

Janusz Mariański

WARTOŚCI MORALNE W ŚWIADOMOŚCI MATURZYSTÓW PUŁAWSKICH



raport z badań socjologicznych
zrealizowanych w latach 1994-2021

Janusz Mariański

**WARTOŚCI MORALNE
W ŚWIADOMOŚCI
MATURZYSTÓW PUŁAWSKICH**

raport z badań socjologicznych
zrealizowanych w latach 1994-2021

Lublin 2022

Recenzenci:

Prof. dr hab. Józef Baniak

Prof. dr hab. Eugeniusz Moczuk

© Copyright by Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie

Wydawca:

Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie

ul. Zamojska 47, 20-102 Lublin, tel. +48 81 531 85 56

www.wsns.edu.pl

ISBN 978-83-964965-0-8

Lublin 2022

Druk, skład i oprawa:

C.P.H. „M-M”, cph@op.pl

„Jeżeli jakieś marzenie jest częścią życia, to w każdej chwili człowiek ma na horyzoncie cel i może nawet go osiągnie, choćby tylko częściowo. Każde marzenie jest celem, prowadzącym zawsze nieco dalej. A potem, zastanawiając się nad związkiem między marzeniem, czasem, który jest nam dany – a nie wiemy, kiedy się on skończy – a Bogiem, odkryjemy, że marzenie w imieniu Boga, marzenie, dla którego warto spędzić dni pielgrzymowania na ziemi, oznacza nadanie sensu własnej egzystencji. I to jest marzenie wspaniałe, jakie można osiągnąć”.

Papież Franciszek

„Przemiany religijności i moralności młodzieży polskiej w przyjetym okresie z przetoku wieków XX i XXI nie były procesem jednorodnym i jednokierunkowym, były one też w pewnym stopniu odmienne od przemian mających miejsce w tym czasie w religijności i moralności młodzieży w katolickich krajach zachodnioeuropejskich. Przemiany te wskazują, że kryzys chrześcijańskich wartości i norm przebiega w zróżnicowany sposób. Niektórzy socjologowie mówili o <cichej rewolucji> w sferze świadomości aksjologicznej młodzieży szkolnej i akademickiej w Polsce. Młodzież polska własną religijnością i moralnością nie przyczyniała się, względnie robiła to w ograniczonym zakresie, do przywrócenia chrześcijaństwa w zlaicyzowanej Europie Zachodniej ani do zahamowania procesu sekularyzacji w krajach najbardziej zlaicyzowanych, a być może miała trudności z tym także we własnym kraju. Sytuacja pod tym względem była odwrotna – to te procesy oddziaływały stopniowo i systematycznie na odchodzenie znacznej części młodzieży polskiej od religii i od jej roli egzystencjalnej, od Kościoła instytucjonalnego i od jego doktryny religijno-moralnej, na jej światopogląd i zachowania moralne, skierowując jej postawy i działania w kierunku etyki laickiej wolnej od norm religijnych”.

Józef Baniak

Spis treści

Wstęp	3
Rozdział I. Założenia teoretyczne i metodologiczne badań socjologicznych ..	17
§1. Pojęcie wartości moralnych	19
§2. Problem główny i hipotezy badawcze	29
§3. Metoda i sposób przeprowadzenia badań oraz demograficzno- społeczna charakterystyka zbadanej młodzieży	37
Rozdział II. Podstawowe orientacje moralne	47
§1. Ogólny stosunek młodzieży do norm moralnych	51
§2. Dekalog jako podstawa moralności	76
§3. Permisywizm moralny młodzieży maturalnej	89
§4. Autorytety moralne	100
§5. Instancje ważne w rozstrzyganiu konfliktów moralnych	111
§6. Instancje kształtujące przekonania moralne	116
§7. Uwagi końcowe	120
Rozdział III. Wartości podstawowe i orientacje życiowe maturzystów puławskich	127
§1. Wartości podstawowe jako fakt społeczny	129
§2. Wolność jako wartość indywidualna i społeczna	135
§3. Konflikt między wolnością i równością społeczną	150
§4. Sprawiedliwość jako wartość podstawowa	158
§5. Orientacje życiowe maturzystów	164
§6. Uwagi końcowe	177
Rozdział IV. Wartości codzienne i wartości sensotwórcze	185
§1. Znaczenie wartości w życiu codziennym	188
§2. Wartości codzienne	200
§3. Obawy życiowe młodzieży	213
§4. Wartości nadające sens życiu	220
§5. Uwagi końcowe	229
Rozdział V. Wartości prospołeczne i egoistyczne maturzystów	237
§1. Ocena natury ludzkiej i zachowań prospołecznych Polaków	239
§2. Ogólny profil postaw prospołecznych i egoistycznych	248
§3. Zaufanie międzyludzkie	254
§4. Pomoc innym ludziom jako przejaw uznania wartości prospołecznych ...	260

§5. Wzajemność jako zasada społeczna	268
§6. Uwagi końcowe	273
Rozdział VI. Rodzina jako wartość w ocenie maturzystów	279
§1. Rodzina jako wartość podstawowa	286
§2. Katolicka moralność małżeńsko-rodzinna	294
§3. Stosunek maturzystów puławskich do swoich rodziców	308
§4. Więzy rodzinne w świadomości maturzystów	314
§5. Uwagi końcowe	324
Rozdział VII. Rodzina jako środowisko wychowania moralnego	331
§1. Cechy ważne w wychowaniu dzieci	337
§2. Metody i techniki w wychowaniu dzieci	344
§3. Style wychowania moralnego w rodzinie	351
§4. Zbieżność i rozbieżność poglądów maturzystów i ich ojców oraz matek	358
§5. Uwagi końcowe	372
Rozdział VIII. Nowe problemy bioetyczne w narracji społecznej	379
§1. Zapłodnienie pozaustrojowe in vitro	382
§2. Klonowanie ludzi	392
§3. Problemy moralne związane ze zmianą płci	399
§4. Postawy młodzieży polskiej wobec eutanazji	404
§5. Uwagi końcowe	416
Zakończenie	419
Wykaz skrótów	435
Bibliografia	437
Nota bibliograficzna	503
Kwestionariusz ankiety	505

Wstęp

Socjologowie wiedzą od dawna, że w warunkach szybkich zmian społecznych, związanych z przejściem od społeczeństwa tradycyjnego do społeczeństwa pluralistycznego (nowoczesnego), a zwłaszcza radykalnie pluralistycznego (ponowoczesnego), następują daleko idące przekształcenia w sferze świadomości i zachowań moralnych, w ustosunkowaniu się ludzi wierzących do religii i Kościoła. Kondycję moralną młodzieży, jak i całego społeczeństwa, opisuje się chętnie w kategoriach kryzysu „starych” wartości i rodzenia się „nowych”, w kategoriach tworzenia się nowego ładu społecznego i moralnego.

„Jestem świadom poważnego kryzysu wartości moralnych – zaznaczył Jan Paweł II na spotkaniu z członkami Konferencji Episkopatu Hiszpanii w dniu 15 czerwca 1993 roku w Madrycie – którego niepokojące przejawy dostrzec można w różnych dziedzinach życia indywidualnego i społecznego, a który dotyczy zwłaszcza rodziny i młodzieży i wywołuje też określone reperkusje – powszechnie znane – w sferze zarządzania sprawami publicznymi. Nie sposób zaprzeczyć, że jesteśmy świadkami procesu stopniowej sekularyzacji, który wiernie rejestrują niektóre środki społecznego przekazu, sprzyjając w ten sposób szerzeniu się obojętności religijnej, przenikającej do świadomości indywidualnej i zbiorowej, wskutek czego Bóg przestaje być dla wielu początkiem i celem, sensem i ostatecznym uzasadnieniem życia” („L’Osservatore Romano” 14: 1993 nr 7-8 s. 18).

Od wielu lat trwa ożywiona dyskusja nad problematyką wartości uznawanych przez młodzież w naszym kraju. Mówi się o erozji wartości moralnych w świadomości ludzi młodych, o pluralizmie wartości, o zmierzchu tradycyjnej moralności chrześcijańskiej, o relatywizmie wartości, o kryzysie sensu życia, o przemianie wartości w warunkach przejścia od realnego socjalizmu do demokracji. Częściej wskazuje się na zmianę wartości niż na ich stałość, chociaż w rzeczywistości kontynuacja wartości zaznacza się bardziej niż dyskontynuacja. Dyskusja nad problematyką przemian wartości nosi znamiona fazy „wysokiej koniunktury”.

W przejściu od społeczeństwa nowoczesnego do ponowoczesnego, lub do ewoluującej czy płynnej nowoczesności, zmieniają się wartości moralne, zwłaszcza w pokoleniu ludzi młodych. Wydaje się, że właśnie maturzyści, jako ci, którzy mają za sobą stosunkowo długi okres formalnego kształcenia i stoją przed koniecznością podejmowania ważnych decyzji dotyczących własnej przyszłości, są właściwym „obiektem” śledzenia tych zmian. Mają oni w mniejszym lub większym stopniu skryształizowane poglądy i wyobrażenia na temat tego, co jest moralnie dobre a co złe, szlachetne i nieszlachetne, godziwe i niegodziwe, przyzwoite i nieprzyzwoite.

Podejmując temat dotyczący wartości moralnych uznawanych przez młodzież, nie chcemy wchodzić w ważne i trudne problemy teoretyczne z dziedziny aksjologii, lecz pragniemy podjąć mniej lub bardziej istotne sprawy związane z sytuacją młodego człowieka, żyjącego w warunkach przejścia od społeczeństwa losu (od społeczeństwa kierowanego totalitarnie) z pewnymi cechami społeczeństwa tradycyjnego, do społeczeństwa wyboru (do społeczeństwa pluralistycznego) z rodzącymi się cechami społeczeństwa ponowoczesnego. W kształtującym się społeczeństwie pluralistycznym znaczenia i sensy aksjologiczne w świadomości młodzieży przestają być oczywiste. Religijne, moralne i kulturowe definicje rzeczywistości tracą swoją jakość pewności i stają się kwestią swobodnego wyboru. W zmieniającym się kalejdoskopie życiowych doświadczeń wartości nie są czymś społecznie danym, lecz są indywidualnie osiągnane i konstruowane.

Wartości moralne uznawane przez maturzystów w 2021 roku ujmujemy w kontekście przemian społeczno-kulturowych, jakie dokonują się we współczesnym społeczeństwie polskim. Zmiany te są często przedstawiane jako przejście od tradycji do nowoczesności, a nawet ponowoczesności. Elementy ciągłości i zmiany zaznaczają się z różną siłą i są wielorako uwarunkowane. Efektem ścierania się przeszłości (tradycja) i przyszłości (ponowoczesność) jest to, co w naszych czasach dominuje, czyli nowoczesność. Przemiany społeczno-kulturowe oznaczają zarówno przekształcenia w kulturze i strukturze społeczeństwa, jak i w mentalności ludzi. „Wzrastanie w sprzecznościach”, w warunkach narastającego

pluralizmu społecznego i moralnego, staje się jakąś normalnością dla dorastającej młodzieży drugiej i trzeciej dekady XXI wieku.

