriarcha Cyryl 2010. s. 101-102).

Zakończenie

Obecnie społeczeństwo polskie znajduje się na etapie zmian systemowych, które dotyczą różnych wymiarów życia społecznego. Pomimo rozlicznych uwarunkowań historycznych, religia w naszym społeczeństwie była bardzo ważnym elementem kształtującym tożsamość w wymiarze jednostkowym i społecznym. Większość badań socjologicznych podkreśla względnie stały, utrwalony kulturowo poziom religijności naszego społeczeństwa. Stabilność postaw wobec religii nie oznacza jednak, że współcześnie nie zachodzą procesy, które w najbliższym czasie mogą w tym względzie wyłonić nową jakość. Bardzo często można usłyszeć o postępujących procesach sekularyzacyjnych zachodzących w naszym społeczeństwie, których efektem nie musi być całkowite zerwanie z religią, a jedynie wytworzenie się nowej rzeczywistości społeczno-religijnej. Adekwatnym symbolem przemian w sferze religijnej i moralnej jest młodzież, która jest swoistym probierzem kierunku, zakresu i tendencji owych zmian. Stosunek młodzieży do religii jest nie jedyną rzeczywistością, w której zachodzą przemiany kulturowe. Badając postawy młodzieży wobec religii nie można ich ograniczać tylko do określonej liczby wskaźników i w formalistyczny sposób je interpretować. Bardzo ważnym elementem każdych badań empirycznych jest jak najszersze opisanie kontekstu społeczno-kulturowego badanych grup społecznych.

Tymi problemami w sposób naukowy zajmują się naukowcy dwóch subdyscyplin socjologicznych - socjologii religii i socjologii moralności, którzy w sposób obiektywny, bez zaangażowania się emocjonalnego badają i opisują zjawiska religijno-moralne charakterystyczne dla współczesnego społeczeństwa polskiego. Z uwagi na strukturę wyznaniową w Polsce zdecydowana większość wspomnianych analiz koncentruje się wokół konfesji katolickiej. Zauważalny jest brak synergii w dociekaniach naukowych w kontekście mniejszości religijnych funkcjonujących w naszym kraju. Stąd niniejsza publikacja stara się ukazać ten problem opisując świadomość religijną i moralną młodzieży prawosławnej. Przesłanką do przeprowadzenia badań w środowisku młodzieży prawosławnej była nie tylko chęć ukazania opinii i postaw badanych wobec religii, lecz także możliwość ubogacenia i doprecyzowania dotychczasowych wyników badań dotyczących ogółu polskiej młodzieży. Konsekwencją takich założeń będzie bardziej precyzyjne ukazanie kierunku przemian kulturowych.

W trakcie analiz poszukiwano argumentów, które pomogłyby przedstawić w sposób zobiektyzowany istotę świadomości młodzieży prawosławnej poprzez ukazanie jej specyfiki i uwarunkowań. Okazało się, że w wielu wymiarach religijność młodzieży prawosławnej mieszkającej w Polsce jest wewnętrznie zróżnicowana, niejednorodna oraz różni się od religijności katolików. Podobne tendencje można ukazać charakteryzując postawy badanych wobec wartości, norm czy wobec

konkretnych problemów moralno etycznych. Świadomość badanej grupy kształtuje się w wyniku postrzegania i funkcjonowania w konkretnej rzeczywistości społecznej. Ta rzeczywistość ugruntowuje tożsamość indywidualną i społeczną oraz jest ważnym elementem życia codziennego respondentów.

Z uwagi na brak systematycznych badań bardzo trudno jest sformułować jednoznaczne wnioski dotyczące przemian świadomości badanej młodzieży. Można jedynie stwierdzić opierając się na niniejszych wynikach badań socjologicznych, że religijność prawosławnych ma charakter tradycyjno-instytucjonalny, a deklaracje młodzieży wobec Kościoła nie sugerują, aby w najbliższym czasie nastąpiły zasadnicze zmiany charakteru religijności. Można również założyć, że świadomość religijna i moralna prawosławnych w jakimś zakresie ulega modyfikacjom, jednak nie w takim stopniu i tempie jak w społeczeństwach Europy Zachodniej.

Z wielką uwagą należy odnotowywać wszelkie oznaki owych zmian, lecz w społeczeństwach ponowoczesnych te zmiany mogą mieć różne natężenie i kierunek. Zakres przemian może być uwarunkowywany strukturą ideologiczno-dogmatyczną poszczególnych konfesji lub silnym odniesieniem się do tradycji, co w sytuacji globalizującego się świata jest co najmniej wątpliwe. Tym ważniejszym staje się postulat poszerzenia badań socjologicznych dotyczących religijności na różne konfesje i współczesne kultury religijne. Zestawienie ustandaryzowanych wyników badań z różnych środowisk religijnych pozwoli w przyszłości bardziej precyzyjnie ukazać zmiany zachodzące w sferze religijnej i moralnej współczesnych społeczeństw. Konfesyjne odniesienia i porównania wyników w dotychczas przeprowadzonych badaniach umożliwią nie tylko określenie kierunku i zakresu przemian religijno-moralnych lecz także pozwolą przedstawić odrębność, specyfikę i stan świadomości religijnej i moralnej młodzieży prawosławnej w Polsce. Świadomość badanej młodzieży jest uwarunkowana wieloma wymiarami, m.in. historycznym, kulturowym, środowiskowym czy osobowościowym. Stąd tak zostały sformułowane hipotezy, aby możliwie najszerzej i bardzo komplementarnie zilustrować stosunek badanych do religii i określać jej moralność.

W kontekście sformułowanych powyżej uwag potwierdziła się hipoteza o niejednorodności i zróżnicowaniu świadomości religijnej i moralnej młodzieży prawosławnej. Szczegółowa weryfikacja tej hipotezy nastąpiła w wyniku ustosunkowania się do hipotez pomocniczych i problemów szczegółowych poprzez ukazanie związków korelacyjnych ze zmiennymi niezależnymi do których zaliczono: płeć, miejsce zamieszkania, typ szkoły, stosunek do wiary i sytuację materialną rodziny.

Z dokonanych analiz należy podkreślić dużą świadomość religijno-moralną badanej młodzieży. Powyższe stwierdzenie jest adekwatne w kontekście analizowanych wskaźników np. ważności tradycji, ciągłości i niezmienności prawosławia oraz niechęci młodzieży do zmian kalendarza czy języka liturgicznego w Kościele prawosławnym. Uwzględniając stanowiska badanych we wspomnianych kwestiach, trzeba zauważyć, że postawy młodzieży są dojrzałe, a w wielu zagadnieniach bardziej ortodoksyjne w porównaniu z dorosłymi członkami społeczności prawosławnej. Ortodoksyjność postaw jest efektem instytucjonalnie ukształtowanej re-

ligijności, która dla młodzieży na tym etapie życia jest fundamentem tożsamości. Uświadomienie swojej inności religijnej wymaga od badanej młodzieży głębszego namysłu i szerszej refleksji o sobie, a w tych okolicznościach wykreowana jaźń jest stale konfrontowana ze środowiskiem rówieśników. Religia zajmuje naczelne miejsce w świadomości badanej młodzieży, ponieważ z jednej strony ułatwia określenie siebie, a z drugiej uzmysławia i ukierunkowuje wybory większości działań społecznych. Jest ona podstawowym elementem samoidentyfikacji mniejszości religijnych do których w społeczeństwie polskim zaliczają się prawosławni. Uwzględniając zmienne niezależne należy podkreślić iż świadomość zachowania tradycyjnych postaw jest największa u mężczyzn, uczniów liceów, raczej wśród osób umiarkowanie zamożnych i mieszkających w dużych miastach. Młodzież deklarująca wyższy poziom wiary chętniej do określenia własnej tożsamości używała argumentu ciągłości i niezmienności prawosławia mniej akceptowała ewentualne zmiany w Kościele prawosławnym oraz łagodniej oceniała księży prawosławnych.

Weryfikacja hipotezy zakładającej wyższą świadomość religijną i moralną kobiet niż mężczyzn w pewien sposób została potwierdzona. Powyższe założenie miało być potwierdzone na podstawie analizy pozyskanych wyników badań, w wyniku poddania weryfikacji następujących zagadnień m.in. poziomu religijności, częstotliwości praktyk religijnych, częstotliwości modlitwy i rygorystycznych postaw wobec norm etycznych. Generalnie tylko część zagadnień potwierdziła powyższe założenia. Okazało się, że kobiety wiedzę na temat swojej religii czerpią przede wszystkim od duchownych (27,2%) i z lekcji religii (27,2%), natomiast mężczyźni wiedzę o prawosławiu opierają na przekazie rodziców (23,0%) i na lekcjach religii (23,0%). Przedstawione źródła wiedzy wpływają na ocenę własnej religijności w taki sposób, że wzrost religijności jest większy u kobiet, niż u mężczyzn (o 1,4%), zaś mężczyźni charakteryzują się stabilnością religijności i częściej niż kobiety (o 17,2%) deklarują jej stały poziom.

