

Przegląd Religioznawczy 2(276)/2020

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

MARIA SROCZYŃSKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

e-mail: m.sroczyńska@uksw.edu.pl

ORCID: 0000-0003-2993-8820

DOI: 10.34813/ptr2.2020.8

Młódzież w poszukiwaniu sacrum. Rozważania socjologiczne

Youth in Search of the Sacred. Sociological Consideration

Abstract. The attitude and relation of modern youth towards the realm of the sacred provide an interesting, though rarely dealt with, subject matter of sociology. The author raises the question of whether this discipline is able to meet the theoretical and empirical challenges regarding the identification of the youth sacred. She draws attention to the ways of understanding the sacred, which revolve around substantive and functional definitions. The modern sacred is subject to strong pressure from post-modern culture, which facilitates its fluidity and hybridity. Young Poles are increasingly becoming 'absorbers of stimuli', and neo-tribes cultivate various forms of sensations. The results of quantitative researches, although important for the studied phenomenon, raise some doubts regarding the measurement of features, often unobservable. They urge one to take a deeper reflection on the approaches to the range of designata of the sacred in the context of axiological criteria. Qualitative researches, in turn, describes the phenomenon of the sacred „with understanding”, without abandoning a wider cultural and social background. Both approaches – phenomenological and hermeneutic – seem to be of significant importance in this matter. The experience of the sacred has a personal dimension and it is impossible to fully convey it to others. Triangulation optics provides the opportunity to approach this sphere, which in the case of *emerging adulthood* implies the acceptance of the risk of losing confidence.

Keywords: youth, definitions of sacrum, postmodernity, quantitative researches, qualitative researches, triangulation optics

Wstęp

Pytania o relacje współczesnej młodzieży z sacrum konstruują bardzo interesującą, choć rzadko podejmowaną problematykę w obszarze nauk socjologicznych. „Po pierwsze, termin „sacrum” ma konotacje religioznawcze i teologiczne i jego adaptacja w obszarze nauk społecznych budzi nierzadko kontrowersje. Po drugie, młodzież, znajdując się w szczególnej fazie życia, zwanej dorastaniem (Erikson 2004), podlega dwóm przeciwstawnym tendencjom, przekładającym się z jednej strony na potrzebę „zakorzenia”, z drugiej zaś – eksperymentowania. Współczesne wchodzenie w dorosłość jest dodatkowo obciążone przedłużeniem tego okresu do 30. roku życia oraz przeżywaniem go na ogół bez dostatecznego wsparcia tradycyjnych agend socjalizacyjnych, przy rosnącym znaczeniu świata wirtualnego. W konsekwencji młodym ludziom, mieszkańcom ponowoczesnego świta, niejednokrotnie towarzyszy na tym etapie doświadczenie samotności (Arnett 2007).

Problemy badawcze, które postawiono w artykule, dotyczą sposobu identyfikacji sacrum przez nauki socjologiczne zajmujące się kategorią młodzieży, co ma swój odpowiednik na gruncie teoretycznym i metodologicznym, jak i w wymiarze stosowanym. Zamierzeniem autorki było wprowadzenie do tej tematyki, a zarazem zainteresowanie nią nie tylko profesjonalnych badaczy, ale i tych, którym nie jest obojętna kondycja młodego pokolenia Polaków i przeobrażenia sfery socjalizacyjnej. W opracowaniu posłużono się metodą analizy treści zastanych, dobranych w sposób selektywny, lecz zasadny dla przedmiotu badania. Wyeksponowane wątki zaprezentowano w sposób syntetyczny, tak na gruncie przywoływanych koncepcji, jak i studiów empirycznych.

Dla socjologa zainteresowanego tymi zagadnieniami ważne są kwestie natury kontekstualnej. Czy we współczesnej kulturze Zachodu spotykamy jeszcze residuum sacrum, jego żywotne obszary odnoszące się do transcendencji, czy też pod wpływem procesów modernizacyjnych i globalizacyjnych podlega ono niepoohamowanemu procesowi upłynnienia, rozmycia, utraty istotności? A może, tak jak chce Roberto Cipriani (2017), sacrum na sposób kapilarny, poprzez aksjonormatywnie zorientowane treści kulturowe zasila relacje społeczne, w sposób pośredni wpływając na kształt społeczeństwa? Należy także brać pod uwagę patchworkowe scenariusze, jak choćby ten, że religijne sacrum rozpuszcza się w kulturze popularnej, „wessane” przez to, co immanentne i humanistyczne, tak że pozostają tylko „strzępy” świętego baldachimu, owego symbolicznego uniwersum znaczeń sięgającego do transcendencji i mającego obejmować i sankcjonować wszystkie inne dziedziny życia społecznego (Berger

1997). Współcześnie okruchy tak rozumianego sacrum uobecniają mikrosmosy wspólnot religijnych oraz egzystencjalne strategie jednostkowe. Inna możliwość łączy się z poszerzeniem i zniuansowaniem pola znaczeniowego sacrum. Młodzi ludzie w kontekście refleksyjności i podejmowanych działań odwołują się do tego, co najbardziej cenne, osobiste, nierzadko zindywidualizowane – do swoich „świętości”. Czy nauki socjologiczne są zatem w stanie sprostać metodologicznym i empirycznym wyzwaniom dotyczącym młodzieżowego sacrum, możliwościom jego identyfikacji i celebrowania?

Rozumienie sacrum w naukach społecznych

Sposób definiowania pojęć sacrum i profanum, wprowadzonych do socjologii przez Emile'a Durkheima, otworzył szerszą, niesubstancjalną perspektywę interpretacyjną i badawczą. To społeczeństwo tworzy religię, a odniesienie do sacrum przybiera postać czci, szacunku, kojarzy się z tajemniczością, z drugiej zaś strony – inne, świeckie aspekty rzeczywistości (profanum) mają walor powszedniości i przyziemności (Durkheim 1990). Religioznawca Mircea Eliade podkreślał, że *homo religiosus* wierzy w istnienie rzeczywistości absolutnej, transcendującej świat, lecz zarazem uświęcającej go i sprawiającej, „że staje się on rzeczywisty”, a współczesny „człowiek świecki jest wytworem procesu desakralizacji ludzkiego istnienia” (Eliade 1999, 167, 169). Mimo to w jego doświadczeniu kryją się wciąż żywe, choć mocno okrojone pozostałości zachowań religijnych, takie jak mit, rytuał, doświadczenie inicjacyjne, tęsknota za początkiem (Możdżyński 2006, 84–88).

