

MARTA BULER   
SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny

PAULA PUSTUŁKA   
SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny

## DWA POKOLENIA POLEK O PRAKTYKACH RODZINNYCH. MIĘDZY CIĄGŁOŚCIĄ A ZMIANĄ

### Streszczenie

Polskie rodziny doświadczają paradoksów wynikających z jednoczesnego dążenia do podtrzymywania ciągłości tradycji oraz pozostawania pod wpływem galopujących zmian społecznych. Zmiana wieku – czy szerzej: pokolenia – często uznawana jest za główną oś polaryzującą tzw. tradycyjne oraz nowe rodziny w Polsce. Mając na uwadze dokonującą się zmianę paradygmatyczną w socjologii rodzin, która mówi o przejściu od bycia rodziną do praktykowania rodziny, w artykule przyglądamy się porównawczo praktykom rodzinnym dwóch dorosłych pokoleń Polek na podstawie wyników badania jakościowego. Odpowiadamy na pytanie o to, jak dwa pokolenia realizują rodzinność w trzech obszarach, tak konkretnych rytuałów (śluby, święta), jak i codziennych działań. Analizowany materiał empiryczny został zgromadzony techniką indywidualnego wywiadu pogłębionego i pochodzi z badania „Tranzycja do macierzyństwa w trzech pokoleniach Polek. Międzygeneracyjne badanie podłużne” (GEMTRA). Tekst opiera się na pogłębionej, porównawczej i przekrojowej analizie 34 wywiadów (17 kobiet z dwóch pokoleń).

**Słowa kluczowe:** praktyki rodzinne, pokolenia, relacje rodzinne, rodziny w Polsce

## WPROWADZENIE

Rodziny we współczesnej Polsce znajdują się w pewnym potrzasku współegzystowania ciągłości i zmiany społecznej [por. np. Titkow 2007; Sikorska 2019; Pustułka 2020]. Z jednej strony badacze dostrzegają szereg galopujących przemian, zapoczątkowanych przez szersze procesy społeczne, demograficzne i technologiczne, często łączone z indywidualizacją [Giddens 1992; Jamieson 1998]. Choć transformacje w obrębie rodzin zawsze odzwierciedlały szerszą zmianę społeczną [Marody, Giza-Poleszczuk 2004], takie zjawiska, jak powszechność pracy zawodowej kobiet, nowe modele tranzykcji do dorosłości, w których młodzi odraczają, kontestują lub całkiem negują małżeństwo czy posiadanie dzieci [por. np. Settersen 2006; Wiszejko-Wierzbicka, Kwiatkowska 2018], alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego czy osobistego, jak chociażby kohabitacje czy rodziny nieheteronormatywne/z wyboru [Slany 2002; Mizielińska, Stasińska 2018], oraz technologie reprodukcyjne (np. *in vitro*) [Korolczuk 2015] sprawiają, że krajobraz życia rodzinnego jest heterogeniczny, złożony i płynny [Cheal 2002]. Z drugiej strony nie wszystkie jednostki oraz grupy pierwotne w takim samym stopniu poddają się wpływowi zmian. W tym kontekście akcentuje się stałość aspiracji rodzinnych [Thomson, Winkler-Dworak, Sheela 2013], niesłabnącą solidarność międzypokoleniową [Finch, Mason 1993; Kotlarska-Michalska 2017], a także niezmiennie wysoką pozycję szczęścia rodzinnego w hierarchii wartości kolejnych pokoleń Polaków [CBOS 2019].

Jedną z teoretyczno-empirycznych odpowiedzi na napięcia między ciągłością a zmianą jest badanie i interpretowanie rodzinności przez pryzmat praktyk [Morgan 1996, 2011a, 2011b], co traktowane jest jako zmiana paradygmatyczna, oznaczająca przejście „od bycia rodziną do praktykowania rodziny” [Sikorska 2019: 13] czy rodzinności. Co ważne, akcenty związane tak z podtrzymywaniem tradycyjnych modeli rodzin, jak i z innowacjami w kontekście rodzinności i życia osobistego (*personal life*) [Smart 2007] nie rozkładają się równomiernie. W obrębie polaryzacji społecznej i „tradycyjnych” oraz „nowych/ponowoczesnych” rodzin [Sikorska 2019] jedną z głównych osi różnicujących doświadczenie rodzinności jest zmienna wieku oraz szerzej: pokoleń w układach rodzinnych [por. Finch, Mason 1993]. Spojrzenie na praktyki pozwala dostrzec i zrozumieć zarówno zeksterioryzowane znaczenie rytuałów, jak i zrutynizowane i codzienne rozumienie działań w rodzinach [Morgan 1996; Sikorska 2019], także w perspektywie temporalnej [por. Neale 2019], obejmującej relacje długiego trwania – w tym międzypokoleniowe. To właśnie na podstawie różnic i podobieństw między dwoma pokoleniami kobiet w rodzinie, które reprezentują także inne

pokolenia w szerszym sensie społecznym [por. Pustułka, Winogrodzka, Buler 2019], omawiamy praktyki rodzinne młodych Polek i ich matek<sup>1</sup>.

Celem artykułu jest ilustracja praktyk rodzinnych we współczesnej Polsce w dwóch pokoleniach Polek oraz odpowiedź na pytanie o ciągłość i zmianę w praktykach rodzinnych w trzech wybranych obszarach. W jego pierwszej części zarysowujemy ramę teoretyczną, wyznaczaną głównie przez propozycje Davida Morgana (praktyki rodzinne; 1996, 2011a, 2011b) i Janet Finch (*displaying family*; 2007), omawiamy ich aplikacyjność i wagę w badaniach nad pokoleniami, jak również recepcję w kontekście polskim. Następnie prezentujemy metodologię badania, zaznaczając, że wykorzystany w artykule materiał empiryczny pochodzi z jakościowego badania podłużnego pt. „Tranzycja do macierzyństwa w trzech pokoleniach Polek. Międzygeneracyjne badanie podłużne” (GEMTRA)<sup>2</sup>. Bazując na danych z indywidualnych wywiadów pogłębionych dotyczących praktyk rodzinnych kobiet oczekujących pierwszego dziecka i ich matek, w analitycznej części tekstu koncentrujemy się na trzech wybranych obszarach praktyk, tj. celebracji wydarzeń rodzinnych na przykładzie ślubów/wesel, praktykach świętowania zoperacjonalizowanych jako narracje wokół Bożego Narodzenia, zorganizowanych spotkaniach rodzinnych oraz wspólnotowej codzienności w zakresie sposobów spędzania czasu razem jako rodzina. Ta selekcja tematów jest nieprzypadkowa i wynika z doboru podtypów praktyk: od tych najbardziej charakterystycznych dla pewnej demonstracji rodzinności (*displaying family*; Finch [2007]), jak duże wydarzenia (śluby/wesela), poprzez przykłady pomostowych i powtarzalnych praktyk świątecznych, aż do zupełnie codziennego wymiaru praktyk spędzania razem czasu. Artykuł kończy się podsumowaniem.

---

<sup>1</sup> Z uwagi na jakościowy charakter badania ujęcie pokoleniowe jest pewną ramą interpretacyjną, wymagającą dalszych badań empirycznych. Co ważniejsze, artykuł odnosi się do dwóch socjologicznych ujęć pokolenia czy też generacji. Po pierwsze, powszechnie stosowana, socjodemograficzna definicja, zgodnie z którą do pokolenia zaliczamy osoby urodzone w podobnym czasie historycznym, pokazuje różnice społeczno-demograficzne między pokoleniem badanych matek (ur. 1950–1970) i pokoleniem ich dorosłych córek (ur. 1979–1993). Po drugie, matki i córki reprezentują międzypokoleniową relację rodzinną, wyznaczającą m.in. praktyki solidarności [por. Bengtson i in. 2001] oraz oznaczającą szczególną więź [por. Lawler 2000] w kontekście cyklu życia rodzin [por. Pustułka 2020]. W tekście nawiązujemy do sfery praktyk, jednak zasadniczo odnosimy się do dwóch pokoleń kobiet w Polsce w sensie socjodemograficznym.

<sup>2</sup> Niniejsza analiza powstała na podstawie badań finansowanych przez Narodowe Centrum Nauki (grant Sonata, nr projektu 2017/26/D/HS6/00605) pt. „Tranzycja do macierzyństwa w trzech pokoleniach Polek. Międzygeneracyjne badanie podłużne”.

