

MARIA SROCZYŃSKA*

RYTUAŁY PRZEJŚCIA, NADANIA I ZATWIERDZANIA W SPOŁECZNEJ PRZESTRZENI RODZINY (Z BADAŃ NAD MŁODZIEŻĄ)

[...] Zapomina się o tym, iż [praktyki rytualne – M.S.] stanowią warianty tego samego fundamentalnego stosunku do konieczności i do tych wszystkich, którzy zostają jej poddani, i że łączy je poszukiwanie wyłączności na przyswajanie sobie prawomocnych dóbr kulturowych i zapewnianych przez to zysków z dystynkcji¹.

WPROWADZENIE

Choć rytuał wydaje się być pojęciem powszechnie dostępnym, tak w obszarze życia codziennego, jak i studiów empirycznych, to jednak jako autonomiczny przedmiot badań nie bywa zbyt częstym obiektem zainteresowania ze strony socjologów wychowania, młodzieży, rodziny czy socjologii cykli życia. Najważniejsze jest to, jak zauważa Richard Bellah, że rytualizacja umożliwia aktorom społecznym kształtowanie, negocjowanie i formułowanie swej fenomenologicznej egzystencji jako istot społecznych, kulturalnych i moralnych². Akty rytualne widziane z perspektywy większych układów społecznych sprzyjają łagodzeniu konfliktów i niepokojów, ułatwiają przyporządkowanie emocji (tego, co irracjonalne) zrationalizowanym dążeniom i celom społecznym. Więziotwórcze (a niekiedy konfliktogenne) aspekty rytuałów są atrybutami świadomości i zachowań ludzkich, a zarazem istotnymi elementami kultur etnicznych, oddziaływających na kształtowanie jednostkowych

* DR HAB. MARIA SROCZYŃSKA, PROF. UKSW – UKSW, Wydział Nauk Historycznych i Społecznych, Zakład Socjologii Edukacji i Wychowania, Katedra Socjologii Ogólnej. Pole poszukiwań badawczych: socjologia młodzieży, wychowania/edukacji, socjologia rytuału, socjologia rodziny i religii.

¹ P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005, s. 223.

² R. Bellah, *The Ritual Roots of Society and Culture*, w: *Handbook of the Sociology of Religion*, ed. M. Dillon, University Press, Cambridge 2003, s. 31–44.

tożsamości w warunkach wyznaczanych przez współczesne procesy globalizacji i lokalizacji. Pozostają także skuteczną metodą socjalizacji, umożliwiając inkulturację i samoadaptację jednostek.

Badacze podkreślają, że rytuały są czynnościami o ustalonej formie, z którymi wiąże się wewnętrzny lub zewnętrzny przymus realizacji; wiele z nich pozostaje aktami o znacznej doniosłości społecznej, co zakłada ich zorientowanie na *sacrum* (zarówno w rozumieniu substancjalnym, jak i funkcjonalnym)³. Rytuały świętowania, jak argumentowali Pierre Bourdieu i Roy A. Rappaport, tworzą zatem wielorakie i znaczące sekwencje o sformalizowanej strukturze, wydzielone z przestrzeni i czasu, którym przysługuje walor codzienności. Pełnią one zarówno funkcję komunikacyjną, nadając symboliczny i postrzegalny wyraz abstrakcyjnym ideom, jak i performatywną, powołując „do istnienia” nowy rodzaj rzeczywistości⁴. Działania rytualne są przypisane i legitymizowane przez wyższy autorytet, w stosunku do ludzkich ekspertów prowadzących ceremonię. Pierre Bourdieu nazywał tę instrumentalność „latentną”, gdyż jej uczestnicy pozostają jej nieświadomi, a sam akt przybiera charakter ideologii lub doksy⁵. Rytuały to społeczne strategie ukierunkowane na to, co „święte”, których funkcją jest konsekrowanie różnicy zarówno w polu religijnym, jak i społecznym oraz kulturowym. W koncepcji Bourdieu rytuały współtworzą nie tylko *habitus*, rozumiany jako ukształtowane dyspozycje do określonych zachowań, ale i same praktyki będące ich ucieleśnieniem. *Habitus* powoduje,

[...] że całokształt praktyk jakiegoś aktora (bądź ogółu aktorów będących wytworem podobnych warunków) jest zarówno systematyczny – jako że są one wytworem identycznych schematów (bądź wzajemnie przekładalnych) – jak i systematycznie odróżniony od praktyk konstytutywnych dla innego stylu życia⁶.

³ Por. J. Niżnik, *Symbole a adaptacja kulturowa*, Centralny Ośrodek Metodyki i Upowszechniania Kultury, Warszawa 1985; M.A. Srocyńska, *Rytuały w młodzieżowym świecie. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Fall, Kraków 2013, s. 64. *Sacrum* może być rozumiane w sensie węższym jako nadrzędna wartość, zakładająca istnienie czegoś „radikalnie innego”, czego przeciwieństwem jest *profanum*); może być także ujmowane w sensie szerszym i wtedy identyfikuje się to pojęcie z najważniejszymi wartościami – zbiorowymi i indywidualnymi kierującymi ludzką aktywnością (zob. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, TN KUL, Lublin 1996, s. 215–216; Th. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1996). Z kategoryzacją tą koresponduje podział na *sacrum* pierwszo-, drugo- i trzeciorzędowe (por. H. Mielicka, *Antropologia świąt i świętowania*, Wydawnictwo AŚ, Kielce 2006, s. 267, 270).

⁴ P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki, poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 196; R.A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2007, s. 20–28.

⁵ Por. P. Collins P., *Religion and Ritual: a Multi-Perpectival Approach*, w: *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, ed. P.B. Clarke, Oxford University Press, Oxford, New York 2011, s. 671–687.

⁶ P. Bourdieu, *Dystynkcja*, s. 216.

Zdaniem Agnieszki Choińskiej praktyki rytualne generują i tworzą podstawowe i uprzywilejowane przeciwieństwa, zgodnie z kilkoma ściśle ze sobą powiązanymi zasadami logiki. Pierwsza z nich zakłada, że pierwotne przeciwieństwa tworzą się w kontekście fundamentalnej, lecz niemożliwej do wyrażenia dychotomii, np. między byciem dzieckiem a osobą wchodzącą w dorosłość. Druga – podkreśla zastosowanie różnych symbolicznych szablonów w wypadku poszczególnego obiektu. Młody człowiek u progu dorosłości poprzez rytuał bierzmowania, „osiemnastki” czy matury włącza się w szereg czynności obejmujących przykładowe szablony: otwierania/zamykania, nieuformowania/uformowania, podwyższania/poniżania, co można powiązać zarówno z poszerzaniem kulturowych uprawnień i obowiązków przypisanych nowym rolom w grupie religijnej, rówieśniczej czy w systemie edukacji, jak i uprawomocnianiu statusów. Trzecia zasada dotyczy użycia pojedynczego szablonu do wielu logicznych uniwersów, np. kategorie dziecko/dorosły dotyczą nie tylko kontekstów społecznych, odnoszą się także do innych podsystemów osobowościowych, opierających się na cechach bio- i psychogenicznych⁷.

Rytuały przejścia służą celebracji zmiany, pozwalają na zerwanie z dawnym statusem i przypisaniu jednostkom nowych wzorów zachowań (np. zawarcie małżeństwa czy pogrzeb). Rytuały nadania (wprowadzenia w życie) ustanawiają granicę społeczną między tymi, którzy są godni, a tymi, którzy mocą społecznie obowiązującej prawomocności są tego pozbawieni. Praktyki te łączą się z otrzymaniem pewnej godności społecznej ze względu na cechy, które nie stanowią zasługi (płeć, wiek), a przykładem może być „osiemnastka”. Z kolei rytuały instytucjonalne (zatwierdzania) związane są z aktami mianowania ich uczestników, w odróżnieniu od tych, którzy w nich nie partycypują. Mają one charakter polityczny i związane są szczególnie ze sferą edukacji i pracy zawodowej (np. zakończenie szkoły, promocja akademicka czy otrzymanie wysokiego stanowiska). W opinii francuskiego socjologa rytualizacja jest procesem dynamicznym pozostającym zarazem praktyką historyczną, którą należy odnosić do aktualnych warunków ekonomicznych i społecznych oraz wieloaspektowej funkcji społecznej⁸.

KWESTIE METODOLOGICZNE

W artykule podjęto refleksję nad obecnością rytuałów świętowania związanych z wchodzeniem w dorosłość w społecznej przestrzeni rodziny, przy uwzględnie-

⁷ Por. A.K. Choińska, *Rytuały świętowania w ujęciu Pierre'a Bourdieu*, „Kultura i Społeczeństwo” 2012, nr 4, s. 27–33; P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki, poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, s. 216, 228.

⁸ Por. A.K. Choińska, *Rytuały świętowania w ujęciu Pierre'a Bourdieu*, s. 27–30; 40–41.

niu perspektywy młodzieży i jej życiowych oczekiwań. Młodzi ludzie posiadają realne lub antycypowane doświadczenia uczestnictwa w aktach, które zarówno w klasyfikacji P. Bourdieu W. Piwowarskiego⁹ można uznać za religijne *rites de passage*, jak i tych, które w myśl wcześniejszych założeń przyjmują postać rytuałów nadania (np. „osiemnastka”), a także korespondujących z nimi rytuałów zatwierdzenia (studniówka, matura). Te trzy kategorie rytuałów, choć spotykają się w obszarze życia rodzinnego, to jednocześnie przekraczają go, wchodząc w zakres oddziaływań różnych środowisk socjalizacyjnych.