Dla socjologa inspirujące są rozważania Roya A. Rappaporta (2007) nad naturą sacrum i rolą religii w powstaniu i podtrzymywaniu kultury. Zdaniem tego antropologa, pojawienie się świętości musiało nastąpić wraz z zaistnieniem kodu językowego, koniecznego dla przetrwania społeczeństwa ludzkiego, który zastąpił kod genetyczny. Sacrum ma zatem charakter dyskursywny, zostaje ustanowione i uprawomocnione dzięki skodyfikowanym praktykom rytualnym, które absorbują także emocjonalny (niedyskursywny) potencjał *numinosum*. Dzięki temu możliwe jest zapewnienie trwałości struktury społecznej. Zarówno Leszek Kołakowski, jak i Roy Rappaport (Rappaport 2007, 367–412) ostrzegali przed deprecjonowaniem sacrum jako działaniem niszczycielskim dla kultury *en bloc*, a zwłaszcza dla jej warstwy symbolicznej. Zacieranie granicy między sacrum a profanum we współczesnych społeczeństwach grozi degradacją kultury (Kołakowski 1984, 173). W kontekście immanentnych eschatologii i ideologii,

głoszących jako cel życia zanurzenie się w konsumpcyjnym „raju”, zasadnicze momenty ludzkiej egzystencji (narodziny, małżeństwo, choroba, śmierć) tracą wszelką spoiłość kulturową (związek między wartościami a normami) i jakieś szczególne znaczenie społeczne, znosząc napięcia między tym, co sakralne, a tym, co profaniczne. „Gdy znaczenie sacrum rozwiewa się – wszelki sens, jaki mogłaby przyjąć rzeczywistość, zanika również” (Piwowarczyk 1992, 124). Negowanie roli wartości sakralnych otwiera drogę do destrukcji środowiska naturalnego i więzi społecznych, prowadzi do dewiacji struktur władzy, a także znacząco utrudnia konstituowanie w miarę spójnych tożsamości, co przynależy do funkcjonalnych wymogów grupy rodzinnej. Douglas Murray uważa, że ideologia i tożsamość współczesnej Europy absorbujące płytkie definicje pojęć, takich jak szacunek, tolerancja, a przede wszystkim różnorodność nie pozwalają na dotarcie do głębszych pokładów lojalności i zagrażają przetrwaniu społeczeństw (Murray 2017, 15–17).

W socjologii religii spotykamy podział na sacrum substancjalne i funkcjonalne. To pierwsze pojawia się w kontekście stosunku jednostek do wiary religijnej, a także uwarunkowanego społecznie i kulturowo fenomenu religijności (Piwowarski 1996, 45–66). To drugie zakłada swoistą absolutyzację humanistycznej perspektywy świata znaczeń i jego „niewidzialne”, subiektywne formy. Preferuje mało spójny i nieobowiązkowy święty kosmos oraz przejmowanie tematów prywatnych, ważnych dla autonomii jednostkowej, takich jak familizm, samo-realizacja, etos mobilności i seksualności (Luckmann 1996, 155). Sacrum i profanum mogą się przenikać i tworzyć formy płynne, hybrydalne (Mikołejko 2014, 11–17). Ponowoczesne sacrum osadzone w popkulturze staje się symulakrem. Obraz – znaczące – pod pozorem odesłania do znaczonego – świata – zwraca się wyłącznie ku sobie samemu za jego pośrednictwem (Baudrillard 2006, 158–162). Transcendencja zostaje wyparta przez konsumpcję, która ma charakter hedonistyczny i uwsteczniający, a człowiek staje się bytem immanentnym wobec porządku znakowego. Jednak współczesny świat jest nie tyle w pełni odczarowany, ile w znacznej mierze rozczarowany, a ludzie, którzy tego doświadczają, zwracają się zarówno w stronę nowych form egzystencjalnego wyrazu, jak i wypróbowanych rozwiązań zakotwiczonych w tradycji kulturowej (Wójtowicz 2009, 20–23).

Socjologowie próbują umieścić fenomen sacrum w kontekście relacji człowieka z samym sobą (we wnętrzu własnej jaźni), z innymi ludźmi oraz z wytworami, które przyjmują zobiektywizowane treści świadomościowe (wartości, normy, ideologie, przekonania, poglądy, symbole) i materialne, pozostające nośnikami znaczeń (Manterys 1996). Wartości – idealne stany rzeczy, a zarazem cele życia społecznego i indywidualnego – mają silną konotację emocjonalną i podlegają społecznej sublimacji, czyli uwzniośleniu, w przeciwieństwie do antywartości, które poddawane są procesowi humilizacji – społecznemu poniżeniu (Znaniński 2001, 351–354). Wartości partycypują w sferze sacrum i występują bądź w postaci

hierarchicznej (w relacjach nadrzędność – podrzędność), bądź horyzontalnej (*ex aequo*) jako obiekty jednocześnie pożądane, lecz dochodzące do głosu w sposób skokowy, w zrutynizowanym sposobie doświadczania codzienności. Wartości bywają typologizowane na wiele sposobów i konkretyzowane w postaci wskaźników, które w badaniach empirycznych mogą odzwierciedlać poszczególne, bardziej autonomiczne grupy wartości lub mieć charakter holistyczny (Mariański 2018a, 315–323). W wypadku podjętej problematyki szczególnego znaczenia nabierają niektóre grupy wartości, zwłaszcza ostatecznych (religijne i humanistyczne), a w perspektywie codzienności – wartości sensu życia, które wchodzą w relacje z tym, co cenione, ze względu na życie zbiorowe (wartości podstawowe i uroczyste). Wymienione kategorie wartości nie mają charakteru rozłącznego i zazwyczaj współwystępują na płaszczyźnie empirycznej dostępnej poznaniu socjologicznemu. Wartości deklarowane nie zawsze pokrywają się z tymi, które mają charakter uznawany i realizowany. Zdaniem Gabriela Marcela, liczy się sposób, w jaki wartości wpisują się w egzystencję, bowiem tylko tak ujawniają się one w swojej prawdzie (Marcel 2011, 104–105). W kontekście powyższego problemu kluczowe zatem staje się wskazanie centrum, poza którym każde twierdzenie może być nieuzasadnioną i łatwą do obalenia tezą (Walasek-Jarosz 2020, 103–121).

Współczesny „rynek” aksjologiczny w znacznej mierze oddziałuje na indywidualne decyzje podejmowane przez uczestników życia społecznego (Mariański 2015, 877–882). Socjologiczne, relacyjne ujęcie wartości – ideałów odsyła tak do węższego, jak i do szerszego rozumienia sacrum, co znajduje wyraz na płaszczyźnie normatywnej. Ta ostatnia przejawia się w orientacjach rytualnych i korespondujących z nimi zachowaniach (Sroczyńska 2012, 189–210; Sroczyńska 2013).