## POKOLENIOWOŚĆ PRAKTYK RODZINNYCH W UJĘCIU SOCJOLOGICZNYM

Kategoria rodzinności (ang. *familyhood*) opisuje nadawanie sensu rodzinie – rozumianej nuklearnie oraz w układzie szerszych sieci pokrewieństwa – jako kolektywowi, który nie traci sensu mimo znaczących zmian społecznych [Bryceson, Vuorela 2002; Slany, Ślusarczyk, Pustułka 2016]. Rodzina nie stoi w miejscu i to jej nowe ramy i rozumienie wyznaczają trendy badawcze. Współczesna socjologia rodzin i życia intymnego podkreśla, że praktyki rodzinne (ang. *family practices*; Morgan 1996) stanowią jedną z ram umożliwiających kompleksowe zrozumienie życia rodzinnego we współczesnych społeczeństwach [por. Sikorska 2019; Żadkowska 2016; Taranowicz 2016; Ślusarczyk, Pustułka 2017].

Nawiązując do rozważań Theodore’a Schatzkiego [cyt. za: Knorr Cetina, Schatzki, von Savigny 2001], praktyki należy opisywać jako pewnego rodzaju wiązki działań, regulowane przez określone zasady i oparte na podzielanym, zgeneralizowanym rozumieniu treści tych praktyk, ich celowości oraz afektywnej istotności. W kontekście rodziny są to codzienne procesy i aktywności [Morgan 1996, 2011a, 2011b], które dotyczą związków czy relacji takich jak rodzicielstwo czy zależności międzypokoleniowe, ale obejmują także uczucia, wartości, interakcje oraz wynikające z nich działania [McCarthy, Edwards 2011: 88]. Innymi słowy, praktyki rodzinne to z jednej strony zwykłe, powtarzalne i zrutynizowane działania, które są podejmowane indywidualnie oraz razem w codziennym życiu (np. zakupy, odwiezienie dziecka do szkoły). Dostrzeżemy tutaj aktywności wyrażające trójdzielny sens intymności, którą Lynn Jamieson [1998: 9] opisywała poprzez odwołanie do następujących wymiarów: miłości, troski oraz współdzielenia (ang. *loving, caring, sharing*). Z drugiej strony praktyki w podejściu rozwijanym przez Janet Finch [2007] obejmują także rytuały związane z demonstracją (ang. *displaying*) bycia rodziną (np. wesela, obchodzenie świąt). Ukazywanie czy demonstrowanie faktu, że „jesteśmy rodziną”, łączy się z istotnymi i zgeneralizowanymi „innymi” (także instytucjami społecznymi), którzy na podstawie obserwacji praktyk zaświadczenia, że rodzinność została zrealizowana, a prezentowane relacje mają faktycznie charakter więzi rodzinnych [Finch 2007; por. też Dermott, Seymour 2011].

Bycie rodziną oznacza „wspólnotę wspomnień w zakresie przeszłych wydarzeń i tranzycji” [McKie, Callan 2012: 158; Morgan 1996]. Wyraźne jest tu nawiązanie do Elderowskiej koncepcji *linked lives* (życia powiązane; 1994), rozwijanej przez Verna Bengtsona i współpracowników [2002] w kontekście rodzin. W tym ujęciu, zwłaszcza w kontekście demograficznej długowieczności

i zawężonej reprodukcji, ale też indywidualizmu, rodzina pochodzenia pozostaje ważnym punktem odniesienia dla nowych rodzin prokreacyjnych tworzonych przez jej dorosłych członków. Nuklearne podgrupy to swego rodzaju naczynia połączone, które charakteryzują się kolektywizmem myślenia relacyjnego, a ich biografie i sfera biologiczna się przeplatają (pokrewieństwo genetyczne; por. np. Smart [2007]; Finch, Mason [1993]).

W skład kolektywnej „rodzinnej pamięci” wchodzi nie tylko historie związane z sakramentalnymi wydarzeniami (chrzty, śluby, pogrzeby), lecz także doświadczenia gromadzone zarówno w bardziej sformalizowanych, jak i powtarzalnych okolicznościach. Dotyczy to m.in. celebrowania świąt, urodzin/imienin czy też rodzinnych zjazdów. Równie istotne dla owej „rodzinnej pamięci” są sytuacje codzienne, dla których ważny kontekst stanowi współczesność, ale też wytwarzanie i odtwarzanie pewnych obiektów materialnych, jak np. fotografii [Morgan 1996, 2011a; 2011b; Cheal 2002; Finch, Mason 1993]. To, czy ktoś jest obecny lub uwzględniony w konkretnym wydarzeniu – np. w planowanej Wigilii czy poprzez zaproszenie na wesele – sygnuje sposoby współuczestniczenia, ale określa też granice przynależności do wspólnoty i rodziny [np. Finch, Mason 1993; Burrell 2012]. Ten nurt dociekań socjologicznych jest szczególnie widoczny w badaniach migracyjnych, które pokazują, że polskie rodziny poza krajem nadają świętom – zwłaszcza Bożemu Narodzeniu, a w mniejszym stopniu Wielkanocy – ogromne znaczenie. W sensie pragmatycznym obserwacja praktyk pozwala zauważyć, jak rodzinnym aktorom przypisywane są w ramach zrytualizowanych praktyk konkretne role, np. poprzez obciążenie kobiet odpowiedzialnością za jakość więzi rodzinnych i trwanie rodzinności w tradycyjnych modelach [Bella 1992; Buler, Pustułka 2017].

Ukonstytuowanie pary, decyzja o współzamieszkiwaniu lub narodziny dziecka są tymi momentami, które decydują o procesie tworzenia rodziny [por. Settersen 2006; Pustułka 2020; Schmidt 2016]. Jednocześnie jednym z głównych aktorów zewnętrznego uznania (lub odmowy tegoż rozpoznania) jest rodzina pochodzenia, czyli przede wszystkim rodzice, ale też inni wstępni oraz inne osoby należące do szerszej sieci pokrewieństwa [por. Finch, Mason 1993; Bengtson i in. 2002]. David Cheal [2002: 55–57] podkreśla, że wchodzenie w nowe role rodzinne nabrało nowego znaczenia: ma ono dziś charakter zdecydowanie bardziej sprawczy i kontestujący. Niemniej rytuał przejścia nadal niesie tradycyjny przekaz, stanowiąc publiczne pokazanie swojego prywatnego zobowiązania wobec długoterminowego związku (por. np. ustalenia dotyczące ślubów par nieheteronormatywnych w pracy Fetner, Heath [2016]).

Związki dorosłych dzieci z ich starzejącymi się rodzicami są renegocjowane w czasie i opierają się na ciągłych poszukiwaniach równowagi pomiędzy zależnością a autonomią [Finch, Mason 1993]. W tym sensie na kolejnych etapach relacji międzypokoleniowych między rodzinami (pochodzenia i prokreacji) i ich członkami większego znaczenia nabierają poszukiwania ciągłości w działaniach krewniaczych w nowych, z zasady antycelebracyjnych i ahierarchicznych relacjach w warunkach późnej nowoczesności [Cheal 2002]. Nowe więzi osobiste często łączone są z potrzebą spędzania razem czasu wysokiej jakości (ang. *quality time*; por. np. Gabb [2008]), która jest ekstrapolowana z obszaru życia osobistego (więzi rodzinne i więzi z przyjaciółmi) [por. Smart 2007] na pole rodziny.

Pokoleniowe spojrzenie na polskie rodziny pozwala dookreślić pod kątem zmiennej wieku to, co Małgorzata Sikorska opisuje jako nasilającą się polaryzację między „tradycyjnymi” i „nowymi” lub „ponowoczesnymi” rodzinami w Polsce [2019: 15–16]. W uproszczeniu można przyjąć, że dziś rodziny zakładają przede wszystkim kobiety z pokolenia Y (millenialski; por. Oblinger [2003]; Pustułka, Wingrodzka, Buler [2019]), które znacząco różnią się już w samych tylko charakterystykach demograficznych od swoich matek reprezentujących pierwsze pokolenie powojenne (tzw. *baby boomers*). Spadkowi współczynnika małżeństw (tj. nowych małżeństw na 1000 mieszkańców) z 8,6 w 1980 do 5 w 2018 [GUS 2019: 65] towarzyszy znaczny wzrost wieku zawierania związków matrymonialnych. Kobiety urodzone w latach 60. wychodziły za mąż, mając 22–23 lata, za kawalerów przeciętnie o dwa lata starszych (mediana wieku; GUS [2019]). Dla porównania, dzisiejsi nowożeńcy mają przeciętnie odpowiednio 28 (kobiety) i 30 (mężczyźni) lat [GUS 2019]. Na stałe zagościł w Polsce model zawężonej reprodukcji: miejsce rodzin wielodzietnych zajmują rodziny nuklearne, rośnie też odsetek osób bezdzietnych. Znacząco wzrósł średni wiek, w którym kobiety po raz pierwszy zostają matkami. W roku 1980 wynosił on niecałe 23 lata, w 2000 niecałe 24 [Szukalski 2017: 2], a w 2018 aż 28 lat [GUS 2019]. Pokolenie Y jest statystycznie najlepiej wykształcone, dodatkowo charakteryzuje je wysoki współczynnik feminizacji dyplomów i wysoki odsetek kobiet, które ukończyły edukację uniwersytecką [Sztanderska 2014].