W warunkach współczesności fenomen inicjacji do dorosłości zapośredniczony przez rytuały nadal posiada istotne znaczenie społeczne i edukacyjne. O ile świat religijnych rytuałów przejścia oraz świeckich rytuałów zatwierdzenia tworzy ważny obszar życia młodzieży, zdominowany przez mechanizm postfiguracji oraz kofiguracji kulturowej, o tyle rytuały nadania towarzyszące wejściu w dorosłość łączą się w znacznej mierze z kodem prefiguratywnym, dzięki któremu młodzi demonstrują swoją innowacyjność, a zarazem odrębność pokoleniową¹⁰. Podstawowym nośnikiem socjalizacyjnym w zakresie rytuałów religijnych w społeczeństwie polskim pozostaje rodzina, która pełni jednocześnie rolę „filtra”, coraz szerzej dopuszczającego oddziaływanie procesu desakralizacji na obrzędowość świąteczną i rytuały jednorazowe. Młodzi ludzie, uczestnicząc w tych rytuałach, odwołują się przede wszystkim do integracyjno-afiliacyjnych wartości życia rodzinnego. Niemniej rytuały religijne związane z cyklami i kryzysami życia pozostają pod wpływem socjalizacji instytucjonalnej (Kościoła katolickiego), podtrzymywanej przez obecność religii w systemie edukacyjnym (szkoła). Rytualny wymiar tożsamości religijnej podlega procesowi indywidualizacji, co wiąże się z osobistym samookreśleniem w kwestiach wiary oraz niespójnością biograficzną. „Deficyty znaczeniowe” łączą się z poszukiwaniem symboli i nowych form wyrazu w sferze prywatnej. Unieważnianie (przybierające postać sepizacji¹¹) znacznych obszarów przekazu postfiguratywnego idzie w parze ze wzrostem znaczenia dyskursu rówieśniczego, a także „odwróconego”, w którym dzieci uczą starszych. Młodzież, bardziej niż inne kategorie społeczne, akceptuje rytualność otwartą łączącą formy tradycyjne i nowatorskie – odwołujące się do kodu konsumpcji¹². Towarzyszy to zwłaszcza rytuałom nadania (w mniejszym stopniu rytuałom zatwierdzenia)

⁹ W. Piwowarski, *Socjologia rytuału religijnego. Zarys problematyki*, „Roczniki Nauk Społecznych KUL” 1983, t. XI, z. 1, s. 5–85.

¹⁰ M. Mead, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, PWN, Warszawa 2010.

¹¹ Zdaniem socjologa młodzieży Barbary Fatygi, współczesna młodzież nie tyle buntuje się w sposób otwarty wobec różnych obszarów dziedzictwa kulturowego, ile je „obchodzi”, unieważnia, głównie w ramach modelu kofiguratywnego, a niekiedy także prefiguratywnego (t e n ż e, *O formie i stylu relacji pokoleniowych*, w: *Co nas łączy, co nas dzieli?*, red. J. Mucha, E. Narkiewicz-Niedbalec, M. Zielińska, PTS, Uniwersytet Zielonogórski, Zielona Góra 2008, s. 197–208).

¹² Por. I. Bukraba-Rylska, *Religijność ludowa i jej niemuzyczny krytycy*, „Znak” 2008, nr 3 (634), s. 11–30.

związanym z wchodzeniem w dorosłość. Posiadają one podwójne odniesienie: po pierwsze – do reguł „normalności” ustalanych przez świat dorosłych, zwłaszcza w mikroprzestrzeni rodziny i szkoły, po drugie – do kryteriów konstytuujących „normalkę” w grupach rówieśniczych przez takie osoby znaczące, jak: chłopak/dziewczyna, przyjaciele, koleżanki i koledzy¹³. *Peer groups* stanowią rodzaj „filtra” dla przekazów medialnych. Młodzi Polacy akceptują takie formy zachowań rytualnych, które wychodzą naprzeciw dwóm poniekąd sprzecznym tendencjom – potrzebie eksperymentowania, wolności, autonomii wspieranej przez kulturowy wzór życia eksponujący przyjemność, niezwykłość, silne wrażenia oraz potrzebie „zakorzenienia” – dobrych relacji z innymi ludźmi (w tym z rodzicami i dziadkami), opartych na miłości, przyjaźni, wzajemnym zrozumieniu i poszanowaniu jednostkowej niepowtarzalności. W tej zróżnicowanej przestrzeni nierzadko ambiwalentnych tendencji istotna wydaje się możliwość transmitowania w życiu rodzinnym tych wartości i wzorów zachowań, które zaświadczały o pewnej formie ciągłości pokoleniowej, a zarazem tworzą kompetencje rytualne umożliwiające celebrowanie tego, co przynależy do sfery *sacrum*.

Całościowy, autorski projekt badawczy wspierał się na dwóch komplementarnych opcjach metodologicznych, zorientowanych na tzw. socjologię empiryczną i humanistyczną („rozumiejącą”). Wykorzystano strategię triangulacyjną, której celem było uzyskanie całościowego obrazu badanego zjawiska (orientacji rytualnych młodzieży odniesionych do *sacrum*) oraz jego krytycznego rozumienia, z ukierunkowaniem na emancypację podmiotów indywidualnych i społecznych, co zakładało przesunięcie w kierunku paradygmatu postpozytywistycznego¹⁴. Zastosowano zatem różne, uzupełniające się perspektywy metodologiczne (z właściwymi im technikami badawczymi i typami danych źródłowych), i „narracyjne” (w których najważniejszą rolę pełnili uczniowie, a w badaniach towarzyszących rodzice i nauczyciele)¹⁵. W tekście artykułu odwołano się do wybranych rezultatów badań ilościowych (ankieta audytoryjna) i jakościowych (wywiad pogłębiony) przeprowadzonych w 2009 roku wśród maturzystów różnych typów szkół średnich, znajdujących się na terenie województwa świętokrzyskiego¹⁶. Badania właściwe (poprzedzone pilotażem) objęły 1111 uczniów, przy czym próba zakładana o cechach

¹³ Por. B. Fatyga, *Pseudo-kultura i pseudo-tożsamość, czyli czego nie przewidziała Margaret Mead?*, w: *Normalność i normalka. Próba zastosowania pojęcia normalności do badań nad młodzieżą*, red. B. Fatyga, A. Tyszkiewicz, Ośrodek Badań Młodzieży, Warszawa 2001, s. 94–119.

¹⁴ Por. W. Dróżka, *Triangulacja badań. Badania empiryczne ilościowo-jakościowe*, w: *Podstawy metodologii badań w pedagogice*, red. S. Palka, GWP, Gdańsk 2010, s. 124–135.

¹⁵ Badania towarzyszące przeprowadzono wśród rodziców (N<390; niektóre wyniki analizowano w parach jedno z rodziców – uczeń) i nauczycieli (N=271). Oprócz badań kwantytatywnych (ankieta i SWS) zastosowano moduł jakościowy, w ramach którego zrealizowano 84 pogłębione wywiady oraz uzyskano 38 źródeł o charakterze biograficznym (w wyniku konkursu „Moje życie – Moje sacrum”).

¹⁶ Badania, dotowane przez Ministra Szkolnictwa Wyższego, prowadzono w ramach projektu pt. *Młodzież w świecie rytuałów (aspekty socjalizacyjne)*, realizowanego w latach 2008–2011 w Instytucie Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach.

warstwowo-zespołowych posiadała cechy reprezentatywności (środowisko – miejskie, wiejskie i typ szkoły – licea ogólnokształcące, licea profilowane, technika, szkoły niepubliczne). Próba zrealizowana stanowiła 73% próby zakładanej, mierzonej współczynnikiem *response rate*, co w świetle badań społecznych można uznać za wynik bardzo dobry¹⁷. Dane z badań własnych opracowywano przy pomocy technik statystycznych, zgodnych z zastosowanym doбором próby, pomiarem zmiennych i potrzebami analiz. Przyjęto, że podstawowymi technikami były analizy rozkładów, w których zrezygnowano z ważenia danych, oraz szeroko pojęty rachunek korelacyjny występujący w sposób kontrolowany, w stopniu, w jakim dopuszczał to pomiar zmiennych¹⁸.

RYTUAŁY PRZEJŚCIA W PRZESTRZENI ŻYCIA RODZINNEGO

Wśród badaczy rzadko pojawia się rozróżnienie między rytuałami nadania a rytuałami przejścia. Rytuały nadania (związane z wiekiem i płcią) traktuje się niejednokrotnie jako obszar *rites de passage*. W koncepcji rytuałów przejścia (u Arnolda van Gennepa¹⁹) oraz ich faz – preliminarnej, liminalnej i postliminalnej – można odnaleźć celebrowanie transcendencji całości nad częścią nie tylko w sensie socjologicznym. „Chodzi tu o ład pojęty szerzej, o świat przyrodniczy czy w ogóle o całą rzeczywistość, której przysługuje walor podmiotowy”²⁰. Religijne rytuały przejścia nadają przełomowym wydarzeniom egzystencjalnym, takim jak: narodziny, początek młodości, wejście w dojrzałość, zawarcie małżeństwa, choroba i śmierć, rangę doniosłych aktów społecznych. Jak zauważał Władysław Piwowarski, chrzest i pogrzeb pozostają w relacji opozycyjnej, mającej na celu włączanie i wyłączanie ze społeczności religijnej; pierwsza komunія i bierzmowanie umożliwiają zmiany pozycji i ról w grupie religijnej, a ślub kościelny wprowadza jednostki w nowy status społeczny²¹. W każdej z wymienionych sytuacji wspólnota religijna i korespondujące z nią grupy społeczne (obecnie przede wszystkim rodzina, a w dalszej kolejności otoczenie sąsiedzkie i społeczność lokalna) w sposób symboliczny,

¹⁷ Można mówić o pewnej nadreprezentacji licealistów i niedoreprezentowaniu uczniów technikum, ale i o dobrym współczynniku pokrycia populacji ze względu na płeć.

¹⁸ W wypadku większości wskaźników zastosowano indeksy, co pozwoliło na uporządkowanie jednostek analizy w kategoriach konkretnych cech, jakimi są orientacje na różne typy rytuałów – religijne (ORR), mieszane (ORM) i świeckie (ORŚ); por. M.A. Srocyńska, *Rytuały w młodzieżowym świecie. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Fall, Kraków 2013, s. 234–248.

¹⁹ A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, PIW, Warszawa 2006, s. 45.

²⁰ J. Tokarska-Bakir, *Przemiany*, w: A. van Gennep, *Obrzędy przejścia*, s. 24.

²¹ Por. W. Piwowarski, *Socjologia rytuału religijnego*, s. 5–85.

poprzez stabilny i powtarzalny cykl obrzędów komentują zmianę dokonującą się w życiu jednostki²².