Kondycja socjalizacyjna współczesnej polskiej młodzieży

Badacze reprezentujący nauki społeczne są na ogół zgodni, że w wypadku współczesnej młodzieży trudno jest wyznaczyć granice pomiędzy adolescencją a dorosłością¹. Etykieta „porzuconej generacji” zakłada deficyt socjalizacyjnego wpływu, a zwłaszcza możliwość uczenia się ról społecznych pod nadzorem i przy wsparciu dorosłych. Oznacza to także przeciążenie młodych zbyt dużą odpowiedzialnością za własny los (w konwencji „zrób-to-sam”), co wpisuje się w paradoks indywidualizacji, a zarazem konieczności szukania biograficznych rozwiązań systemowych sprzeczności (Beck, Gernsheim-Beck 2002). W socjo-historycznym okresie późnej nowoczesności (*high modernism*)

¹ Osoby w wieku 18–24 lata lub 19–25 lat bywają włączane przez badaczy bądź do kategorii młodzieży, bądź młodych dorosłych (Hildebrandt-Wypych 2010, 129–156).

jednostka jest „samoniewystarczalna” i obiektywnie coraz bardziej związana z innymi na ogólnoswiatowym poziomie sieci, i instytucji. Młodzi ludzie przesuwać w czasie gotowość podjęcia akceptowanych społecznie ról rodzinnych i zawodowych oraz wzięcia odpowiedzialności za relacje z innymi osobami i otoczenie ich troską. W koncepcji Jeffreya Arnetta *emerging adulthood* nabiera cech liminalności, jednak tradycyjne znaczenie rytuałów przejścia ulega stopniowej degradacji pod wpływem hedonizmu i konsumpcjonizmu (Arnett 2007). Indywidualizm i subiektywizm, tak charakterystyczne dla dzisiejszego ponowoczesnego społeczeństwa, nie sprzyjają akceptacji kryterium, którego społeczna realizacja pozwoliłaby młodym ludziom opuścić etap eksperymentowania (Lipska, Zagórska 2011, 9–21).

Polscy socjologowie zwracają uwagę na zróżnicowane, a zarazem niewspółmierne cechy tożsamości młodych ludzi, takie jak hybrydalność tożsamościowa, orientacja narcystyczna, której towarzyszy jednocześnie zainteresowanie wieloma pozytywnie ocenianymi obiektami, co zyskuje etykietę „pochłaniaczy bodźców” (Wrzesień 2015), dystans do materializmu, chęć bycia użytecznym dla innych, odrzucenie „wyszcigu szczurów”, a jednocześnie otwartość na sukces, neoplemienność, zakorzenienie w świecie nowych mediów (Szlendak 2013). Środowiska młodzieżowe absorbują, a jednocześnie filtrują treści medialne, co łączy się z powstawaniem nowych, lecz słabych form sieciowego uspołecznienia, które nie czynią mniej samotnym i niepewnym tej fazy życia, jaką jest wchodzenie w dorosłość. Młodzi (podobnie jak najstarsza grupa wiekowa) niejednokrotnie doświadczają poczucia braku satysfakcji ze swoich relacji społecznych². Epizodyczny udział w rytuałach nie modyfikuje w znaczący sposób młodzieżowego moratorium, a zarazem swoistego kulturowego „zawieszenia”. Niejednokrotnie towarzyszy temu sepizacja (unieważnianie) treści przekazywanych pokoleniowo, a generacyjny bunt zostaje zastąpiony w życiu rodzinnym przez solidarność tolerancyjną (Szlendak 2012, 79–90)³.

O ile we współczesnym społeczeństwie socjalizacja młodzieży, rozumiana jako aktywne przystosowanie do życia społecznego, pozostaje zjawiskiem złożonym, obfitującym w wiele trudności, o tyle kwestie wzmacniają się w wypadku transmisji treści religijnych. Na tę ostatnią w coraz większym stopniu rzutuje niespójność aksjologicznego przekazu, oscylująca wokół strategii ekspresyjno-pragmatycznych. Owocuje to ignorowaniem lub selektywnym deprecjonowaniem dyskursywnej sfery sacrum (np. w obszarze doktrynalnym), a także łączy się z trudnościami w osobistym przeżywaniu wiary na płaszczyźnie tego co irracjonalne, np. przynależące do sfery doświadczenia religijnego. Do niedawna

² Samotność może stać się jednym z poważniejszych długofalowych problemów, które mają związek z pandemią (COVID-19), <https://wgospodarce.pl/informacje/78511-zdrowie...> [dostęp: 24.04.2020].

³ Jednocześnie, jak pokazują badania Verna Bengtsona, wzrasta prawdopodobieństwo aksjologicznego podobieństwa młodych do pokolenia dziadków (Szlendak 2012).

zjawisko „ubogiej socjalizacji” polegało na przekazywaniu dzieciom tylko tych wartości i wzorów, do których rodzice byli przekonani. Rodzina pozostawała swoistym „filtrem”, przez który adolescenti przyswajali wzory zachowań, proponowane przez inne podmioty (szkołę, grupy rówieśnicze, kościoły czy media) (Piwowarski 1996)⁴. Obecnie, w warunkach socjalizacji wyprzedzającej (co wiąże się z intensywnym oddziaływaniem instytucji sfery wtórnej) oraz odwróconej (prefiguratywnej), religijne postawy wymagają podtrzymywania w szerszym kontekście społecznym (przyjaciele, znajomi, rodzeństwo, inne osoby znaczące). W okresie wchodzenia w dorosłość szczególnego znaczenia nabierają kontakty z rówieśnikami, a wiara religijna i związane z nią interakcje ulegają wzmocnieniu (lub osłabieniu), w kontekście bezpośrednich relacji z osobami zaangażowanymi w religię i kościół, zdystansowanymi od tego czy niechętnymi temu (Collins 2011, 115–116).

Współczesne sacrum religijne, tak jak inne sfery znaczeń i symboli, poddawane jest silnej presji ze strony procesów o zróżnicowanych, kontrowersyjnych obliczach. Późna nowoczesność pluralizuje świat życia jednostek, kwestionując rzeczy nazywane „oczywistymi”. Z jednej strony przynosi dystans do zastanych tradycji i podtrzymujących je społecznych struktur, z drugiej zaś – sprzyja tendencjom integracyjnym, tworząc platformy, na których ludzka wzajemność i wspólnota bazują na tym, co, paradoksalnie, dostarcza refleksyjność jednostkowa. Jak zauważa Peter L. Berger, fascynujący obszar badań łączy się z ukazaniem znaczenia tego procesu, który w zależności od różnych czynników może, ale nie musi sekularyzować (Berger 2009–2010, 95).