Powyższe zmiany stanowią ważne tło dla zmieniających się relacji i praktyk w rodzinach międzypokoleniowych, które szczególnie wybrzmiewają w układzie matka–córka [por. O’Reilly, Abbey 2000; Boyd 1989; Korolczuk 2019]. Co ważne, matrylinearne więzi „dają córce oparcie i umiejscowienie w tożsamości płciowej, rodzinie i kobiecej historii. Doświadczenia żeńskich przodkiń/poprzedniczek oferują jej mapy, do których może sięgać po ostrzeżenia i motywacje” [Edelman 1994: 201]. Niezależnie, czy pokolenia w rodzinie traktujemy



porównawczo, czy relacyjnie, w badaniach stale podnosi się wagę „momentów przełomowych” [por. Neale 2019], takich jak tranzycje do dorosłości poprzez założenie rodziny (ślub, zostanie matką; Lowinsky [2000]) i ich wpływ na relacje dorosłych córek z matkami. W artykule odnosimy się wprost do tego obszaru, jednak rozszerzamy pole naszych dociekań na codzienność i praktyki polskich matek i dorosłych córek [por. Sikorska 2019; Korolczuk 2019], uwzględniając, że badania wchodzenia w dorosłość pokazują pokoleniową rewolucję w przebiegu tranzycji. W pokoleniu powojennym przejścia miały charakter sekwencyjny i bazowały na chronologicznym i relatywnie wczesnym osiągnięciu „wielkiej piątki” markerów (wyprowadzka z domu, zakończenie edukacji, praca zawodowa, małżeństwo i rodzicielstwo; por. Settersen [2006]), podczas gdy dziś młode Polki częściej realizują alinearne modele hybrydowe, które bazują mocniej na obiektywnym poczuciu bycia dorosłą i mogą być uniezależnione od podejmowania ról rodzinnych [Wiszejko-Wierzbicka, Kwiatkowska 2018; por. też Titkow 2007].

Podsumowując, współczesne życie rodzinne jest konstruktem społecznym opisywanym coraz częściej przez nienormatywizujące czy uelastycznione relacje osobiste [Smart 2007; May 2011]. Praktyki pozostają jednak obwarowane tak regułami wewnątrzrodzinnymi, jak i ich społecznym odbiorem i zewnętrzną oceną [por. Morgan 1996, 2011a, 2011b]. W różnych realizacjach i obszarach mogą być zarówno funkcją, jak i przejawem poczucia rodzinności, a ich badanie pozwala pokazać nie tylko ciągłość (np. solidarność opiekuńcza), ale i zmianę wynikającą z napięć (np. konfliktów) w relacjach [por. Korolczuk 2019]. Ma to związek z tym, że poczucie rodzinności ulega ciągłym rekonstrukcjom i rekonstytucji w procesach działań i nawyków (ang. *habits and actions*) przez sam fakt uczestnictwa i zaangażowania jednostek w praktyki [Morgan 2011a, 2011b].

## METODOLOGIA BADANIA

Artykuł opiera się na materiale empirycznym z projektu badawczego GEMTRA dotyczącego przejść do macierzyństwa w Polsce w perspektywie trzech pokoleń. Projekt jest realizowany jako jakościowe badanie podłużne (*Qualitative Longitudinal Research, QLR*; Neale [2019]) obejmujące dwie fale indywidualnych wywiadów pogłębionych z kobietami z 27 rodzin i reprezentującymi trzy pokolenia Polek, tj. młodymi kobietami oczekującymi pierwszego dziecka (G3), ich matkami i/lub teściowymi (G2) oraz babciami (G1). Projekt uzyskał akceptację Komisji Etyki Badań Uniwersytetu SWPS, a biorące w nim udział kobiety były poinformowane o kwestiach związanych z przechowywaniem i obróbką danych, w tym danych wrażliwych, oraz podpisywały odpowiednie formularze zgód na

udział. Warto podkreślić, że badanie jest prowadzone w nurcie konstruktywistycznym i feministycznym. Za Steph Lawler [2000] zwracamy uwagę na biograficzne splątanie ról, które zachodzi w momencie, gdy dorosła córka zostaje matką.

Dobór próby miał charakter dogodnościowy i celowy (kobiety w ciąży, których wstępne krewne również zgodziły się na udział w projekcie oraz zapewnienie różnorodności respondentek pod kątem wieku i miejsca pochodzenia). Na potrzeby artykułu wyselekcjonowano materiał z pierwszej fali wywiadów przeprowadzonych w latach 2019–2020. Dokładnej analizie przekrojowej i porównawczej metodą *pen and paper* [Saldana 2003] poddano podpróbę wywiadów z matkami i dorosłymi córkami z pokoleń G2 i G3, co zapewniło materiał w postaci 34 transkrypcji wywiadów z 17 rodzin. Kodowanie miało charakter otwarty i było skoncentrowane wokół takich tematów, jak organizacja i przebieg uroczystości rodzinnych, rytuały przejścia (śluby), celebrowanie świąt w kolejnych latach oraz wspólne spędzanie czasu. Zebrane wypowiedzi zostały uporządkowane zgodnie z wyżej wymienionymi tematami w formie tzw. matryc tematycznych (ang. *framework grid*; Neale [2019]) poddanych następnie dalszej analizie przekrojowej i porównawczej.

Jeśli chodzi o cechy społeczno-demograficzne, warto osobno scharakteryzować badane pokolenia. Córki (G3) to kobiety urodzone między 1979 a 1993 rokiem, wszystkie z wykształceniem wyższym. Dwanaście spośród nich jest mężatkami, a pięć pozostaje w związkach nieformalnych. W trakcie pierwszej fali badania wszystkie spodziewały się dziecka. Ich matki to kobiety urodzone pomiędzy 1950 a 1970 rokiem, posiadające wykształcenie wyższe (10), średnie (5), zawodowe (1) i podstawowe (1)<sup>3</sup>. Czternaście kobiet jest mężatkami, dwie to wdowy, a jedna jest rozwiedziona. W nawiązaniu do kluczowej w Polsce publikacji o matkach i córkach Elżbiety Korolczuk [2019] należy podkreślić, że dorosłe córki i ich matki w naszym badaniu reprezentują kohorty odpowiednio młodsze, co umożliwia temporalne porównania i weryfikacje już istniejących ustaleń.

## START RODZINNOŚCI: ŚLUBY JAKO PRAKTYKI I DEMONSTRACJE RODZINNOŚCI

Sprzężenie rodzinności z dorosłością jest szczególnie widoczne w narracjach dotyczących wydarzeń mających charakter rytuałów przejścia. Takim elementem biografii są niewątpliwie śluby i wesela, które opisywane są jako jeden z marke-

<sup>3</sup> Opis wykształcenia badanej grupy ma jedynie charakter ilustracyjny. Nie został uwzględniony w analizie w niniejszym artykule, gdyż w poszczególnych wypowiedziach poziom wykształcenia nie różnicował odpowiedzi.



rów tranzycji do dorosłości [Settersen 2006; Wiszejko-Wierzbička, Kwiatkowska 2018], a jednocześnie odbywają się w kontekście rodzinnych *linked lives* [Elder 1994; Bengtson i in. 2002], czyli z rodziną i dla rodziny [por. Olwig 2002; Finch 2007; Fetner, Heath 2016]. Jako swoisty start nowej rodziny formacja nowej diady małżeńskiej jest pewną demonstracją rodzinności [Finch 2007; Dermott, Seymour 2011], umożliwiającą zatwierdzenie nowych ról w sieci krewniaczej. Zgodnie z przewidywaniami w pokoleniu G2 (pokolenie powojenne) tradycyjne związki małżeńskie zawierano stosunkowo szybko i wcześnie.