Socjologowie opisujący kondycję moralną młodzieży polskiej często odwołują się w swoich diagnozach do określeń: kryzys, zmiana, erozja, zanik, anomia, fragmentaryzacja, dekonstrukcja, dekompozycja, destabilizacja, deregulacja itp. Próbuje pokazywać w miarę dokładnie te dziedziny życia, w których przemiany zaznaczają się silniej, jak i te, w których są one jakby nieco mniej wyraźne. Kryzys moralny zaznaczający się w przejściu od tradycji – poprzez nowoczesność – do ponowoczesności ma różne oblicza i zróżnicowaną intensywność. Obecną kondycję moralną młodego pokolenia Polaków można więc opisywać w kategoriach kontynuacji i zmiany, trwałości i zerwania. Młodzi ludzie z przełomu drugiej i trzeciej dekady XXI wieku kształtują swoje dążenia, cele życiowe, aspiracje, a także uznawane wartości moralne w warunkach transformacji politycznej, gospodarczej i społeczno-kulturowej, przy wyraźnej orientacji na wzory zachodniej cywilizacji i kultury.

Młodzież jest znaczącym społecznie punktem przemian współczesnego społeczeństwa polskiego. Była także przedmiotem licznych badań empirycznych w drugiej dekadzie XXI wieku. Przykładowo wymienimy tylko niektóre opracowania na temat religijności i moralności młodzieży polskiej: *Młodzież wobec moralności w zawodach kreujących sferę publiczną*. Red. Maria Chodkowska. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Lublin 2010; Janusz Mariański. *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne*. Wydawnictwo KUL. Lublin 2011; Krystyna Szafranec. *Młodzi 2011*. Wydawca: Kancelaria Prezesa Rady Ministrów. Warszawa 2011; *Młodzież jako problem i jako wyzwanie ponowoczesności. Z prac Sekcji Socjologii Edukacji i Młodzieży PTS. 2011 – tom II*. Red. Krystyna Szafranec. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2011; Sławomir H. Zaręba. *Religijność młodzieży w środowisku zurbanizowanym. Studium teoretyczno-empiryczne*. Wydawca POBITNO OFICYNA. Warszawa-Rzeszów 2012; Maria Agnieszka Sroczyńska. *Rytuály w młodzieżowym świecie. Studium socjologiczne*. Wydawnictwo FALL. Kraków 2013; Mariusz Zemło. *Między szkołą a domem. Konteksty socjalizacyjne młodzieży szkół ponadpodstawowych*.

Wydawnictwo KUL. Lublin 2013; *Czy stracone pokolenie? Młodzież i jej dylematy na początku XXI wieku.* Red. Piotr Długosz, Hubert Kotarski, Witold Jedynak. Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego. Rzeszów 2014; Ewa Miszczak. *Świętość w religijnej świadomości maturzystów województwa lubelskiego. Studium socjologiczne.* Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Lublin 2014; Józef Baniak. *Od akceptacji do kontestacji. Moralność katolicka w krytycznym ujęciu i ocenie młodzieży polskiej.* Difin. Warszawa 2015; Józef Baniak. *Religia katolicka i Kościół rzymskokatolicki w opiniach polskiej młodzieży. Od akceptacji do kontestacji.* Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2015; *Młodzież wobec przemian społeczno-kulturowych.* Red. Katarzyna Segiet. Wydawnictwo Naukowe UAM. Poznań 2015; *Styl życia młodzieży Białegostoku. Raport.* Red. Jerzy Mantur. Wydawca: Centrum Kształcenia Ustawicznego w Białymstoku. Białystok 2016; Piotr Długosz. *Strategie życiowe młodzieży na pograniczu polsko-ukraińskim.* Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2017; Krzysztof Podstawka. *Młodzież szkolna wobec wartości moralnych. T. I (Wartości moralne w stylach życia młodzieży).* Wydawnictwo POLIHYMNIA. Lublin 2017; Wiesław Romanowicz. *Stosunek maturzystów Południowego Podlasia do religii, moralności i ekumenizmu.* Wydawca: Państwowa Szkoła Wyższa im. Papieża Jana Pawła II w Białej Podlaskiej. Biała Podlaska 2017; Kaja Kaźmierska. *Młodzież Archidiecezji Łódzkiej. Szkic do portretu.* Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie. Łódź 2018; *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988-1998-2005-2017.* Red. Sławomir H. Zaręba, Marcin Zarzecki. Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne. Warszawa 2018; Błażej Dyczewski. *Cele życiowe młodzieży kończącej szkołę podstawową. Próba klasyfikacji wartości młodego pokolenia. „Roczniki Kulturoznawcze” 10: 2019 nr 3 s. 45-67;* Mariusz Zemło. *Młodzież na rozstajach? Aksjonormatywne orientacje uczniów szkół ponadpodstawowych.* Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku. Białystok 2019; *Młodzież 2018.* Red. Mirosława Grabowska, Magdalena Gwiazda. CBOS. Warszawa 2019; Remigiusz Szauer. *Między potrzebą doznań a trwałością postaw. Religijność i moralność uczniów szkół średnich i studentów uczelni wyższych w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej.*

Studium socjologiczne. Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne. Warszawa 2019; *Styl życia młodzieży Białegostoku. Raport*. Red. Jerzy Mantur. Wydawca: Centrum Kształcenia Ustawicznego w Białymstoku. Białystok 2019; Dominik Szczygielski. *Etos małżeńsko-rodzinny w warunkach polskiego społeczeństwa konsumpcyjnego. Studium socjologiczne*. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2020; Kaja Kaźmierska. *O parafii w archidiecezji łódzkiej. Szkic do portretu*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie. Łódź 2020; Tomasz Łączek. *Sukces życiowy młodzieży akademickiej w przestrzeni dystansu społecznego*. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2020; Mariusz Zemło. *Religijność uczniów szkół białostockich a stosunek do wybranych wartości, norm i zachowań*. „Zeszyty Naukowe KUL” 64: 2021 nr 1-2 s. 185-211; Mirosław Sobecki. *Tożsamość społeczno-kulturowa młodzieży akademickiej w wymiarze religijnym*. Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku. Białystok 2021; *Młodzi Polacy w badaniach CBOS 1989-2021*. Red. Mirosława Grabowska. CBOS. Warszawa 2021; Sławomir H. Zaręba, Janusz Mariański. *Religia jako wartość w czasie pandemii*. „Journal of Modern Science” 2021 nr 1 s. 13-40; Józef Baniak. *Religijność i moralność młodzieży polskiej w latach 1956-2018 na tle procesu przemian cywilizacyjnych i społecznych. Studium socjologiczne*. Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Poznań 2021; Mirosława Grabowska. *Religijność młodych na tle ogółu społeczeństwa*. „Komunikat z badań CBOS” 2021 nr 14 s. 1-17.

Przemiany w wartościach moralnych w środowiskach młodzieżowych dokonują się w warunkach już nie tyle stopniowej czy powolnej („petzającej”) sekularyzacji, lecz przyspieszonej, a nawet dość gwałtownej. W opracowaniu socjologicznym nawiązujemy do alarmistycznych ostrzeżeń, że w XXI wieku młodzież polska masowo opuszcza Kościół, a zwłaszcza Kościół katolicki („emigracja młodzieży z Kościoła”; „Kościół bez młodych”; „młodzież poza Kościołem”; „młodzież bez Kościoła”; „Kościół zagubiony od wewnątrz przez młodzież”; „Kościół traci u młodych na znaczeniu”; „Kościół traci bezpowrotnie młodzież”; „klęska moralna Kościoła w pracy z młodzieżą”; „Kościół młodych rozpada się”; „młodzież i zagubiony Kościół”; „pokolenie stracone dla Kościoła”;

„Kościół musi iść po młodzież”; „niedługo nie będzie nikogo z młodych w Kościele”; „jak zatrzymać młodych w Kościele”; „młodzież ucieka z Kościoła”; „Kościół ich nie zatrzyma”; „długie pożegnanie z Kościołem”; „młodzieży niekoniecznie jest po drodze z Kościołem”; „niepowodzenia edukacji religijnej w szkole”; „młodzież gwałtownie oddala się od Kościoła”; „Kościół kłamie”; „zmierzch Kościoła”; „koniec Kościoła”; „alarm dla Kościoła”; „rozczarowanie Kościołem”; „Kościół w mrocznych czasach”; „Kościół w rozsypce”; „Kościół na rozdrożu”; „Kościół na zakręcie”; „rozkład Kościoła”; „tonący Kościół”; „Kościół w turbulencji”).

Wszystkie te metafory i inne tu nie przywołane określają sytuację, w jakiej znajdują się ludzie młodzi. Niezależnie od tego, jak będziemy określać pokolenie młodych Polaków, jest to pokolenie znajdujące się w fazie głębokich przemian społeczno-kulturowych, także przemian wartości i norm religijnych oraz moralnych. Wzory osobowe, wartości i normy, style życia rodziców nie zawsze odpowiadają wymogom czasu, zwłaszcza w osiąganiu sukcesów życiowych. Zaznacza się rozbieżność w podstawowych orientacjach życiowych i wartościach charakteryzujących pokolenie rodziców i młodzieży. W różnorodności trudno jest dostrzec inną ważną stronę wartości i norm moralnych – ich uniwersalność i kontynuację. Nie można jednak ustalać reguł moralnych rządzących stosunkami społecznymi bez uprzedniego poznania faktycznego funkcjonowania społeczeństwa. Żyjemy w społeczeństwie o zmieniających się, chwiejnych i zsekularyzowanych wartościach (Gabriel 2016: 78-96; Joas 2015: 101-116; Libiszowska-Żółtkowska 2021; Mandes 2021: 211-240; Meulemann 2016: 378-382; Pollack 2008: 61-91; Pollack 2016; Szfranec 2017: 81-83; Vetter 2021: 213-323).

Przeprowadzone analizy socjologiczne pozwolą w przybliżeniu określić tempo dokonujących się przemian w moralności. Jeżeli młodzież jest szczególną kategorią społeczną, w której najwyraźniej dokonują się przemiany w religijności i moralności, to niewątpliwie pociągnie to za sobą pogłębiający się dystans między młodszym a starszym pokoleniem Polaków w zakresie postaw i zachowań religijno-moralnych. Z tego nie wynika bynajmniej, że religijność i moralność będą spadać

w następnych kohortach wiekowych w tym samym tempie i w sposób nieodwracalny.

Książka jest pogłębionym raportem z badań socjologicznych, zrealizowanych w Puławach przez Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA przy Instytucie Statystyki Kościoła Katolickiego SAC im. ks. Witolda Zdaniewicza w 2021 roku. Raport nawiązuje do wcześniejszych badań przeprowadzonych w latach 1994, 2009 i 2016 przez Katedrę Socjologii Moralności Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Tam, gdzie jest to możliwe, odnosimy własne wyniki badań socjologicznych do rezultatów wcześniejszych badań empirycznych (Janusz Mariański. *Maturzyści puławscy w latach 1994-2016. Szkic do portretu młodych Polaków*. Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne. Warszawa 2019; Janusz Mariański. *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988-1998-2005-2017. Raport z ogólnopolskich badań socjologicznych*. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2018; Tomasz Adamczyk. *Autentyczność i duchowość. Księża w opinii młodzieży – analiza socjologiczna*. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2020).

We wszystkich środowiskach społecznych postawy i zachowania moralne młodzieży podlegają ustawicznym zmianom, przyspieszonym w warunkach modernizacji społecznej. Badania powtarzane mają tę zaletę, że pozwalają dowiedzieć się, co uległo zmianie w uznawanych przez młodzież wartościach religijnych i moralnych, a także w wartościach prospołecznych, godnościowych i prorodzinnych, jak również w celach i dążeniach życiowych. Postawy i zachowania młodzieży ze środowisk wielkomiejskich, dużych i małych miast oraz ze środowisk wiejskich zmieniają się w różnym tempie, do pewnego stopnia paralelnie do zmian w całym społeczeństwie.