1. Sacrum a młodzież w optyce badań ilościowych

Przyjęte powyżej sposoby interpretacji uobecniania się sacrum w życiu społecznym mogą być zarówno opisywane w kategoriach inkluzywnych, funkcjonalnych, jak i ekskluzywnych, substancjalnych (wcielanych w modele religii zinstytucjonalizowanej). Śledząc rezultaty badań, prowadzonych w optyce ilościowej, można odnieść wrażenie, że młodzi Polacy pragną być coraz częściej osłonięci „baldachimem wszystkiego, co satysfakcjonujące, z jednoczesną możliwością wyboru” (parafrazując tytuł słynnej pracy Petera L. Bergera *Święty baldachim*, 1997), gdyż deklarują zarówno zainteresowanie miłością, przyjaźnią oraz udanym życiem rodzinnym (posiadaniem dzieci), jak i wysoką pozycją zawodową, dobrym wynagrodzeniem oraz spokojną egzystencją bez kłopotów i konfliktów. Jednocześnie młodzieży mniej zależy na barwnym życiu pełnym rozrywek, byciu użytecznym dla innych i satysfakcjonującej seksualności; jeszcze rzadziej wskazywane są osiągnięcia w dziedzinie nauki i sztuki, niez-

⁴ W. Piwowarski uważał, że pomimo większego nasilenia religijności wśród kobiet ojcowie bardziej niż matki stanowią czynnik trwałości religijnej (1996). Wydaje się, że i dzisiaj teza ta może być podtrzymywana.

leżność w pracy czy życie zgodne z zasadami religijnymi. Sondaże pokazują, że za udanym życiem rodzinnym, dziećmi (42% deklaracji) częściej optują dziewczęta i chłopcy będący uczniami techników (Młodzież 2016, 52–56; Grabowska, Gwiazda 2019, 71–75)⁵. Z kolei maturzystki z liceów, bardziej niż chłopcy, cenią wartości moralne i związane z prawdą, ważne dla zasad społecznego współżycia (internalizowane głównie we wspólnocie rodzinnej) i identyfikowane z takimi kategoriami, jak: dobroć, miłość, pomaganie innym, prawdomówność, uczciwość, mądrość. Ważna jest także grupa wartości zaliczanych do świętości religijnych. W świetle poglądów filozofa Maxa Schelera⁶, wymienione stany rzeczy należą do wyższego porządku aksjologicznego, co znalazło wyraz w badaniach młodzieży maturalnej prowadzonych pod koniec poprzedniej dekady (Sroczyńska 2013, 100–120). Zastosowanie, obok kwestionariusza ankiety, dodatkowego narzędzia w postaci Skali Wartości Schelerowskich (SWS) ujawniło podobieństwo orientacji uczniów z regionu świętokrzyskiego i ich rodziców, zwłaszcza w grupie wartości moralnych i świętości świeckich, związanych ze wspólnotą narodową (Sroczyńska 2013).

Najczęstszym przejawem sacrum identyfikowanym przez socjologów jest wiara religijna, ujmowana zarówno w wymiarze instytucjonalnym, jak i pozainstytucjonalnym. Już w pokoleniu millenialsów dostrzegano „mentalność majsterkowicza”, co łączyło się z próbą kształtowania religijności na swój własny sposób. Przekonania najmłodszych, mających obecnie nie więcej niż 26 lat, zmieniały się bardziej dynamicznie. W 2010 r. deklarowali wiarę w blisko 90%, w 2018 – w niespełna 83%, z kolei niewiara był pod koniec I dekady XXI w. udziałem ponad 10% młodych, a w 2018 r. przyznawało się do niej ponad 18% respondentów (Grabowska 2018, 175). Wiara religijna dla znaczącego odsetka uczniów i studentów z Wielkopolski (między dwiema piątymi a jedną drugą) nadal pełni pozytywną funkcję w różnych sferach życia, zwłaszcza jako pomoc w sytuacjach dramatycznych (Baniak 2019, 27–28). Krytyka i kontestacja tejże funkcji najczęściej towarzyszy osobom deklarującym się jako niewierzące. Z kolei część młodzieży o postawach wątpliwych lub obojętnych (od jednej szóstej do jednej trzeciej) uznaje religię za warunek konieczny (czy element pomocny) dla uczciwego życia (Baniak 2019).

Jak wynika z badań prowadzonych w latach 1988–1998–2005–2017, część studentów (około jednej trzeciej) doceniała znaczenie religii i wiary religijnej

⁵ W świetle badań prowadzonych przez CBOS od połowy lat 90. rodzina lokowała się na drugiej pozycji po miłości, przyjaźni, a dynamika wskazań młodzieży osiągała najwyższe wartości na przełomie tysiąclecia (58% w 1997 r.), po czym spadała, zwłaszcza w drugiej dekadzie XXI w. Od 2016 r. znaczenie rodziny utrzymuje się na podobnym poziomie (42% wskazań) i góruje nad wskazaniami ciekawej pracy, osiągnięciem wysokiej pozycji zawodowej czy zdobyciem majątku (Grabowska, Gwiazda 2019, 74).

⁶ Według Schelera (1994) wartości reprezentują zobiektywizowany porządek o charakterze hierarchicznym. Najniżej znajdują się wartości hedonistyczne, dalej witalne, duchowe (piękno, prawda i dobro), najwyższe zaś ulokowane są wartości święte.