W kontekście egzemplifikacyjnym odwołano się do badań autorskich, przeprowadzonych pod koniec pierwszej dekady XXI wieku wśród maturzystów regionu świętokrzyskiego. Najważniejszą instytucją spełniającą rolę zbiorowego i tożsamościowego „spoidła” (*social and individual glue*), podtrzymującego szeroko rozumianą sferę rytuałów, nadal stanowi rodzina, którą na pierwszym miejscu wskazywał co piąty maturzysta. Dla porównania, kategorię tę wymieniło jako nadrzędną 60% rodziców. Na drugim miejscu znalazły się środowiska młodzieżowe (uznane za ważne tylko przez uczniów), na trzecim – Kościół katolicki, wskazany przez co dziesiątego maturzystę i co czwartego rodzica. Zarówno szkoła, jak i środki masowego przekazu nie posiadają, w opinii przedstawicieli obu pokoleń, charakteru priorytetowego na płaszczyźnie transmisji rytuałów. Wśród czynników modyfikujących opinie młodzieży dotyczące roli instytucji socjalizacyjnych w tym procesie nieistotnymi statystycznie okazała się płeć i środowisko zamieszkania. Zmienną najbardziej znaczącą pozostawał stosunek badanych do wiary religijnej, który różnicował w niewielki, lecz obserwowalny sposób wybór (na trzech pierwszych miejscach) środowisk młodzieżowych (nieco częściej dokonywany przez osoby głęboko wierzące i wierzące), rodziny (wskazywanej przez uczniów niezdecydowanych, niewierzących i obojętnych religijnie), Kościoła katolickiego i szkoły (eksponowanych przez osoby niewierzące, a w tym ostatnim przypadku także obojętne religijnie). Z kolei praktyki religijne pozytywnie modyfikowały (choć w niewielki sposób) wskazania zogniskowane wokół rodziny (dotyczyło to wszystkich kategorii uczestnictwa w kulcie religijnym poza praktykami o charakterze systematycznym). Jediną instytucją socjalizacyjną ujednoliciającą poglądy maturzystów w powyższej kwestii okazały się środki masowego przekazu²³.

Warto przyjrzeć się bliżej wzajemnym związkom między wyborami określającymi ważność obrzędów towarzyszących różnym fazom życia człowieka, dokonywanymi zarówno przez młodzież, jak i osoby dorosłe. Istotna okazała się próba uchwycenia zależności w obrębie podzbiorów rodziców i dzieci, a także w kontekście pokoleniowym. W tym celu wykorzystano korelacje nieparametryczne, mierzone rho Spearmana.

²² Społeczne znaczenie uczestnictwa w wydarzeniach religijnych, zapośredniczone przez regionalne wzory pobożności, polega na akcentowaniu solidarności społecznej; por. W. Świątkiewicz, *Religijne praktyki i zwyczaje w pejzażu kultury polskiej rodziny*, w: *W poszukiwaniu ciągłości i zmiany. Religia w perspektywie socjologicznej*, red. I. Borowik, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2012, s. 263–287.

²³ Analiza zróżnicowania poglądów młodzieży na temat instytucji ważnych dla zachowywania rytuałów (waga do III rangi) została przeprowadzona w oparciu o współczynniki kontyngencji; por. M.A. Sroczynska, *Rytuały w młodzieżowym świecie*, s. 232–233.

Tabela 1. Korelacje nieparametryczne między religijnymi rytuałami przejścia w podzbiorowościach młodzieży i rodziców (badania własne – 2009 rok)

Młodzież						Rodzice					
kategorie	Chrzest (I)	I Komunia św. (II)	Bierzmowanie (III)	Ślub kościelny (IV)	Pogrzeb (V)	kategorie	Chrzest (I)	I Komunia św. (II)	Bierzmowanie (III)	Ślub kościelny (IV)	Pogrzeb (V)
I	1,000	X	X	X	X	I	1,000	X	X	X	X
II	0,817	1,000	X	X	X	II	0,777	1,000	X	X	X
III	0,649	0,759	1,000	X	X	III	0,636	0,717	1,000	X	X
IV	0,547	0,615	0,609	1,000	X	IV	0,603	0,678	0,550	1,000	X
V	0,576	0,568	0,505	0,511	1,000	V	0,670	0,582	0,529	0,549	1,000

* Ważność rytuałów oceniano na teoretycznej skali 1–7, gdzie 1 – oznaczała „wcale nieważne”, a 7 – „bardzo ważne”

** *Korelacja jest istotna na poziomie 0,01 (dwustronnie).*

Wszystkie obserwowane zależności, zarówno w grupie młodzieży, jak i dorosłych, pozostawały istotne na poziomie 0,01 (tabela 1). Wśród maturzystów, znaczące korelacje wystąpiły między chrztem a pierwszą komunią św. oraz między pierwszą komunią św. a bierzmowaniem. Siła związku między rytuałem bierzmowania a chrztem, ślubem kościelnym i pogrzebem miała charakter umiarkowany. W wypadku obrzędu przejścia, jakim jest ślub, umiarkowane, choć relatywnie słabsze zależności łączyły go z pogrzebem oraz z chrztem. Średnia siła związku występowała także pomiędzy religijnym pochówkiem a pozostałymi rytuałami przejścia. Ocena ważności obrzędów związanych z różnymi fazami życia, dokonywana przez młodych ludzi, posiadała zatem w znacznej mierze charakter zintegrowany. Podobny rodzaj spójności wystąpił w podzbiorowości rodziców²⁴. Natomiast próba uchwycenia zależności między orientacjami wobec rytuałów jednorazowych rodziców i młodych na progu dorosłości prowadziła do niejednoznacznych konstatacji – brak korelacji zaznaczył się w wypadku ślubu kościelnego (ρ Spearmana=0,146) i pierwszej komunii św. (ρ =0,174), a wyraźna, lecz mała zależność obserwowalna była w kontekście obrzędu chrztu (ρ =0,294), bierzmowania (ρ =0,228) i pogrzebu (ρ =0,205). Zatem o ile obie badane grupy wykazywały się znaczną spójnością wewnątrzgeneracyjną, o tyle na płaszczyźnie międzypokoleniowej uwidoczniło się większe zróżnicowanie orientacji, przekładające się na powolne dystansowanie

²⁴ Umiarkowane zależności, choć nieco słabsze w porównaniu z pokoleniem dzieci, ujawniały się między bierzmowaniem i ślubem kościelnym a chrztem i pierwszą komunią św. Nieco silniejsze związki średniego typu występowały natomiast między oceną ważności pogrzebu a pozostałymi rytuałami o charakterze religijnym.

pokolenia dzieci wobec transmisji tych obszarów kultu religijnego, które wyznaczają podstawy identyfikacji z grupą wyznaniową²⁵.

Bardzo ważnym obszarem prowadzonych badań było odniesienie rytuałów przejścia do płaszczyzny semiotycznej, dotarcie do sfery *sacrum* – znaczeń i wartości, jakie młodzi ludzie przypisują symbolicznym czynnościom, w których uczestniczą. Pozwoliło to także na odtworzenie indywidualnych i społecznych funkcji rytów przejścia w życiu młodzieży u progu dorosłości²⁶. Odpowiedzi udzielone przez młodzież świadczą o wzajemnym przenikaniu się pamięci społecznej i indywidualnej refleksyjności, tego, co zinstytucjonalizowane (określane przez normy kościelne i (lub) uznawane za sferę „oczywistości” kulturowej) i tego, co podlega coraz szybszej prywatyzacji. Przypadek bierzmowania (towarzyszący wchodzeniu w dorosłość) pozostaje dobrą egzemplifikacją tezy o zmniejszaniu się religijnego znaczenia obrzędów przejścia w życiu młodych ludzi i jednoczesnym utrzymywaniu się orientacji tradycyjnej, potwierdzającej przywiązanie do pewnych wymiarów kultury chrześcijańskiej i umożliwiającej dostęp do rytuałów w przyszłości. W badaniach reprezentatywnych przeprowadzonych w 2009 roku, najwyżej usytuowano religijny wymiar bierzmowania (niemal połowa wyborów – 48,8%), przypisując mu znaczenie sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej (73,7% ogółu wskazań), a co czwarty respondent (28,4%) zaraz za nim umieścił religijną tradycję, umożliwiającą dostęp do innych rytuałów²⁷. Dla niektórych rozmówców bierzmowanie nabrało cech głębokiego, indywidualnego doświadczenia konstruującego lub podtrzymującego tożsamość:

Przygotowywałam się do tego bierzmowania od lutego do listopada, dość sumiennie i porządnie i naprawdę przez ten czas się tak samo żyłam z grupą, z którą się przygotowywałam i z księdzem, który mnie do tego bierzmowania przygotowywał, a samo bierzmowanie też było naprawdę cudownym przeżyciem. I jakoś po tym bierzmowaniu naprawdę wiele zmieniło się w moim życiu (Ania, abiturientka liceum ogólnokształcącego).

W kościele uroczystość odbyła się według normalnych procedur [...], było namaszczenie olejem, znak krzyża na czole, przyjęcie Ducha św. W domu uroczystość bierzmowania odbyła się w wąskim, najbliższym gronie rodzinnym. Był uroczysty obiad, po którym siedzieliśmy i rozmawialiśmy o życiu i przyszłości (Kasia B., liceum katolickie).

Porównywalna liczba maturzystów (prawie co dziesiąty) interpretowała bierzmowanie przede wszystkim jako obrzęd podtrzymujący więzy rodzinne, co znajduje wyraz we wspólnym biesiadowaniu i obdarowywaniu prezentami oraz jako formę

²⁵ Tamże, s. 141–165.

²⁶ Respondenci zostali poproszeni o wskazanie, czym są przede wszystkim dla nich obrzędy o charakterze jednorazowym: chrzest, pierwsza komunია, bierzmowanie, ślub kościelny oraz pogrzeb.

²⁷ W wypadku tradycji religijnej dominanta została usytuowana na drugim miejscu (46,1% badanych), a jedynie niecałe 3% maturzystów w ogóle nie wybrało tej kategorii.

podporządkowania się przez młodych ludzi oczekiwaniom środowiska społecznego²⁸. W niektórych wypowiedziach zaakcentowano biurokratyczność procedur towarzyszących bierzmowaniu oraz problemy ze zrozumieniem teologicznej interpretacji tego sakramentu. Wśród rodziców prawie 80% sytuowało autoteliczny wymiar bierzmowania odniesiony do zinstytucjonalizowanego *sacrum* na pierwszym miejscu, zarazem w mniejszym stopniu niż młodzi ludzie doceniając rangę tradycji (dominanta reprezentowana przez 66,5% wyborów, na miejscu drugim), a przede wszystkim rytuału o charakterze familiocentrycznym (trzecia ranga dominatywnie) i środowiskowym (ranga czwarta). W świadomości młodszych adolescentów, uczestniczących na ogół w tym obrzędzie w wieku 15–16 lat, a zarazem dążących (niejednokrotnie w sposób buntowniczy) do integracji osobowości „[...] w obrębie zrozumiałej społecznie realności”²⁹ ten akt o charakterze liminalnym coraz częściej łączy się z realizacją zewnętrznych oczekiwań, wynikających z instytucjonalnych norm religijnych, a zarazem z konformizmem społecznym, także wobec grupy rodzinnej³⁰. Efekt socjalizacyjny (przejawiający się na poziomie funkcji jawnych i ukrytych) pozostaje zatem złożoną i niejednoznaczną wypadkową oddziaływań Kościoła, rodziny, grupy rówieśniczej oraz indywidualnych poszukiwań. Przypadek bierzmowania uwypukla zmianę miejsca *sacrum* w społeczeństwie oraz form jego wyrazu. Młodzi ludzie dostrzegli zanikanie lub słabnięcie tych rytuałów, które zostały pozbawione zaplecza rodzinnego lub środowiskowego, pod wpływem procesu globalizacji, także w kontekście pokoleniowym. Zauważali również negatywny wpływ konsumpcjonizmu na redukcję religijnego sensu wielu treści kultowych, z drugiej zaś strony deklarowali potrzebę zachowania tradycji podkreślających wagę relacji rodzinnych i aktywizujących specyficzne wzory kulturowe czasu i przestrzeni, przypisywane głównym świętom religijnym³¹.