W kontekście ogólnej tezy można założyć, że młodzież szkolna szczególnie wyraźnie przeżywa kryzys tożsamości, w tym także tożsamości religijnej i moralnej. Wartości religijne i moralne stają się kwestią wyboru i wykazują się brakiem stabilizacji w czasie oraz swoistą ambiwalencją. Jest to „cena”, którą płacą jednostki w warunkach radykalnych zmian społecznych. Nowoczesne społeczeństwa zindywidualizowane

i spluralizowane charakteryzują się różnorodnością celów życiowych, akceptowanych norm, światopoglądów i stylów życia. Brakuje konsensu w odniesieniu do wspólnie uznawanych wartości i ich hierarchii. Dalsze wychodzenie „poza moralność” i „poza religię” będzie mieć daleko idące konsekwencje w sferze aksjologicznej (moralność w rozchwianiu, w nieprzejrzystym świecie).

Socjolog może śledzić zmiany w kondycji społecznej, moralnej i religijnej w następujących po sobie pokoleniach młodzieży polskiej. Powolne następowanie po sobie jednej generacji młodzieży po innej w odniesieniu do kondycji religijnej i moralnej, może prowadzić do znaczących zmian w całym społeczeństwie. Oznaczałoby to zachwianie, a nawet – być może – przerwanie przekazu wartości i norm religijnych oraz moralnych motywowanych religijnie w rodzinie (Baumann-Neuhaus 2015: 43-62; Liedhegener 2015: 27-42; Zaręba, Choczyński 2021: 195-211; Ziebertz 2008: 44-53). Obraz młodzieży polskiej jest zmienny i zróżnicowany, zarówno dzisiaj, jak i w minionych kilkunastu latach. Zwłaszcza to drugie ujęcie wydaje się niezwykle ważne, zarówno z teoretycznego jak i praktycznego punktu widzenia. Młodzież współczesna zmienia się w dynamiczny sposób i to w krótkich odstępach czasu, w rozmaity sposób w różnych środowiskach społecznych.

Ze względu na wiodący problem pracy jest prezentowany przede wszystkim zebrany materiał empiryczny. Część opisowa dominuje nad próbami interpretacji i wyjaśniania. Bardziej zwracamy uwagę na odtworzenie świadomości moralnej badanych osób niż na modyfikację postrzegania wartości pod wpływem zmian społeczno-politycznych i gospodarczych. Można wyrazić nadzieję, że opublikowane wyniki badań socjologicznych nad maturzystami puławskimi zainteresują nie tylko specjalistów, m.in. socjologów zajmujących się problemami transformacji politycznej, gospodarczej, społecznej i kulturowej, ale trafią do szerszego grona odbiorców, w tym także młodzieży. Druga część z socjologicznych badań puławskich, dotycząca wartości religijnych, zostanie przedstawiona w odrębnym opracowaniu przez dra Tomasza Adamczyka (KUL), współautora tych badań.

Wartości moralne młodego pokolenia Polaków to kwestia, która tak czy inaczej dotyczy nas wszystkich. Zarysowany w książce portret moralny młodych Polaków jest oparty na rzetelnych analizach socjologicznych. Niektóre szczegóły tego obrazu mogą cieszyć i napawać nadzieją, inne martwić i niepokoić. Ważne jest jednak to, że obraz ten przedstawia stan faktyczny, pozbawiony zarówno zniekształceń, jak i upiększeń, bazujący na „twardych” danych empirycznych, a nie na przesłankach ideologicznych czy życzeniowo-postulatywnych. Jeżeli „socjologia ma w sobie tyle wartości sprawczych i naprawczych, iż może przyczyniać się do poprawy sposobów myślenia, wyostrenia zmysłu odczuwania oraz intensyfikacji działania” (Prüfer 2021: 11), to – być może – niniejsze analizy socjologiczne mogą przyczynić się do poprawy kondycji moralnej młodych Polaków i w konsekwencji całego społeczeństwa.

Janusz Mariański

Rozdział I

Założenia teoretyczne i metodologiczne badań socjologicznych

Młodość znajduje się w ważnej fazie socjalizacji, w ramach której kształtuje się zdolna do działań, wyposażona w określone kompetencje interakcyjne i komunikatywne osobowość. W konfrontacji z rzeczywistością wewnętrzną i zewnętrzną jednostka osiąga określony poziom tego rozwoju, próbuje połączyć różne elementy wartości i norm w jakąś sensową całość. Socjalizacja, w tym również socjalizacja moralna, rozgrywa się zawsze w określonym kontekście struktury społecznej. „Nie tylko jej treść zależy od warunków społeczno-strukturalnych, ale społeczno-strukturalne konsekwencje są miarą jej powodzenia. Innymi słowy, mikrosocjologicznej czy społeczno-psychologicznej analizie zjawiska internalizacji towarzyszyć musi zawsze makrosocjologiczne rozumienie jej aspektów strukturalnych” (Berger, Luckmann 1983: 249).

Mówiąc o makrosocjologicznym podłożu, o strukturach społecznych, w których dochodzi do internalizacji wartości i norm moralnych, mamy na myśli całokształt warunków społecznych, czyli społeczeństwo znajdujące się w ustawicznej przemianie, właśnie od fazy tradycji – poprzez nowoczesność – do ponowoczesności. W społeczeństwie radykalnie zróżnicowanym, odinstytucjonalizowanym, pluralistycznym i strukturalnie zindywidualizowanym, młodość poszukuje swojej tożsamości osobowej (koncepcja własnego „ja”), buduje swoją biografię moralną, odkrywa sens swojego życia, planuje własną karierę zawodową, kształtuje swój stosunek do społecznego świata i to w warunkach alternatywnych sposobów rozwoju społecznego i moralnego.

Upowszechnia się przekonanie, że współczesne społeczeństwa nie mają już ogólnie obowiązującej moralności, że wszelkie wartości są zrelatywizowane do danej kultury czy społeczeństwa. Jedni przestrzegają przed nadchodzącym złem i nieszczęściem, inni wyznają pogląd, że „dopóki człowiek żyje, dopóty wie, co jest dozwolone” (Fromm 1994: 202). Dość powszechnie głosi się upadek tradycyjnych wartości moralnych,

nawet daleko posuniętą niemoralność. Tradycyjna moralność, najczęściej o proveniencji religijnej, traci swoją moc oddziaływania na życie jednostek i społeczeństwa. Dla jednych oznacza to załamanie się całego porządku moralnego w życiu indywidualnym i społecznym, dla innych koniec represyjnej moralności i nadejście nowej fazy ewolucji moralnej, naznaczonej dominacją autonomicznego „ja” i wzrastającym poczuciem odpowiedzialności za własne działania.

Wielkie procesy społeczne, zwane modernizacją, prowadzą niekiedy do fundamentalnych zmian wartości i zachowań ludzkich, także w sferze moralnej. Być może wartości i normy moralne stają się wielkościami „drugiego planu”, coraz mniej cenionymi i ważnymi, nie regulują codziennych zachowań ludzi współczesnych („bezwartościowość” wartości). Trudno jednak nie dostrzec możliwości procesów tworzenia się nowych wartości, norm i wzorów zachowań, lepiej przystosowanych do zmieniającego się kontekstu społeczno-kulturowego. „Wolny rynek” wartości moralnych stwarza jednak nowe problemy i wyzwania dla społeczeństwa.

„Świat życiowy” młodzieży w okresie przełomu staje się nieprzejrzysty, zróżnicowany i niejednoznaczny. Wielość podmiotów socjalizacyjnych oraz „rozmycie się” kompetencji socjalizacyjnych obniża rangę i siłę wpływu socjalizacji pierwotnej przebiegającej w rodzinie. Własne myślenie, uczucia i działania stają się przedmiotem refleksji. Powstają sprzeczności pomiędzy oczekiwaniami młodego człowieka i jego idealnym „ja” a rzeczywistością społeczną, zwłaszcza zaś tradycyjnymi strukturami społecznymi. Młodzież bez przyszłości, pokolenie sceptyczne i bez orientacji, kategoria nieokreślona, ale równocześnie młodzież bardziej świadoma i wolna, wyzwolona z konwencji społecznych, wrażliwa na wartości samorealizacyjne – to hasła pojawiające się w debacie na temat młodzieży w warunkach nowoczesności i ponowoczesności.

W niniejszej pracy próbujemy pokazać młodzież polską znajdującą się na ważnym etapie rozwoju osobowościowego i społecznego, w fazie internalizacji wartości i norm moralnych, w przejściu od dzieciństwa do dorosłości („status permanentnego cielesnego, psychicznego

i społecznego przejścia"). Po wyjaśnieniu, co rozumie się przez wartości moralne, zostanie opisana procedura przeprowadzenia badań nad wartościami moralnymi uznawanymi przez maturzystów puławskich oraz charakterystyka zbadanych zbiorowości, zarówno pod względem cech społeczno-demograficznych, jak i religijnych (Jędrzejko 2015; Mariański 1995: 11-12; Štefaňak 2019: 196-226).

§ 1. Pojęcie wartości moralnych

W socjologii przez wartości rozumie się najczęściej to wszystko, co wiąże się z pozytywnymi emocjami, co skupia na sobie pragnienia i dążenia jednostek i czego one jako „rzeczy” cennej poszukują na co dzień (pozytywne wartości codzienne). To, co nie jest przedmiotem pożądania, ludzkich pragnień, lecz wyrazem repulsji i związanych z nią wewnętrznych stanów dezaprobaty, określa się niekiedy jako negatywne wartości życiowe lub antywartości. Z socjologicznego punktu widzenia wartości wiążą się z pragnieniami, potrzebami czy preferencjami. Odzwierciedlają cele i dążenia życiowe mające znaczenie priorytetowe (standardy pożądań). Wartości życiowe wiążą się z tym, co dla człowieka w różnych sferach jego działalności jest znaczące i sensowne, co jest ważne w życiu lub mniej ważne. Im więcej jednostka zainwestowała w jakąś sprawę, im więcej poświęciła dla niej, w tym większym stopniu staje się to wartością życiową. Pozytywne wartości moralne nie tylko zapewniają funkcjonowanie społeczeństwa, ale chronią godność osoby; są podstawowym składnikiem osobowości, wcześniej wpajanymi w procesie wychowania, z tendencją do długiego trwania (Świątkiewicz 2021: 13-26; Świda-Ziemba 2000; Walczak-Duraj 2010: 117-139).

Wartości o normatywnym i powinnościowym charakterze pozwalają odróżnić rzeczy, stany rzeczy, zachowania słuszne od niesłusznych (tzw. wartości słusznościowo-powinnościowe). Wartości typu pragnieniowo-przyjemnościowego wskazują, jakie one są i jak są oceniane. Niezależnie od tego, czy wartości ujmować będziemy jako „przedmioty naszych dążeń”, czy jako „koncepty tego, co godne pożądania”, „standardy orientacji”, lub „kryteria tego, co powinno być przedmiotem pożądań”,

cechą wyróżniającą podejście socjologiczne będzie umieszczanie uznawanych wartości w szerszym kontekście wpływów grup czy zbiorowości społecznych, a nawet społeczeństwa globalnego. W socjologicznej praktyce badawczej nie jest łatwo rozgraniczyć to, czego się pragnie, od tego, o czym się sądzi, że powinno się pragnąć. Socjologia nie mówi o wartościach prawdziwych, obiektywnych, właściwych, wiecznych. Mają one swoje odniesienia do kontekstu społeczno-kulturowego. W każdej grupie społecznej ludzie mają wyobrażenia o tym, co jest cenne, czegoś pragną lub unikają, o coś zabiegają, uznają coś za przyzwoite lub nieprzyzwoite, obyczajowe lub nieobyczajne (Chabasińska 2021: 203-215; Kojder 2006: 13-25; Kozak 2014: 400-420; Marody 2021: 21-46; Tułowicki 2012: 336-358).