jako wartości, których można osobiście doświadczyć, choćby przez poczucie bliskości Boga. W ciągu ostatnich trzydziestu lat zaobserwowano spadek znaczenia roli wiary jako czynnika zapewniającego oparcie i poczucie bezpieczeństwa⁷, swoistego remedium na zagrożenia współczesnego świata (Ukłańska 2020, 115–124). Proces zmiany kulturowej, przyspieszający od początku nowego stulecia, obejmuje przede wszystkim treści religijne, związane z modelem kościelności, artykułowane publicznie (np. udział we mszach i nabożeństwach, identyfikacja ze wspólnotą religijną), jak i pozostające domeną życia prywatnego jednostek (np. autodeklaracja wiary, przekonania religijne, moralność czy praktyki modlitewne). Jednocześnie świętość, rozumiana jako cel życia jednostkowego, nie jest przedmiotem zainteresowania i aspiracji młodzieży, co pokazują badania prowadzone w województwie lubelskim. Oznacza to kryzys jej religijnego znaczenia. Świętość jako cel życia chrześcijanina, należąca do porządku duchowego, traci na realnej wartości i lokuje się poza obszarem spraw istotnych dla funkcjonowania przeciętnego, młodego katolika (Miszczak 2014). Coraz częściej mamy do czynienia z płynnymi i niezbyt spójnymi układami wierzeń, będącymi przejawem prywatyzacji sfery religijnej i powolnego procesu erozji świadomości religijnej, zwłaszcza młodego pokolenia. Mogą być one także uznawane za przejawy procesu autonomizacji i kreatywności religijnej (Mariański 2018b). Co ciekawe, internet funkcjonuje w świadomości młodzieży bardziej jako kanał komunikacji niż samoistna przestrzeń wyrażania religijności (Zarzecki 2020, 176–178; Sierocki 2018, 283–285). W społeczeństwie polskim nowe ruchy religijne, sekty czy herezje są fenomenami relatywnie słabo obecnymi w życiu zbiorowym, zwłaszcza w świadomości młodych Polaków (Klimski 2017, 11). Z drugiej strony adolescenci stanowią kategorię „z natury” kontestującą zastany świat społeczny i nawet jeśli współcześnie kwestia ta nie przybiera postaci radykalnej, to w sferze wiary niejednokrotnie prowadzi do otwierania się na tożsamości bardziej płynne, „poszukujące”.

Czy dla młodego pokolenia katolicyzm może odgrywać istotną rolę w wymiarze aksjologiczno-normatywnym, w trwaniu mitu religijnego i objaśnianiu podstawowych pytań egzystencjalnych? W świetle badań Europejskiego Sondażu Społecznego (ESS, 2014–16), przeprowadzonego w 22 krajach europejskich, w kategorii wiekowej 16–29-latków nieidentyfikujących się z żadną religią lub denominacją, Polska zajmowała przedostatnią pozycję (z wynikiem 17%) przed Izraelem⁸. Z kolei do grupy społeczeństw o najwyższych wskaźnikach niereligijnych młodych dorosłych należą Czechy, Estonia i Szwecja (75–91%) (Bullivant

⁷ W świetle powyższych badań odsetek respondentów uznających wyłączną, stabilizującą rolę wiary w kontekście zagrożeń egzystencjalnych zmniejszał się w sposób liniowy, od 38,9% w 1988 r. do 13,5% w 2017 r. (Ukłańska 2020).

⁸ Według ESS (2014–16), w Polsce 83% młodych dorosłych stanowią chrześcijanie, z tego 82% deklaruje wyznanie katolickie (Bullivant 2018, 6, 8).

2018, 6, 8). Obecnie mówi się nie tylko o procesach sekularyzacyjnych, ale i o dowolnym otwieraniu się na religię, o przebudzeniu religijnym (desekularyzacja), nie tyle o zanikaniu sacrum, co o jego przemieszczaniu się w różnych sferach ludzkiego życia. W warunkach gwałtownych zmian lokalnych (posttransformacyjnych), a obecnie także globalnych (spowodowanych pandemią), wiele dotychczasowych poglądów dotyczących roli religii i Kościoła w społeczeństwie polskim (zwłaszcza w kontekście młodzieży) wymaga przemyślenia i zrekonstruowania. Tym bardziej, że podnoszone są metodologiczne wątpliwości dotyczące pomiaru cech określających zjawiska społeczne, często nieobserwowalne, co pozostaje przedmiotem uzgadniania przez sędziów kompetentnych. Fakt „nierozstrzygnięcia problemów pomiaru (wskaźnikowania) w fazie metodologii badań czy podejść statystycznych jest najważniejszy w potencjalnym deprecjonowaniu wyników badań ilościowych” (Walasek-Jarosz 2013, 147). Kwestie te wydają się również istotne w wypadku niejednoznacznej kategorii, jaką stanowi sacrum, niemniej rezultaty prowadzonych badań mają swoje znaczenie, zwłaszcza jeśli charakteryzuje je znaczny stopień porównywalności. Skłaniają bowiem do podjęcia głębszej refleksji nad sposobem oglądu przez socjologów desygnatów sacrum, określanych poprzez kryteria aksjologiczne.

Obserwowalne staje się zjawisko słabnięcia znaczenia wiary religijnej w kontekście innych wartości życiowych młodych ludzi, a zarazem ważności sacrum wpisanego zarówno w ramy instytucjonalne, jak i w wymiar wspólnotowy. Pomimo wrażliwości Kościoła katolickiego na zmieniające się trendy we współczesnej kulturze, czego przykładem może być aktualny projekt Światowych Dni Młodzieży (ŚDM), wielowymiarowe wsparcie medialne rodzi nowe wyzwania. Zmieniają one głębię i wymowę sakralności, a pomimo uatrakcyjnienia przesłania religijnego, sięgającego po kody języka popkultury, nie przyczyniają się do zmniejszenia zakresu relatywizmu i obojętności (Stachowska 2019, 533–534). Jeśli zgodzimy się z opinią, że Kościół traci młodzież (Zaręba 2020, 102–103), to czy można także mówić o porzucaniu sacrum czy też raczej o jego metamorfozach, związanych z ponowoczesną duchowością? A może najbardziej prawdopodobny jest scenariusz współlegzystujących „neoplemion”, w których ujawniają się jego zróżnicowane ekspresje?

2. Sacrum a młodzież w optyce badań jakościowych

Pytanie pozostaje otwarte, zwłaszcza, że fenomen sacrum uobecnia się zarówno w formie duchowości mniej lub bardziej wpisanej w transcendentny i instytucjonalny wymiar religii (duchowość dogmatyczna i osobista), jak i niemającej z nią związku, a ukierunkowanej na dobro tkwiące w człowieku i jego rozwój (duchowość transgresyjna). Ta ostatnia wpisuje się w optykę postmaterialistycznej zmiany dokonującej się w dziedzinie świadomości. Badaczom pozostaje opisywanie

fenomenowi sacrum „ze zrozumieniem”, bez rezygnowania z szerszego kontekstu kulturowego. I podejście fenomenologiczne, i hermeneutyczne wydają się mieć w tej materii największe znaczenie. Pierwsze z nich skupia się na rzeczywistości symbolicznej, jaką posługują się jednostki w społecznych relacjach; interesuje się światem przeżywanym, światem życia (*Lebenswelt*), głęboko wpojonymi przekonaniem, konstruowanymi na bazie mechanizmów socjalizacji i stałego odtwarzania wiedzy w codziennych interakcjach (Mikiewicz 2016, 207). Drugie z podejść także próbuje dotrzeć do świata wewnętrznych przeżyć jednostek, akceptując język metafor, symboli i obrazów (Czerepaniak-Walczak 1997). Jest to tendencja uprawomocniona w ramach hermeneutyki, gdzie pojęcia metaforyczne, nieostre, przenośne, „niedomykające” rzeczywistości, odsłaniają wielość skojarzeń i zapraszają do dyskusji. Tym bardziej, że doświadczenie sacrum ma charakter osobisty i nie sposób w pełni przekazać go innym.