Choć młode pokolenie Polaków nadal znajduje się pod wpływem dziedzictwa kulturowego grupy, którego częścią jest tradycja religijna, to współcześnie rozhermetyzowanie tego przekazu staje się widoczne. Desakralizacja kultu oraz prywatyzowanie znaczeń powiązanych z czynnościami symbolicznymi (*praxis*) współtworzą najbardziej zauważalne tendencje przemian³². Znacznie rzadziej występuje zjawisko przeciwstawne, oparte na sakralizacji motywacji i działań podejmowanych przez jednostki. Niewątpliwie młodzi ludzie wchodzący w dorosłość, pozostają wychyleni w kierunku „zrytualizowanych sytuacji” i doceniają ich społeczną doniosłość. Z drugiej jednak strony pozostają prekursorami zmian w zdarzeniach rytualnych,

²⁸ Zarówno rodzinny, jak i środowiskowy kontekst bierzmowania uwzględniali prawie wszyscy respondenci (97%–96%).

²⁹ H.E. Erikson, *Tożsamość a cykl życia*, Zysk i S-ka, Poznań 2004, s. 85.

³⁰ W wypowiedziach młodzieży, zwłaszcza z większych ośrodków miejskich, pojawiało się przeciwne stwierdzenie, że „bierzmowanie to tak naprawdę sakrament pożegnania z Kościołem”.

³¹ Por. H. Mielicka, *Antropologia świąt i świętowania*, Wydawnictwo AŚ, Kielce 2006.

³² Por. J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2007.

zwłaszcza o charakterze świeckim i mieszanym, a w zetknięciu z „twardymi” modelami rytualności kościelnej niejednokrotnie wycofują się, dokonując częściowego unieważnienia znaczeń religijnych³³. Odchodzenie od religijnego *sacrum* (definiowanego instytucjonalnie w kategoriach dyskursywnych) nie oznacza jednak braku zapotrzebowania na sferę przeżyć emocjonalnych (*numinosum*)³⁴. „Odpływ” młodych z Kościoła jest faktem, co może oznaczać kończenie się etapu tzw. religijności socjologicznej, będącej przede wszystkim wynikiem dostosowania się do obyczajów i społecznych konwencji, w myśl zasady, „że robi się to, co należy robić”. Obecnie rośnie liczba ludzi, którzy stawiają pytania o przedmiot swojej wiary i o charakter towarzyszącej jej motywacji³⁵. Wśród młodzieży powiększa się grupa osób „poszukujących” w obszarze doświadczeń religijnych, ideologii i kultu (którego ważnym obszarem pozostają *rites de passage*), a także tych o postawach moratoryjnych, zdystansowanych wobec rodzimej, czy też niewierzących³⁶.

WCHODZENIE W DOROSŁOŚĆ W SPOŁECZNEJ PRZESTRZENI RODZINY (RYTUAŁY NADANIA I ZATWIERDZANIA)

Jak zauważał Bourdieu, nadanie określonej godności społecznej umożliwia wykonywanie czynności, które są zabronione dla osób o niższym statusie. Aktorzy społeczni reprezentujący wyższe pozycje, a zarazem będący obiektami podziwu i naśladownictwa mają możliwość użyczenia własnego autorytetu w dalszych aktach konsekracji, w których realizuje się styl świętowania uzależniony od kontekstu społecznego³⁷. W ramach prowadzonych badań zwróciłam uwagę na te czynności symboliczne, które pojawiają się w odniesieniu do sfer otaczanych społecznym i jednostkowym szacunkiem, co oznacza, że na ich straży stoją sankcje o charakterze

³³ Znamienny jest komentarz jednej z uczennic, ukazujący postrzeganie przez młodzież Kościoła katolickiego jako instytucji „przymusu” społecznego: *Same zakazy, trzeba się umęczyć, nic człowiekowi nie wolno*.

³⁴ Por. R.A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*.

³⁵ Od połowy pierwszej dekady XXI wieku systematycznie wzrasta liczba Polaków deklarujących się jako „wierzący na swój własny sposób” (od 32% w 2005 roku, do 52% w 2014 roku). Wśród młodzieży maleje odsetek osób wierzących i regularnie praktykujących (spadek z 51% w roku śmierci papieża Jana Pawła II do 43% w 2014), a wzrasta przede wszystkim odsetek niewierzących i niepraktykujących (z 4% do 11%); por. *Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, Komunikat z badań CBOS, nr 26/2015, Warszawa 2015, s. 6–9.

³⁶ Por. J. Mariński, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008; tenże, *Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności. Analiza socjologiczna*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014.

³⁷ P. Bourdieu, *Dystynkcja*, s. 216–222; A.K. Choińska, *Rytuały świętowania w ujęciu Pierre’a Bourdieu*, s. 37–40.

publicznym i prywatnym. Istotne są zatem przekonania dotyczące faz ludzkiego życia (np. związane z wchodzeniem w dorosłość), podkreślające zarówno pożądaną zmianę społecznego statusu, jak i tożsamościowych identyfikacji³⁸, które w myśl założeń W. Piwowarskiego³⁹ (przyjętych przez autorkę) mogą być odniesione do rytuałów o charakterze mieszanym. W życiu młodych ludzi duże znaczenie posiada sfera rytuałów powiązanych z funkcjonowaniem instytucji edukacyjnej (szkoły) oraz środowiska rówieśniczego. Zjawiska te należy umieścić w bardziej płynnej, mniej zobowiązującej normatywnie przestrzeni młodzieżowego świętowania, zdominowanej przez kategorię *profanum*. Przyjęta w kontekście empirycznym klasyfikacja rytuałów nie ma charakteru rozłącznego – praktyki sakramentalne ukierunkowane na obowiązujący system wierzeń pociągają za sobą także treści o charakterze świeckim, społeczno-kulturowym (por. bierzmowanie), a rytuały tkwiące w strefie profanicznej mogą wzmacniać swój potencjał semantyczny poprzez sytuacyjne odwoływanie się do treści transcendujących codzienność i potoczność zdarzeń. Swoista nieciągłość rzeczywistości doświadczanej przez jej uczestników bywa włączana w szerszy kontekst egzystencjalny i metafizyczny, który można powiązać z procesem wchodzenia w dorosłość, a jego interpretacje odwołujące się niekiedy do religijnych wyobrażeń Bożej Opatrzności (intencje mszalne, modlitwa), czy trudu osobistego pielgrzymowania pozostają na ogół czytelne dla młodzieży w tej fazie życia⁴⁰.

Skoro wartości reprezentują modele, wzorce, które są wdrażane i aktywnie przyswajane w procesie socjalizacji, zasadne było wprowadzenie wskaźnika obrazującego cechy atmosfery wychowawczej panującej w rodzinach młodzieży maturalnej. Jednocześnie pozwoliło to na wstępne (głównie pośrednie) odtworzenie oczekiwań rodziców wobec dzieci wchodzących w dorosłość, a zarazem orientacji starszego pokolenia na te wartości, które w przekazie międzypokoleniowym posiadają istotne znaczenie. W opinii uczniów, na pierwszy plan wysunęły się aspiracje edukacyjne rodziców, aż 69,2% uznało, że rodzicom zdecydowanie zależy, aby po ukończeniu szkoły uczyli się dalej (co piąta osoba stwierdziła, że są tym raczej zainteresowani)⁴¹.

³⁸ W szerszym kontekście zjawiska te mogą być interpretowane jako wyraz potrzeby religijnej, a więc kosmizacji świata i zaprzeczenia czysto immanentnej naturze zdarzeń (por. M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999).

³⁹ Władysław Piwowarski, w socjologicznej koncepcji rytuałów, wskazał na możliwość ich typologizacji według kryterium, jakie stanowi odniesienie do *sacrum*, identyfikowanym z tym, co Transcendentne. Można zatem mówić o nierozłącznym podziale na rytuały religijne, mieszane i świeckie; por. t e n ż e, *Socjologia rytuału religijnego*, s. 5–85.

⁴⁰ Przykład intencji mszalnej: *O łaskę darów Ducha Św. dla Karola w przygotowaniu do matury, zdaniu egzaminu dojrzałości oraz błogosławieństwo w wyborze dalszej drogi życiowej* (Parafia św. Franciszka w Kielcach).

⁴¹ Odsetki świętokrzyskich maturzystów przyznających, że ich rodzicom zależy, aby kontynuowali dalszą naukę, były nieco wyższe niż w badaniach ogólnopolskich młodzieży ponadgimnazjalnej z 2010 roku (82% wskazań) i 2013 roku (77%) i plasowały się na poziomie wyników z przełomu lat 90. i 2000. Rodzice lepiej wykształceni, posiadający dzieci uczące się w liceach ogólnokształcących,

W kręgu „oczywistości kulturowej” znajdowały się także twierdzenia sugerujące, że „rodzice interesują się moimi problemami” – 82,3% (w tym 45,1% odpowiedzi „zdecydowanie tak”) oraz „... że wymagają ode mnie pomocy w prowadzeniu domu, w gospodarstwie” – 75,6% (przy czym tylko co trzeci uczeń uznał, że jest to jego ważnym obowiązkiem)⁴². Większość (59,1%) dostrzegała zainteresowanie starszego pokolenia uczestnictwem młodzieży w praktykach religijnych (jednak w opinii uczniów tylko 20% rodziców zdecydowanie wymagało, by chodzili do kościoła)⁴³. Zdaniem badanej młodzieży, prawie połowa przedstawicieli starszego pokolenia była raczej zainteresowana poznaniem ich przyjaciół – 44,9%, a jedna trzecia kontrolowaniem sposobu spędzania przez nich czasu wolnego.