Bardzo szybko, to już koniec studiów. Trzeba było pisać pracę magisterską, czyli tak, poznałam męża, pamiętam, wrzesień 1978 rok, ślub – maj 1978. [...] Mi się wydaje, że spore [wesele – M.B., P.P.]. Nie wiem, co to duże, małe, ale to około 100 osób. Czyli wszyscy najbliżsi z jednej i z drugiej strony. U mnie autobusem przyjechali oczywiście tutaj pod X. No i ślub jak ślub, wesele jak wesele. Ślub, wesele, cywilny [Olena, 1953, małe miasto]<sup>4</sup>.

Badane przedstawicielki pokolenia powojennego do ślubu podchodziły pragmatycznie. W ówczesnym kontekście polityczno-historycznym przedstawiciele instytucji państwowych (czyli wówczas także większości pracodawców) dopiero sformalizowanie związku traktowali jako oznakę założenia rodziny. Demonstracja rodzinności [Finch 2007] miała charakter całkowicie zewnętrzny, a poczucie rodzinności zostało sprowadzane do utylitarnych celów – indywidualnych i społecznych. W dobie niedoborów i gospodarki centralnie sterowanej [por. też Titkow 2007] otrzymanie mieszkania służbowego stanowiło szansę na autonomię i zbudowanie własnej rodziny we wczesnej dorosłości.

Nasz ślub był bardzo skromny, bo mój brat w październiku się zenił, a my w kwietniu postanowiliśmy się pobrać, ponieważ była pula mieszkań służbowych. I znowu nas to mieszkanie przypiliło, żeby się pobrać. Bo jakbyśmy się nie pobraли, toby mąż nie dostał puli mieszkaniowej, no i służbowego mieszkania [Bożena, 1951, wieś].

Warunki ekonomiczne i historyczne również wpływały na to, gdzie w praktyce brano ślub i w jaki sposób świętowano to wydarzenie. Jeśli odbywała się uroczystość kościelna, to stanowiła ona oddzielne wydarzenie rodzinne, znacznie różniące się od uroczystości w urzędzie. Z relacji badanych wyłania się pokoleniowe doświadczenie zdublowanego zamążpójścia wśród osób wchodzących w dorosłość w latach 70. i 80. Różni byli odbiorcy tego działania demonstrującego rodzinność, toteż śluby cywilne (odgrywane niejako dla państwa) miały znaczenie czysto praktyczne, zaś śluby kościelne zaspokajały potrzeby emocjonalno-rodzinne.

---

<sup>4</sup> Każda z badanych opisana jest pseudonimem, rokiem urodzenia oraz miejscem pochodzenia dla G3 i miejscem zamieszkania dla G2.

Ślub? Ślub był skromny, bardzo. Sukienkę uszyłam sama, w kościele przyklasztornym... Znaczący, nie, no najpierw był cywilny, ale cywilny był wcześniej, czyli nieomalże po pół roku znajomości, bo ja musiałam zmienić dowód, [...] nie pamiętam kiedy nawet był ten cywilny, no w każdym razie jakoś 8 albo 9 marca to był cywilny. Ale ten to był dosłownie, no to byli rodzice i świadkowie, i koniec. [A na ślubie kościelnym było – M.B., P.P.] mnóstwo naszych [...] przyjaciół i znajomych, no cały klub [...], sporo rodziny, udzielał nam ślubu ksiądz z rodziny mojego męża. No a potem było w sumie takie skromne przyjęcie u nas, [...] w takim rodzinnym mieszkaniu po babci męża, więc tam było dla rodziny i takich najbliższych przyjaciół, tylko był taki skromny poczęstunek. No i tyle, i potem [...] wyjechaliśmy [Aneta, 1959, duże miasto].

Narracje, które weszły do rodzinnej pamięci, pokazują, że młodzi ludzie oraz członkowie ich sieci krewniaczej starali się być razem podczas uroczystości ślubnej jako ważnego wydarzenia legitymizowanego sakramentem. Uroczystość „przed Bogiem” była w tradycyjnych rodzinach ważniejsza i stanowiła okazję do zademonstrowania – w sensie Finchowskim [2007] i poprzez zaproszenia – kto do rodziny przynależy. Dopiero po tej ceremonii odbywało się przyjęcie, któremu badane przypisują znaczenie formacyjne dla rodzinności, odróżniając je od ślubu cywilnego, pełniącemu funkcję utylitarną. W historii Anety, mimo podkreślenia znaczenia tradycji, uwidacznia się też nowoczesne, rozszerzone rozumienie aktorów życia osobistego [por. Smart 2007], gdyż badana zwraca uwagę na uczestnictwo przyjaciół w ceremonii. Jest to bardziej praktykowanie rodzinności [Morgan 1996, 2011a, 2011b; Sikorska 2019] niż potrzeba pokazania jej na zewnątrz.

Przechodząc do pokolenia córek, warto zaznaczyć, że ciągłość między pokoleniami jest wyraźnie dostrzegalna [por. Bengtson i in. 2002; O'Reilly, Abbey 2000; Korolczuk 2019]. Widać to w przypadku Nadii, która postrzega zarówno ślub swojej siostry, jak i własny jako realizację potrzeby „bycia razem” [McKie, Callan 2012; McCarthy, Edwards 2011], to znaczy z całą rodziną.

Nasz ślub był też, można powiedzieć, że podobnie jak u mojej siostry, wszyscy żyli, cała rodzina żyła tym ślubem. [...] To ja wiedziałam, że dla mnie ślub to jest właśnie taka rodzinna atmosfera, że ja nie mam właściwie takiego poczucia, że to musi być tajemnica. [...] Moi rodzice byli bardzo zaangażowani, bo wiedzieliśmy, że nie będziemy robić w X, tylko w moim rodzinnym mieście. Dlaczego? Bo oboje w pewnych aspektach jesteśmy tradycjonalistami i jednak panna młoda wychodzi ze swojego rodzinnego domu i przyszły pan młody ją zabiera i takie, żeby to fajnie tak uczcić, więc moi rodzice jeździli po różnych lokalach, załatwiali, które nam się podoba, różne zdjęcia, różne rzeczy. [...] Bo na przykład jedna ciotka mi podpowiedziała, że jakaś tam chyba koronka była i ona właśnie znalazła w innej sukni jakby ładniejszą [...] i ona właśnie mnie zawołała i mówi: „weź, zobacz, bo ta jest chyba ładniejsza, będzie bardziej pasować”. Rzeczywiście, jak ja zobaczyłam, to kurczę, tak mi się to spodobało, mówię: „tak” [Nadia, 1992, małe miasto].

Jednocześnie zarówno ceremonia ślubna, jak i wesele wydają się odpowiadać wyobrażonemu *rite de passage* (rytuał przejścia) [por. Cheal 2002; Fetner, Heath 2016]: jest biała suknia, ustrojony kościół i bardzo duże spotkanie rodzinne. Jednak nadanie uroczystości takiej rozbudowanej formy może się też wiązać z chęcią utrwalenia jej określonego wizerunku medialnego oraz zrealizowania marzeń pokolenia G2, które nie miało możliwości przeprowadzenia takich rytuałów [por. Titkow 2007].

My mieliśmy ponad 150 osób na ślubie, chociaż zaproszonych było ponad 300, [...] ślub mi się bardzo podobał, ale, no mówię, modliłam się o tę pogodę, bo nie było miejsca dla wszystkich w kaplicy i musieliby stać na zewnątrz, ale na szczęście pogoda dopisała, zresztą tam były takie kochane siostry, zresztą jedna siostra, chyba też, znaczy, moja mama się z nią przyjaźni i moja ciotka, więc jakoś tak zawsze życzliwie i one jakoś tak, no inaczej to było niż w jakimś tam obcym kościele. [...] zamówiliśmy catering nam znany [...] zrobiliśmy w starej stodole, znaczy jakby w miejscu przerobionym ze stodoły, więc też miało swój klimat i urok, i to drewno, i jakoś tak było inaczej [Magda, 1989, duże miasto].

Dla Magdy, ale i też Nadii ślub i aktywności z nim związane to zdecydowanie praktyki skoncentrowane wokół rodzinności rozumianej nie tyle jako uczestnictwo w wydarzeniu, ile praktyczne wsparcie podczas jego organizacji [por. Finch, Mason 1993]. W przypadku pokolenia córek (G3) wychodzenie za mąż cechuje się pewnym indywidualizmem i rodzinnością dziejącą się w przestrzeni prywatnej, w rodzinach nuklearnych, wśród przyjaciół i tych osób, z którymi badane łączyły bliskie relacje [por. Smart 2007]. Odpowiada to owemu Elderowskiemu życiu powiązanemu (ang. *linked lives*; 1994), w przypadku którego wspólnotowość zawężana jest do tych, z którymi łączy się zrutynizowana codzienność (np. rodzice). Wskazywałyoby na to doświadczenie Kai, dla której wyjście za mąż było co prawda markerem [Wiszejko-Wierzbicka, Kwiatkowska 2018] i rytuałem przejścia, ale odbywało się na jej własnych warunkach.