Jeżeli wartości uzyskują znaczenie i uznanie na płaszczyźnie społecznej, mówi się o wartościach społecznych. W tej perspektywie badawczej wskazuje się często na rolę społeczeństwa i jego poszczególnych substruktur w upowszechnianiu, selekcjonowaniu, sankcjonowaniu wartości oraz ukazuje się funkcje wartości w danym systemie społeczno-kulturowym. Wraz ze zmianami w życiu społecznym będą podlegać pewnym modyfikacjom schematy tego, co jest atrakcyjne dla ludzi, i to, co jest godnym przedmiotem pożądania. Z punktu widzenia socjologicznego można mówić, że wartości są społecznie uznanymi, zinstytucjonalizowanymi miernikami orientacji dla działań społecznych. Jako wzorce oceny i interpretacji, odnoszą się do tego, co jest idealne, godne pożądania i zdobycia. Wartości pośredniczą pomiędzy indywidualną i strukturalną płaszczyzną ludzkiego życia, są związane z określoną kulturą społeczeństwa. Odnaczają się względną trwałością wynikającą z ich internalizacji w jednostkach, w ramach procesów socjalizacyjnych. W konsekwencji wartości mają znaczenie – poprzez normy – jako wyznaczniki zachowań jednostek, jako siła motoryczna działań indywidualnych i grupowych. Także przewidywalność zachowań ludzkich jest lepsza, gdy opiera się ona na wiedzy o wartościach niż na wiedzy o postawach.

Według Piotra Sztompki wartości to „reguły, których przedmiotem są pożądane, godne, słuszne cele działań” (Sztompka 2012: 345). Te

wartości kulturowe wskazują, do czego ludzie powinni dążyć, a normy kulturowe – jak powinni do tego dążyć (sposoby czy metody działania, środki stosowane do osiągnięcia celu). Z socjologicznego punktu widzenia wartości nie są dane raz na zawsze i nie są dane uniwersalnie, są relatywne. Nabierają różnych treści w odmiennych zbiorowościach społecznych. Oprócz odrzucenia pewnych wartości, może występować ich powolna atrofia, gdy są one jeszcze deklaratywnie uznawane, ale występuje powszechna obojętność lub przyzwolenie na ich łamanie (Sztompka 2017a: 49).

Socjologowie wskazują na różnicę między tym, co jest upragnione, a tym, czego powinno się pragnąć. W szeroko rozumianych wartościach życiowych mieszczą się wartości moralne związane z kategoriami dobra i zła, tego co powinno się czynić i czego należy zaniechać, tego co szlachetne i godne człowieka jako człowieka, jak i to, co jest sprzeczne z godnością osobową człowieka. Mogą być one rozumiane jako obowiązujące w danej grupie społecznej czy w całym społeczeństwie przekonania co do ważności pożądanego pewnych dóbr i hierarchii rzeczy pod określonym kątem widzenia, nie tylko w sensie pragnieniowo-przyjemnościowym (wartości życiowe), ale przede wszystkim słusznościowo-powinnościowym (wartości moralne). Wartości moralne są bardziej stabilne, bardziej zakorzenione w strukturze osobowości jednostki niż wartości życiowe (Kopka 2010: 141-158).

Ujmowane w badaniach socjologicznych wartości stanowią tylko część rzeczywiście funkcjonujących wartości, tak jak wartości określonej kultury i społeczeństwa stanowią jedynie część niemal nieskończonego szerokiego spektrum możliwych form wyrazu ludzkich wartości. Przekazywane w tradycji społeczno-historycznej i moralnej społeczeństwa wartości nakładają się na doświadczenie jednostkowe. Na tej drodze tworzy się indywidualny świat aksjologiczny, stanowiący układ odniesienia dla jednostki, uzasadniający jej decyzje moralne i kierunkujący jej działania. Wartości przyczyniają się nie tylko do solidarności społecznej w wymiarach całościowego społeczeństwa (umacnianie trwania i działania systemu społecznego), ale i do szczęścia jednostek, znalezienia sensu życia i bycia człowiekiem.

W większości ujęć socjologicznych o charakterze empirycznym wartości odnoszą się do przedmiotów i stanów rzeczy uznanych i odczuwanych jako atrakcyjne, zaspokajających ludzkie pragnienia, pożądania i potrzeby. W tym znaczeniu wartości są do pewnego stopnia czymś wtórnym wobec świata naturalnych skłonności, potrzeb, a nawet interesów i użyteczności. W subiektywnych ujęciach wartości na płaszczyźnie socjologicznej miesza się niekiedy wartość i normę. Przez wartość rozumie się wtedy wszystko to, co jest dla jednostki godne oczekiwania i pożądania, a więc to, co może stać się wyrazem potrzeb i dążeń, a także i to, co może stanowić wzorzec i normę jej zachowań, czyli wskazanie na to, jak jednostka powinna lub nie powinna postępować. Nadaje się wówczas wartościom cechy normatywnych wzorców.

Wartości działają jako standardy selektywnej orientacji w zakresie określania kierunku, celów, intensywności i sposobów działań członków jakiegoś społeczeństwa czy kultury (funkcje orientacji i regulacji działań). Są przedstawieniami „tego co godne pożądania” (Clyde Kluckhohn), istotnymi elementami jakiejś kultury zarówno jako kryterium obiektywne w kulturowym systemie wartości, jak i kryterium subiektywne w indywidualnej strukturze osobowości (Walter Rudolf). Wartości określają w istotny sposób to, co dla indywidualnych i zbiorowych osób działających (aktorzy) jest znaczące, sensowne, godne zabiegów i starań oraz przyczyniają się w sposób odciążający do kompensacji redukcji instynktów u człowieka (Arnold Gehlen) i wynikającej z tej redukcji niepewności (funkcje kompensacyjno-odciążające). Wreszcie wartości w ujęciu socjologicznym podbudowują i uzasadniają liczne normy społeczne, wynikające z uznawanych wartości, które regulują i sankcjonują różnorodne sytuacje życia codziennego (funkcje legitymizacyjne). (Karl-Heinz Hillmann).

Jedno z najbardziej dyskutowanych i spornych zagadnień w aksjologii sprowadza się do pytania o sposób istnienia wartości, o ich zależność lub niezależność od świadomości ludzkiej i od subiektywnych ocen. Chodzi o to, czy wartości istnieją obiektywnie w konkretnych przedmiotach jako ich własności, czy też tkwią w człowieku i mają swoje źródło w jego zróżnicowanych dążeniach i potrzebach. Według koncepcji obiektywistycznych wartości są autonomiczne w stosunku do ocen,

urzeczywistniają się w życiu ludzkim, ale są od człowieka niezależne (na przykład dobro, piękno, prawda, sprawiedliwość). Istnieją one niezależnie od aprobaty jednostkowej, a nasze wyobrażenia i doznania emocjonalne nie mają dla nich mocy konstruktywnej. Wśród etyków istnieje tendencja do uznawania tylko jednej obiektywnej hierarchii wartości, której przyznaje się cechę prawdziwości. Samo jednak pojęcie wartość, a jeszcze bardziej obiektywna hierarchia wartości, nie są dostatecznie opracowane przez filozofów moralności.

Koncepcja subiektywistyczna traktuje wartości w ogóle, w tym i wartości moralne, jako wytwór ocen, jako coś wtórnego w stosunku do aktów świadomości. Nie ma wartości samych w sobie, lecz pojawiają się one w efekcie naszych subiektywnych doznań czy interakcji międzyludzkich. Są emocjonalnymi zjawiskami świadomości ludzkiej. Świadomość wartości jest identyczna ze światem wartości, gdyż wartości zależą całkowicie od ludzkich aktów oceniających. Poza nimi nie istnieją, a nawet nie mają sensu. Wartości są zjawiskiem subiektywnym i nie mają one żadnego znaczenia obiektywnie ważnego.

Niezależnie od trwającego sporu aksjologicznego o naturę wartości socjolog podkreśla, że w życiu jednostek i grup społecznych funkcjonują różne wartości i hierarchie wartości. Socjolog może stwierdzić ich istnienie i działanie w życiu ludzkim, może wyjaśniać i interpretować zjawiska moralne w świetle tych hierarchii, nie może jednak wypowiadać się na temat ich natury, prawdziwości czy fałszywości. Do niego nie należy wypowiadanie ocen o charakterze etycznym. Jest to zadanie etyka, który dzięki współpracy z socjologiem będzie mógł oprzeć się na materiale faktycznym, rzetelnie informującym o rzeczywistości moralnej, a nie tylko na własnych intuicjach i przypuszczeniach.

W sensie ścisłym wartości moralne mają charakter powinnościowy i są określane w kategoriach dobra lub zła, tego co właściwe lub niewłaściwe, słuszne lub niesłuszne, przyzwoite lub nieprzyzwoite. Pozytywne i negatywne wartości moralne stają się kryteriami oceny rzeczywistości. Pozytywne wartości moralne nie tylko zapewniają funkcjonowanie społeczeństwa, ale przede wszystkim gwarantują to, by człowiek mógł

być człowiekiem w warunkach poszanowania jego godności. Są bardzo podstawowymi częściami składowymi osobowości ludzkiej, wcześniej wpajanych jednostkom w procesie wychowania, z tendencją do długiego trwania (wartość „trwa”). Zarówno pozytywne, jak i negatywne wartości moralne są częścią składową moralności w sensie neutralnym aksjologicznym. Tworzą one podstawowe kryteria oceny ludzkich działań i są orientacyjnym źródłem dla norm i reguł odnoszących się do życia codziennego.

Według Hanny Świdry-Ziemby wartości moralne to coś więcej niż idee-atrybuty czy stany rzeczy, które są ważne i godne pożądania dla danej jednostki, stanowią kryteria oceny pomyślności jej własnego życia, czy obiekt i cel jej dążeń (wartości osobiste). Przez termin „wartości moralne” w sensie ścisłym rozumie się „takie wartości, które przekraczają horyzont <ja> – które stanowią kryterium oceny bardziej uniwersalnej (choć w pewnym znaczeniu do <ja> – również się odnoszącej). Są to, inaczej ujmując, takie atrybuty, za pomocą których oceniamy nie tylko siebie, ale również innych ludzi, sytuacje i stany rzeczy. Są to jednym słowem, pewne idee ogólne, których wcielenie w świecie gwarantuje pozytywną ocenę tego fragmentu świata (obiekt oceniany okazuje się <godny pochwały>, jeśli spełnia kryteria określone przez owe <idee>), a równocześnie których brak prowokuje oceny ujemne” (Świdra-Ziemba 2000: 520).

Socjolog niemiecki Thomas Luckmann ujmuje moralność jako „relatywnie spójny zbiór wyobrażeń o tym, co jest słuszne, a co nie, wyobrażeń o przyzwoitym życiu, które wyprowadzają ludzkie działanie poza doraźne zaspokajanie pragnień i wymogów chwili. Choć takie wyobrażenia, jak wszelkie wyobrażenia, żywią oczywiście jednostki, to nie pochodzą one od nich. Są intersubiektywnie konstruowane w interakcjach komunikacyjnych i selekcjonowane, podtrzymywane i przekazywane w złożonych procesach społecznych. Poprzez pokolenia nabierają formy odrębnych historycznych tradycji, w których artykułowane jest szczególne widzenie przyzwoitego życia” (Luckmann 2006: 938). Wyobrażenia moralne obiektywizują się w formie zewnętrznych zachowań.