Potwierdziła się zależność w spełnianiu praktyk religijnych od struktury płci. Globalnie kobiety częściej od mężczyzn praktykują, a w analizowanych badaniach różnica w grupie młodzieży regularnie praktykującej wynosi 8,5% na korzyść kobiet. Konsekwencją takiego zróżnicowania jest fakt, że o 5,3% więcej mężczyzn od kobiet w ogóle nie praktykuje. Potwierdza się również teza mówiąca o częstszym spełnianiu modlitw przez kobiety niż mężczyzn. W wyniku przeprowadzenia analiz dotyczących modlitwy należy stwierdzić, że nie nastąpiło zasadnicze zróżnicowanie w przypadku odmawiania poszczególnych modlitw, zarówno młodzież męska i żeńska deklarowała zbliżone stanowiska. Generalnie ogólny wskaźnik częstotliwości modlitw (modlitwa kilka razy dziennie) jest o 4-5% wyższy u kobiet niż u mężczyzn, natomiast ok. 6% więcej mężczyzn deklaruje zupełny brak modlitwy. Postawy moralne kobiet i mężczyzn tylko w nieznaczny sposób są zróżnicowane, pomimo, że ogólnie określana moralność jest ważniejsza dla kobiet, to wskaźnik akceptacji przykazań zamieszczonych w Dekalogu jest identyczny. Natomiast poddając analizie stosunek respondentów wobec wybranych norm moralnych można wskazać, że większym rygoryzmem moralnym charakteryzują się kobiety, a ogólne zróżnicowanie w postawach wobec analizowanych norm moralnych wynosi ok. 2%.

Reasumując należy potwierdzić niewielkie zróżnicowanie poziomu świadomości religijnej i moralnej młodzieży męskiej i żeńskiej. Uwzględniając wszystkie wskaźniki, kobiety charakteryzują się większą świadomością religijną i moralną, czego przykładem są wyższe wskaźniki religijności i mniejsza aprobata dla usprawiedliwienia poszczególnych zachowań moralnych. Natomiast mężczyźni przyjmują postawy bardziej tradycyjne wobec zmian w funkcjonowaniu Kościoła prawosławnego w Polsce. Aprobując zachowania tradycyjne, mężczyźni częściej od kobiet wskazują na ciągłość i niezmienność prawosławia, jako elementu samoidentyfikacyjnego czy kreującego własną tożsamość. Są niechętni wobec zmiany języka liturgicznego, czy zmiany kalendarza. Deklarowana ortodoksyjność mężczyzn w kontekście religijności i postaw moralnych wykazuje niespójność, która jest jednym z podstawowych wskaźników świadomości religijnej i moralnej badanych.

Analizując zebrane dane w perspektywie miejsca zamieszkania respondentów i lokalizacji szkoły w konkretnym mieście, również nie wykazują wyrazistego zróżnicowania. Okazało się, że młodzież ze wsi ma poczucie iż Kościół prawosławny w pełniejszym zakresie zaspokaja ich potrzeby religijne niż młodzież mieszkająca w miastach. W tym kontekście postawy moralnie młodzieży mieszkającej w dużych miastach są bardziej relatywne, a ich moralność jest bardziej uwarunkowana społecznie lub indywidualistycznie.

Potwierdziło się założenie, że moralność częściej jest uwarunkowana społecznie u młodzieży mieszkającej w dużych miastach (42,8%) niż małych miastach (20,7%) czy wsiach (26,7%). Największą akceptacją społecznych określeń dobra i zła wyróżniła się młodzież z Białegostoku – 38,8%, a najmniejszą z Siemiatycz 19,3%. Religia dla 48,1% ogółu badanych jest bardzo ważnym elementem życia. Takie stanowisko najczęściej wybrała młodzież z dużych miast niż młodzież mieszkająca w małych miastach czy wsiach. Młodzież z Białegostoku w 53,2% uznała religię za bardzo ważny element ich życia, natomiast takie samo stanowisko prezentuje tylko 40,7% młodzieży z Siemiatycz. Młodzież mieszkająca w dużych miastach zdecydowanie bardziej akceptuje zasady zamieszczone w Dekalogu niż młodzież z małych i średnich miast.

Nie potwierdziło się założenie mówiące o wyższej akceptacji Kościoła instytucjonalnego przez młodzież wiejską, niż miejską. W kontekście zaufania do Kościoła, czy spełnianiu potrzeb religijnych młodzież z dużych miast – Białegostoku, częściej deklaruje swoje zadowolenie i przywiązanie, od młodzieży wiejskiej lub mieszającej w małych miastach - Hajnówka. Również częściej młodzież miejska akceptuje tradycyjny model funkcjonowania parafii i Kościoła prawosławnego.

Tradycyjny obraz Kościoła jest najbliższy młodzieży uczącej się w zasadniczych szkołach zawodowych. Zapewne uwarunkowane jest to faktem, że religia jest bardzo ważną wartością dla 75% młodzieży uczącej się w zasadniczych szkołach zawodowych i tylko dla ok. 47% pozostałej młodzieży. Całkowitą ufność wobec instytucji Kościoła oraz pełny związek z parafią deklaruje, co drugi badany uczeń zasadniczej szkoły zawodowej. Charakterystyczne jest to, że pomimo wysokiego związku z parafią, respondenci z zasadniczych szkół zawodowych w niewielkim procencie realnie angażują się w przedsięwzięcia parafialne oraz charakteryzują się stosunkowo niewielką wiedzą religijną.

Również moralność dla uczniów z tego typu szkół jest bardzo ważnym aspektem w ich życiu. Dokładnie 75% młodzieży uczącej się w zasadniczych szkołach zawodowych uznaje moralność za bardzo ważną wartość w swoim życiu. Podobne zdanie ma 59,6% młodzieży z liceów i 47,2% z techników. Zdecydowanie największy odsetek respondentów uczących się w zasadniczych szkołach zawodowych akceptuje tezę o religijnym rodowodzie dobra i zła. Natomiast przeciętny wskaźnik pełnej aprobaty Dekalogu młodzieży z liceów ogólnokształcących kształtował się na poziomie 71,4%%, uczniów zasadniczych szkół zawodowych – 50,0% i techników – 42,6%. Charakterystyczne jest to, że młodzież z zasadniczych szkół zawodowych bardziej od pozostałej młodzieży akceptowała przykazania tzw. religijne – nakaz świętowania (IV- więcej o 34,1% od ogółu) czy nie branie imienia Pana Boga nadaremno (III - więcej o 4,4% od ogółu). *Również postawy* uczniów zasadniczych szkół zawodowych w kontekście przestrzegania norm moralnych są bardziej rygorystyczne od uczniów z innych typów szkół.

W kontekście kolejnej hipotezy szczegółowej należy potwierdzić unifikację postaw religijnych i moralnych młodzieży uczącej się w analizowanych typach szkół. Generalnie młodzież z zasadniczych szkół zawodowych w niektórych obszarach rzeczywistości społecznej charakteryzuje się bardziej jednolitymi postawami religijnymi i moralnymi. Trzeba jednocześnie podkreślić, że te różnice są nieznaczne. Z uwagi na rosnący prestiż szkół zawodowych, maleje zróżnicowanie w kontekście postaw wobec religii i moralności młodzieży uczącej się w różnych typach szkół.

Potwierdziło się założenie, że im większy poziom deklarowanej wiary, to postawy respondentów są bardziej ukierunkowane w stronę tradycyjnej religijności kreowanej przez Kościół. Tym samym ich postawy moralne charakteryzują się wyższym rygoryzmem moralnym i znacznie większą aktywnością i częstszym zaangażowaniem się we wszelkiego rodzaju inicjatywy parafialne. Ta zależność jest najbardziej charakterystyczna w zakresie budowania tożsamości młodzieży prawosławnej oraz przestrzegania tradycji. W tym kontekście należy stwierdzić, że wśród młodzieży głęboko wierzącej i wierzącej istnieje większe przyzwolenie na zachowanie tradycji, jako podstawowego czynnika kształtującego odrębność i specyficzność młodzieży prawosławnej. Powyżej zaprezentowane zależności wykazują związek korelacyjny.

W związku z tym nie dziwi fakt, że młodzież deklarująca się jako głęboko wierząca uznała religię za sprawę bardzo ważną – 82,1%. Natomiast najmniejszy odsetek badanych uznających religię za wartość charakteryzuje młodzież obojętną religijnie – 25,0%. Również młodzież wierząca częściej od pozostałej praktykuje i modli się, ma większe zaufanie do Kościoła i księży, oraz charakteryzuje się większą wiedzę religijną. Ważnym aspektem postaw wierzącej młodzieży jest oparcie swojej religijności na tradycji kształtowanej przez Kościół instytucjonalny oraz wysokiej aktywności parafialnej.

Potwierdzeniem spójności postaw religijnych wierzącej młodzieży jest ich stosunek do moralności. Moralność jest bardzo ważną wartością w życiu głęboko wierzących – 64,1% i wierzących – 56,7% i tylko 28,6% wśród niewierzących. Na podstawie ostat-

niego zestawienia można podkreślić związek korelacyjny między wiarą a moralnością. Istotne również jest to, że 64,3% młodzieży głęboko wierzącej w pełni akceptuje przykazania Dekalogu. Natomiast podobne postawy deklaruje – 57,5%, wierzących, 56,6% niezdecydowanych, 33,0% obojętnych religijnie i – 21,1% niewierzących. Ze szczegółowej analizy wynika, że respondenci głęboko wierzący i wierzący bardziej od pozostałych akceptują pierwsze cztery przykazania, które dotyczą spraw teologiczno-religijnych, natomiast w przypadku pozostałych przykazań różnice już nie są zasadnicze.