W świadomości młodzieży postawy rodzicielskie wpisywały się w umiarkowanie pozytywną atmosferę wychowawczą, a zarazem komunikację międzypokoleniową. W przekonaniu większości maturzystów rodzice posiadali wobec nich raczej realistyczne oczekiwania, koncentrujące się przede wszystkim na wartościach związanych z wykształceniem i spełnianiem ról rodzinnych, w dużo mniejszym stopniu na religijności czy konstruktywnym spędzaniu czasu wolnego w gronie przyjaciół. Z kolei rodzice deklarowali wyższy niż w ocenie dzieci rygoryzm w zakresie działań wychowawczych podejmowanych wobec córki czy syna, co szczególnie uwidaczniało się w preferencjach edukacyjnych i zainteresowaniu problemami dziecka (ponad 90%), a w mniejszym stopniu w chęci poznania jego przyjaciół (ponad 80% wskazań) oraz kontrolowaniu sposobu spędzania czasu wolnego (blisko 70%). Wskazania dorosłych i młodzieży bardziej upodabniały się do siebie w opisie stopnia wymagań dotyczących pomocy w prowadzeniu domu (ponad 70% odpowiedzi twierdzących) oraz chodzenia do kościoła (prawie 70%)⁴⁴, co może łączyć się z większym ukonkretnieniem oczekiwań co do pożądanych zachowań.

Badania nad transmisją kulturową, w kontekście relacji między rodzicami a wchodzącymi w dorosłość dziećmi, podjęto w latach 70. w zespole Stefana Nowaka⁴⁵. Odnotowano w nich zarówno zbieżność orientacji aksjologicznych uwidaczniającą się głównie w preferencjach wartości prywatno-stabilizacyjnych, co tłumaczono głównie podobieństwem społecznych warunków życia obu pokoleń, jak i różnice dotyczące mniejszej przewagi orientacji stabilizacyjnej u młodzieży

częściej niż w innych przypadkach chcą, aby kontynuowały one dalszą naukę (*Młodzież 2013*, Komunikat z badań CBOS, Warszawa 2014, s. 103).

⁴² Jednocześnie co ósmy maturzysta twierdził, że rodzice nie są zainteresowani jego problemami żywioowymi, a co piąty, że rodzice nie wymagają od niego pomocy w prowadzeniu gospodarstwa domowego.

⁴³ Takie oczekiwania wyraźnie rzadziej kierowano do uczniów prywatnych liceów ogólnokształcących, mieszkających w dużych miastach.

⁴⁴ Liczebności rodziców ustosunkowujących się do powyższych stwierdzeń przyjmują wartości od 397 do 393.

⁴⁵ Por. *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*, red. S. Nowak, PWN, Warszawa 1989.

w porównaniu z rodzicami nad orientacją na osiągnięcia oraz większą przewagę orientacji na własną osobę i małe grupy nad orientacją na wartości prospołeczne (zwłaszcza realizowane w dużych grupach). Możliwość rzeczywistego wpływu na funkcjonowanie małych grup pierwotnych, a także reakcja obronna wobec nieprzyjaznego świata przyczyniały się do tego, że rodzina, krąg przyjaciół, własna osoba stały się sanktuariami, w których można było się schronić i w których można było „być sobą”. Jakże aktualnie brzmi ta opinia, sformułowana przez Antoniego Sułkę, jeśli odniesiemy je *à rebours* do opisu kondycji młodzieży na przełomie pierwszej i drugiej dekady XXI wieku. Jednostkowy wymiar szczęścia, powiązany z osiągnięciem życiowego sukcesu, w myśl strategii „zrób to sam” (miłość, pozycja społeczna gwarantująca możliwość prowadzenia ciekawego życia w gronie przyjaciół oraz poczucie oparcia w rodzinie w której kontynuuje się ważne tradycje kulturowe), to najważniejsze elementy orientacji aksjologicznej młodych ludzi wchodzących obecnie w dorosłość. Z drugiej jednak strony trudno nie dostrzegać, że

[...] wartości młodzieży są produktem zanurzenia się dojrzewających społecznie ludzi w świecie, który tylko w części składa się z celowych oddziaływań socjalizacyjnych rodziców. Znacznie ważniejszą jego częścią są inne zachowania rodziców, a najważniejsze jego części znajdują się w ogóle poza kontrolą albo i wiedzą rodziców⁴⁶.

W warunkach współczesnego społeczeństwa polskiego socjalizacja młodych ludzi do dorosłości obejmuje różnorodne wpływy środowiskowe generujące także napięcia i trudności, jednak rola dorosłych jest nie do przecenienia. Do osób znaczących posiadających – zdaniem samej młodzieży – największy wpływ na kształtowanie się jej poglądów na temat dorosłości należą przede wszystkim rodzice (tabela 2). Prawie o połowę mniej wskazań otrzymali: przyjaciel/ przyjaciółka, rodzeństwo oraz koleżanki i koledzy, a w dalszej kolejności nauczyciele i dziadkowie, przy czym wskazania maturzystów w grupie par przedstawiciel rodziców–uczeń nie odbiegają od reszty respondentów. Rodzice, nieco częściej niż maturzyści, źródło wartości i wzorów zachowań związanych z wchodzeniem w dorosłość (*reference group*) upatrywali we własnych postawach, prawie połowa wymieniła nauczycieli/ wychowawców, a w dalszej kolejności dziadków i przyjaciół (30% rodziców zwróciło uwagę na rodzeństwo oraz koleżanki i kolegów syna czy córki). O ile zatem w świadomości młodych ludzi ważną rolę w procesie dojrzewania do dorosłości odgrywają rówieśnicy stanowiący nie tylko grupę odniesienia normatywnego, ale i grupę przynależności, o tyle rodzice wyraźnie przeszacowują rolę nauczycieli i starszego pokolenia uobecnianego przez dziadków. Inni dorośli, reprezentowani przez księdza, ludzi z mediów, a zwłaszcza katechetę nie wpływają w sposób istotny na kształtowanie społecznej „instytucji” dorosłości.

⁴⁶ A. Sułek, *Wartości życiowe dwóch pokoleń*, w: *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*, s. 309.

Tabela 2. Osoby mające największy wpływ na kształtowanie się poglądów na temat dorosłości młodzieży (%)*

Młodzież N=1111 (381)	Podmioty	Rodzice N=381
26,4 (28,9)	Nauczyciele, wychowawca	48,6
6,3 (5,8)	Katecheta	11,3
24,8 (24,4)	Dziadkowie	38,1
30,9 (29,9)	Koleżanki i koledzy	29,4
81,3 (82,7)	Rodzice	89,5
11,8 (6,8)	Ksiądz	9,4
10,3 (12,1)	Ludzie dorośli z mediów	12,9
43,5 (46,2)	Przyjaciół, przyjaciółka	32,3
32,9 (32,0)	Rodzeństwo	29,4
5,2 (4,2)	Inne osoby	0,5

Legenda: w nawiasach procent wskazań maturzystów w grupie par rodzic-uczeń; pogrubiona czcionka wskazania >30%

*Badania własne 2009 rok.

W kontekście poruszanej problematyki istotne jest odtworzenie typowych zachowań ludzi dorosłych podejmowanych w stosunku do młodzieży wkraczającej w dorosłość. Pozostają one swoistymi modelami „inicjacyjnymi” niezbędnymi w procesie wchodzenia adolescentów w nowy etap życia, a zarazem konstruktami o charakterze operatywnym, określającymi sposób postępowania starszych członków społeczeństwa wobec młodszych. Przedstawiciele obu pokoleń wskazywali na następujące zachowania wyznaczone porządkiem dominant: podejmowanie poważnych rozmów na temat przyszłości zawodowej i osobistej (młodzież – 65%; rodzice – 69,4%), stosowanie zwrotów grzecznościowych – Pan/Pani (młodzież – 49,9%; rodzice – 47,2%), zwiększenie „kredytu zaufania” (młodzież – 41,0%; rodzice – 49,0%), zniesienie ograniczeń powrotu do domu na godzinę 22:00 (młodzież – 37,8%; rodzice – 35,1%), pytanie o zdanie lub radzenie się na dany temat (młodzież – 35,6%; rodzice – 51,2%), nawiązywanie kontaktów partnerskich i towarzyskich (młodzież – 34,6%; rodzice – 27,5%). Do kategorii zachowań mniejszościowych, które uzyskały poniżej 30% wyborów, należały: zaprzestanie „wtrącania się” w wybór znajomych, partnerek/partnerów, częstowanie alkoholem, wtajemniczanie w tematy „tabu”/tajemnice rodzinne, powierzanie odpowiedzialnych zadań, powierzanie większej liczby obowiązków domowych, rozmowy na temat współżycia seksualnego, częstowanie papierosami czy zwiększanie „kieszonkowego”.

W świetle wypowiedzi maturzystów możliwe stało się odtworzenie wzoru kultury rzeczywistej, obejmującego typowe zachowania młodych ludzi wkraczających w dorosłość. Najważniejsze elementy tego wzoru stanowią: zdanie matury i dostanie się na studia (55,6% wskazań), posiadanie skonkretyzowanych planów dotyczących własnej przyszłości osobistej i zawodowej (54,6%), posiadanie nie-

zależnych źródeł dochodu, dzięki podjęciu pracy w kraju, niezależnie od faktu studiowania (41,1%), imprezy z udziałem alkoholu (39,8%), odpowiedzialność za osobę, z którą pozostaje się w związku emocjonalnym (37,7%), dobrowolne podjęcie się odpowiedzialnego zadania (32,9%), odpowiednie zachowanie, język, manieri typowe dla osoby dorosłej (30,7%). Wśród pozostałych typów zachowań (poniżej 30% wskazań) można wyróżnić: wyjazd zagranicę, podjęcie pracy (sprawdzenie się na gruncie innego społeczeństwa); partnerskie relacje z rodzicami i nauczycielami; bywanie w określonych miejscach, dyskotekach, klubach itp.; zainicjowanie współżycia seksualnego; przejęcie części obowiązków domowych; bycie na „luzie”, bycie „cool”; zrobienie czegoś „odlotowego”; spróbowanie narkotyków (zapalenie marihuany), wzięcie amfetaminy itp.). Bardzo rzadko wskazywano na ozdobienie ciała w sposób symboliczny (tatuaż, piercing itp.), do tej pory uczyniło to 5,6% uczniów, a 7,3% zamierzało to zrobić w przyszłości⁴⁷. Te rzadziej odnotowywane, niebanalne sytuacje posiadają w opinii młodzieży pewien „malowniczy”, subkulturowy koloryt (epatują pikantnym „luzem”), toteż przywoływano je w wywiadach, bez świadomości ich negatywnych, psychospołecznych konsekwencji:

...a takim niebanalnym przeżyciem było spróbowanie narkotyków. Zrobiłam to, bo chciałam od dawna. Zdarzyło się to jeszcze parę razy potem. Dobrze, że nie jestem taka zielona jak niektórzy inni. Będę to pamiętać do końca życia (Gabrysia, liceum w mieście powiatowym).