Jeżeli nawet wartość moralna „sprowadza się do godziwości lub chwalebności konkretnych aktów autodeterminacji osobowej: zarówno tych, które powstają w nas samych i kształtują naszą osobowość, jak i tych, które jakoś uzewnętrzniają się w działaniu” (Rodziński 1998: 242), czy słuszności i przyzwoitości, to z socjologicznego punktu widzenia wartości te swój wymiar „godziwości” czy „chwalebności” uzyskują na poziomie ludzkich ocen i wartościowań. Są uznawane za takie, w określonym kontekście społeczno-kulturowym. Socjologia analizuje to, co ludzie w danym społeczeństwie uznają za swoją powinność, co uznają za dobre lub złe, właściwe lub niewłaściwe, godne pożądania lub warte odrzucenia. Wytyczenie ścisłych granic między tym, co społeczne i tym, co moralne, nie jest dla socjologa sprawą łatwą, zajmuje się on bowiem moralnością „w stanie” społecznym i zmieniającą się w zależności od warunków społeczno-kulturowych.

We współczesnym świecie kategorie dobra i zła tracą swój charakter obiektywny, zależą one od następstw, które dadzą się przewidzieć w jakimś działaniu („taniecie” moralności). W warunkach braku systemu normatywnego obowiązującego wszystkich łatwo mówi się o rynku wartości i norm moralnych. Skoro nie ma obiektywnych wartości moralnych, ludzie mogą różnić się w kwestiach moralnych w uprawniony sposób – głoszą zwolennicy postmodernizmu. Pluralizm moralny staje się swoistą sygnaturą czasów ponowoczesnych, podobnie jak i sekularyzacja moralności rozumiana jako proces uniezależniania jej od religii. Pluralizm i relatywizm wartości są interpretowane jako pożegnanie z pryncypializmem, a schyłek roszczeń do uniwersalizmu jako oznaka postmodernizmu. Dezinstytucjonalizacja i postępująca za nią indywidualizacja moralności to z jednej strony proces kwestionowania wartości i norm powszechnie obowiązujących, z drugiej zaś strony wzrost roli kryteriów zindywidualizowanych i subiektywnie ważnych. Logika procesów indywidualizacji prowadzi do świadomości ryzyka. Istnieje niebezpieczeństwo izolacji społecznej, w efekcie czego jednostka nie czuje się związana ściśle z czymkolwiek i z kimkolwiek oraz z lękiem patrzy w przyszłość. Z drugiej strony proces ten stwarza szansę samookreślenia

swojego życia, podejmowania z odpowiedzialnością decyzji co do swojej biografii życiowej i kształtowania życia według własnych ustaleń.

Przemiana wartości moralnych jest procesem wielopoziomowym i wielokierunkowym, a z socjologicznego punktu widzenia musi być rozważana jako część składowa zróżnicowanego rozwoju społecznego. Nośnikami tych zmian są zarówno pojedyncze osoby, jak i grupy społeczne, różnego typu instytucje i organizacje społeczne, wreszcie cały kontekst społeczno-kulturowy. Być może – przynajmniej w odniesieniu do niektórych wartości moralnych – na przełomie XX i XXI wieku byliśmy świadkami pogłębiania się tych tendencji, które już wcześniej wystąpiły. Wyraźnym, a nawet radykalnym przemianom strukturalnym w grupach społecznych i w całym społeczeństwie odpowiadają zmiany w układzie wartości i norm moralnych. Im bardziej konkretnie są sformułowane wartości moralne, tym bardziej nabierają one charakteru zmiennego w zależności od środowiska społecznego, znajdują się w ciągłej, nieustannej dynamice; są one zarówno uprzednie wobec działań ludzkich i mają moc ich kształtowania, jak i efektem komunikowania społecznego i międzyludzkich działań. Mają zdolność mobilizowania działań, ale mogą też tracić swoją moc zespalającą.

W warunkach radykalnych zmian społeczno-kulturowych ulega przekształceniom moralność codzienna. Jeżeli nawet współcześnie moralność ludzi młodych i dorosłych określają w znaczący sposób procesy dezinstytucjonalizacji, pluralizacji i indywidualizacji, to nie oznacza to jeszcze perspektywy pokolenia „bez moralności”, chociaż kontynuacja procesu odchodzenia od zinstytucjonalizowanych form moralności (w Polsce odchodzenie od moralności kształtowanej głównie przez Kościół katolicki) wydaje się możliwa. Zróżnicowany i spluralizowany „rynek światopoglądowy”, pociągający za sobą odstrukturalizowanie moralności i niepewność życiową, może wywoływać – paradoksalnie – procesy przeciwne polegające na poszukiwaniu „silnego kanonu etycznego”, ścisłego podporządkowania się określonym systemom etycznym, a nawet fundamentalizmu. Trudno ująć i sprowadzić do wspólnego mianownika różnorodne postawy i zachowania moralne ludzi współczesnych oraz rozstrzygnąć, czy w odniesieniu do nich mamy do czynienia ze

spowolnionym czy przyspieszonym procesem sekularyzacji moralności (Gajos 2010: 159-181; Pilch 2008: 13-51; Štefaňák 2021b: 31-47).

We współczesnym świecie zaznacza się radykalna zmiana kontekstu społeczno-kulturowego, w którym kształtują się poglądy etyczne, idee światopoglądowe, style życia, sposoby wartościowania. Istotną cechą społeczeństw pluralistycznych, zwłaszcza wchodzących w ponowoczesną fazę rozwoju, jest utrata absolutnej wartości i norm moralnych, szczególnie tych o proveniencji religijnej. W warunkach rozwoju społeczno-gospodarczego, demokratyzacji i pluralizacji życia społeczno-kulturowego umacnia się sekularyzacja życia publicznego, w ramach której uniezależniają się poszczególne dziedziny życia społecznego od wpływów religii. Związany z tym jest proces fragmentaryzacji wartości i norm, które regulują działania ludzi w różnych sferach życia: pracy, rodziny, religii, moralności, polityki, nauki, wychowania, itp. Każda z nich rozwija swoje własne, odrębne kody racjonalnego działania.

„W tradycyjnym świecie tzw. problemy egzystencjalne były już z góry rozstrzygnięte, natomiast w naszych demokratycznych społeczeństwach, w których obowiązuje zasada jednostkowej autonomii, występują z niespotykaną ostrością. Małżeństwo, wychowanie dzieci, wierność, stosunek do pieniędzy, do ciała, sprawy związane z postępem nauki i techniki – naszej postawy wobec tych kwestii nie normują już jasno określone i uznane zasady. Prawdę powiedziawszy, im bardziej te pytania się nasuwają, tym trudniej jest nam pozbawionym jakichkolwiek danych z góry kryteriów – znaleźć jakąś przez wszystkich uznawaną odpowiedź. Przy tym im bardziej owe kryteria się rozmywały, w miarę jak znikał tradycyjny świat, oparty na teologii moralnej – tym więcej aspektów życia przechodziło do sfery indywidualnych wątpliwości” (Ferry 1998: 28).

W wielu teoriach socjologicznych podkreśla się, że moralność w dużej mierze znikła ze struktury społecznej nowoczesnych społeczeństw. Twierdzi się, że wszelkie instytucje tej struktury, jak gospodarka i państwo, działają zgodnie z normami funkcjonalnymi, które – choć nie zawsze – również w swej legitymizującej je retoryce wyzwoliły się

z tradycyjnego porządku moralnego, nie wymagają usprawiedliwienia przez odwołanie się do transcendentnego uniwersum. Thomas Luckmann, który do pewnego stopnia podziela ten pogląd, utrzymuje, że zniknięcie moralności ze struktury nowoczesnych społeczeństw nie oznacza zniknięcia moralności ze społeczeństwa w ogóle. W ogromnym chaosie normatywnym nie dominuje już jednak żadna określona moralność (Lamnek 2002: 249-264; Luckmann 2006: 938-947).

Istotną cechą społeczeństw pluralistycznych, zwłaszcza wchodzących w ponowoczesną fazę rozwoju, jest utrata absolutnej ważności wartości i norm moralnych, szczególnie tych, które są w swoim rodowodzie powiązane z tradycją religijną. Na względnie otwartym „rynku” moralnym konkurują ze sobą różne oferty światopoglądowe. „Kanonizacja” jednego systemu etycznego i skuteczna cenzura nie są już możliwe. Społeczeństwo ponowoczesne burzy wiele tradycyjnych autorytetów, co sprawia, że wiele jednostek stoi na swoistym rozdrożu życiowym. Nie mają one możliwości oparcia się na ustalonych poglądach i ustabilizowanych strategiach działania. W postrzeganiu życia codziennego odchodzi się od tego, co słuszne (wartości), w kierunku tego co korzystne lub pożyteczne (interesy). (Śtefańak 2013: 114-117).

Człowiek współczesny chce suwerennie decydować o dobru i złu, w postmodernistycznej ambiwalencji nie jest on jednak w stanie precyzyjnie rozróżnić między tym, co jest dobre i co złe, lepsze i gorsze. Człowiek ponowoczesny nie podejmuje decyzji moralnych na podstawie jednoznacznych kryteriów dobra i zła, uświęconych autorytetem tradycji religijnej, lecz kieruje się opcjami aksjologicznymi opartymi na kryteriach zindywidualizowanych. Tracą na znaczeniu normy oparte nie tylko na autorytecie religijnym, ale i na autorytecie społeczno-kulturowym. Kultura moralna, która jest ważnym źródłem ładu oraz poczucia bezpieczeństwa grup społecznych, coraz mniej odwołuje się do tradycyjnych standardów tego, co słuszne i tego, co powinno wzbudzać sprzeciw. Proponowany w teorii i rozwijający się w praktyce program odrzucenia wszelkich ogólnych wartości moralnych grozi zachwianiem fundamentów życia społecznego – twierdzą zwolennicy trwałego ładu moralnego w społeczeństwie. Społeczeństwo pluralistyczne jest *ex definitione* otwarte na

wiele możliwości wyborów celów i środków działania, ciągle stoi przed niebezpieczeństwem utraty celu i sensu życia oraz swoistej dezorientacji moralnej swoich członków. Wolność wyboru może przekształcać się w bezwartościową swobodę, połączoną z roszczeniem panowania nad innymi (Daszewska 2021: 145-156; Mariański 2019b: 206-216).

§ 2. Problem główny i hipotezy badawcze

Wartości, które są głębiej osadzone w osobowości człowieka niż opinie, poglądy i postawy, określają styl życia człowieka, w odniesieniu do jego własnej koncepcji życia oraz w stosunku do otoczenia społecznego. Podstawową cechą wartości jest ich trwałość. Tam, gdzie brakuje wartości, zaznacza się zachwianie sensu i tożsamości osobowej, gdyż one właśnie kierują emocjonalnymi i poznawczymi orientacjami oraz standardami wyboru celów i środków do działań indywidualnych (integrują całą osobowość). Także na płaszczyźnie społecznej wartości motywują oraz legitymują decyzje i działania, także spełniają swoje funkcje integracyjne oraz sensotwórcze. Wartości stoją jakby poza lub ponad tymi decyzjami i działaniami, legitymują standardy tego, co jest godne wyboru, preferencji itp. Rozumiane jako życzenia, pożądanía czy aspiracje dadzą się w końcu sprowadzić do potrzeb działającego lub potrzeb grupy społecznej.