Badania w wielu analizowanych obszarach potwierdziły, że sytuacja materialna młodzieży prawosławnej ma wpływ na różnicowanie ich świadomości. Założono, że młodzież lepiej usytuowana materialnie w mniejszym zakresie deklaruje przywiązanie do tradycyjnego Kościoła oraz uważa się za mniej religijnych. Z badań wynika coś odwrotnego, bowiem okazało się, że młodzież będąca w trudnej sytuacji materialnej w mniejszym stopniu deklaruje zaufanie do Kościoła oraz na niższym poziomie deklaruje swoją wiarę i zaangażowanie się w inicjatywy parafialne. Ponadto praktykuje mniej regularnie i charakteryzuje się mniejszą wiedzą religijną.

Dość charakterystycznym profilem postaw wobec norm moralnych charakteryzuje się badana młodzież w kontekście statusu materialnego. Tezę o indywidualistycznym rodowodzie dobra i zła chętniej akceptują respondenci będący w dość dobrej sytuacji materialnej (82,1%) i w przeciętnej (76,8%) niż zdecydowanie złej (28,6%). Moralność jako bardzo ważną wartość uznaje młodzież deklarująca przeciętną sytuację materialną – 67,6% i bardzo dobrą - 50% i dość dobrą – 50,5%, a religię jako wartość w stopniu najwyższym uznaje młodzież będąca w najgorszej sytuacji materialnej – 85,7% i raczej złej sytuacji – 54,2% i tylko 44,4% w przeciętnej. Uogólniając należy wskazać, że największym relatywizmem charakteryzuje się młodzież o niskiej zasobności materialnej, natomiast najwyższym rygoryzmem młodzież średnio usytuowana.

Podsumowując postawy młodzieży prawosławnej wobec religii i moralności należy podkreślić, że współczesna prawosławna młodzież nie stoi w opozycji do religii, chce odkrywać sakralne przestrzenie duchowego życia oraz kształtować swoją tożsamość, opierając się na ciągłości wiary swoich przodków. Prawdopodobnie pragnie to czynić częściowo inaczej, dostosowując tradycję do teraźniejszości. Postawy moralne młodzieży prawosławnej są niejednorodne i w wielu aspektach niespójne. Pomimo, że dobro i zło sytuują w wymiarze prawa Bożego, a poszczególne przykazania Dekalogu są dla badanych wiążące to trudno jest uznać postawy moralne badanych za tradycyjne. W swoich wypowiedziach wobec niektórych norm moralnych respondenci wyraźnie relatywizują swoje postawy. Pomimo okazywania dużego szacunku i wagi rodzinie, obszarem społecznym, który jest najbardziej „rozchwiany moralnie" jest przestrzeń życia małżeńsko-rodzinnego. Można powiedzieć, że takie zachowania jak: seks przedmałżeński, życie bez ślubu kościelnego, posiadanie nieślubnych dzieci, czy stosowanie środków antykoncepcyjnych dla badanej młodzieży stają się normami, a takie zachowania akceptuje od 70% do 80% badanych. Na ile o takich zachowaniach możemy mówić, że funkcjonują w świadomości młodego pokolenia jako normy niech posłuży nam fakt, że w pełni je usprawiedliwia ok. 60% badanych.

Z badań wynika, że osoby deklarujące się jako wierzące, są mniej skłonne uznać zachowania z zakresu życia małżeńsko-rodzinnego jako normatywne. Ich postawy są bardziej rygorystyczne i cechuje je wysoka powściągliwość w kreowaniu nowej rzeczywistości moralnej. Generalnie można stwierdzić, że wysoki poziom deklarowanego związku miedzy religią a moralnością wśród ogółu badanych ma swoje przełożenie tylko na niektóre zachowania. Jednak na tle zmieniającego się społeczeństwa młodzież prawosławna w dalszym ciągu swoje profile moralne kształtuje w oparciu o religię i wspólnotowo-jednostkowy pogląd na świat.

Natomiast postawy religijne badanych wykazują dużą stabilność w zakresie poszczególnych wymiarów religijności. Młodzież prawosławna opiera swój stosunek do religii na bliskości z Kościołem instytucjonalnym, który inspiruje młodzież do zachowania swojej inności i umożliwia młodym kształtowanie swojej tożsamości. Na podstawie dostępnych wyników badań należy podkreślić, że młodzież prawosławna jest przywiązana do tradycji, która w myśl założeń dogmatycznych Kościoła prawosławnego jest oprócz Biblii podstawowym źródłem wiary, w związku z tym można przyjąć, iż zakres zachowania tradycji religijnej jest tożsamy z poziomem świadomości religijnej. W tym aspekcie badana młodzież w wielu kwestiach przyjęła postawy tradycyjne, co w kontekście uprzednio wykazanej zależności odpowiada wysokiemu poziomowi świadomości religijnej.

Na podstawie prezentowanych wyników badań oraz wobec nielicznych opracowań naukowych jest niezmiernie trudno jednoznacznie skonkretyzować scenariusz przemian religijności młodzieży prawosławnej. Te trudności wynikają przede wszystkim ze specyfiki doktrynalnej prawosławia oraz odmiennych warunków funkcjonowania Kościoła prawosławnego w Polsce. Młodzież prawosławna w moim odczuciu jest najbardziej związana z pielęgnacją wiary przodków i zachowaniu tradycji, jednak w tym przypadku nie należy takiego stanowiska utożsamiać z fundamentalizmem religijnym, bowiem jest to odwieczne założenie doktrynalne Kościoła prawosławnego. W związku z tym nie jest to powrót do tego, co było kiedyś, lecz kontynuacja zachowań tradycyjnych i dostosowywanie ich do współczesności. W wyniku tego procesu, co prawda następuje zróżnicowanie postaw religijnych i moralnych młodzieży prawosławnej, jednak w niewielkim zakresie.

W kontekście otwartości współczesnego świata oraz procesów globalizacyjno-modernistycznych, powyższe opracowanie stanowi określoną wartość potrzebną do poznania specyfiki postaw religijnych i moralnych młodzieży prawosławnej. Z całą pewnością zebrany materiał badawczy jeszcze nie wystarcza na formułowanie jednoznacznych tez w kontekście przemian religijnych i moralnych w tej kategorii wiekowej, ale może być wykorzystany do bardziej precyzyjnego określenia miejsca religii we współczesnym społeczeństwie polskim.

Bibliografia

Adamczuk L, Mironowicz A. (1993), *Kościół prawosławny w Polsce, dawniej i dziś*, Warszawa.

Adamczyk G. (2003), *Wartości społeczne w świadomości młodzieży niemieckiej i polskiej. Studium socjologiczne*. Lublin.

Adamczyk T. (2008), *Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej* [w:] Mariański J., Smyczek L. (red.), *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie,* WAM, PTS, Kraków.

Adamski F. (1983),(red.), *Socjologia religii,* WAM, Kraków.

Babbie E. (2004), *Badania społeczne w praktyce*, PWN, Warszawa.

Baniak J. (2004), *Kapłaństwo* [w:] M. Libiszowska – Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa.

Baniak J. (2004), *Kult religijny* [w:] M. Libiszowska – Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa.

Baniak J. (2007), *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce*, Nomos, Kraków.

Baniak J. (2007), *Kościół w rodzinie i rodzina w Kościele: problem wzajemnych zależności i więzi* [w:] J. Baniak (red.), *Socjologia religii. Kościół instytucjonalny a rodzina. Problem relacji i więzi*, Tom 5, UAM, Poznań.

Baniak J. (2008), *Między buntem a potrzebą akceptacji i zrozumienia. Świadomość religijna i moralna a kryzys tożsamości osobowej młodzieży gimnazjalnej. Studium socjologiczne*, Homini SC, Kraków.

Baniak J. (2008), *Wielostronność spojrzeń na moralność dzisiejszych środowisk i grup społecznych w Polsce*, [w:] J. Baniak (red.), *Socjologia religii. Moralność współczesnego społeczeństwa polskiego. Założenia i rzeczywistość*, Tom 6, UAM, Poznań.

Bauman Z. (2006), *Płynna nowoczesność*, Kraków.

Beckford J. (2006), *Teoria społeczna a religia*, Nomos, Kraków.

Behr-Sigel E. (2008), *Miejsce serca. Wprowadzenie w duchowość prawosławną*, UJ, Kraków.

Bendza M. (2006), *Droga Kościoła prawosławnego w Polsce do autokefalii*, Wyd. UwB, Białystok.

Berger P. L. (1997), *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii,* Nomos, Kraków.

Berger P. L., Luckmann T.(1981), *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa.

Beyer P. (2005), *Religia i globalizacja*, Nomos, Kraków.

Biskup Jakub (2005), *Problem kalendarza w życiu liturgicznym Cerkwi*, [w:] Zieniuk J. (red.), *Prawosławie a globalizacja i Unia Europejska*, Wyd. Bractwo Prawosławne św. Cyryla i Metodego, Białystok.