No więc, niebanalne dla mnie jest zażywanie twardych dragów, po których zawsze jestem w świetnym nastroju, zapominam przeważnie o wszystkich problemach, nie zastanawiam się, co będzie potem. Bardzo mnie fascynuje i podnieca stan po narkotykach, dlatego zażywam je i lubię być na haju po różnych używkach (uśmiech). I jak do tej pory nie zdarzyło mi się dokonać żadnego zabiegu i nie posiadam żadnego tatuażu (Sebastian, liceum profilowane w mieście wojewódzkim).

...niebanalne było, że ukradłem płytę i perfumy ze sklepu i mnie nie złapali. Wtedy samoocena człowieka zdecydowanie rośnie. Później zrobiłem to jeszcze parę razy, też się udało, tylko raz była „obsuwa”, ale tak jest, ryzyko (Mateusz, liceum ogólnokształcące w mieście wojewódzkim).

[Abstynencja seksualna – M.S.] to jakieś zabobony, bo jeśli dwoje ludzi darzy się wielkim uczuciem, to to uczucie powinno być w jakiś sposób, że tak ujmę „skonsumowane”, bo seks jest miłosnym uniesieniem, przynajmniej dla mnie (Paweł, uczeń technikum w mieście wojewódzkim).

Ja nie zachowuję bynajmniej abstynencji, bo wychodzę z założenia, że po co mam sobie żałować skoro i tak trzeba wszystko najpierw sprawdzić, czy działa jak należy (Anna, licealistka).

⁴⁷ W grupie rodziców (N=387), trzy czwarte nie aprobowало symbolicznego zdobienia ciała przez młodych ludzi, typu tatuaż, piercing, a jedynie co siódma osoba była temu przychylna.

W wywiadach przeprowadzonych z licealistami z dużego miasta pojawił się problem uwarunkowań właściwie przeżytej inicjacji seksualnej. Na ogół zwracano uwagę na wiek, osobowość partnera oraz na rodzaj sytuacji, w której takie zachowania powinny mieć miejsce. Rzadko odwoływano się w sposób bezpośredni do uznawanych wartości religijno-moralnych, a i one były w pewien sposób relatywizowane⁴⁸. Niekiedy towarzyszyły temu krytyczne wzmianki na temat źródeł wiedzy związanych z dojrzewaniem i seksualnością, przede wszystkim w kontekście przedwczesnego macierzyństwa. W opinii młodzieży zarówno rodzina, jak i szkoła (pośrednio także Kościół katolicki) nie spełniają właściwej roli w zakresie edukacji seksualnej; większość dorosłych – rodziców i nauczycieli, traktuje nadal postawy i zachowania związane z seksualnością jak sferę „tabu”, co w wypadku młodych rodzi swoistą ambiwalencję w sposobach jej przeżywania i ocenach związanych z nią konsekwencji. Zjawisko, które można określić mianem „zdziczałej seksualności”, przejawiające się na poziomie mikrostrukturalnym, pozostaje jedną z ukrytych funkcji obecnego systemu wychowawczego, a w szerszym kontekście makrostruktury socjalizacyjnej.

Świeckim rytuałem przejścia o charakterze całkowicie niesformalizowanym, który zarazem jest łącznikiem ze specyficznym czasem i przestrzenią młodzieżowego świętowania ciągle pozostaje „osiemnastka”. Jej celebracja, choć stanowi zespół praktyk istotny dla subkultury młodzieżowej, przenika także społeczną przestrzeń rodziny. W rytuale tym młodzi ludzie upatrują symboliczny, jednorazowy akt wejścia w dorosłość, który ma miejsce tylko raz w życiu – 28,0% nadawało tej interpretacji nadrzędną rangę, a 80,6% umieszczało to znaczenie na pierwszych trzech miejscach. Co dziesiąty maturzysta za najważniejszy aspekt osiemnastki uznał chęć sprostania oczekiwaniom rodziny (prawie połowa lokowała tę kategorię na pierwszych trzech miejscach). Nieco mniej respondentów (8,4%) widziało w niej przede wszystkim zwyczaj przyjęty w środowisku młodzieży, okazję do niecodziennej zabawy w gronie przyjaciół (5,4%) lub rodzaj presji ze strony znajomych (3,8%)⁴⁹. Zatem świętowanie osiemnastki, odczytywanej jako żywy i dynamiczny zespół zachowań pożądaných przez rówieśników (choć nie zawsze zgodnych z oczekiwaniami rodziców czy wychowawców), pociąga za sobą realizację różnych funkcji: tożsamościowej – na płaszczyźnie indywidualnej i społecznej, integracyjnej, ludycznej, identyfikacyjnej czy obyczajowej. Aspekty

⁴⁸ Akceptacja norm religijnych związanych ze sferą seksualności pozostaje u młodzieży na relatywnie niskim poziomie. Od końca lat 90. na niezmiennym, wysokim poziomie kształtuje się poziom akceptacji seksu, będącego wyrazem uczucia poza instytucją małżeństwa (73% wskazań w 2010 i 2013 roku), którego nie różnicuje płeć. Zmienna ta pozostaje natomiast podstawowym czynnikiem modyfikującym deklaracje przyzwolenia na seks w ujęciu hedonistycznym. Chłopcy akceptują go prawie trzykrotnie częściej niż dziewczęta, choć nieco rzadziej niż w 2010 roku (odpowiednio 48% i 17%). W ciągu ostatnich trzech lat wzrósł poziom rygorystyki w tym zakresie (od 44% do 52%), czemu sprzyja regularność uczestnictwa w praktykach religijnych (por. *Młodzież 2013*).

⁴⁹ Podkreślanie przyjętego przez młodzież osiemnastkowego zwyczaju jest udziałem prawie połowy respondentów (wskazania na trzech pierwszych miejscach), analogicznie, co piąta osoba zwraca uwagę na okazję do niecodziennej zabawy, również co piąta na presję ze strony znajomych.

te skoncentrowane wokół uznanych form czynności (np. dawania prezentów przez bliskich, rozmów o przyszłości, hucznej zabawy, „18” symbolicznych pasów, picia alkoholu czy palenia marihuany) – na ogół różnią się od siebie w zależności od typu pola społecznego – rodzinnego czy rówieśniczego. Wydaje się, że ten drugi rodzaj celebracji przywołuje turnerowską *communitas*, nietypową modalność społecznych oddziaływań towarzyszącą rytualnej liminalności, w której zanikają rangi i różnice, a intensyfikują się doświadczenia koleżeństwa i egalitaryzmu⁵⁰. „Podskórny”, rzadko komunikowany bezpośrednio układ aprobowanych środowiskowo wartości i norm, związanych z tzw. „zaszaleniem” znalazł wyraz w wywiadach:

Na imprezie dla rodziny była oczywiście rodzina, były prezenty, tort, życzenia, a dla znajomych wynajęty lokal w centrum i impreza do białego rana (Piotrek, liceum profilowane w mieście wojewódzkim).

Jak świętowałem osiemnastkę? No tak jak każdy! Kolega spał w śniegu. A drugi rozmawiał z psem [...]. Osiemnaście pasów to część tradycji. Tylko ja dostałem trochę więcej, bo dużo było osób i każdy chciał mnie przynajmniej raz uderzyć (Gracjan, liceum profilowane).

No, ale nie ukrywajmy, rytuał dorosłości kojarzy się z imprezą osiemnastkową i piciem na maxa. Można nam w końcu iść do knajpy i napić się swobodnie piwa i to jest dobre. Mogę zapalić papierosa, bo już jestem dorosła i mi wolno (Marta, licealistka w mieście wojewódzkim).

Maturzyści wyodrębnili także trzy najistotniejsze – ich zdaniem – rodzaje zachowań, które charakteryzują młodych ludzi u progu dorosłości. Najwyższą rangę przypisano kompleksowi, na który składa się: zdanie matury i dostanie się na studia (33,3%), *ex aequo* – posiadanie planów osobistych i zawodowych (po 29,9%) oraz udział w imprezach alkoholowych (30,4%), a także (analogicznie) posiadanie niezależnych źródeł dochodu (25,9%) i nawiązywanie partnerskich relacji z rodzicami i nauczycielami (25,3%). Odtworzenie cech fenomenu „dorosłej młodości” (widocznych zarówno na poziomie tożsamościowego autoprojektu, jak i w relacjach ze starszymi członkami społeczeństwa) koresponduje z materiałem źródłowym, pochodzącym z wywiadów:

Dorosłość to matura, osiemnastka, wydanie dowodu, hmm, opuszczenie domu przez dziecko, np. wyjazd na studia. To też jest jakiś krok w dorosłość. [...] Rodzice dają mi więcej swobody, mniej kontrolują, więcej ufają, powierzają odpowiedzialne zadania, dzielą się tajemnicami rodzinnymi o których wcześniej nie mogłam się dowiedzieć (Basia, licealistka z miasta 50–100-tysięcznego).

⁵⁰ Liminalność to stan specyficznego zawieszenia pomiędzy kolejnymi uczestnictwami w środowisku społecznym, zdominowanym strukturalnie; por. V.W. Turner, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działania w społeczeństwie*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2005, s. 35; tenże, *Proces rytualny*, PIW, Warszawa 2010, s. 143–149.

Dorosłość to przede wszystkim życie na własny rachunek, niezależność finansowa. A ukończenie 18 lat nie ma tu najmniejszego znaczenia. Jeśli ktoś jest w stanie sam na siebie zarobić, utrzymać rodzinę, to wtedy jest to dorosłość (Łukasz, uczeń liceum ogólnokształcącego w mieście 20–50-tysięcznym).

[...] to nie było tak po prostu, bo ja musiałem im [rodzicom – M.S.] udowadniać swoim zachowaniem, odpowiedzialnym zachowaniem, że mogą na mnie polegać. I szczerze mówiąc, to się bardzo starałem. [...] Dorosłość – opuszczenie domu rodzinnego, znalezienie pracy, zarabianie na siebie, założenie własnej rodziny, spłodzenie dziecka (śmiech). No i dorosłości na pewno dodaje „pierwszy raz”. O, to raczej była na mnie taka presja ze strony kolegów, żeby już zaliczyć panienkę, bo oni podobno już to zrobili przede mną. Ale ja w to nie wierzyłem. I do łóżka nie poszedłem z pierwszą lepszą, tylko z dziewczyną, na której mi naprawdę zależało [...] (Karol, uczeń technikum w mieście 50-100-tysięcznym).

No i dorosłość wymaga jeszcze, aby zachowywać kulturę wobec otoczenia. Tego też chyba oczekują ode mnie moi znajomi [...] (Karolina, licealistka z miasta 50–100-tysięcznego).