Socjolog bada te wartości, które zostały zinternalizowane w procesie socjalizacji pierwotnej i wtórnej oraz w określonym kontekście społeczno-kulturowym. Mogą więc być one rozumiane jako obowiązujące w danej grupie przekonania co do ważności pożądanía i hierarchii osób lub rzeczy pod określonym kątem widzenia. Wartości to: „pewne obrazy czy wizje rzeczy, stanów, czy procesów pożytych, uznanych za właściwe, słuszne, moralne, czy też takie, jakich by się chciało” (Nowak 1986: 13).

Mówiąc o moralności, mamy na uwadze ujęcie socjologiczno-opisowe, czyli całokształt wartości, norm i innych nakazów powinnościowych oraz zachowań związanych z dobrem lub złem, które są uznawane w jakiejś grupie społecznej, czy społeczeństwie globalnym. Tak pojęta moralność przedstawia pewną sytuację społeczno-historyczną czy

społeczno-moralną (etos), która jak każda rzeczywistość ludzka zawiera elementy pozytywne i negatywne w odniesieniu do wartości i norm o charakterze idealnym. Wartości moralne jako istotna część moralności obejmują w sensie szerokim zarówno wartości słusznościowo-powinnościowe, jak i pragnieniowo-przyjemnościowe. Pytania kwestionariuszowe naszej ankiety nawiązują do obydwóch sposobów pojmowania wartości i odnoszą się zarówno do wartości moralnych w sensie ścisłym (np. koncepcje tego, co odpowiada godności ludzkiej; cele wychowania), jak i do wartości w sensie szerszym (np. cele i dążenia życiowe).

Wśród szeroko rozumianych wartości moralnych uznawanych przez młodzież można wyodrębnić kilka płaszczyzn, na których ujawniają się te wartości; płaszczyzn odrębnych, chociaż częściowo się zazębiających, które są następujące:

- a) ogólne orientacje wartościujące, które odnoszą się do takich zagadnień, jak: orientacja na zasady moralne (etyka ogólna) lub na okoliczności towarzyszące działaniom (etyka sytuacji, etyka relatywistyczna), stosunek do Dekalogu, autorytety moralne i wzory osobowe;
- b) wartości codzienne i sensotwórcze;
- c) wartości prospołeczne i egoistyczne;
- d) wartości życia małżeńskiego i rodzinnego;
- e) nowe problemy bioetyczne.

W szybko zmieniających się warunkach społeczno-kulturowych wartości ulegają pewnym transformacjom. Nasze ustalenia stanowią jedynie pewne przybliżenie do rozpoznania uznawanych wartości. Dla dokładnego opisu rzeczywistych, a nie tylko deklarowanych wartości, potrzebna byłaby dokładna kontekstowa analiza wyrażanych poglądów i postaw, a także dynamiczna diagnoza rzeczywistości religijnej, moralnej i społecznej oraz kierunku jej przemian. W tym względzie można nawiązać do bogatej wiedzy na temat uznawanych i odczuwanych wartości z lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Nasze ustalenia dają uzasadnione podstawy do wniosków o trendach rozwojowych w porównaniu z wcześniejszymi rezultatami badań socjologicznych.

Opis wartości moralnych odnosi się do młodzieży „przeciętnej”, mieszczącej się w ramach dominującego w społeczeństwie stylu życia. Nie obejmujemy w tym opisie w sposób wyraźny grup o charakterze alternatywnym czy etosowym, ani tym bardziej grup z marginesu społecznego. Wartości codzienne, ostateczne i podstawowe preferowane w tych kręgach młodzieżowych odbiegają zapewne od standardów przeciętnych. We wszystkich środowiskach społecznych umocnienie pozytywnej hierarchii wartości jest warunkiem większej aktywności młodzieży w sprawach społecznie i moralnie doniosłych.

Maturzyści stoją w punkcie zwrotnym swojej biografii życiowej, czyli przed ważnym i trudnym zadaniem budowy własnej tożsamości osobowej i społecznej, przed wyborem dróg edukacyjnych, zawodowych, społecznych i politycznych, w warunkach rozchwianych systemów wartości i norm moralnych, niespójnych a nawet sprzecznych modeli orientacji i wzorów zachowań. Jeżeli określać młodzież jako fazę przejściową między dzieciństwem a dorosłością, to maturzyści są zdecydowanie bliżej tego drugiego bieguna, nawet jeżeli ich pozycja społeczna jest jeszcze niejasna, a przyszłość niepewna. W wyborach moralnych znajdują się oni na duchowym rozdrożu, w warunkach dezorientacji aksjologicznej oraz demontażu tradycyjnych autorytetów.

„Zmieniały się warunki społeczno-kulturowe, a także wartości moralne i wzorce zachowań. Progresywna personalizacja i socjalizacja ludzi młodych dokonuje się w tej właśnie rzeczywistości. Oni sami, stając się uczestnikami dziejących się procesów społecznych, biorą w nich udział i po części je kształtują. To, w jaki sposób postrzegają oni społeczeństwo i zachodzące w nim zmiany, w oparciu o jakie kryteria dokonują ocen, co postrzegają jako wartość, w oparciu o co chcieliby kształtować życie własne i społeczne, co uznają za godne naśladowania, a co stanowczo odrzucają – jest w dużej mierze wynikiem oddziaływania na nich różnych kierunków i trendów myślowych, jakie dokonują się w ich środowisku życiowym, rodzinnym lub rówieśniczym” (Smyczek 2002a: 156).

Pytanie o wartości moralne w sensie ścisłym, a także o wartości życiowe rozumiane jako to wszystko, co młodzież ceni i do czego dąży, jest

ważne, bowiem od wartości leżących u podstaw ocen, aspiracji i dążeń młodych ludzi zależy w dużej mierze przyszłość polskiego społeczeństwa. Wiele wskazuje na to, że w drugiej dekadzie XXI wieku zaznaczyło się wyraźne przyspieszenie, a może i przesunięcie w systemach wartości uznawanych przez młode pokolenie Polaków, proces przemian: od wartości obowiązku (wartości powinnościowe), do wartości samorozwojowych (samorealizacyjnych).

Młodzież jest szczególną kategorią społeczną, w której najwyraźniej dokonują się przemiany w religijności i moralności. W kontekście tej ogólnej tezy można założyć, że młodzież szkolna szczególnie przeżywa kryzys tożsamości, w tym także kryzys tożsamości religijnej i moralnej. Wartości religijne i moralne stają się kwestią wyboru i wykazują się brakiem stabilizacji w czasie i swoistą ambiwalencją; jest to „cena”, jaką płacą jednostki w warunkach radykalnych zmian społecznych. Nowoczesne społeczeństwa zindywidualizowane i spluralizowane charakteryzują się różnorodnością celów życiowych, akceptowanych norm, światopoglądów i stylów życia. Brakuje konsensu w odniesieniu do wspólnie uznawanych wartości i ich hierarchii. Według Ireny Borowik orientacje religijne młodzieży polskiej zmieniają się powoli, nie jest widoczny jakiś wyrazisty i jednokierunkowy trend, ale pewne elementy zmian układają się w określone tendencje. W tym kontekście wymienia ona zmiany w obyczajowości przedmałżeńskiej, spadek regularnego uczestnictwa we mszy św., przesunięcie od deklarowanej wiary do niezdecydowania, obojętności religijnej, a nawet niewiary, krytyczny stosunek do katechety szkolnej (Borowik 2012: 339-342).

W głównej hipotezie badawczej przypuszczamy, że młodzież szkół średnich znajduje się już w fazie zaawansowanej młodości, częściowo uniezależnia się już od rodziny pochodzenia, jej główne zainteresowania i działania przenoszą się poza rodzinę. Rozpoznaje ona już dokładnie swoje perspektywy życiowe, a równocześnie coraz wyraźniej ustala swoją hierarchię wartości i autonomię moralną. W jej środowisku następuje także zachwianie, a niekiedy i rozpad ukształtowanych w rodzinie wartości i norm, które w coraz mniejszym stopniu wpływają na postępowanie jednostek. Młodzież wykazuje skłonność do negowania tradycyjnych

wartości (religijnych i moralnych) obowiązujących w społeczeństwie i w Kościele katolickim oraz do ulegania wartościom lansowanym przez nowe nurty ideowe charakterystyczne dla społeczeństw ponowoczesnych i pluralistycznych.

W warunkach radykalnych przemian społeczno-politycznych, gospodarczych i społeczno-kulturowych młodzież polska stoi na swoistym zakręcie moralnym. Moralność w wymiarach społecznych zmienia się według logiki „długiego trwania”, niekiedy ulega jednak wyraźnemu przyspieszeniu. Zmiany o charakterze fundamentalnym dokonują się powoli. Warto postawić pytanie, co zmieniło się w ostatniej dekadzie i w jakim kierunku dokonują się zmiany w wartościach moralnych? Czy zmiany w uznawanych wartościach mają tylko charakter ilościowy, czy też i jakościowy, co jest inne, a co jest elementem kontynuacji?

Uwzględnienie kilku wybranych płaszczyzn, na których ujawniają się deklarowane i uznawane wartości moralne, pozwala określić ogólny obraz hierarchii tych wartości. Obraz ten byłby niepełny, gdybyśmy zadowolili się jedynie samymi rozkładami częstości aprobaty poszczególnych wartości, nie analizując związków korelacyjnych przynajmniej pomiędzy niektórymi cechami demograficzno-społecznymi i religijnymi a uznawanymi wartościami moralnymi. Szczególnie interesujące wydaje się przebadanie związków korelacyjnych płci badanych maturzystów, typu szkoły (licea ogólnokształcące i technika), pochodzenia terytorialnego (Puławy, małe miasta, wsie) i deklarowanych wartości moralnych. Osoby należące do różnych kategorii demograficznych i społecznych mogą rozmaicie „reagować” na dokonujące się przekształcenia moralności w kontekście społeczno-kulturowym.

Hipoteza I. Kobiety akceptują w wyższym stopniu niż mężczyźni wartości moralne, zwłaszcza te mające wyraźne powiązania z etyką katolicką. Różnice mają jednak charakter ilościowy. Nie można jednak mówić o jakiejś specyficznie kobiecej moralności, zarówno na płaszczyźnie normatywnej, jak i w dziedzinie zachowań moralnych. W nowoczesnych społeczeństwach, w których kobiety są włączone w proces pracy zawodowej i otrzymują wyższe wykształcenie niż dawniej, różnice w wielu

postawach życiowych ze względu na płeć zmniejszają się, a nawet zanikają. Istniejące różnice w moralności kobiet i mężczyzn nie wynikają z „natury rzeczy”, lecz mają swoje uwarunkowania społeczno-kulturowe. W miarę rozpadu tradycyjnych, wyuczonych ról przypisywanych kobietom w społeczeństwie, a zwłaszcza w rodzinie, zanikają – a przynajmniej zmniejszają się – różnice w ocenach moralnych, w akceptowanych normach i wartościach moralnych. Hipoteza dotycząca różnicującego wpływu płci badanych na orientacje religijne i moralne znajduje swoje uprawdopodobnienie w wielu dotychczasowych wynikach badań socjologicznych i w sondażach opinii publicznej (Baniak 2015: 55-91; Makuśzewski 2021: 81; Młyński 2008: 238-280; Mariański 2018a: 207-307; Romanowicz 2017: 225-246; Szauer 2015: 225; Świątkiewicz 2021: 48-67; Zemło 2018b: 295).