W polskiej socjologii religii niewiele jest przykładów podejścia komparatystycznego na poziomie dyscyplin, teorii, ujęć metodologicznych i źródłowych, toteż pewien wyjątek stanowi praca o polskim *homo religiosus*. Na płaszczyźnie analitycznej pojawia się on w kontekście konkretnych realiów życia młodych ludzi, ukształtowanych przez system wierzeń i kształt socjalizacji. Pomimo widocznego krytycyzmu badanych studentów w stosunku do instytucji Kościoła (zwłaszcza wobec etyki seksualnej) oraz małej aktywności w zakresie praktyk religijnych, zdaniem E. Zimnicy-Kuzioły, zasadny jest wniosek o silnej wśród nich potrzebie Transcendencji. Osoby wierzące wskazywały na funkcje, jakie religia pełni w ich życiu, przede wszystkim terapeutyczną, progresywną i sensotwórczą (Zimnica-Kuzioła 2013, 300-301). Z kolei w środowisku studentów Kielc i Krakowa (od których pozyskano 111 wywiadów narracyjnych) duchowość bywa kojarzona z dążeniem jednostki do realizacji wartości wyższych na drodze samorealizacji, przy docenieniu tajemnicy człowieczeństwa. „Chodzi o to, aby być ponad wszelkimi problemami dnia codziennego i osiągnąć poczucie szczęścia, sensu własnego życia, spokoju wewnętrznego i samozadowolenia” (Mielicka-Pawłowska 2017, 342). Znaczenia przypisywane pojęciu duchowości można powiązać z dwoma paradygmatami – religijnym oraz pozareligijnym. Ten pierwszy łączy się z tradycją polskiego katolicyzmu oraz subiektywnymi formami wiary, ten drugi – z bardziej rozbudowanymi semantycznie wewnętrznymi przekonaniem jednostek, odnoszącymi się do psychiki, wolności oraz moralności (Mielicka-Pawłowska 2017, 341-349).

Współcześnie coraz częściej świętością młodych jest nie tyle relacja z rzeczywistością transcendentną, ile udane, szczęśliwe życie urzeczywistniające ludzki potencjał (Zduniak 2017, 143-154). Szczęście, w świadomości młodzieży, „nie «jest», a jedynie «bywa» w zderzeniach momentów kontrastujących życie codzienne” (Kotowski 2017, 219). Doświadczenie szczęścia, co podpowiadają treści

kultury popularnej, dostępne w trzech słowiańskich językach, uwarunkowane jest indywidualnymi pragnieniami jednostek i ich subiektywnie interpretowanymi wyborami (Kotowski 2017). Niektórzy badacze zauważają brak autoidentyfikacji młodzieży jako kategorii komunikacyjnej, co nie oznacza, że nie wyróżniają oni w codzienności pewnych wspólnych, budzących silne, pozytywne emocje stanów rzeczy. Młodych zachwycają muzyka, ludzie, jedzenie i natura, ale również zachód słońca (Fleischer 2019, 186). Z drugiej strony, zainteresowanie budzi możliwość symbolicznego „przeniesienia się” do wykreowanej rzeczywistości mitycznej, odpowiadającej tzw. sacrum szczątkowemu. Doświadczenia transrealności w ramach ruchu rycerskiego, subkultury *fantasy* czy techno wydają się obecnie bardzo cenione, a rzeczywistość wykreowana kulturowo pozostaje dla wielu młodych ludzi czymś znacznie więcej niż realna (Zagórska 2004, 264–266).

Optyka badań jakościowych pozwala na zrekonstruowanie sacrum, ucieleśnianego w orientacjach, postawach czy tożsamościach. Jego interpretacja uwzględnia krzyżujące się continua: inkluzywne – ekskluzywne oraz jednostkowe – zbiorowe. Inspirujące w badaniach juwentologicznych może być zauważenie trzech obszarów uobecnienia sacrum: podstawowego – odwołującego się do wartości o charakterze sensotwórczym, religijnego – dotyczącego Transcendencji (wiara religijna i religijność) – oraz zindywidualizowanego – powiązanego z duchowością, zarówno zakładającego istnienie „czegoś radykalnie innego”, jak i immanentnego (zwróconego w kierunku osoby i jej aktywności) (Mielicka 2006; Sroczyńska 2013; Sroczyńska, Walasek-Jarosz 2020). Najszerszy zasób semantyczny ma sacrum podstawowe – to swoiste residuum wyobrażeń tego, co powinno stanowić najważniejsze punkty odniesienia w ludzkim życiu. Pozostałe rodzaje sacrum – religijne i zindywidualizowane (duchowość), które mogą mieć obszary wspólne – „zanurzają się” w sacrum podstawowym, ucieleśniając „to, co niecodzienne” w materii zwyczajności. W badaniach autorskich, opartych na źródłach biograficznych (41 wypowiedzi konkursowych uczniów i studentów z regionu świętokrzyskiego), podjęto próbę powiązania powyższych kategorii sacrum z czterema typami tożsamości (przekazana, moratoryjna, dyfuzyjna i osiągnana), spotykanymi wśród młodzieży (Sroczyńska 2012, 189–210). Przejściowe lub bardziej trwałe cechy tych tożsamości określono poprzez obecność takich znaczących elementów duchowości, jak: wewnętrzne zobowiązanie wobec odkrytego sacrum i doświadczanie kryzysu (Krzychała 2007, 39–248; Sroczyńska, Walasek-Jarosz 2020). Młodzieżowe tożsamości są w znacznej mierze zdominowane przez kryteria moratoryjne i przekazane, co pozostaje w łączności z sacrum podstawowym i religijnym, a niekiedy zindywidualizowanym (duchowość); z kolei tożsamość dyfuzyjna i osiągnana występują relatywnie rzadko. Konkluzje te należy traktować z ostrożnością, mając na uwadze fakt, że w okresie adolescencji na procesy osobowościowe należy patrzeć z perspektywy *in statu nascendi*.