Znaczy nie mieliśmy wesela, był tylko obiad, był tylko cywilny, udzielał nam go burmistrz, zresztą mój bardzo dobry znajomy, więc było kameralnie, było koło 20 osób, nie, nie było 30. Rodzina sama, no i obiad był potem, nie było na szczęście żadnych tańców, wesel, wodzireja, nic takiego, Bogu dzięki. I dla mnie nie było to stresujące, ani szykowanie, ani sam dzień, i tak dalej [Kaja, 1992, małe miasto].

Zmiana pokoleniowa wśród badanych staje się jeszcze bardziej zauważalna, gdy okazuje się, że pokolenie córek traktuje ślub wyłącznie opcjonalnie, a nie jako konieczny warunek wyprowadzki z domu czy założenia rodziny. Widać to w podejściu wspomnianej wcześniej Kai, która stwierdziła: „(ślub) nigdy nie był mi potrzebny, nie marzyłam nigdy o tym, żeby wyjść za mąż, że będę miała białą sukienkę”. Jeszcze mocniej podkreśla to Adela.

Nasi rodzice poznali się 2 tygodnie temu i tam gdzieś ten temat jakoś wypłynął, chyba jak nas już nie było przy stole, mama mi później opowiadała, że wszyscy uzgodnili, że teraz najważniejsze jest dziecko i żeby wszystko poszło dobrze, a później może będą znowu truć [...] ja mam dosyć jasne zdanie w tym temacie i może dlatego nie mają się o co zaczepić. Dla mnie też na ten moment [...] ja nie mam miejsca już w swojej głowie, w swoim życiu na ten moment na inne rzeczy, [...] myślę, że by chcieli, ale już oni też mają, i moi rodzice, i Adama rodzice jedno wesele, że tak powiem, starszych dzieci odhaczone, więc już powiedziałam: „pobawiliście się, starczy” [Adela, 1982, duże miasto].

Rezygnacja z formalizacji związku na rzecz kohabitacji może wskazywać na słabnącą rolę demonstracyjnej funkcji wejścia w związek małżeński w Polsce [por. Cheal 2002; Finch 2007; Dermott, Seymour 2011]. Pokolenie G3 dostrzega jednak, że ta zmiana społeczna na poziomie indywidualnych tranzycji nie do końca została rozpoznana przez instytucje państwowe, które nadal wymagają pewnej pokazowej formy, ażeby uznać relację za mającą charakter rodziny.

Jak mi koleżanka mówi, jakie nieraz ma problemy, właśnie bo nie mają ślubu, no to to jest łatwiej po prostu. Więc oczywiście myślimy i myślę, że to niedługo nastąpi, jakiś taki tam ślub, taki cywilny po prostu, bo cywilny, ale nie mam jakiegoś parcia [Aida, 1985, duże miasto].

Dla Aidy i innych przedstawicielek pokolenia córek konieczność wzięcia ślubu ze względu na administracyjne wymogi stawiane przez instytucje państwowe może być doświadczeniem łączącym je z pokoleniem matek. Odpowiadając na pytanie o ciągłość i zmianę w praktykach rodzinnych w pierwszym obszarze formowania się rodzin, można dostrzec trwałość zgeneralizowanej treści praktyki na przestrzeni dwóch badanych pokoleń w odniesieniu do wejścia w dorosłość i zademonstrowania rodzinności szerokiej sieci krewniaczej. Zmiana obejmuje głównie afektywną istotność praktyki, gdyż córki częściej podważały konieczność brania ślubu, a jeśli już organizowały wesela, to koncentrowały się na emocjonalnym wymiarze rodzinności – tak na etapie przygotowań, jak i podczas samego wydarzenia.

### ŚWIĘTA TYLKO W GRONIE RODZINY?

Mimo że wchodzenie „z pompą” w związek małżeński straciło na popularności, nie oznacza to, że Polki odcinają się od innych, zwłaszcza cyklicznych, wydarzeń związanych z rodzinnością. Praktyki rodzinne, które pełnią funkcję integracyjną i zasadzają się na celowym działaniu na polu grupy krewniaczej, zaobserwować można w świętowaniu Bożego Narodzenia (rzadziej Wielkanocy) oraz organizacji zjazdów rodzinnych. Widzimy tu przesunięcie środka ciężkości z demonstracji rodzinności [Finch 2007] na spędzanie wysokojakościowego czasu razem [Finch,

Mason 1993; Morgan 1996; Jamieson 1998; Cheal 2002; Smart 2007; Gabb 2008]. O ile śluby i ich świętowanie z dużą liczbą krewnych były zdecydowanie istotniejsze dla pokolenia matek (G2), o tyle spotkania przy wigilijnym stole są cenione przez oba pokolenia. Dla Jowity Wigilia to najważniejsze spotkanie rodzinne, co może też wskazywać na odpowiedzialność kobiet za jakość więzi rodzinnych i ciągłość tradycyjnej rodzinności [Bella 1992; Buler, Pustulka 2017]. W tym wypadku można mówić o transferze tego modelu między pokoleniami.

I ta Wigilia jest u nas naprawdę takim świętym punktem corocznym. [...] No ale mimo wszystko to jest takie dosyć niesamowite, że my się po prostu wtedy jakby na ten raz w roku zbieramy wszyscy i zawsze jest dokładnie tak samo, w znaczeniu dokładnie te same potrawy. Ta tradycja jakby się u nas tak skryzalizowała, że to jest strasznie fajne i zawsze się wszyscy cieszą, przynajmniej taki jest mój odbiór, że wszyscy się cieszą, że możemy spędzić ten czas razem i w ogóle jest dosyć fajnie. I nie ma żadnych konfliktów, Wigilia jest naprawdę takim wieczorem, kiedy wszystko jest po prostu okej. I właśnie wtedy są wszystkie moje kuzynki, te wszystkie dzieci są i mąż jednej z nich, tak że jest nas około 12 czy 13 osób. Czasami jeszcze ktoś tam jest, jakaś koleżanka mojej ciotki czasami bywa, ale generalnie to jesteśmy w tyle osób [Jowita, 1981, duże miasto].

Jednocześnie uczestnictwo w Wigilii może być wyznacznikiem przynależności do rodziny [Finch, Mason 1993; Burrell 2012], zwłaszcza w przypadku potencjalnie nowych członków. Obrazuje to historia Jowity, która spodziewa się dziecka z partnerem, z którym mieszka dość daleko od rodziny. Biorąc pod uwagę, że partner nie poznał rodziny, jego uczestnictwo we wspólnym spędzaniu świąt nie jest oczywiste. Z racji regularności święta są formą aktualizacji więzi rodzinnych i definiowania rodzinności, ale i demonstrowania tego, kto w danym momencie przynależy do rodziny, a kto już/jeszcze nie [por. też Burrell 2012]. Ta zasada – rozumiana inkluzywnie – dotyczy też najmłodszych członków rodziny, którzy podczas świąt, ale i oficjalnych uroczystości są włączani „formalnie” do rodziny (np. przez chrzest). Wplatają się niejako w owe życia powiązane (ang. *linked lives*; Elder [1994]) i na późniejszych etapach mogą pełnoprawnie praktykować rodzinność w ramach danej grupy. Zwróciła na to uwagę Martyna, podnosząc kwestię uczestnictwa członków rodziny w spotkaniach w większym gronie.

Może przez to, że [rodzina – M.B., P.P.] się tak rozrosła, tak nie ma czasu się utrzymywać ze wszystkimi kontaktów, ale na pewno z całą tą rodziną, jeszcze większą [liczbą – M.B., P.P.] osób spotykamy się na święta. Na Wigilię, Boże Narodzenie, na Wielkanoc, na jakieś takie właśnie święta gdzieś się tam, nie wiem, Wszystkich Świętych się wyjeżdża, to są właśnie takie duże imprezy, gdzie się widuje, plus się zapraszamy na chrzciny, wesela, komunie, więc to są takie duże imprezy, bo się ze wszystkich stron i mamy, i taty, i [partnera – M.B., P.P.] tak samo rodziców się zaprasza, więc to jest, to się wtedy widzujemy [Martyna, 1990, małe miasto].