Boguszewski R. (2005), *Wartości i normy w życiu Polaków*, Komunikat z badań CBOS.

Boguszewski R. (2007), *„Polak-katolik" casus polskiej religijności w warunkach globalizacji na podstawie badań empirycznych CBOS* [w:] M. Libiszowszka-Żółtkowska(red.)*Religia i religijność w warunkach globalizacji*, Nomos, Kraków.

Borowik I. (1993), *Religijność ogólnonarodowa i codzienna w Polsce – przemiany*, „Przegląd Religioznawczy" nr. 2.

Borowik I. (1999), *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Wyd. UJ, Kraków.

Borowik I. (2000), *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo--Wschodniej Europie*, Nomos, Kraków.

Borowik I. (2006), *Religia jako konstrukt. Jamesa Beckforda analiza społecznego tworzenia religii*, [w:] J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, Nomos, Kraków.

Borowik I. (2009), *Religia jako element tożsamości w warunkach transformacji w Europie Środkowo-Wschodniej. Perspektywa socjologiczna*, [w:] M. Mroza, T. Dębowski(red.), *Państwo – społeczeństwo -religia we współczesnej Europie*, Toruń.

Borowik I.(1997), *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Wyd. UJ, Kraków.

Borowik I.(2006), *Religia jako konstrukt. Jamesa Beckforda analiza społecznego tworzenia religii*, [w:] J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, Nomos, Kraków.

Borowik I., Doktór T. (2001), *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Nomos, Kraków.

Borowik I., Zdaniewicz W. (1996), (red), *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru,* Nomos, Kraków.

Casanova J. (2005), *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Nomos, Kraków.

Charkiewicz J. (1995), *Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce*, Białystok.

Chlewiński Z. (1991), *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*, W drodze, Poznań.

Chlewiński(1982), (red.), *Psychologia religii*. RW. KUL, Lublin.

Chodynicki K., *Kościół prawosławny a Rzeczypospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632,* Warszawa 1934.

Chomik P. (2000), (red.), *Kościół Prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajach sąsiednich,* IS UwB, Białystok.

Ciupak E. (1965), *Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim*, PWN, Warszawa.

Ciupak E. (1982), *Religia i religijność*, Iskry, Warszawa.

Ciupak E. (1999), *Religia w cywilizacji końca XX wieku*, [w:] L. Adamczuk i in. (red.), *Kościół, socjologia, statystyka. Księga jubileuszowa poświęcona Witoldowi Zdanowiczowi SAC*, Warszawa.

Ciupak E. (2003), *Religia w świetle teorii socjologicznej*, „Ateneum Kapłańskie", nr 1.

Clement O. (1998), *Prawda was wyzwoli. Rozmowy z Patriarchą ekumenicznym Bartłomiejem I*, Verbinum, Warszawa.

Czeberkus L, Romanowicz W. (2012a), *Stosunek dzieci i młodzieży do lekcji religii*, Istocznik", nr 4(24).
Czeberkus L, Romanowicz W. (2012b), *Nauczanie religii prawosławnej w Diecezji Lubelsko-Chełmskiej*, Istocznik", nr 5(25).
Czykwin E. (1982), *Pielgrzymki na Świętą Górę Atos*, [w:] „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego", nr 3-4.
Czykwin E. (2000), *Białoruska mniejszość narodowa jako grupa stygmatyzowana,* Trans Humana*,* Białystok.
Czykwin E., (1997), *Problemy małżeństw prawosławno-katolickich* [w:] *Rodzina wobec wyzwań edukacji międzykulturowej,* J. Nikitorowicz(red.), Trans Humana, Białystok.
Davie G. (2010), *Socjologia religii*, Nomos, Kraków.
Derdej P. (2005), *Status prawny Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w III Rzeczypospolitej,* WKM, KTP UwB, Warszawa-Białystok.
Dobbelaere K. (1998), *Socjologiczna analiza definicji religii,*[w:]W. Piwowarski-(red.), *Socjologia religii*. *Antologia tekstów*, Nomos, Kraków.
Dobrzyński Z. (1989), *Obrządek słowiański w dawnej Polsce,* cz. I- II, WMP, Warszawa.
Dobrzyński Z. (1992), *Prawosławni i Grekokatolicy w dawnej Polsce*, WMP, Warszawa.
Durkheim E.(1983), *Elementarne formy życia religijnego*, [w:] F. Adamski(red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów*, WAM, Kraków.
Dvornik F. (1985), *Bizancjum a prymat Rzymu*, Warszawa
Dyczewski L. (1993), *System wartości w świadomości młodzieży*, „Ethos" nr. 23.
Dyczewski L. (2007), *Małżeństwo i rodzina w nowoczesnym społeczeństwie*, KUL, Lublin.
Erikson E. H.(2000), *Dzieciństwo i społeczeństwo*, Rebis, Poznań.
Evdokimov P. (1986), *Prawosławie*, PAX, Warszawa.
Favazzy A. (2006), *Religia i psychologia*, Świat Książki, Warszawa.
Felmy K.Ch. (2005), *Współczesna teologia prawosławna*, PDB-G, Białystok.
Firlit E. (1998), *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej. Studium socjologiczne*. Warszawa.
Firlit E. (2001), *Poczucie i przejawy więzi parafialnej w latach dziewięćdziesiątych,* [w:] *Religijność Polaków 1991-1998,* W. Zdaniewicz (red.), PAX, Warszawa.
Firlit E. (2004), *Socjologia parafii,*[w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa.
Firlit E. (2009), (red.), *Instytucje religijne w krajach Unii Europejskiej*, SGH, Warszawa.
Firlit E., (2003), *Postawy społeczeństwa polskiego wobec parafii rzymskokatolickiej na przełomie wieków,*[w:] J. Baniak (red.),*Socjologia religii*, tom 1, UAM, Poznań.
Frankl V.E. (1978), Niuświadominy Bóg, Warszawa.
Gałdowa A. (1990), Rozwój i kryteria dojrzałości osobowej, „Przegląd Psychologiczny" nr 1.
Geertz C. (1992), *Religijność jako system kulturowy*, [w:] E. Mokrzycki (red.), *Racjonalność i styk myślenia*, PWN Warszawa.

Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. PWN, Warszawa 2001.
Gil A., *Prawosławna eparchia chełmska*, Lublin-Chełm 1999.
Głaz S. (2009), *Niektóre czynniki warunkujące przeżycia religijne młodzieży studiującej,* WAM, Kraków.
Golka M. (2010), *Imiona wielokulturowości*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA.,Warszawa.
Gomóła A. (2009), *Tradycja, dziedzictwo, dorobek – renesans terminologiczny*, [w:] J. Adamowski, J. Styk (red.), *Tradycja: wartości i przemiany*, UMCS, Lublin.
Goodman N. (1997), *Wstęp do socjologii*, Zysk i S-ka, Poznań.
Gościk M., Romanowicz W. (2010), *Aktywność społeczno-religijna młodzieży prawosławnej na Lubelszczyźnie*, Bialskie Centrum Kultury Prawosławnej, Biała Podlaska.
Górka L., Święci Cyryl i Metody a pojednanie, Warszawa – Lublin 2001.
Grotowska S. (1999), *Religijność subiektywna. Studium socjologiczne na podstawie wywiadów narracyjnych*, Nomos, Kraków.
Grotowska S. (2003), *Identyfikacja z parafią w czasach globalizacji,*[w:] J. Baniak (red.), *Socjologia religii*, tom 1, UAM, Poznań.
Grygiel P. (2007), *Znaczenie przypisywane religii w życiu codziennym a postawy wobec integracji Polski ze strukturami Unii Europejskiej*, [w:] M. Libiszowski-Żółtkowska (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, Nomos, Kraków.
Grułkowski B.,Głaz S. (2006), (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii,* WAM, Kraków.
Harakas S. (2009), *Kościół prawosławny wobec kwestii moralnych*,[w:] K. Leśniewski (red.), *Prawosławie*, PDLiCh, Lublin.
Hervieu-Léger D. (1999), *Religia jako pamięć*, Nomos, Kraków.
Hiparion(Ałfiejew). (2009), *Misterium wiary*, WMP, Warszawa.
Houtart Fr.(1962), Społeczne i religijne oblicze wielkich miast Europy Zachodniej [w:] Fr. Houtart(oprac.), Socjologia religii, Tom 6, Znak, Kraków.
Hrycuniak S. (1994), *Prawosławne pojmowanie małżeństwa,* Białystok.
Huntington S. P. (2008), *Zderzenie cywilizacji*, WWL Muza SA,Warszawa.
Jarmoch E. (2001), *Doświadczenie religijne,*[w:] W. Zdaniewicz (red.), *Religijność Polaków 1991-1998*, PAX, Warszawa.
Jarmoch E. (2001), *Globalne postawy Polaków wobec religii,* [w:] W. Zdaniewicz (red.), *Religijność Polaków 1991-1998*, PAX, Warszawa.
Jasińska-Kania A., Przekształcenia moralne w Polsce i w Europie [w:] M. Marody (red.), *Wymiary życia społecznego*, Scholar, Warszawa.
Jung C. (1989), *Rebis czyli kamień filozofów*, Warszawa.
Jusiak R. (2009), Kościół katolicki wobec wybranych kwestii społecznych i religijnych, KUL, Lublin.
Kehrer G. (1997), *Wprowadzenie do socjologii religii*, Nomos, Kraków.