Refleksje końcowe – „stare” i „nowe” wyzwania

Pomimo daleko idących przeobrażeń tego, co należy do szeroko rozumianej sfery religii i duchowości, nie sposób nie zauważyć, że to dzięki rytuałom mamy zapośredniczony kontakt ze sferą sacrum. Oglądamy ideały „niczym przez okno”, jakby poza zwykłą codziennością, a wartości i znaczenia wzbogacają nasze życie swoją wielkością. „Jest to mowa, którą odziedziczyliśmy po religii, lecz ów numinotyczny kontakt ze świętością to lepsza część życia każdego z nas, kto stara się być uczciwym, kto ceni prawdę, kto odpowiada na wezwanie do większej lojalności, większej kreatywności, większej inteligencji lub większego dobra” (Rothenbuhler 2003, 161). W artykule poruszono problem obecności kategorii sacrum w obszarze studiów socjologicznych poświęconych młodzieży. Ma on charakter wprowadzający zarówno do zagadnień ujmowanych na płaszczyźnie teoretycznej, jak i na gruncie empirycznym. We współczesnym społeczeństwie polskim nadal występuje zdolność do transmitowania w życiu rodzinnym tych wartości i sposobów zachowań, które świadczą o pewnej formie ciągłości pokoleniowej, a zarazem tworzą kompetencje rytualne dające poczucie więzi i możliwość celebrowania tego, co niecodzienne. Do niedawna w środowisku socjologów dominował pogląd o niemożności zatrzymania, a nawet osłabienia procesu desakralizacji życia religijnego, co w wypadku chrześcijaństwa stało się widoczne w kontekście pokoleniowym (*The Age Gap...* 2018). Pandemia wywołana przez wirusa, która na początku 2020 r. osiągnęła zasięg globalny, przynosi dotkliwe straty ekonomiczne i wpływa na nasze zachowania. Różne zasoby sacrum znalazły się w polu specyficznych napięć wywołanych kryzysem, co wiąże się ze wzrostem znaczenia wartości wyższego rzędu, w tym tego co religijne i duchowe. Obecnie nie tylko „wiara szuka zrozumienia” co zakłada stawianie pytań w rodzaju: dlaczego wierzę?, w co wierzę?, ale i sam podmiot włącza autorefleksję w kontekście możliwości transgresji. Przynosi to ze sobą pewien rodzaj sakralizacji rzeczywistości, choćby w postaci różnorodnych modeli jednostkowego szczęścia. Interesujące jest, że obecnie to młodzi ludzie poniżej 24. r.ż. (czytelnicy portalu Onet) częściej niż inne grupy wiekowe (44%) zastanawiają się nad sensem życia (40 procent Polaków... 2020). W pokoleniu pandemii (i pokoleniu sieci) nic nie będzie już takie samo jak wcześniej. W opozycji do scenariusza odwołującego się do Absolutu i zindywidualizowanej duchowości pojawia się jeszcze silniejsza presja na postawy i zachowania młodzieży, której celem jest dostarczanie zastępczych obiektów konsumpcyjnych – quasi-mitycznego remedium na społeczną anomię i osamotnienie.

W kontekście metodologicznym potrzebny jest namysł nad relacjami łączącymi strategię badań ilościowych i jakościowych oraz ich mądrym wykorzysta-

niem w ramach optyki triangulacyjnej. Tej ostatniej nadano walor holistycznej możliwości aproksymatywnego zbliżania się do sfery sacrum i jego odnajdywania w środowisku adolescentów i postadolescentów. Zarówno „języki” zbiorowe, jak i jednostkowe odwołują się do sfery znaczeń przypisywanych świętościom, jednak w ponowoczesnym, zindywidualizowanym świecie ciężar „tłumaczenia” wiąże się z permanentnym ryzykiem, jakim jest utrata pewności. Badaczom pozostaje zatem opisywać te światy „ze zrozumieniem”, bez rezygnowania z odwołań do kontekstu środowiskowego i wzorców kulturowych przekładalnych na to, co w naukach społecznych można „zmierzyć” (Walasek-Jarosz 2020, 103–121) Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że nauki socjologiczne są w stanie jedynie częściowo sprostać metodologicznym i empirycznym wyzwaniom dotyczącym sacrum, zwłaszcza możliwościom jego identyfikacji w świecie młodzieży.

Literatura

- Arnett J.J. (2007), *Adolescence and Emerging Adulthood. A Cultural Approach*, New Jersey: Pearson Education.
- Baniak J. (2019), *Wpływ religii na kształtowanie postawy opartej na uczciwości, moralności, poczuciu sensu życia i szczęścia w świadomości polskiej młodzieży*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 3, s. 3–30.
- Baudrillard J. (2006), *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, Warszawa: Sic!
- Berger P.L. (1997), *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków: Nomos.
- Berger P.L. (2009–2010), *Refleksje o dzisiejszej socjologii religii*, „Teologia Polityczna”, nr 5, s. 89–100.
- Bullivant S. (2018), *Europe’s Young Adults and Religion. Findings from the European Social Survey (2014–16) to inform 2018 Synod of Bishops*, Rome: Benedict XVI Centre for Religion and Society.
- Cipriani R. (2017), *Diffused religion. Beyond secularization*, London: Palgrave Macmillan.
- Collins R. (2011), *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, Kraków: Nomos.
- Czerepaniak-Walczak M. (1997), *Niepokoje współczesnej młodzieży w świetle korespondencji do czasopism młodzieżowych*, Kraków: Impuls.
- Durkheim E. (1990), *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Eliade M. (1999), *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa: KR.
- Erikson E.H. (2004), *Tożsamość a cykl życia*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Fleischer M. (2019), *O młodzieży, czyli o tym, że jej (już) nie ma*, Kraków: Libron.
- Grabowska M. (2018), *Bóg a sprawa polska. Poza granicami teorii sekularyzacji*, Warszawa: Scholar.
- Grabowska M., Gwiazda M. (red.) (2019), *Młodzież 2018*, Warszawa: CBOS, KBPN.
- Hildebrandt-Wypych M. (2009), *Pokolenia młodzieży – próba konceptualizacji*, „Przegląd Pedagogiczny”, nr 2, s. 105–124.