To prowadzi do drugiego przykładu rytualnego świętowania rodzinności, jakim są zjazdy rodzinne organizowane bez okazji lub z okazji chrztów, komunii czy urodzin ważnych członków sieci krewniaczej. I o ile Wigilia jest aktualizacją członkostwa [Burrell 2012], o tyle wspomniane wyżej spotkania są przyczynkiem do swoistej deklaracji, czy nadal chce się do owej rodziny przynależeć. Zapraszana jest szeroka grupa osób i ci, którzy się pojawią i w ten swoisty sposób zasygnalizują swoje członkostwo, mogą doświadczyć bycia razem. Dotyczy to obu badanych pokoleń kobiet, mimo że za organizację odpowiadają – na razie – głównie kobiety z pokolenia powojennego. Jak pokazuje przykład Laury, spotkania w gronie rodzinnym są pewnego rodzaju „klejem” społecznym.

U mnie w domu nas było dużo, bo 4, wiadomo, i świętem rodzinnym absolutnie, jak już wszystkie powychodziły za mąż, pozakładały swoje rodziny, to było tak i to jest [...] coś, co nas absolutnie mobilizowało, nas, jako siostry z rodzinami, to był 13 listopada, imieniny tatusia i myśmy się wszystkie zjeżdżały zawsze do domu. Czyli tradycja tego, że minimum raz do roku my się wszyscy widzimy, rozmawiamy, gadamy i wiemy, to się wzięło z mojego domu takie coś. W 2005 [...] wzięliśmy kredyt i dobudowaliśmy tą jadalnię [...]. I z tej wielkiej radości, że ja mam wreszcie, gdzie przyjąć ludzi, to ja zrobiłam Wielkanoc i wtedy zjechaliśmy się wszyscy [Laura, 1957, duże miasto].

To przywiązanie do celebrowania rodzinności jest doświadczeniem międzypokoleniowym, wydaje się, że równie istotnym dla obu badanych pokoleń. W drugim obszarze wspólnego świętowania dostrzec można przede wszystkim ciągłość praktyk rodzinnych.

### **„UCODZIENNIENIE” RODZINNOŚCI DOROSŁYCH CÓREK I MATEK**

Praktyki, które sprawiają, że zarówno pokolenie matek, jak i córek ma poczucie bycia razem, coraz częściej zdają się dotyczyć drobnych rytuałów, regularnego wsparcia, jak i wspólnego spędzania czasu wolnego bez żadnej szczególnej okazji, wyłącznie z potrzeby budowania intymności czy więzi [Finch, Mason 1993; Morgan 1996; Jamieson 1998; Cheal 2002; Smart 2007; Gabb 2008]. Dla Marii praktyka wspólnego jedzenia śniadania jest tym, co według niej buduje poczucie rodzinności. W takiej formie chce przekazać wspólnotową codzienność kolejnym pokoleniom.

I mam [...] takie zwyczaje, że, nie wiem, na przykład w weekend zawsze wszyscy jemy razem śniadanie i to jest są takie małe rzeczy, ale dla mnie bardzo jest istotne, bardzo to lubię i z czasem coraz bardziej to doceniam. [...] Chciałabym to też kultywować u siebie i gdzieś to przenieść właśnie na dzieci, żeby to też było dla nich istotne, że jest ten czas, żeby usiąść razem do posiłku [...] bardzo fajnie scala rodzinę, bo to jest czas, kiedy wszyscy siadają tak



naprawdę i jest czas żeby porozmawiać na spokojnie, wymienić się jakimiś tam, czy tam powiedzieć co jest co u kogoś [Maria, 1987, duże miasto].

Rytuály związane z jedzeniem, co wskazywałyoby na ich ciągłość [Neale 2019], w obu pokoleniach zajmują specjalne miejsce w konstruowaniu rodzinności. Dla Marii rytuałem jest regularność spotkań przy stole i możliwość rozmowy. Dla Marty czas spędzony razem zaczyna się od jedzenia, ale w dalszej kolejności mogą pojawić się również inne aktywności.

Zwykle coś jemy. [...] Znaczy, no tak, no że jak się spotykamy w X, no to zwykle właśnie to jest jakiś wspólny posiłek, ale w sumie coraz częściej zaczęliśmy też wymyślać jakieś takie rzeczy [...], znaczy to jest nasza inicjatywa, w sensie córek, żeby robić jakieś takie rzeczy, w stylu, że piknik nad rzeką, albo nie wiem, ostatnio byliśmy w escape roomie [Marta, 1987, duże miasto].

Z kolei dla Adeli to jeden z powodów wizyt w domu, towarzyszący też innym aktywnościom budującym poczucie rodzinności.

Jak się spotykam z rodzicami to co robimy? Jemy razem zwykle, przecież się zwykle przyjeżdża do mamy na obiadek. Rozmawiamy. Spędzamy jakiś czas wspólny w jakiejś przestrzeni, na przykład na łonie natury, w ich ogrodzie albo gdzieś nad Zalewem X na przykład, to też jemy wtedy [Adela, 1982, duże miasto].

Dla pokolenia matek żywienie nawet dorosłych dzieci, podobnie jak organizacja zjazdów rodzinnych, to pewien rytuał, który może przybrać formę, jak u Oleny, oferowania jedzenia, które choć na chwilę przyciąga córki do domu.

Spotykam się ze swoimi dziećmi, ze swoją rodziną w miarę jak najczęściej można, no bo zawsze coś szykuje, jakieś obiadek, jakieś jedzonka. Jak nie mają czasu, to przyjadą, coś tam wezmą, pobędą chwilę i jadą do siebie, ale te kontakty są bardzo często [Olena, 1953, małe miasto].

Działania wsparcia wobec dorosłych dzieci to przede wszystkim troska [Jamieson 1998], która buduje na co dzień i w perspektywie dłuższego trwania poczucie rodzinnej solidarności i lojalności opartej nie na tradycji czy hierarchii, ale raczej bliskości więzi [Finch, Mason 1993; Cheal 2002; Smart 2007]. Wskazywałyoby na to podejście Jagody, która podkreśla, że mimo intensywnego życia pozarodzinnego nadal przygotowuje kanapki dorosłym członkom rodziny.

Ja z dziećmi moimi mam kontakt, na pewno mniej fizyczny, bo mnie nie ma fizycznie, ale ja zawsze do nich dzwonię. Jadąc do pracy, dzwoniłam, czy wstało, czy nie wstało. Zawsze robię kanapki, do tej pory. Jak są, to zawsze te kanapki są. W sensie do szkoły, czy Adela, jak ją tam podwoziłam. [...] natomiast ja Adelę [dorosła córka – MB, PP] przejmowałam ze żłobka i ją wiozłam do centrum, bo ona miała przy centrum, żeby zdążyła, kurs, jechała ze mną, żeby już nie szła do stacji, bo z X jeszcze dojeżdżała. [...] No to ja wtedy też jej te kanapki robiłam [Jagoda, 1953, małe miasto].

Jednocześnie poczucie wspólnotowości i ważności wspólnego spędzania czasu jest budowane od dzieciństwa podczas czasu wolnego. Wspólne wyjazdy wakacyjne są tym, co wspominają kobiety z pokolenia córek, a czego nie doświadczyły badane matki. Młode badane widzą w tej formie praktyk element wart przekazania swoim dzieciom.

Rodzinne wakacje, [...] to jest punkt, który się rozciągał w czasie jak gdyby, aż do momentu w sumie połowy podstawówki, gdzie nasze rodzinne wakacje, to naprawdę były rodzinne wakacje [...] jak już właśnie [syn] się pojawi, to już rozmawialiśmy z [mężem – M.B., P.P.] na ten temat, że nam się widzi właśnie taki duży wyjazd. To znaczy głównie mi się widzi. Taki duży wyjazd, w którym jedziemy my, owszem, w trójkę, ale bierzemy jeszcze moją siostrę, szwagra, jeszcze moich rodziców, żeby ta tradycja wielkich, rodzinnych wakacji była jakoś kultywowana dalej, bo to jest naprawdę fenomenalne przeżycie i ja widzę, jak to procentuje na przyszłość, w tym sensie, że w chwili obecnej, czy to jak dzwonię do cioci, czy coś w tym stylu, to po prostu mamy tysiące tematów do rozmów i te tematy się nie kończą [Nadia, 1992, małe miasto].