Kiciński K. (2001), *Młodzież wobec problemów polskiej demokracji*, Warszawa.
Kiciński K. (2002), *Orientacje moralne społeczeństwa polskiego*[w:]J. Mariański-(red.)*, Kondycja moralna społeczeństwa polskiego,* WAM, Kraków.
Klinger J. (1983), *O istocie prawosławia*, PAX, Warszawa.
Kłoczkowski J. (1986), *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Znak, Kraków.
Kłoczkowski J. (1990), *Chrześcijaństwo i historia*, Kraków.
Kochanowicz J. (2007), *Trendy cywilizacyjne*, [w:] M. Marody (red.), *Wymiary życia społecznego*, Scholar, Warszawa.
Kołakowski L. (2009), Świadomość religijna i więź kościelna, PWN, Warszawa. Komunikat z badań CBOS nr. 225, Warszawa 2009
Kozłowski R. (2009), Charyzmat kapłaństwa sakramentalnego, [w:] K. Leśniewski-(red.), Prawosławie. Światło ze Wschodu, PDLiCh, Lublin.
Królikowska A. (2008), Pojęcia religijne młodzieży. Badania empiryczne denotacyjnego i konotacyjnego rozumienia pojęć, WAM, Kraków.
Kuczkowski S. (1993), Psychologia religii, Wyd.WF TJ Kraków.
Kuprianowicz G. (2008), 1938 Akcja burzenia cerkwi prawosławnych na Chełmszczyźnie i południowym Podlasiu, PDLiCh, TU, Chełm.
Kusio U. (2009), Wartości rodzime w procesie globalizacji,[w:] J. Styk (red.), Tradycja: wartości i przemiany, UMCS, Lublin.
Leśniewski K. (2009), Prawosławie światło ze wschodu. Praca zbiorowa, PDLiCh, Lublin.
Libiszowska-Żółtkowska M. (1991), Postawy inteligencji wobec religii, Studium socjologiczne, PWN, Warszawa.
Libiszowska – Żółtkowska M. (2001), Kościoły i związki wyznaniowe w Polsce, Verbinum, Warszawa.
Libiszowska – Żółtkowska M. (2001), Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii, UMCS, Lublin.
Libiszowska – Żółtkowska M., Mariański J.(red.), (2004), Leksykon socjologii religii, Verbinum, Warszawa.
Libiszowski-Żółtkowska M.(red.), (2007), Religia i religijność w warunkach globalizacji, Nomos, Kraków.
Libiszowska-Żółtkowska M.(red.), (2009), Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim, Warszawa.
Lissowski G., Haman J., Jasiński M. (2008), Podstawy statystyki dla socjologów, Scholar, Warszawa.
Luckmann T. (1996), Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie, Nomos, Kraków.
Łosski W. N., (2007), Teologia mistyczna Kościoła wschodniego, UJ, Kraków.
Łukasiewicz J.(2000), Wprowadzenie [w:] Z. Morawiec i inni (red.) Psychologia w służbie religijnego rozwoju człowieka, „Sympozjum" nr 2(7).
Łużny R (red.), (1988), Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej, TN KUL, Lublin.

Meslin M. (1983), Instytucje kościelne i klerykalizacja w Kościele starożytnym (w. II-V), [w:] F. Adamski (red.), Socjologia religii, WAM, Kraków.
Maciuszko J. T. (1992), Wprowadzenie do nauk o religii, ChAT, Warszawa.
Majka J. (1971), Socjologia parafii, KUL, Lublin.
Malinowski B.(1990), Mit, magia, religia, PWN, Warszawa.
Mariański J. (1991), Religijność w procesie przemian, Warszawa.
Mariański J. (2001), Kryzys moralny czy transformacja wartości. Studium socjologiczne, TN KUL, Lublin.
Mariański J. (2004), Moralność a religia,[w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański,(red.), Leksykon socjologii religii, Verbinum, Warszawa.
Mariański J. (2004), Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej, Nomos, Kraków.
Mariański J. (2005), Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne, Gaudium, Lublin.
Mariański J. (2006), Socjologia moralności, KUL, Lublin.
Mariański J. (2008), Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych, KUL, Lublin.
Mariański J. (2010), Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne, Oficyna Naukowa, Warszawa.
Mariański J. (2011a), Katolicyzm polski – ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne, WAM, Kraków.
Mariański J. (2011b), *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009.* Studium socjologiczne, KUL, Lublin.
Mariański J. (2012*), Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana*, Adam Marszałaek, Toruń.
Mariański J.(2008), *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim*,[w:] I. Borowik i in.(red.), *Oblicza religii i religijności*, Nomos, Kraków.
Mariański J., Smyczek L.(2008), (red.), *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie,* WAM, PTS, Kraków.
Matreńczyk A. (2008), *Ojciec i synowie*, „Przegląd Prawosławny", nr 12.
Meslin M. (1983), *Instytucje kościelne i klerykalizacja w Kościele starożytnym (w. II-V*), [w:] F. Adamski (red.), *Socjologia religii*, WAM, Kraków.
Meyendorff J. (1995), *Małżeństwo w prawosławiu,* PDLiCh. Lublin.
Meyendorff J. (2007), *Teologia bizantyjska*. Wyd. UJ, Kraków.
Mielicka H.(2000), *Socjologia wychowania,Wyd. Stachurski*
Mironowicz A. (1988), *Unia brzeska w świetle historiografii*, „Chrześcijanin w Świecie", Zeszyty OD i SS, nr 179-180.
Mironowicz A. (1991), *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII w.*,Wyd. Filii UW w Białymstoku, Białystok.
Mironowicz A. (1998), Życie monastyczne na Podlasiu, Białystok.
Mironowicz A. (1999), *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej*, „ELPIS", nr 1.
Mironowicz A. (2005), *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, UwB, Białystok.

Mironowicz A. (2006), *Kościół Prawosławny w Polsce*, UwB, Białystok.
Naumow A. (1996), *Wiara i historia*, IFS UJ, Kraków.
Nawojczyk M. (2002), *Przewodnik po statystyce dla socjologów*, Kraków.
Nikitorowicz J. (1997), *Szanse i zagrożenia tożsamości religijnej na pograniczu kultur,* [w:] J. Niktorowicz (red.), *Rodzina wobec wyzwań edukacji międzykulturowej*, Tran Humana, Białystok
Nikitorowicz J. (1999), *Bractwa cerkiewne jako czynnik integrujący wyznawców prawosławia w wielokulturowym społeczeństwie*, „ΕΛΠΙΣ", Zeszyt nr 1(14), Białystok.
Nowak M. (1994), *O nową wizję parafii*, Warszawa.
Nowak S. (2007), *Metodologia badań społecznych*, PWN, Warszawa.
Nowak S. (red.), (1973) *Teorie postaw,* PWN, Warszawa.
Nowe tablice, przekład Petrov I. (2007), Wyd. UJ, Kraków.
Nowicka E. (red), (1991), *Religia a obcość,* Nomos*,* Kraków.
Nowosielski J. (1991), *Inność prawosławia*, Anafora, Warszawa.
Olechnicki K., Załęcki P. (1999), *Słownik socjologiczny*, Graffiti BC, Toruń.
Osipow A. (2011), *Droga rozumu w poszukiwaniu prawdy*, WMP, Warszawa.
Ossowska M. (2005), *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*. PWN, Warszawa.
Paisjusz I. (2002), *Duchowość Wschodu*, „ΕΛΠΙΣ" - czasopismo teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok.
Papierzyńska-Turek M. (1989), *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*, PWN, Warszawa.
Paprocki H.(red.) (2001), *Katechizm Kościoła Prawosławnego*, opracowany przez zespół wiernych prawosławnych, Znak, Kraków.
Patriarcha Cyryl, (2010), *Wolność i odpowiedzialność. W poszukiwaniu harmonii*, Orthdruk , Białystok.
Pawełczyńska A, (2004), *Głowy hydry. O przewrotności współczesnego zła*, Test, Warszawa.
Pawluczuk W. (1990), *Wiara a życie codzienne*, Miniatura, Kraków.
Pawluczuk W. (1994), *Potoczność i transcendencja*, Nomos, Kraków.
Pawluczuk W. (1999), *Prawosławie jako typ kultury*, Bractwo Prawosławne w Białymstoku, Białystok.
Pawluczuk W. (2004), *Duchowny*[w:] M Libiszowska – Żółtkowska, J.Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa.
Pawluczuk W. (2008), *Wprowadzenie do teorii cywilizacji*, WSE w Białymstoku, Białystok.
Pawłowicz J.J. (2011), *Implikacje moralne teologii wspólnoty małżeńsko-rodzinnej w nauczaniu Cerkwi prawosławnej i Kościoła rzymskokatolickiego, Studium porównawcze*, WSD Redemptorystów, Tuchów.
Pelica G. J. (2007), *Kościół prawosławny w województwie lubelskim (1918-1939),* Fundacja Dialog Narodów, Lubin.
Pharo P. (2008), *Moralność a socjologia*, Oficyna Naukowa, Warszawa.