Przestrzeń społeczna, zarówno formalna, jak i niesformalizowana, podlega określonym rodzajom segregacji ze względu na pozycje zajmowane w niej przez jednostki i grupy. System szkolny można rozpatrywać jako powiązane ze sobą szczeble kształcenia, odpowiadające różnym zasobom wiedzy i umiejętności, pożądanym przez członków danego społeczeństwa. Przejściu z jednego etapu kształcenia do drugiego towarzyszą rytuały, z jednej strony zapewniające awans, z drugiej – selekcję kandydatów. Upowszechnienie wykształcenia średniego stworzyło nowy punkt odniesienia dla młodych ludzi podążających dalszą ścieżką edukacyjną i zawodową. Jak pokazują badania prowadzone przez CBOS, profil idealnych cech młodego człowieka u progu dorosłości jest w większym stopniu zdominowany przez „kapitalistyczny indywidualizm”, niż przez wymiar społeczeństwa obywatelskiego. Rodzice oczekują zatem od innych instytucji socjalizacyjnych (a przede wszystkim od szkoły – M.S.), aby pomogły młodym ludziom rozwijać zdolność moralnego postępowania (64%), posiadania własnego zdania i umiejętność walki o własne sprawy (odpowiednio 59% i 58%), inicjatywę i przedsiębiorczość (56%), ambicję (54%) oraz dążenie do osiągnięcia własnego szczęścia (53%). Polacy, myśląc o własnych dzieciach, zdecydowanie odrzucają poświęcanie się pracy czy karierze, kosztem życia osobistego (68%), jak również dostosowywanie się do innych (59%)⁵¹.

Młodzież maturalna została poproszona o ocenę ważności typu rytuałów związanych z wchodzeniem w dorosłość (aktualizowanych i antycypowanych), takich jak: „osiemnastka”, studniówka, matura, egzamin magisterski, przyjęcie do pierwszej pracy. Wszystkim tym jednorazowym aktom młodzi ludzie przypisują duże znaczenie, co pokazują dominanty lokowane wysoko na teoretycznej skali 1–7. Uwzględniając wartości modalne, symbolizujące największe częstotliwości wyborów, można dostrzec, że uznanie młodzieży dotyczyło w pierwszej kolejności:

⁵¹ Por. *Opinie Polaków o wychowaniu i roli szkół w procesie wychowawczym*, Komunikat z badań CBOS BS/121/209, Warszawa 2009.

matury (69%), przyjęcia do pierwszej pracy (59,7%) i egzaminu magisterskiego (58,4%), studniówki (50,6%), wreszcie „osiemnastki” (47,4%). Wymienione rytuały (poza „osiemnastką”) są osadzone w instytucjach o charakterze sformalizowanym, takich jak: szkoła, uczelnia czy zakład pracy.

W świetle jednoczynnikowej analizy wariancji należy stwierdzić istotne statystycznie zróżnicowanie poglądów świętokrzyskiej młodzieży na temat ważności takich rytuałów przejścia jak: studniówka ($p < 0,001$; $\bar{x}_{dz.} = 6,16$; $\bar{x}_{ch.} = 5,63$) czy matura ($p < 0,001$; $\bar{x}_{dz.} = 6,63$; $\bar{x}_{ch.} = 6,09$), ze względu na płeć. Ani miejsce zamieszkania, ani środowisko szkoły nie miały istotnego statystycznie znaczenia dla oceny ważności tych rytuałów. Natomiast typ szkoły, do której uczęszczali respondenci, w istotny sposób różnicował ich stosunek do trzech rytuałów przejścia: studniówki ($p < 0,001$; $\bar{x}_{-LO} = 6,05$; $\bar{x}_{-Tch} = 5,85$; $\bar{x}_{-LP} = 5,98$; $\bar{x}_{-Niep.} = 5,18$), matury ($p < 0,001$; $\bar{x}_{-LO} = 6,49$; $\bar{x}_{-Tch} = 6,27$; $\bar{x}_{-LP} = 6,42$; $\bar{x}_{-Niep.} = 5,74$) oraz antycypowanego egzaminu magisterskiego ($p < 0,001$; $\bar{x}_{-LO} = 6,36$; $\bar{x}_{-Tch} = 5,98$; $\bar{x}_{-LP} = 6,10$; $\bar{x}_{-Niep.} = 5,35$). Uczniowie liceów ogólnokształcących i liceów profilowanych przywiązywali do nich większą wagę niż pozostali, co może wskazywać na akceptację długoletniego treningu edukacyjnego i społecznej wartości wyższego wykształcenia.

Studniówka i egzamin maturalny zamykają w sposób symboliczny etap wchodzenia w dorosłość, widzianą w optyce wymogów edukacyjnych. Matura stanowi ukoronowanie statusu ucznia, co z jednej strony jest podsumowaniem normatywnych wymagań szkoły średniej, z drugiej zaś – swoistą „przepustką” do dalszych etapów kariery edukacyjnej i zawodowej. W kategoryzacji Bourdieu przywołuje to typowy rytuał zatwierdzania. Egzamin maturalny posiada swój wymiar instrumentalny (stanowi swoistą technikę działania w osiąganiu zamierzonych celów), regulatywny (zawiera specyficzne zasady określające co musi lub powinno być zrobione) oraz ukierunkowujący (odwołuje się do sposobów interpretacji życia i cenionych społecznie wartości)⁵². Badani uczniowie traktowali maturę przede wszystkim jako obowiązkową procedurę egzaminacyjną kończącą pobyt w szkole średniej, umożliwiającą wstęp na studia i osiągnięcie w przyszłości sukcesu edukacyjnego (52,7%), przy czym nieco ponad trzy czwarte młodych ludzi umieszczało ten sposób interpretacji na trzech pierwszych miejscach. Takie znaczenie matury bardziej odpowiadało rodzicom uczniów (61,8% respondentów uznało je za najważniejsze, a ponad 80% umieściło je na trzech pierwszych miejscach), jak również nauczycielom – ponad połowa zdecydowanie zgadzała się z tym określeniem (54,1%), akcentując najwyższy punkt na teoretycznej skali 1–7. Znacznie rzadziej, w kontekście nadrzędności, pojawiała się rozumienie matury jako początku dorosłego życia, związanego z podjęciem studiów czy pójściem do pracy (15,1% u młodzieży; 11,4% u rodziców) lub jako swoistego progu dojrzałości, którego przekroczenie

⁵² P. Miki e w i c z, *Oblicza szkoły – od czego zależy wpływ edukacji na społeczny los człowieka?*, „Kultura i Społeczeństwo” 2003, nr 4, s. 121–124.

pozwała na większą swobodę zachowań (odpowiednio – 10,9% oraz 8,4%)⁵³. Na dalszych miejscach można odnaleźć upatrywanie w maturze szkolnego przymusu i obowiązku zgodnego z oczekiwaniami społecznymi (5,7% wskazań na pierwszej randze u uczniów; 2,3% u rodziców), koniecznego egzaminu w dzisiejszych czasach (analogicznie – 5,5% oraz 5,3%), czy swoistej „przepustki” edukacyjnej, etapu na drodze realizowania przez młodzież tego typu aspiracji (5,0% oraz 5,1%).

Przedstawienia młodości i powiązane z nimi „światy przeżywane” przez młodzież, choć odzwierciedlają fragmentaryczność społecznej rzeczywistości będącej jej udziałem, pozwalają na przybliżone zrekonstruowanie wzoru postaw i zachowań (także o charakterze rytualnym) osoby wkraczającej w dorosłość. Trzeba przyznać, że wzór ten w znacznej mierze łączy w sobie elementy dynamiczne, niespójne, niejednokrotnie przeciwstawne – z jednej strony odwołujące się do cech pożądaných w zinstytucjonalizowanym procesie socjalizacji i wychowania, z drugiej zaś – będące rezultatem spontanicznego uczenia się w ramach interakcji rówieśniczych, modelowanych medialnie.

PODSUMOWANIE

Rytuały przejścia, nadania i zatwierdzania towarzyszące życiu młodzieży wkraczającej w dorosłość, choć przenikają społeczne przestrzenie różnych środowisk socjalizacyjnych, w szczególności sposób ogniskują się w sferze życia rodzinnego. Diagnoza tego typu zjawisk oraz możliwości prognozowania nie są jednak łatwe do przeprowadzenia, jeśli dopuścimy do głosu tezę sformułowaną przez Alaina Touraine, zgodnie z którą

[...] samo pojęcie społeczeństwa zaczęło nam przeszkadzać w sytuacji, kiedy przepaść między wyzwaniem ekonomicznym i technologicznym a wszelkiego typu interwencjami społecznymi czy politycznymi staje się coraz bardziej widoczna⁵⁴.

W nowoczesnych społeczeństwach postęp technologiczno-informacyjny wymaga zmiany w sferze gospodarki o cechach merytokratycznych, za którymi

⁵³ Maturę rozumianą jako początek dorosłego życia umieściło na trzech pierwszych miejscach 65% młodych respondentów (podobnie jak rodziców), a prawie co trzeci nauczyciel zdecydowanie aprobował ten rodzaj znaczenia, przypisując mu cyfrę 7. Za swoisty próg dojrzałości, pozwalający na większą swobodę zachowań, uznało maturę 56% uczniów oraz połowa rodziców. Wśród nauczycieli opinie były podzielone.