Przedstawicielki pokolenia G3 uważają, że wspólne spędzanie czasu w dzieciństwie przekłada się na chęć współdzielenia kolejnych doświadczeń w przestrzeni międzypokoleniowej, nawet w ponowoczesności. Chodzi tu nie tylko o dzieci/wnuki jako nowych członków rodziny, ale również o relacje dorosłych dzieci z rodzicami. Potrzeba wyjeżdżania razem na wakacje to dla kobiet z pokolenia G2 sygnał, że przekazały swoje rozumienie rodzinności kolejnemu pokoleniu. Tak jest w przypadku Gertrudy.

[Córka – M.B., P.P.] dzwoni kilka dni temu i się pyta, czy chcemy z nimi pojechać na wakacje. Jeździły z nami na wakacje, jeszcze były na studiach, wszyscy się dziwili, że takie duże dziewczyny, jak kiedyś powiedzieliśmy, że jedziemy, z mężem, a nas nie zabierzecie? A chcecie? No pewnie. I teraz, jak mi zięć mówi z córką, że chcą z nami pojechać, czy my byśmy zechcieli, no to wie pani, czy pojedą, czy nie, to ja im bardzo dziękuję za to. Że oni chcą z nami jeszcze gdzieś, że nie mają nas dosyć. No to jest chyba fantastyczne [Gertruda, 1954, małe miasto].

Takie narracje wskazują na poczucie ciągłości wewnątrzrodzinnej, istotnej dla realizacji intymności [Jamieson 1998] w życiu codziennym. Wydaje się także, że sam kształt więzi ukazuje szerszą zmianę społeczną w praktykach codziennych. Badane odnosiły się do zmian w zakresie ahierarchiczności, bliskości i wspierających relacji dzisiejszych dorosłych córek z ich matkami. W tym kontekście znaczące wydają się wszystkie trzy wymiary – miłość, troska i współdzielenie [Jamieson 1998: 9], które przekładają się na poczucie rodzinności na co dzień we współczesnej Polsce.

## WNIOSKI

Wyniki badania pokazują niejednoznaczność przechodzenia polskich rodzin od instytucjonalnego/tradycyjnego „bycia rodziną” do nowego „praktykowania rodzinności” [por. Morgan 1996, 2011a, 2011b; Sikorska 2019] w trzech badanych obszarach. Spojrzenie na obszary konkretnych praktyk związanych z rytuałami (śluby, stworzenie nowej rodziny), celebrowaniem świąt oraz spędzaniem wspólnie czasu w trybie codziennej rutyny pozwala na dostrzeżenie, że niektóre praktyki faktycznie realizowane są inaczej przez dwa pokolenia Polek.

Pokolenie matek i córek analizowano tu poza typowym kontekstem obowiązków solidarnościowego [Kotlarska-Michalska 2017]. Innowacyjność tekstu zasadza się na uwzględnieniu nowych narracji, skoncentrowanych porównawczo na praktykach rodzinnych jako znaczącej alternatywie dla teoretyzowania rodzinności [por. Sikorska 2019; Korolczuk 2019].

Artykuł pokazuje, że dla badanych z pokolenia powojennego (baby boomersek, urodzonych głównie w latach 50. i 60.) istotną rolę w tworzeniu rodzinności odgrywają rytualne uroczystości rodzinne. Z jednej strony są one spoiwem sieci pokrewieństwa, a z drugiej elementem wskazania odbiorcom zewnętrznym, kto do rodziny należy i jaką pełni w niej rolę. Innymi słowy, badane pokolenie G2 zwraca szczególną uwagę na demonstrowanie rodzinności (ang. *displaying family*; Finch [2007]) szerszemu gronu odbiorców, co wyjaśnia, dlaczego tak ważne są dla nich tradycyjne markery, takie jak śluby i wesela, oraz ich tradycyjne odtwarzanie. W świetle danych można stwierdzić, że śluby to pewna „tradycja wyobrażona”, gdyż wbrew pozorom warunki historyczne uniemożliwiały organizowanie wielkich wesel.

Na pewno dużą zmianą jest to, że badane młode kobiety niekoniecznie dziś wiążą powstanie nowej rodziny z jej publicznym zaprezentowaniem i uznaniem, odbywającym się przez zawarcie związku małżeńskiego [por. Wiszejko-Wierzbička, Kwiatkowska 2018], co wpisuje się w szerszą zmianę społeczną i alternatywne modele życia małżeńsko-osobistego [por. Giza-Poleszczuk, Marody 2004; Slany 2013]. W tym sensie ślub traci znaczenie jako punkt zwrotny [por. Pustułka, Winogrodzka, Buler 2019]. W przypadku pokolenia córek, millennialsek, urodzonych głównie w latach 80. i 90., większe znaczenie zdają się odgrywać codzienne praktyki i emocjonalne przejawy wspólnotowości w ponowoczesnym świecie [Cheal 2002], które performatywne demonstracje (ang. *displaying*) rodzinności [Finch 2007; Dermott, Seymour 2011] przesuwają na dalszy plan. Niemniej obserwujemy pewną ciągłość w istotności doświadczania rodzinności. Pokolenie córek nie rezygnuje całkowicie z organizacji uroczystości

czy też odświętnego spędzania czasu z członkami rodziny. To, co się zmienia, to kształt, który badane dorosłe córki nadają rytuałom rozumianym jako pewne praktyki rodzinne [Morgan 1996, 2011a, 2011b; McKie, Callan 2012]. Odbiega on od wzorów widocznych w pokoleniu matek i skupia się na warstwie afektywnej rodzinnej wspólnotowości.

W świetle wyżej zaprezentowanej analizy z badania jakościowego można potwierdzić wyniki badań [por. Finch, Mason 1993], mówiące o tym, że rodzinne więzi, zwłaszcza w kontekście relacji dorosłych dzieci z rodzicami, zdają się w coraz mniejszym stopniu odnosić do tradycyjnych hierarchii wyznaczonych przez starsze pokolenia. Narracje młodych kobiet i ich matek w naszym badaniu bazują na relacyjności i wysokiej jakości wspólnotowości, realizowanej w formie współdzielonych praktyk niemających znaczenia rytualnego (np. wspólne wyjazdy, zainteresowania; por. Cheal [2002]). Pokolenie młodych dorosłych kobiet oczekuje, że matki będą z nimi budować relację nie tyle krewniczą, ile przyjacielską i dającą siłę [por. Smart 2007; Edelman 1994; O'Reilly, Abbey 2000]. Nie kwestionujemy jednak transferu międzypokoleniowego – zarówno dużych spotkań, jak i codziennych rytuałów – gdyż okazuje się, że młode kobiety pragną włączać starsze pokolenia w nowe realizacje rodzinności, ale i kontynuować na własnych zasadach to, co realizowały i realizują ich matki.

## BIBLIOGRAFIA

- Bella Leslie.** 1992. *The Christmas imperative: Leisure, family, and women's work*. Halifax, Nova Scotia: Fernwood Publishing.
- Bengtson Vern, Roseann Giarrusso, Beth J. Mabry, Merrill Silverstein.** 2002. "Solidarity, conflict, and ambivalence: Complementary or competing perspectives on intergenerational relationships?". *Journal of Marriage and Family* 64 (3): 568–576.
- Boyd Carol J.** 1989. „Mothers and daughters: A discussion of theory and research”. *Journal of Marriage and Family* 51(2): 291–301.
- Bryceson Deborah, Ulla Vuorela** (eds.) 2002. *The transnational family. New European frontiers and global networks*. New York: Berg.
- Buler Marta, Paula Pustulka.** 2017. "Gendered family practices and cultural diffusion in binational couples of Polish migrant women". *Special Issue, Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny* 4(166): 37–59.
- Burrell Kathy.** 2012. The objects of Christmas: The politics of festive materiality in the lives of Polish immigrants. In: *Moving subjects, moving objects: Migrant art, artefacts and emotional agency*, M. Svašek (ed.), 55–74. Oxford: Berghahn.
- CBOS.** 2019. Rodzina – jej znaczenie i rozumienie. [https://cbos.pl/SPISKOM.POL/2019/K\\_022\\_19.PDF](https://cbos.pl/SPISKOM.POL/2019/K_022_19.PDF) [dostęp: 05.04.2020].
- Cheal David.** 2002. *Sociology of family life*. London: Palgrave Macmillan.