Piaget J. (1981), *Równoważenie struktur poznawczych: Centralny problem rozwoju.* PWN, Warszawa.
Piwowarski W. (1977), *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym,* Więź, Warszawa.
Piwowarski W. (1997), *Postawy wobec wiary,* [w:] W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.), *Kto wygrał? Kto przegrał? Postawy społeczno-religijne diecezjan włocławskich 97*, Warszawa.
Piwowarski W. (1997), *Socjologia religii w Polsce – problemy legitymizacji dyscypliny*, „Przegląd Religioznawczy", nr 1.
Piwowarski W. (red.), (1998), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Nomos, Kraków.
Piwowarski W.(1996), *Socjologia religii*, RW KUL, Lublin.
Piwowarski W., Zdaniewicz W.(1986), *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*, Pallottinum, Poznań- Warszawa.
Podgórski R. A.(2007), *Metodologia badań socjologicznych*, Branta, Bydgoszcz--Olsztyn.
Podgórzec Z. (1985), *Wokół ikony. Rozmowy z Jerzym nowosielskim*, PAX, Warszawa.
Potocki A. (2003), *Parafia wychowująca,*[w:] *Socjologia religii*, J. Baniak (red.), tom 1, UAM, Poznań.
Prężyna W. (1971), *Kształtowanie się życia religijnego w świetle psychologii rozwojowej*, „Znak" nr 23.
Przetacznik-Gierowska M., Tyszkowa M.(2007), *Psychologia rozwoju człowieka. Zagadnienia ogólne*, PWN, Warszawa.
Przybył E. (2006), *Prawosławie,* Znak, Kraków.
Quenot M.(2007), *Ikona i kosmos*, Orthdruk, Białystok.
Radziukiewicz A. (2008), *Na wschód od zachodu*, Orthdruk, Białystok.
Radziukiewicz A. (2010), *U mnicha najstarszego*, „Przegląd Prawosławny", nr 5.
Radziukiewicz A. (2011a), *Stanowimy współczesne Betlejem*, „Przegląd Prawosławny", nr 2.
Radziukiewicz A. (2011b) *Wiara i wiedza chodzą w parze,* „Przegląd Prawosławny", nr 11.
Radziukiewicz A. (2013), *Zmienili oblicze narodów słowiańskich*, „Przegląd Prawosławny", nr.7.
Robertson R. (1983), *Podstawowe problemy definicyjne,*[w:] F. Adamski(red.), *Socjologia religii*. Wybór tekstów, WAM, Kraków
Robertson R. (1998), *Główne zagadnienia analizy religii,*[w:] W. Piwowarski(red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Nomos, Kraków.
Robertson R.(1983), *Podstawowe problemy definicyjne*,[w:]F. Adamski(wybór), *Socjologia religii. Wybór tekstów,* WAM, Kraków.
Robertson R.(1998), *Główne zagadnienia analizy religii*,[w:]W. Piwowarski(wybór), *Socjologia religii. Antologia tekstów,* Nomos, Kraków.
Romanowicz W. (2003), *Ekumenizm na Południowym Podlasiu*, Kodeń.

Romanowicz W. (2005), *Młodzież Podlasia wobec wybranych problemów społeczno-religijnych,* Kodeń.
Romanowicz W. (2008), *Społeczny wymiar ruchu ekumenicznego*, Wyd. PWSZ, Biała Podlaska.
Romanowicz W. (2012), *Religijność wyznawców prawosławia w Polsce. Raport z badań socjologicznych*, JPII PSW, Biała Podlaska.
Runciman S. (1973), *Wielki kościół w niewoli. Studium historyczne patriarchatu od czasów bezpośrednio poprzedzających jego podbój przez Turków aż do wybuchu greckiej wojny o niepodległość,* Warszawa.
Rydzanicz A. (2009), *Nie piszę już wspomnień*, „Przegląd Prawosławny", nr 1.
Sadowski A. (1991a), *Narody wielkie i małe. Białorusini w Polsce*, IR UJ, Kraków.
Sadowski A. (1991b), *Społeczne problemy wschodniego pogranicza*, DW filii UW w Białymstoku, Białystok.
Sadowski A. (1999), Świadomość religijna wyznawców Kościoła prawosławnego na białostocczyźnie,[w:] „ELPIS", nr 1.
Sawa (2009), *Modlitwa Jezusowa*, [w:] K. Leśniewski(red.), Światło ze Wschodu, PDLiCh, Lublin.
Sawicki D. (2002), *Modlitwa Jezusowa i jej wpływ na rozwój duchowości*, „ELPIS" nr 6.
Sawicki D. (2007), *Działalność charytatywno – młodzieżowa Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w latach 1945 – 2007*, [w:] „„ELPIS"nr 15-16.
Schmemann A. (2001), *Droga prawosławia w historii*, UwB, Białystok.
Sołoma L. (2002), *Metody i techniki badań socjologicznych*, UWM, Olsztyn.
Stark R., Glock Ch.(1998), *Wymiary zaangażowania religijnego*,[w:] W. Piwowarski-(wybór), *Socjologia religii. Antologia tekstów,* Nomos, Kraków.
Straś-Romanowska M.(1999), Rozwój osobowy – próba konceptualizacji problemu w terminach psychologii life-span, „Forum Psychologiczne" nr 1.
Styk J. (2009), *Tradycja w społecznym przekazie kultury,* [w:] Adamowski J.,Styk J. (red.)*, Tradycja: wartości i przemiany,* UMCS, Lublin.
Szacki J. (1971), *Tradycja. Przegląd problematyki,* PWN, Warszawa.
Szawiel T. (2005), *Społeczne postawy konserwatyzmu w Polsce*, „Fakt" , nr.6.
Szpociński A. (2008), *Nowe formy tradycji,* [w:] S. Krzemień-Ojak (red.), *Przyszłość tradycji,* Białystok.
Sztompka P. (2005), *Socjologia zmian społecznych*, Znak, Kraków.
Sztompka P. (2005), *Socjologia. Analiza społeczeństwa,* Znak, Kraków.
Sztumski J. (1984), *Wstęp do metod i technik badań społecznych,* PWN, Warszawa.
Szwed R. (2009), *Metody statystyczne w naukach społecznych*, KUL, Lublin.
Śliwa T. (1974), *Kościół prawosławny w Polsce w latach 1696-1764,*[w:] B. Kumor (red.), *Historia Kościoła w Polsce*, T. I, cz.2, Poznań.
Świda-Ziemba H. (2000), *Obraz świata i bycia w świecie,* PWN, Warszawa.
Świda-Ziemba H. (2008), *Paradoksy postaw etycznych młodzieży licealnej i studentów*[w:] Mariański J., Smyczek L.(red.), *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie,* WAM, PTS, Kraków.

Świątkiewicz W.(2003), *Parafia i polityka,*[w:] *Socjologia religii*, J. Baniak (red.), Tom 1, UAM, Poznań.
Świątkiewicz W. (2004), *Parafia*,[w:] Libiszowska – Żółtkowska M., Mariański J.(red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa.
Świątkiewicz W. (2004), *Praktyki religijne*,[w:] M. Libiszowska – Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa.
Tatarkiewicz W.(2003), *Historia filozofii*, Tom 1, PWN, Warszawa.
Tazbir J. (1987), *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy, mity a rzeczywistość historyczna*, PWN, Warszawa.
Tofiluk J. (1988), *Wyznanie prawosławne*[w:] *Porównanie wyznań*. Praca zbiorowa, Warszawa. Tofiluk J. (2011), (red.), *Kalendarz Prawosławny 2011*, Warszawa.
Tokarski J.(2012) www.psychologia.net.pl/artykul.php. 27-07-2012.
Tomczyszyn D., Romanowicz W. (2007), *Studenci pogranicza polsko-białoruskiego wobec problemów współczesności,* PWSZ, Biała Podlaska.
Turner J. H. (1998), *Socjologia. Koncepcje i ich zastosowanie*, Zysk i S-ka, Poznań.
Umiński J. (1953), *Obrządek słowiański w Polsce IX-XI wieku i zagadnienie drugiej metropolii polskiej w czasach Bolesława Chrobrego*, „Roczniki Humanistyczne KUL", nr.4.
Urban K. (1994), *Mniejszości religijne w Polsce 1945-1991,* Nomos, Kraków.
Urban K. (1992), *Kościół prawosławny Polsce 1945 - 1970*, AE w Krakowie, Kraków.
Wach J. (1961), *Socjologia religii*, PWN, Warszawa.
Walesa Cz. (1982), *Psychologiczna analiza rozwoju religijności człowieka ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych okresów jego ontogenezy*, [w:] Chlewiński Z.(red.), *Psychologia religii*, TN KUL, Lublin.
Walesa Cz. (2005), *Rozwój religijny człowieka*, RW KUL, Lublin.
Walesa Cz. (2006), *Rozwój religijności człowieka*, [w:] S. Głaz, *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, WAM, Kraków.
Ware K. (2002), *Kościół prawosławny*, BMP, Białystok.
Ware K. (2009), *Przewodnictwo duchowe w prawosławnym chrześcijaństwie* [w:] K. Leśniewski (red.), *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Lublin.
Wawro W. (2008), *Kierunki wartościowania młodzieży licealnej*, [w:] W. Wawro-(red.) *Młodzież a kultura życia*, KUL, Lublin.
Weber M.(1984), *Szkice z socjologii religii*, Książka i wiedza, Warszawa.
Wielka Encyklopedia Powszechna (1967), T. 10, PWN, Warszawa.
Woliński J. (1936), *Polska i Kościół prawosławny*, Lwów.
Wójtowicz A. (2002), *Badania jakościowe i ich związek z badaniami ilościowymi. Projekt morfologii religijności*. [w:] J. Mariański i S. Zaręba (red.), *Metodologiczne problemy badań nad religijnością*, Apostolicum, Ząbki.
Wójtowicz A. (2005), (red.), *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, WSS-G w Tczynie, Warszawa-Tyczyn.