- Klimski W. (2018), *Churching. Rzecz o wędrujących parafianach*. W: I. Borowik, S. Grotowska, P. Stawiński (red.), *Religia wobec wyzwań współczesności z perspektywy nauk społecznych*, Warszawa: Scholar, s. 261–280.
- Kołodziej L. (1984), *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*. W: L. Kołodziej, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn: Aneks, s. 165–173.
- Krzychała S. (2007), *Ryzyko własnego życia. Indywidualizacja w późnej nowoczesności*, Wrocław: DSWE TWP.
- Lipska A., Zagórska W. (2011), *Stająca się dorosłość w ujęciu Jeffreya J. Arnetta jako rozbudowana faza liminalna rytuału przejścia*, „Psychologia Rozwojowa”, nr 1, s. 9–21.
- Luckmann T. (1996), *Niewidzialna religia*, Kraków: Nomos.
- Manterys A. (1996), *Homo duplex czy homo multiplex?*, „Studia Socjologiczne”, nr 1, s. 27–48.
- Marcel G. (2011), *Mądrość i poczucie sacrum*, Kraków: Arcana.
- Mariański J. (red.) (2015), *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy*, Kraków: Nomos.
- Mariański J. (2018a), *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988–1998–2005–2017 (raport z ogólnopolskich badań socjologicznych)*, Toruń: Adam Marszałek.
- Mariański J. (2018b), *Kościół katolicki w Polsce w kontekście społecznym. Studium socjologiczne*, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Mielicka H. (2006), *Antropologia świąt i świętowania*, Kielce: Wyd. Akademii Świętokrzyskiej.
- Mielicka-Pawłowska H. (2017), *Duchowość ponowoczesna. Studium z zakresu socjologii jakościowej*, Kraków: Nomos.
- Mikiewicz P. (2016), *Socjologia edukacji. Teorie, koncepcje, pojęcia*, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Mikołajko Z. (2014), *Religia bez właściwości*, W: T. Chachulski, J. Snopek, M. Ślusarska (red.), *Religijność w dobie popkultury*, Warszawa: Wyd. UKSW, s. 11–17.
- Miszczak E. (2014), *Świętość w religijnej świadomości maturzystów województwa lubelskiego. Studium socjologiczne*, Lublin: Wyd. UMCS.
- Możdżyński P. (2006), *Energetyczna więź Wodnika*, „Societas Communitas”, nr 1, s. 144–161.
- Murray D. (2017), *Przedziwna śmierć Europy. Imigracja. Tożsamość. Islam*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Piwohorski W. (1996), *Socjologia religii*, Lublin: Wyd. KUL.
- Rappaport R.A. (2007), *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, Kraków: Nomos.
- Rothenbuhler E.W. (2003), *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, Kraków: Wyd. UJ.
- Sroczyńska M. (2012), *Wiara religijna jako przejaw sacrum w postawach młodzieży (aspekty generacyjne)*. W: I. Borowik (red.), *W poszukiwaniu ciągłości i zmiany. Religia w perspektywie socjologicznej*, Kraków: Nomos, s. 189–210.
- Sroczyńska M. (2013), *Rytuały w młodzieżowym świecie. Studium socjologiczne*, Kraków: FALL.
- Sroczyńska M. (2019), *O kulturze religijnej współczesnej młodzieży (refleksje socjologa)*, „Studia Salvatoriana Polonica”, nr 13, s. 43–53.
- Sroczyńska M., Walasek-Jarosz B. (2020), *Sacrum a młodzież*, Kraków: Libron.

- Stachowska E. (2019), *Religijność młodzieży w Europie – perspektywa socjologiczna. Kontynuacje*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 3, s. 77–94.
- Stachowska E. (2019), *Światowe Dni Młodzieży w Krakowie w perspektywie socjologii religii*, Kraków: Nomos.
- Szlendak T. (2012), *Zażyłość w oparach niezrozumienia. O hipotezie międzygeneracyjnej solidarności tolerancyjnej*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, nr 3, s. 75–90.
- Ukłańska K. (2020), *Faith, fear and experience of God in everyday life of university students*. W: S.H. Zaręba, M. Zarzecki (red.), *Between Construction and Deconstruction of the Universes of Meaning. Research into the Religiosity of Academic Youth in the Years 1988–1998–2005–2017*, Berlin: Peter Lang, s. 115–124.
- Walasek-Jarosz B. (2013), *Pomiar cech w badaniach społecznych. Zmienne nieobserwowalne*. W: *Pedagogika. Badania, dyskusje, otwarcia (Specyfika pomiaru w badaniach społecznych)*, z. 2, Kielce: StSW, s. 129–150.
- Walasek-Jarosz B. (2020), *Rozrachunki jubileuszowe. Profesora Mirosława Szymańskiego spuścizna związana z badaniami nad wartościami młodzieży*. W: J.M. Łukasik, K. Jagielska, S. Kowal (red.), *W poszukiwaniu dróg. Refleksje na kanwie relacji mistrz – uczeń*, Kraków: Impuls, s. 103–121.
- Wójtowicz A. (2009), *Ideologie prywatyzacji i indywidualizacji religii. Duchowość wśród narzędzi nowoczesnego konsumeryzmu*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 1, s. 20–33.
- Wrzesień W. (2015), *Nie ma jednej młodzieży*, „Władza Sądzenia”, nr 7, s. 21–25.
- Zagórska W. (2004), *Uczestnictwo młodych dorosłych w rzeczywistości wykreowanej kulturowo. Doświadczenie, funkcje psychologiczne*, Kraków: Universitas.
- Zaręba S.H. (2020), *Participation in worship as a channel of communication with the sacred in the liquid modernity project*. W: S.H. Zaręba, M. Zarzecki (red.), *Between Construction and Deconstruction of the Universes of Meaning. Research into the Religiosity of Academic Youth in the Years 1988–1998–2005–2017*, Berlin: Peter Lang, s. 87–104.
- Zarzecki M. (2020), *Religion.pl – religiousness of academic youth within the paradigm of Web 2.0*. W: S.H. Zaręba, M. Zarzecki (red.), *Between Construction and Deconstruction of the Universes of Meaning. Research into the Religiosity of Academic Youth in the Years 1988–1998–2005–2017*, Berlin: Peter Lang, s. 173–179.
- Zduniak A. (2017), *Event w życiu społecznym i religijnym. Perspektywa socjologiczna*, Olsztyn: Wyd. UWM.
- Zimnica-Kuzioła E. (2013), *Polski homo religiosus. Doświadczenie religijne w relacjach potocznych*, Łódź: Wyd. UŁ.
- Znaniński F. (2001), *Socjologia wychowania*, t. 2, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.

Netografia

- 40 procent Polaków więcej myśli o sensie życia, tylko 7 procent częściej się modli*, <https://ekai.pl/40-proc-polakow-wiecej-mysli-o-sensie-zycia-tylko-7-proc-czesciej-sie-modli/> [dostęp: 23.04.2020].
- Zdrowie w czasie epidemii, groźna jest też samotność*, <https://wgospodarce.pl/informacje/78511-zdrowie-w-czasie-epidemii-grozna-jest-tez-samotnosc> [dostęp: 24.04.2020].
- The Age Gap in Religion Around the World*, <http://www.pewforum.org/2018/06/13/the-age-gap-in-religion-around-the-world> [dostęp: 8.10.2018].