Hipoteza II. Maturzyści z liceów ogólnokształcących (przewaga dziewcząt) będą przejawiać wyższy poziom aprobaty wartości moralnych niż maturzyści z techników (przewaga mężczyzn). Można przypuszczać, że ze względu na postępujący proces ujednolicania się uznawanych wartości życiowych w środowiskach młodzieżowych różnice w zakresie uznawanych wartości moralnych między młodzieżą uczącą się w różnych typach szkół nie będą znaczące. Nie jest jednak wykluczone, że młodzież z liceów ogólnokształcących będzie wyrażać bardziej krytyczne poglądy w odniesieniu do niektórych elementów katolickiej moralności i częściej kwestionować tradycyjne elementy modelu małżeństwa i rodziny. Dotychczasowe wyniki badań socjologicznych nie są w pełni jednoznaczne, a ustalone zależności idą w nieco odmiennych kierunkach (Adamczyk 2020: 53-58; Mariański 2018a: 207-307; Tułowiecki 2012: 322-377; Zemło 2017: 12-25).

Hipoteza III. Młodzież wiejska przewyższa w aprobacie wartości moralnych młodzież z małych miast, a zwłaszcza młodzież mieszkającą w Puławach. Miejsce zamieszkania ankietowanych osób wiąże się z wieloma czynnikami społeczno-kulturowymi, ekonomicznymi, politycznymi i obyczajowymi, współkształtującymi postawy i zachowania moralne młodzieży. W środowiskach wiejskich procesy dyferencjacji społecznej dezinstytucjonalizacji, pluralizacji i indywidualizacji moralności nie są

jeszcze zaawansowane w takim stopniu jak w środowiskach miejskich, chociaż można już je obserwować *in statu nascendi* (Korczyński 2018: 128-129; Leśniak-Moczuk 2015: 141-157; Młyński 2008: 241-280; Prüfer 2018: 69-85; Romanowicz 2017: 227-248; Sroczyńska 2018: 87-113).

Hipoteza IV. Postawy wobec religii (głęboko wierzący, wierzący, niezdecydowani w sprawach wiary, obojętni religijnie, niewierzący) różnicują uznanie wartości moralnych przez młodzież maturalną. Wraz ze zmniejszaniem się i utratą więzi religijnych ulega osłabieniu system wartości i norm moralnych i to nie tylko w sensie destabilizacji i destrukuryzacji wielu tradycyjnych form życia, ale i zanikania w szerokich kręgach społeczeństwa moralnego konsensu lub ogólnospołecznie wiążącej etyki. Przewidywana znaczna rozbieżność w aprobachie wartości moralnych przez różne kategorie autoidentyfikacji religijnej i laickiej nie musi weryfikować się w każdym przypadku. Nie jest również wykluczone, że kategorie osób o całkowicie przeciwnych postawach wobec religii mogą mieć zbliżone poglądy w jakiejś konkretnej sprawie lub w pewnym zakresie spraw. Etyka ogólnoludzka i chrześcijański etos miłości bliźniego sprzyjają formowaniu się podobnej postawy wobec ludzi, przy odmiennych przesłankach światopoglądowych (Mandes 2012: 229-269; Mariański 2011: ; Smyczek 2007: 161-180; Ukańska 2021: 179-197; Zemło 2019b: 12 i 36).

Hipoteza V. Badania psychologiczne i socjologiczne potwierdzają związek uczestnictwa w lekcjach religii oraz religijności i moralności młodzieży, chociaż siłą tego związku jest zróżnicowana w odniesieniu do niektórych kwestii moralnych. W piątej hipotezie badawczej zakładamy, że młodzież deklarująca regularne lub nieregularne uczestnictwo w lekcjach religii w szkole oraz brak tego uczestnictwa będzie prezentować odmienne poziomy aprobaty wartości i norm moralnych. Absentowanie się od katechezy szkolnej pociąga za sobą osłabienie aprobaty wartości i norm moralnych, zwłaszcza tych o proveniencji religijnej. Religijnie ukształtowane wartości i normy tracą na znaczeniu w ocenie tych, którzy częściowo lub całkowicie zerwali z edukacją religijną na poziomie szkoły średniej (Adamczyk 2020: 52-58; Borecka, Czakon-Tralski, Pliszka 2020: 148-170; Sadłoń 2016: 109-124; Stepulak 2020c: 33-64;

Zubrzycka-Maciąg 2021: 71-86). Należy także zauważyć, że edukacja religijna w szkole nie zawsze prowadzi do podtrzymywania religijności ludzi młodych, nie zawsze skłania do uczęszczania na mszę św. niedzielą, nie zawsze prowadzi do rozwijania więzi z Kościołem.

Wybrane zmienne niezależne społeczno-demograficzne i światopoglądowe mają pewien określony sens socjologiczny i poprzez nie możemy obserwować odniesienia do szerszych układów społecznych, do pewnych warunków, w których kształtują się wartości religijne i moralne. Pozwala to następnie na procedurę, w której od zwykłego związku statystycznego przechodzi się do związku przyczynowego, a w konsekwencji do określenia wpływu realnych sił społecznych na świadomość zbiorową młodego pokolenia. Zmienne światopoglądowe ujawniają, jak religijność lub jej brak wiąże się z określonymi treściami moralnymi. Wybrane przez nas cechy demograficzne, społeczne i religijne są tylko częścią w zespole cech i czynników różnicujących postawy i zachowania religijne oraz moralne młodzieży szkolnej. Ważne jest zróżnicowanie wartości religijnych i moralnych oraz tworzenie się nowych wartości w świadomości młodzieży szkolnej.

Uzyskane wyniki empiryczne stanowią poniekąd fotograficzny dokument z drugiej dekady XXI wieku w odniesieniu do młodzieży uczącej się w szkołach średnich, w perspektywie jej religijności i moralności oraz uznawanych wartości. Rozważając religijność i moralność z socjologicznego punktu widzenia, uwzględniamy jedynie aspekty społeczne, nie pretendując do całościowego ujęcia tego fenomenu. Religijność i moralność badana przez socjologa nie jest wielkością statyczną, lecz ustawicznie zmieniającą się w zależności od kontekstu społeczno-kulturowego. Zresztą socjologia, jako nauka empiryczna, nie daje nigdy pewności, lecz tylko prawdopodobieństwo, z możliwością, że jej twierdzenia będą podlegać modyfikacjom, a nawet falsyfikacjom. Rejestrujemy, opisujemy i interpretujemy mnóstwo faktów społecznych, ale zmierzamy też do całościowego ujęcia religijności, moralności i uznawanych wartości zarówno na poziomie świadomości, jak i zachowań religijno-moralnych.

§ 3. Metoda i sposób przeprowadzenia badań oraz demograficzno-społeczna charakterystyka zbadanej młodzieży

W roku szkolnym 2019/2020 było w Polsce 4 891 056 uczniów we wszystkich typach szkół, co stanowiło 12,7% ludności kraju; 2 334 szkół ogólnokształcących i 2009 techników; 642,3 tys. uczniów w szkołach ogólnokształcących i 662,6 tys. w technikach; 144,8 tys. absolwentów w liceach ogólnokształcących i 110,0 tys. w technikach; w liceach ogólnokształcących uczyło się 237 104 mężczyzn i 405 213 kobiet, w technikach (odpowiednio) – 397 105 i 265 495; wśród absolwentów w liceach ogólnokształcących było 53 734 mężczyzn i 91 093 kobiet, w technikach (odpowiednio) – 64 911 mężczyzn i 45 080 kobiet (*Oświata i wychowanie* 2019/2020: 29-33).

W roku szkolnym 2021/2022 zostały przeprowadzone badania socjologiczne w dwóch liceach ogólnokształcących i w dwóch technikach w Puławach. Wybór kategorii badawczej nie był przypadkowy. Matura to okres bardzo ważny w życiu młodzieży. Wkracza ona w pełni dorosłe i odpowiedzialne życie, z wieloma problemami, a w tym także natury moralnej. Badaniami socjologicznymi zostały objęte te same szkoły i klasy co i w latach poprzednich: 1994, 2009, 2016, w mieście liczącym w 2019 roku 47,4 tys. mieszkańców (*Rocznik Statystyczny* 2020: 215). Ankieta, zwłaszcza ankieta audytoryjna, należy do bardzo często stosowanych technik badawczych (Zaręba 2011: 149).

Przemiany wartości w świadomości młodzieży zostaną zaprezentowane w świetle wyników czterokrotnych badań zrealizowanych w wybranych szkołach ponadpodstawowych. Wnioski z jednego pomiaru zjawisk społecznych nie mogłyby określić zmian w religijności i moralności, a tym bardziej upoważniać do wniosku o malejącym czy wzrastającym wpływie zasad moralnych na postępowanie ludzi, o malejącym czy wzrastającym wpływie religii na życie indywidualne i społeczne. Badanie takie będące swoistą fotografią *hic et nunc*, mogłoby mieć charakter wyłącznie eksploracyjny, z kolei badania powtarzane pozwalają ustalić to, co zmieniło się w orientacjach religijnych i moralnych młodzieży szkolnej, szczególnie w latach 2016-2021. Pozwalają one na przedstawienie

moralności i religijności w ich wymiarze procesualnym, w toku powolnej ewolucji związanych z nimi opinii, poglądów i postaw.

Ankiety audytoryjną przeprowadzono w jesieni 2021 roku w czterech tych samych szkołach ponadgimnazjalnych w Puławach i w tych samych klasach, jak i w poprzednich badaniach, za pomocą tzw. ankiet rozdawanej. Kwestionariusz ankiet przekazano uczniom obecnym w danym dniu na lekcjach w: I Liceum Ogólnokształcącym im. księcia Adama Czartoryskiego, Społecznym Liceum Ogólnokształcącym im. Christiana Piotra Aignera, Technikum nr 1 i Technikum nr 2. Założona próba badawcza wynosiła 394 osoby, a próba efektywna – 291 osób. Do dalszych analiz statystyczno-korelacyjnych włączono 281 ankiet, co stanowiło 75,1% założonej próby badawczej. Narzędziem badawczym był kwestionariusz ankiety pt. „Maturzyści a wartości”, opracowany w 1993 roku w Katedrze Socjologii Moralności KUL, wzbogacony w 2009 roku o kilka dodatkowych pytań oraz wyraźnie skrócony w 2021 roku. W czterech szkołach ponadgimnazjalnych 113 osób nie wypełniło ankiety lub wypełniło ją tylko częściowo, inni byli – mimo ponawianych prób dotarcia do nich – nieosiągalni (w sumie 24,9%).

Badania terenowe zostały zrealizowane przez Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA, działający w Instytucie Statystyki Kościoła Katolickiego SAC im. ks. Witolda Zdaniewicza (Firlit 2018a: 221-235; Zaręba 2011: 148-153), w październiku, listopadzie, grudniu 2021 roku oraz w styczniu 2022 roku. Ankieta zawierająca 56 pytań, przeważnie „zamkniętych”, została zrealizowana techniką audytoryjną w klasach szkolnych. Wypełnianie ankiety trwało przeciętnie około 45 minut (godzina lekcyjna). Warto podkreślić, że badania socjologiczne realizowano w okresie pandemii COVID-19, co w sposób znaczący wiązało się z wieloma konkretnymi trudnościami.