Wójtowicz A. (2004), *Socjologia religii* [w:] *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa.
Wójtowicz A. (2004), *Współczesna socjologia religii*, WSS-G w Tczynie, Tyczyn.
Wulff D. M. (1999), *Psychologia religii klasyczna i współczesna*, WSiP SA, Warszawa.
Wysocka E. (2000), *Religijność a tolerancja. Obszary zależności,* Nomos, Kraków.
Wysoczański W., Pietrzak M. (1997), *Prawo Kościołów i Związków Wyznaniowych nierzymskokatolickich w Polsce*, Warszawa.
Zaręba H. S. (2003a), *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce(1988-1998),* Warszawa.
Zaręba H. S. (2003b), Środowisko zamieszkania a orientacje religijne mieszkańców archidiecezji lubelskiej, Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej nr.3.
Zaręba H. S. (2004), *Postawy polaków wobec zasad moralnych religii katolickiej* [w:] W. Zdaniewicz, S.H. Zręba, (red.) *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, Warszawa, Wyd. Księży Pallotynów.
Zaręba H. S. (2008), *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży,* Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa.
Zaręba, H. S. (2009), (red.), *Socjologia życia religijnego w Polsce*, Warszawa.
Zdaniewicz W. (2001), (red.), *Religijność Polaków 1991-1998*, PAX, Warszawa.
Zdybicka Z. J.(1988), *Religia i religioznawstwo*, RW KUL, Lublin.
Zernov N. (1967), *Wschodnie chrześcijaństwo*, PWN, Warszawa.

Świadomość religijna i moralna młodzieży prawosławnej – ankieta anonimowa

Bardzo proszę o wypełnienie poniższej ankiety zgodnie z Państwa przekonaniami. Wybrane odpowiedzi należy podkreślić, a w przypadku pytań otwartych należy osobiści ustosunkować się poprzez wyrażenie własnej opinii. Dane zawarte w ankiecie będą przeznaczone tylko do celów naukowych, a Państwa wypowiedziom zapewniam całkowitą anonimowość. Dziękuję za wzięcie udziału w badaniach i wypełnienie ankiety.

1. Skąd Pan/i czerpie wiedzę na temat swojej religii?

1. Od rodziców
2. Z samodzielnej lektury
3. Od duchownych
4. Ze środków masowego przekazu
5. Z lekcji religii
6. Odpowiem inaczej (jak?)

.....

2. Co według Pan/i najpełniej określa istotę prawosławia?(możesz wybrać maksymalnie dwie odpowiedzi)

1. Bogactwo form religijnych
2. Przestrzeganie zasad Kościoła pierwotnego
3. Ciągłość i niezmienność tradycji
4. Poczucie wspólnoty
5. Organizacja Cerkwi
6. Język
7. Odpowiem inaczej (jak?)

.....

3. Czy według Pana/i tradycja w prawosławiu jest:

1. Bardzo ważna
2. Ważna
3. Ani ważna ani nie ważna
4. Mało ważna
5. W ogóle nie ważna

4. Które z określeń najbardziej charakteryzuje Kościół prawosławny? (można wybrać maksymalnie dwie odpowiedzi)

1. Przestarzały
2. Niedostosowany do realiów dnia dzisiejszego
3. Odpowiedni do czasów chaosu i ciągłych zmian
4. Kultywujący depozyt wiary Kościoła pierwotnego
5. Taki sam jak inne Kościoły chrześcijańskie
6. Odpowiem inaczej (jak?)

.....

5. Czy chciałby Pan/i aby nabożeństwa w K. prawosławnym odprawiane były w j. polskim?
1. Tak
2. Raczej tak
3. Raczej nie
4. Nie
99. Trudno powiedzieć

6. Czy chciałby Pan/i aby K. prawosławny w Polsce opierał się na tzw. „nowym stylu"?
1. Tak
2. Raczej tak
3. Raczej nie
4. Nie
99. Trudno powiedzieć

7. Czy uczestniczysz w lekcjach religii?
1. Tak
2. Raczej tak
3. Raczej nie
4. Nie
99. Trudno powiedzieć

8. Gdzie chciałby Pan/i aby odbywały się lekcje religii:
1. W szkole
2. W salach katechetycznych przy parafii
3. Odpowiem inaczej (jak?)

.....

9. Czy jest Pan/i dumny z tego, że jest osobą prawosławną?
1. Tak
2. Raczej tak
3. Raczej nie
4. Nie
99. Trudno powiedzieć

10. Gdyby tak się stało, że Pan/i wstąpi w związek małżeński z osobą innego wyznania, czy wówczas będzie się Pan/i starał/a wychować swoje dzieci w tradycji prawosławnej?
1. Tak
2. Raczej tak
3. Raczej nie
4. Nie
99. Trudno powiedzieć

11. Czy K. prawosławny w pełni zaspokaja Pana/i potrzeby religijne?

1. Tak
2. Raczej tak
3. Raczej nie
4. Nie

99. Trudno powiedzieć

12. Dlaczego tak uważasz?

.....

.....

13. Kim Pan/i przede wszystkim jest?

1. Chrześcijaninem
2. Prawosławnym chrześcijaninem
3. Prawosławnym
4. Człowiekiem
5. Członkiem narodu jakiego?.....
6. Europejczykiem
7. Odpowiem inaczej (jak?)

.....

14. Wybierz nazwę, którą najczęściej są określane osoby prawosławne przez innowierców w Polsce?

1. Prawosławni
2. Tutejsi
3. Ruscy
4. Ukraińcy
5. Polacy
6. Polacy prawosławni
7. Obywatele polscy
8. Odpowiem inaczej (jak?)

.....

15. Co w Pana/i życiu religijnym jest najważniejsze?

1. Przestrzeganie zasad doktrynalnych Kościoła/Cerkwi
2. Osobista relacja z Bogiem
3. Regularne praktyki religijne
4. Przestrzeganie zasad moralnych
5. Wierność swojemu wyznaniu
6. Odpowiem inaczej (jak?)

.....

16. Dokończ zdanie: Niezmienność i ciągłość prawosławia (wstaw X w odpowiedniej kratce)

Lp		Tak	Raczej tak	Raczej nie	Nie	Trudno powiedzieć
1	…dostarcza mi wzorów postępowania w życiu (np. poprzez naśladowanie świętych)					
2	…wprowadza u Ciebie harmonię i spokój o przyszłość					
3	…pozwala określić siebie (kim jesteś?)					
4	…upewnia Cię, że jesteś w100% chrześcijaninem					

17. W jaki sposób określiłby Pan/i swój stosunek do praktyk religijnych:

1. Praktykująca/y regularnie
2. Praktykująca/y nieregularnie
3. Praktykująca/y rzadko, jedynie w tradycyjne święta
4. Zachowuję jedynie praktyki zasadnicze ze względu na obyczaj i zewnętrzną presję
5. W ogóle nie praktykuję

18. Jeśli jest Pan/i osobą wierzącą, proszę określić, co stanowi główną podstawę Pana/i wiary. Wybierz najważniejszą.

1. Wewnętrzne przekonanie i własne przemyślenia
2. Wpływ Kościoła, księży i nauk kościelnych
3. Rodzinna tradycja i wychowanie religijne
4. Osobiste przeżycia i doświadczenie życiowe
5. Niemożność wyjaśnienia i pochodzenia świata i człowieka przez naukę

19. Jak ocenia Pan/i rozwój własnej religijności?

1. Tendencja wzrostowa
2. Stały poziom
3. Tendencja malejąca

99. Trudno powiedzieć

20. Czy Pan/i może określić, jaki wpływ ma wiara na Pana/i życie codzienne?

1. Czuję, że religia kieruje całym moim życiem.
2. Ma wpływ na wiele moich zachowań i decyzji życiowych.
3. Ma wpływ jedynie na niektóre moje zachowania.
4. W zasadzie życie religijne i życie codzienne regulowane są odmiennymi prawami.
5. Nie widzę, żeby wiara mogła w jakikolwiek sposób stanowić dla mnie pomoc.

21. Na temat wzajemnego stosunku między religią a moralnością można spotkać wiele różnych poglądów. Który z przytoczonych jest Pana (i) najbliższy?

1. Tylko religia może uzasadniać słuszne nakazy moralne.
2. Dla mnie religia uzasadnia moje reguły moralne, ale sądzę, że można je sobie uzasadnić i bez niej.
3. Nie czuję potrzeby uzasadnienia moralności przez religię, wystarczy mi własne sumienie.
4. Nie interesuję się tą sprawą.