⁵⁴ A. Touraine, *Po kryzysie*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2013, s. 35.

nie nadąża system społeczny i edukacja⁵⁵. Obecnie, nabywanie statusu dorosłego w środowisku rodzinnym i lokalnym, a przede wszystkim w gronie rówieśniczym i w szkole jest znacznie trudniejsze (i boleśniesz – M.S.) niż w przeszłości, gdyż niesformalizowane (a niekiedy także sformalizowane) normy, które temu towarzyszą, krzyżują się i współwystępują ze sobą w sposób bardziej konfliktowy. Przydaje to socjalizacji wielu cech niespójności i pozostawia młodych ludzi w sytuacji, gdy konieczne staje się uruchomienie strategii *made-self-man* i *made-self-woman*, do których nie są przygotowani. Ważne wydaje się zatem wychodzenie na przeciw potrzebie międzypokoleniowego dialogu, która pojawia się w różnych odsłonach społecznych, politycznych i kulturowych⁵⁶. Co ciekawe jest ona wyraźnie, choć w sposób różnorodny, artykułowana przez młodzież, która bardziej intuicyjnie niż świadomie przeżywa swoją moratoryjność, a niekiedy „dryfowanie” w świecie podlegającym procesom rozpadu i fragmentaryzacji. Taki wniosek wyłania się z badań prowadzonych w pierwszej dekadzie XXI wieku, m.in. przez B. Fatygę i A. Tyszkiewicz oraz A. Frindt⁵⁷. Obok obowiązku podejmowania dialogu spoczywającego na starszych, wyraźnie akcentowany jest czas poświęcony innym oraz możliwość zaspokojenia potrzeb materialnych, co niejednokrotnie prowadzi do popularyzowania modelu dorosłości, zgodnie z zasadą „raczej jeszcze poczekam”. Choć młodzi żyjący dzisiaj w „kulturze serwatki” w znacznej mierze pozbawieni są zabezpieczeń, których posiadaczami są starsze generacje, to jednak w pewien sposób kontestują oni ponowoczesne żądanie artykułowane przez Zygmunta Baumana, „[...] byśmy bez nadziei na rozgrzeszenie konfrontowali się z konsekwencjami własnych czynów”⁵⁸. Wydaje się, że przed zaangażowaniem w sprawy Innego nie ma jednak ucieczki. Przedstawiciele zaangażowanego nurtu w naukach społecznych, tacy jak Peter McLaren uważają, że dehumanizacja młodzieży pozostanie krótkim epizodem w dziejach wychowania, a edukacja stanie się jednym z elementów sprawiedliwości społecznej⁵⁹. Choć sfera uczestnictwa rytualnego młodego człowieka poszerza się i różnicuje dzięki oddziaływaniu społecznych aktorów, takich jak: szkoła, media

⁵⁵ Por. M. Niezgoda, *Edukacja w społeczeństwie wiedzy, czyli o zmienionych warunkach działania szkoły*, w: *Edukacja w cywilizacji XXI wieku*, red. A. Buchner-Jeziorska, M.A. Sroczyńska, WSU, Kielce 2005, s. 19–32.

⁵⁶ Dotyczy to także funkcji rytuału. George Gordon, już w latach 50. ubiegłego wieku podkreślał, że rytuał badany jako fenomen społeczny jest formą komunikacji o głębokich społecznych konsekwencjach (także w zakresie propagandy i opinii społecznej); t e n ż e, *The Sociology of Ritual*, „The American Catholic Sociological Review” 1956, Vol. 17, no. 2, s. 117–130.

⁵⁷ Por. *Normalność i normalka. Próba zastosowania pojęcia normalności do badań młodzieży*, red. B. Fatyga, A. Tyszkiewicz, Ośrodek Badań Młodzieży, Warszawa 2001; A. Frindt, *Czy warto być dorosłym? Społeczno-kulturowe uwarunkowania pojęcia dorosłości w świadomości młodzieży wielkomiejskiej*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2005.

⁵⁸ Z. Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Narodowy Instytut Audiowizualny, Agora SA, Warszawa 2011, s. 12.

⁵⁹ P. McLaren, *Życie w szkołach. Wprowadzenie do pedagogiki krytycznej*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2015, s. 423–452.

i grupy rówieśnicze, to w okresie wchodzenia w dorosłość ujawnia się interesująca prawidłowość – orientacje rytualne nabyte w okresie socjalizacji pierwotnej, zwłaszcza w rodzinie, stanowią „pas transmisyjny” dla uczestniczenia w różnego typu rytuałach, a brak takich kompetencji utrudnia przeżywanie tego, co niecodzienne⁶⁰.

BIBLIOGRAFIA

- Baniak J., *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Nomos, Kraków 2007.
- Bauman Z., *Kultura w płynnej nowoczesności*, Narodowy Instytut Audiowizualny, Agora SA, Warszawa 2011.
- Bellah R.N., *The Ritual Roots of Society and Culture*, w: *Handbook of the Sociology of Religion*, ed. M. Dillon, University Press, Cambridge 2003, s. 31–44.
- Bourdieu P., *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005.
- Bourdieu P., *Szkic teorii praktyki, poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.
- Bourdieu P., *Zmysł praktyczny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Choińska A.K., *Rytuały świętowania w ujęciu Pierre’a Bourdieu*, „Kultura i Społeczeństwo” 2012, nr 4, s. 25–43.
- Dróżka W., *Triangulacja badań. Badania empiryczne ilościowo-jakościowe*, w: *Podstawy metodologii badań w pedagogice*, red. S. Palka, GWP, Gdańsk 2010, s. 124–135.
- Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Erikson H.E., *Tożsamość a cykl życia*, Zysk i S-ka, Poznań 2004.
- Fatyg B., *Pseudo-kultura i pseudo-tożsamość, czyli czego nie przewidywała Margaret Mead?*, w: *Normalność i normalka. Próba zastosowania pojęcia normalności do badań nad młodzieżą*, red. B. Fatyg, A. Tyszkiewicz, Ośrodek Badań Młodzieży, Warszawa 2001, s. 94–119.
- Fatyg B., *O formie i stylu relacji pokoleniowych*, w: *Co nas łączy, co nas dzieli?*, red. J. Mucha, E. Narkiewicz-Niedbałec, M. Zielińska, PTS, Uniwersytet Zielonogórski, Zielona Góra 2008, s. 197–208.
- Frindt A., *Czy warto być dorosłym. Społeczno-kulturowe uwarunkowania pojęcia dorosłości w świadomości młodzieży wielkomejskiej*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2005.
- Gennep van A., *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, PIW, Warszawa 2006.
- Gordon G., *The Sociology of Ritual*, „The American Catholic Sociological Review” 1956, Vol. 17, no. 2, s. 117–130.
- Luckmann Th., *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1996.
- Mariański J., *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Lublin: Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.
- Mariański J., *Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności. Analiza socjologiczna*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014.
- McLaren P., *Życie w szkołach. Wprowadzenie do pedagogiki krytycznej*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2015.
- Mead M., *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, PWN, Warszawa 2010.

⁶⁰ Wniosek ten można sformułować w kontekście badań własnych (obowiązuje w warunkach ustalonych). „Matryca” rytualna wiąże się z transmisją tych wartości i wzorów zachowań w życiu rodzinnym, które pojawiają się zwłaszcza na płaszczyźnie religijnych rytuałów przejścia, czy celebracji świąt.

- Mielicka H., *Antropologia świąt i świętowania*, Wydawnictwo AŚ, Kielce 2006.
- Mikiewicz P., *Oblicza szkoły – od czego zależy wpływ edukacji na społeczny los człowieka?*, „Kultura i Społeczeństwo” 2003, nr 4, s. 117–134.
- Młodzież 2010, *Opinie i diagnozy* nr 19, CBOS, Warszawa 2011.
- Młodzież 2013, *Komunikat z badań CBOS*, Krajowe Biuro ds. Przeciwdziałania Narkomanii, Warszawa 2014.
- Nowak S. (red.), *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*, PWN, Warszawa 1989.
- Opinie Polaków o wychowaniu i roli szkół w procesie wychowawczym*, Komunikat z badań CBOS BS/121/209, Warszawa 2009.
- Piowowski W., *Socjologia religii*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1996.
- Piowowski W., *Socjologia rytuału religijnego. Zarys problematyki*, „Roczniki Nauk Społecznych KUL” 1983, t. XI, z. 1, s. 5–85.
- Rappaport R.A., *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2007.
- Shils E., *Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago 1981.
- Sroczyńska M.A., *Rytuał*, w: *Leksykon socjologii moralności. Podstawy-teorie-badania-perspektywy*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2015, s. 676–682.
- Sroczyńska M.A., *Rytuały w młodzieżowym świecie. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo FALL, Kraków 2013.
- Sulek A., *Wartości życiowe dwóch pokoleń*, w: *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*, red. S. Nowak, PWN, Warszawa 1989, s. 293–313.
- Świątkiewicz W., *Religijne praktyki i zwyczaje w pejzażu kultury polskiej rodziny*, w: *W poszukiwaniu ciągłości i zmiany. Religia w perspektywie socjologicznej*, red. I. Borowik, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2012, s. 263–287.
- Turner V., *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działania w społeczeństwie*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2005.
- Turner V., *Proces rytualny*, Warszawa 2010.
- Touraine A., *Po kryzysie*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2013.
- Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, Komunikat z badań CBOS, nr 26/2015, Warszawa 2015, ss.16 (oprac. R. Boguszewski).

Streszczenie

Rytuały to społeczne strategie ukierunkowane na to, co „święte”, których funkcją jest konsekwowanie różnicy zarówno w polu religijnym, jak i społecznym oraz kulturowym. W artykule podjęto refleksję nad obecnością rytuałów świętowania w przestrzeni społecznej rodziny, przy uwzględnieniu (w kontekście badań własnych) poglądów młodzieży u progu dorosłości i jej oczekiwań życiowych. Młodzi ludzie posiadają realne lub antycypowane doświadczenia uczestnictwa w aktach, które można uznać za religijne *rites de passage*, jak i tych które zgodnie z koncepcją P. Bourdieu przyjmują postać rytuałów nadania (np. „osiemnastka”) czy korespondujących z nimi rytuałów zatwierdzania (studniówka, matura). Te trzy kategorie rytuałów choć spotykają się w społecznej przestrzeni rodziny, to jednocześnie przekraczają ją, wchodząc w zakres oddziaływań różnych środowisk socjalizacyjnych. We współczesnym społeczeństwie polskim ważna jest zdolność do transmitowania w życiu rodzinnym tych wartości i wzorów zachowań, które zaświadczać o pewnej formie ciągłości pokoleniowej, a zarazem tworzą kompetencje rytualne umożliwiające celebrowanie tego, co przynależy do sfery *sacrum*.

Słowa kluczowe: rytuały przejścia, rytuały nadania, rytuały zatwierdzania, młodzież, rodzina

THE RITUALS OF PASSAGE, THE RITUALS OF GRANTING AND ENDORSEMENT IN
THE SOCIAL SPACE OF FAMILY (THE RESEARCHES ON YOUTH)

Summary

Rituals are the social strategies focused on what is “sacred”, which function is consecrating the difference, as well in the religious, as social and cultural field. In this article had been taken the reflection on presence of celebrating rituals in the social area of family, taking into consideration (in the context of author’s researches) the opinions of youth on the threshold of adulthood and their life expectations. Young people have real or anticipated experiences of participation in actions may be recognized as religious *rites de passage* and these, with reference to conception of Pierre Bourdieu, which accept the forms of the rituals of granting (eg. “eighteen”), or corresponding with the rituals of endorsement (pre-graduation ball, secondary school-leaving examination). These three categories of rituals, although meet in social space of family, overcome it, entering under the influence of different socialization environments. This is an important ability of polish families to transmitting these values and patterns of activity, which testify a kind of generational continuity, as also create the ritual competitions allowing celebration what is included in *sacrum* sphere.

Keywords: rituals of passage, rituals of granting, rituals of endorsement, youth, family