- Dermott Esther, Julie Seymour.** 2011. *Displaying families: A new concept for the sociology of family life*. London: Palgrave Macmillan.
- Edelman Hope.** 1994. *Motherless daughters: The legacy of loss*. New York: Delta Trade Paperbacks.
- Elder Glen H. Jr.** 1994. "Time, agency, and social change". *Social Psychology Quarterly* 57(1): 4–15.
- Fetner Tina, Melanie Heath.** 2016. "Do same-sex and straight weddings aspire to the fairytale? Women's conformity and resistance to traditional weddings". *Sociological Perspectives* 59(4): 721–742.
- Finch Janet, Jennifer Mason.** 1993. *Negotiating family responsibilities*. London: Routledge.
- Finch Janet.** 2007. "Displaying families". *Sociology* 41(1): 65–81.
- Gabb Jacqui.** 2008. *Researching intimacy in families*. London: Palgrave Macmillan.
- Giddens Anthony.** 1992. *The transformation of intimacy: Sexuality, love and eroticism in modern societies*. Stanford: Stanford University Press.
- GUS.** 2019. Sytuacja demograficzna Polski do 2018 roku. Tworzenie i rozpad rodzin. <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/ludnosc/ludnosc/sytuacja-demograficzna-polski-do-2018-roku-tworzenie-i-rozpad-rodzin,33,2.html> [dostęp: 24.07.2020]
- Jamieson Lynn.** 1998. *Intimacy: Personal relationships in modern societies*. Cambridge: Polity Press.
- KnorrCetina Karin, Theodore R. Schatzki, Eike von Savigny.** 2001. *The practice turn in contemporary theory*. London: Routledge.
- Korolczuk Elżbieta.** 2015. Między wolnym rynkiem a Kościołem. Obywatelstwo i rodzicielstwo w kontekście sporu o in vitro w Polsce. W: *Niebezpieczne związki. Macierzyństwo, ojcostwo i polityka*, R.E. Hryciuk, E. Korolczuk (red.), 273–298. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Korolczuk Elżbieta.** 2019. *Matki i córki we współczesnej Polsce*. Kraków: Universitas.
- Kotlarska-Michalska Anna.** 2017. „Dylematy towarzyszące realizacji zasad solidarności rodzinnej. Na podstawie relacji między pokoleniami w rodzinie”. *Studia Socjologiczne* 2(225): 167–188.
- Lawler Steph.** 2000. *Mothering the self: Mothers, daughters, subjects*. London: Routledge.
- Lowinsky Naomi.** 2000. Mothers of mothers and daughters: Reflections on the motherline. In: *Mothers and daughters: Connection, empowerment, and transformation*, A. O'Reilly, S. Abbey (eds.), 227–235. New York: Rowman & Littlefield.
- Marody Mirosława, Anna Giza-Poleszczuk.** 2004. *Przemiany więzi społecznych: Zarys teorii zmiany społecznej*. Warszawa: Scholar.
- May Vanessa** (ed.). 2011. *Sociology of personal life*. New York: Palgrave Macmillan.
- McCarthy Ribbens Jane, Rosalind Edwards.** 2011. *Key concepts in family studies*. London: Sage.
- McKie Linda, Samantha Callan.** 2012. *Understanding families: A global introduction*. London: Sage.
- Mizelińska Joanna, Agata Stasińska.** 2018. "Beyond the Western gaze: Families of choice in Poland". *Sexualities* 21(7): 983–1001.
- Morgan David H.** 1996. *Family connections: An introduction to family studies*. Cambridge: Polity Press.
- Morgan David H.** 2011a. *Rethinking family practices*. Hampshire: Palgrave Macmillan.

- Morgan David H.** 2011b. "Locating 'family practices'". *Sociological Research Online* 16(4): 174–182.
- Neale Bren.** 2019. *What is qualitative longitudinal research?* London: Bloomsbury.
- O'Reilly Andrea, Sharon Abbey** (eds.). 2000. *Mothers and daughters: Connection, empowerment and transformation.* New York: Rowman & Littlefield.
- Oblinger Diana.** 2003. "Boomers gen-xers, and millennials: Understanding the 'new students'". *Educause. Review* 38(4): 36–45. <http://eta.health.usf.edu/PTO/module3/unit1/Boomers-GenXers.pdf> [access: 24.07.2020].
- Pustulka Paula, Dominika Winogrodzka, Marta Buler.** 2019. „Mobilne pokolenie wyboru? Migracje międzynarodowe a pleć i role rodzinne wśród Milenialsek”. *Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny* 4(174): 139–164.
- Pustulka Paula.** 2020. „Migracja i pleć w cyklach życia rodzinnego”. *Studia Socjologiczne* 1(36): 105–130.
- Saldana Johnny.** 2003. *Longitudinal qualitative research: Analysing change through time.* Walnut Creek: Altamira Press.
- Schmidt Filip.** 2016. *Para, mieszkanie, małżeństwo. Dynamika związków intymnych na tle przemian.* Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Setters Richard A. Jr.** 2006. Becoming adult: Meanings and markers for young Americans, network on transitions to adulthood. In: *Coming of age in America*, P. Carr, M. Kefalas (eds.), 169–190. Berkeley: University of California Press.
- Sikorska Małgorzata.** 2019. *Praktyki rodzinne i rodzicielskie we współczesnej Polsce – rekonstrukcja codzienności.* Warszawa: Scholar.
- Slany Krystyna, Magdalena Ślusarczyk, Paula Pustulka.** 2016. *Polskie rodziny transnarodowe: dzieci, rodzice, instytucje i więzi z krajem.* Kraków/Warszawa: Komitet Badań nad Migracjami PAN.
- Slany Krystyna.** 2002. *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie.* Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Slany Krystyna.** 2013. W mozaice zagadnień życia małżeńsko-rodzinnego: Wprowadzenie. W: *Zagadnienia małżeństwa i rodzin w perspektywie feministyczno-genderowej*, K. Slany (red.), 7–30. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ślusarczyk Magdalena, Paula Pustulka.** 2017. „Transnarodowość w przestrzeni domowej polskich rodzin migracyjnych w Norwegii”. *Studia Humanistyczne AGH* 16(1): 23–37.
- Smart Carol.** 2007. *Personal life: New directions in sociological thinking.* Cambridge: Polity.
- Sztanderska Urszula** (red.). 2014. Koszty kształcenia na poziomie wyższym. <http://produkty.ibe.edu.pl/docs/raporty/ibe-ee-raport-koszty-ksztalcenia-na-pozomie-wyzszym.pdf> [dostęp: 20.04.2020].
- Szukalski Piotr.** 2017. „Podwyższanie się wieku matek w Polsce – ujęcie przestrzenne”. *Demografia i Gerontologia Społeczna – Biuletyn Informacyjny* 3: 1–5.
- Taranowicz Iwona.** 2016. „Jemy wspólnie niedzielne obiady, więc jesteśmy rodziną – o znaczeniu demonstrowania praktyk rodzinnych w tworzeniu rodziny”. *Societas/Communitas* 21(1): 251–256.
- Thomson Elizabeth, Maria Winkler-Dworak, Sheela Kennedy.** 2013. The standard family life course: An assessment of variability in life course pathways. In: *Negotiating the life course*, A. Evans, J. Baxter (eds.), 35–52. Dordrecht: Springer.
- Titkow Anna.** 2007. *Tożsamość polskich kobiet. Ciągłość, zmiana, konteksty.* Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.



- Wiszejko-Wierzbicka Dorota, Agnieszka Kwiatkowska.** 2018. „Wchodzenie w dorosłość. Ogólnopolskie badanie młodych Polaków w wieku 18–29 lat”. *Studia Socjologiczne* 2(229): 147–176.
- Żadkowska Magdalena.** 2016. *Para w praniu: Codzienność, partnerstwo, obowiązki domowe.* Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

*Marta Buler*  
*Paula Pustulka*

### **FAMILY PRACTICES ACROSS TWO GENERATIONS OF POLES. BETWEEN CONTINUITY AND CHANGE**

#### **Abstract**

Polish families experience certain paradoxes stemming from concurrent expectations connected to, on the one hand, a wish to maintain tradition and, on the other, galloping social change. The variable of age or its wider conceptualization through generations, is often perceived as the main polarizing axis between traditional and modern families in Poland. Acknowledging the ongoing paradigmatic shift rooted in the change from being a family towards doing family, this article employs a comparative perspective to discuss family practices among adult Polish women from a qualitative perspective. We focus on familyhood of two generations through the lens of three realms, both rituals (weddings, holidays) and everyday practices. Outcomes are derived from the individual in-depth interviews conducted for the “Transition to motherhood across three generations of Poles. Intergenerational longitudinal study” (GEMTRA) project. The paper relies on a comparative and cross-sectional analysis of 34 IDIs (17 pregnant women and their mothers).

**Keywords:** family practices, generations, family relations, Polish families