22. Czy Pan/i usprawiedliwiłby/aby następujące zachowanie (wstaw X w odpowiedniej kratce)

Zachowanie	Tak usprawiedliwiłbym	Nie usprawiedliwiłbym	Zależy od okoliczności	Nie wiem
Zdrada małżeńska				
Aborcja				
Rozwód				
Homoseksualizm				
Samobójstwo				
Kara śmierci				
Zabójstwo				
Posiadanie nieślubnych dzieci				
Życie wspólne bez ślubu kościelnego				
Prostytucja				
Alkoholizm				
Stosowanie środków antykoncepcyjnych				
Seks przedmałżeński				

23. Przedstawiam Panu/i dwa twierdzenia, które ludzie czasami wypowiadają na temat dobra i zła. Które jest bliższe Panu/i?

1. Istnieją całkowicie jasne kryteria określające, co jest dobre, a co złe. Mają one zastosowanie do każdego, niezależnie od okoliczności.
2. Nie ma jasnych i absolutnych kryteriów określających, co jest dobre, a co złe. Dobro i zło zależy w znacznej mierze od okoliczności.
3. Ani jedno ani drugie.
4. Nie wiem.

24.Proszę powiedzieć, w jakim stopniu uważasz następujące sprawy za ważne w Twoim życiu. (wstaw X w odpowiedniej kratce)

Lp.	Kategorie	Bardzo ważne	Raczej ważne	Niezbyt ważne	W ogóle nieważne	Trudno powiedzieć
1	Praca					
2	Rodzina					
3	Przyjaciele i znajomi					
4	Czas wolny					
5	Polityka					
6	Religia					
7	Zdrowie					
8	Moralność					
9	Dobra materialne					

25. Proszę ustosunkować się do następujących twierdzeń. (wstaw X w odpowiedniej kratce)

Twierdzenie	Zdecydowanie zgadzam się	Zgadzam się	Ani się zgadzam ani się nie zgadzam	Nie zgadzam się	Zdecydowanie nie zgadzam się	Trudno powiedzieć
O tym czym jest dobro i zło, powinny decydować prawa Boże						
O tym, czym jest dobro i zło, powinno decydować społeczeństwo						
To, czym jest dobro i zło, powinno być wewnętrzną sprawą każdego człowieka						

26. Jak bardzo przykazania Dekalogu są dla Pana/i wiążące? (wstaw X w odpowiedniej kratce)

Przykazania dekalogu	Zdecydowanie wiążące	Raczej wiążące	Raczej nie wiążące	Zdecydowanie nie wiążące	Trudno powiedzieć
I (Ja jestem Panem Bogiem Twoim. Nie będziesz miał innych bogów oprócz mnie)					
II (Nie czyń sam sobie bożka ani żadnego podobieństwa rzeczy tych, które są na niebie w górze, które są na ziemi nisko i które są w wodach pod ziemią; nie będziesz im się kłaniał ani im służył)					
III (Nie bierz imienia Pana Boga twego nadaremno)					
IV (Pamiętaj o dniu sabatu, aby go święcić; przez sześć dni pracuj i wykonasz całą pracę twoją, lecz dzień siódmy, sabat, Panu Bogu twemu poświęć)					
V (Czcij ojca twego i matkę twoją, aby ci się dobrze działo, i abyś długo żył na ziemi)					
VI (Nie zabijaj)					
VII (Nie cudzołóż)					
VIII (Nie kradnij)					
IX (Nie mów fałszywego świadectwa przeciwko bliźniemu swemu)					
X (Nie pożądaj żony bliźniego swego, nie pożądaj domu bliźniego swego ani pola jego, ani sługi jego, ani służebnicy jego, ani wołu jego, ani osła jego, ani żadnej rzeczy, która należy do bliźniego twego)					

27. Jak określiłby Pan/i stosunek do religii swoich rodziców?

Czy Pana/i ojciec(opiekun) jest(był)? Czy Pana/i matka(opiekunka) jest(była)?

1. Głęboko wierzący 1. Głęboko wierząca
2. Wierzący 2. Wierząca
3. Niezdecydowany 3. Niezdecydowana
4. Obojętny 4. Obojętna
5. Niewierzący 5. Niewierząca

28. Czy czuje się Pan/i członkiem lokalnej parafii?

1. Tak
2. Raczej tak
3. Ani tak, ani nie
4. Raczej nie
5. Nie

99. Trudno powiedzieć

29. Czy praktykuje Pan/i w lokalnej parafii?

1. Tak
2. Raczej tak
3. Raczej nie
4. Nie

99. Trudno powiedzieć

30. Czy Pan/i społecznie pracuje na rzecz parafii i parafian?

1. Bardzo często
2. Często
3. Czasami
4. Rzadko
5. Nigdy

31.Czy ktoś taki jak Pan/i ma wpływ na sprawy w swojej parafii?

1. Tak
2. Raczej tak
3. Raczej nie
4. Nie

99. Trudno powiedzieć

32. Oceń autorytet księży prawosławnych w Polsce?

1. Bardzo duży
2. Duży
3. Przeciętny
4. Bardzo mały
5. Mały
6. Żaden
7. Nie wiem

33. Czy kiedykolwiek uczestniczył Pan/i w przedsięwzięciach organizowanych przez parafię? (wstaw X w odpowiedniej kratce)

Lp	Wyszczególnienie	Tak	Nie	Trudno powiedzieć
1	Pielgrzymkach			
2	Pomocy dla najuboższych			
3	Redagowaniu gazetki parafialnej, strony internetowej			
4	Wyjazdach wakacyjnych			
5	Imprezach kulturalnych, koncertach, wystawach			
6	Imprezach sportowo-turystycznych			
7	Chórze			
8	Działalności Bractwa			
9	Innych przedsięwzięciach			

34. Wskaż najczęstsze wady księży prawosławnych

a/……..

b/……..

c/……..

35. Wskaż najważniejsze zalety księży prawosławnych

a/……..

b/……..

c/……..

36. Czy i jak często odmawiasz wskazane poniżej modlitwy: (wstaw X w odpowiedniej kratce)

Lp	Wyszczególnienie	Kilka razy dziennie	Raz dziennie	Raz w tygodniu	Raz w miesiącu	Nigdy
1	Ojcze nasz…..					
2	Wieruju (Wierzę w Boga)…					
3	Modlitwa Jezusowa (Panie J. Chryste Synu Boży, zmiłuj się nade mną grzesznym)					
4	Caru niebiesnyj…..					
5	Modlę się własnymi słowami					

37. **Określ poziom zaufania do swojego Kościoła**

1. Całkowite zaufanie
2. Duże zaufanie
3. Umiarkowane zaufanie
4. Bardzo małe zaufanie
5. W ogóle nie ma zaufania

99. Trudno powiedzieć

38. **Wymień nazwy osób Trójcy Świętej**

.....

.....

39. **Spośród wymienionych liczb: 5, 7, 9, 12, 4 wskaż właściwą liczbę sakramentów świętych**

……..

40. Spośród wymienionych liczb: 5, 7, 9, 12, 4 wskaż właściwą liczbę Ewangelistów

……..

a następnie wymień ich imiona

…….....…..

41. **Czy wierzysz w następujące prawdy religijne: (wstaw X w odpowiedniej kratce)**

Lp	Wyszczególnienie	Tak	Raczej tak	Ani tak, ani nie	Raczej nie	Nie	Trudno powiedzieć
1.	Zmartwychwstanie ludzi na Sądzie Ostatecznym						
2	Niebo						
3	Piekło						
4	Grzech pierworodny						
5	Ponowne przyjście Chrystusa						
6	Diabła						
7	Ikonę, która przedstawia pełną istotę wizerunku						
8	Cudowną moc ikon						
9	W Boga istniejącego w Trójcy						
10	W bóstwo i człowieczeństwo Jezusa Chrystusa						

42. Wykształcenie:

Ojca - 1. Wyższe 2. Średnie 3. Zasadnicze zawodowe 4. Podstawowe 5. Niepełne podstawowe

Matki – 1. Wyższe 2. Średnie 3. Zasadnicze zawodowe 4. Podstawowe 5. Niepełne podstawowe

43. **Gdyby Pan/i miał/a określić swój stosunek do wiary, które z poniższych twierdzeń najbardziej odpowiadałoby prawdzie**:

1. Głęboko wierząca/y
2. Wierząca/y
3. Niezdecydowana/y, ale przywiązana/y do tradycji religijnej
4. Obojętna/y
5. Niewierząca/y

44. **Płeć**

1. Kobieta
2. Mężczyzna

45. Typ szkoły:

1. Liceum ogólnokształcące
2. Technikum
3. Zasadnicza szkoła zawodowa

46. Miejsce stałego zamieszkania

1. Miasto ponad 100 tys. mieszkańców
2. Miasto od 20 tys. do 100 tys. mieszkańców
3. Miasto do 20 tys. mieszkańców
4. Wieś

47. Jak oceniasz najogólniej sytuację materialną swojej rodziny?

1. Bardzo dobra
2. Dość dobra
3. Przeciętna
4. Raczej zła
5. Zdecydowanie zła

48. Proszę wyrazić swoją opinię o ankiecie i poruszonej w niej tematyce badań