W kwestionariuszu ankiety nie znalazły się pytania zbyt drażliwe, budzące nieufność i obawy odpowiadających lub wreszcie nie interesujące w ogóle młodzież szkolną. Poznanie wartości moralnych uznawanych przez maturzystów było głównym celem zrealizowanych badań, aczkolwiek nie było ono celem jedynym. Kilkanaście pytań dotyczyło

stosunku badanych maturzystów do religii i Kościoła, budząc zastrzeżenia niektórych respondentów. W ich przekonaniu ankieta o wartościach moralnych zawierała zbyt wiele pytań dotyczących religii i Kościoła. Stąd czuli się oni poniekąd wprowadzeni w błąd przez organizatorów badań. Być może w ich świadomości nastąpił już wyraźny rozdział religii od moralności.

Mimo stworzenia warunków dla zapewnienia maksymalnej szczerości (np. eliminacja pytań drażliwych, gwarancja anonimowości badań), część respondentów odmawiała wprost odpowiedzi na pytania metryczkowe oraz niektóre pytania dotyczące moralności. Nie można wykluczyć, że niektóre osoby odpowiadały na pytania ankiety, chociaż w momencie realizacji badań nie miały wykrystalizowanych poglądów, albo udzielały odpowiedzi, które nie były wyrazem ich osobistych przekonań. Niemniej uzyskany materiał empiryczny można uznać w zasadzie za wiarygodny. Wydaje się, że ankieta została przygotowana i przeprowadzona starannie, stąd w zebranych materiałach empirycznych nie występują dane mające charakter artefaktów. Natomiast zaobserwowane przypadki nierzetelnego podejścia do badań nie zaważyły na ogólnej wartości zebranych danych. Trudno jest jednak ustalić wskaźnik odpowiedzi nieszczerych.

W całej zbadanej w 2021 roku zbiorowości maturzystów puławskich było więcej kobiet niż mężczyzn (59,8% wobec 36,7%; brak odpowiedzi – 3,5%); młodzieży z liceów ogólnokształcących nieco mniej niż z techników (48,4% wobec 51,6%); młodzieży ze wsi (54,4%) więcej niż z miast lub osiedli do 20 tys. mieszkańców (11,4%), z miast od 20 tys. do 100 tys. mieszkańców (31,7%) i z miast powyżej 100 tys. mieszkańców (2,5%). Badani maturzyści ocenili w następujący sposób sytuację materialną swojej rodziny: wyraźnie dobra – 17,4%, dość dobra – 43,8%, przeciętna – 24,2%, raczej zła – 1,8%, wyraźnie zła – 0,7%, brak odpowiedzi – 12,1%. Ta krótka charakterystyka zbadanej młodzieży szkolnej ma na celu ukazanie struktury demograficznej i społecznej.

W ostatnich kilku latach nastąpiły znaczące zmiany w religijności maturzystów puławskich. W 2016 roku 82,2% badanych deklarowało

przynależność do Kościoła katolickiego (15,0% – nieprzyznający się do Kościoła katolickiego i 2,8% – nieudzielający odpowiedzi), w 2021 roku (po wprowadzeniu do kafeterii odpowiedzi „trudno powiedzieć”) – tylko 54,4% (22,4% – nieprzyznający się do katolicyzmu, 22,1% – trudno powiedzieć i 1,1% – brak odpowiedzi). Znacząco zmniejszyły się wskaźniki pozytywnych autodeklaracji religijnych. W 2016 roku 5,9% badanych deklaroowało się jako głęboko wierzący, 55,9% – jako wierzący, 16,8% – jako niezdecydowany ale przywiązany do tradycji religijnych, 10,8% – jako obojętny w sprawach wiary, 9,4% – jako niewierzący i 1,2% – nieudzielający odpowiedzi (w 2021 roku odpowiednio – 3,9%, 40,2%, 24,6%, 14,6%, 16,4%, 0,3%). W latach 2016-2021 wskaźnik głęboko wierzących i wierzących zmniejszył się od 61,8% do 44,1% (różnica 17,7%). W 2021 roku 42,0% informowało, że uczestniczy regularnie w lekcjach religii w szkole, 12,5% – nieregularnie, 35,6% – nie uczestniczy i 10,0% – to nieudzielający odpowiedzi.

Przytoczone powyżej dane empiryczne dowodzą, że w latach 2016-2021 uległy znacznemu przyspieszeniu procesy sekularyzacyjne w środowiskach młodzieży uczącej się w Puławach (niewiara i dystans wobec Kościoła katolickiego). Można przypuszczać zasadnie, że nie pozostało to bez wpływu na świadomość moralną maturzystów puławskich.

Stosunek młodzieży do ankiety był zróżnicowany: od ocen bardzo pozytywnych do ocen bardzo negatywnych, od głębokiego zainteresowania aż po znużenie i zniecierpliwienie. Respondenci zapytani wprost o opinię na temat ankiety udzielili odpowiedzi, które zostały sklasyfikowane według następujących kategorii: pozytywne, negatywne (zawierające krytykę lub propozycje zmian), pozytywno-negatywne i nieokreślone (ogólnikowe, nieprecyzyjne, nie na temat, wypowiedzi wulgarne). W całej zbiorowości młodzieży maturalnej 7,8% badanych udzieliło odpowiedzi pozytywnych o ankiecie lub nie mieli oni uwag krytycznych, 25,6% – negatywnych, 1,4% – pozytywno-negatywnych, 1,1% – nieokreślonych lub wulgarnych i 64,1% – zrezygnowało z prawa do zaopiniowania ankiety. Krytyka czy aproba kwestionariusza ankiety dotyczyła albo jakichś konkretnych spraw (np. poszczególnych pytań), albo miała charakter bardziej ogólny (np. wątpliwości co do sensowności badań

socjologicznych). Najczęściej zwracano uwagę na zbytnią obszerność ankiety oraz częste nawiązywanie do religii lub Kościoła.

Wypowiadane uwagi o ankiecie miały najczęściej formę krótkich zdań, tylko niekiedy wypowiadano się w szerszy sposób. Wśród wypowiedzi pozytywnych znalazły się następujące: „Nie mam żadnych uwag dotyczących ankiety”; „Brak uwag”; „Brak uwag krytycznych”; „Ankieta jest bardzo dobrze zrobiona, pytania są wyczerpujące. Zmieniłabym jedynie zwrot <Przedstawiamy Tobie> na <Przedstawiamy Ci>. Brzmi to bardziej osobiście i po prostu lepiej się go czyta, ale jednak to tylko walor estetyczny w żaden sposób nie wpływający na wynik ankiety”; „Fajna ankieta, ale trochę za dużo o Bogu, wyluzujcie”; „Doceniam tę tematykę, zmusza do refleksji, uważam, że potrzeba więcej tego typu ankiet, by zmusić młodych ludzi do przemyśleń”; „Nie mam uwag, bardzo ciekawa ankieta. Poruszone w niej były ważne i ciekawe tematy”; „Ankieta obszerna, porusza wiele problemów. W przeciwieństwie do niektórych ankiet ta skłania do myślenia”.

Częstsze były wypowiedzi negatywne: „Ankieta cechuje heteronormatywność, co zdaje się absurdem, biorąc pod uwagę złożoną psychikę młodego człowieka i jego stosunek do identyfikowania się poprzez płeć. Uważam to za krzywdzące, że przy wyborze płci w pytaniu nr 50 nie zostały wzięte pod uwagę inne opcje”; „Ankieta faworyzuje wyróżnianie moralności katolickiej. Faktem jest, że 90% ankietowanych to katolicy, ale nie jest ona ułożona w prawidłowo intelektualny sposób”; „Ankieta jest chamsko przygotowana, ponieważ odnosi się głównie do spraw religijnych”; „Ankieta nie ma żadnego sensu i do niczego nie prowadzi, są w niej błędy, jest dyskryminacja dla mniejszości”; „Ankieta powinna być tylko dla chętnych. Większość robi sobie jaja, zaznaczając cokolwiek byle szybciej skończyć, takie ankiety nie powinny być brane pod uwagę”; „Brak odpowiedzi pośrednich, jak by życie było czarno-białe”; „Co to miało w ogóle być, męcząca, trudne pytania, nie na miejscu”; „Moim zdaniem ankieta jest za bardzo chrześcijańska, dla osoby niewierzącej byłaby bez sensu. Często były zadane w niej pytania, na które nie da się odpowiedzieć jednoznacznie”; „Pytania nie są w dobrej kolejności, nie są w pełni zrozumiałe”; „Uważam, że jest rasistowska i zbędna. Ma się

prawo być, kim się chce, homoseksualistą”; „Nie ma pytań życiowych, zbyt dużo o Kościele i religii”.

Niewiele było wypowiedzi częściowo pozytywnych i częściowo negatywnych: „Ważne problemy, ciekawa ankieta, ale niektóre możliwości wyboru zbyt skrajne”; „Sprawy ważne, niestety, niektóre pytania są tendencyjne”; „Ogólnie ankieta podobała mi się, mogłem szczerze udzielić odpowiedzi na te pytania, chociaż niektóre z nich były zbyt trudne”; „Ankieta poruszała zbyt wiele negatywnych spraw, ale ogólnie podobała mi się”; „Jest OK, ale trochę długa”.

Respondenci wypowiadający się pozytywnie o ankiecie podkreślali, że jest ona interesująca, dająca wiele do myślenia i będąca swoistą „re-wizją” życia dla odpowiadających. Dla części badanych była ona okazją postawienia sobie pytań, których na co dzień nie stawiają. Część osób pozytywnie wypowiadających się o ankiecie sądziła, że przyczyni się ona nie tylko do poznania tego, co młodzież myśli o życiu, ale i do poprawy życia społecznego, funkcjonowania instytucji, udoskonalenia prawa itp. Wypowiadane poglądy i opinie o ankiecie miały formę krótkich zdań, a nawet pojedynczych słów np. „Brak”; „OK”; „Nie mam uwag”.

Respondenci wypowiadający uwagi krytyczne podkreślali m.in. niezrozumiałość i ogólnikowość niektórych pytań, ich nadmiar w kwestionariuszu ankiety, brak swobody w formułowaniu własnych opinii (nadmiar pytań „zamkniętych”) oraz to, że odpowiedzi proponowane w kafeterii nie wyczerpują typowych dla badanego środowiska młodzieżowych odpowiedzi. Najczęściej pojawiały się zarzuty „katolicyści” i „kościelności” ankiety oraz jej „obszerność”.

Jakkolwiek w ocenie ankiety przez maturzystów przeważały opinie krytyczne, nie dostrzegamy w tych reakcjach objawów, które uzasadniałyby obawę, iż w skali masowej odpowiadali oni w sposób pozbawiający nasze dane rzetelności i wiarygodności. Raczej należy uznać odpowiedzi na pytania ankiety w przeważającej mierze za szczerze, chociaż znajdują się i takie, w których respondenci ze znużenia, obojętności, strachu lub nawet dla żartu podkreślali odpowiedzi nie będące wyrazem ich postaw i przekonań. Liczba tego rodzaju przypadków – jak się wydaje – nie

zaważyła na ogólnej wartości materiału empirycznego, a zebrane dane odzwierciedlają w przybliżeniu rzeczywiste poglądy, opinie i postawy tego środowiska. Mimo wielu uwag krytycznych zgłaszanych przez respondentów, atmosferę w czasie badań należy ocenić jako zdecydowanie dobrą.

Celem podjętych badań socjologicznych realizowanych w środowisku maturzystów puławskich jest próba znalezienia odpowiedzi na pytanie, jacy są młodzi ludzie u progu dorosłości, w momencie kończenia edukacji na poziomie szkoły średniej. Strukturę studium stanowią następujące rozdziały: Założenia teoretyczne i metodologiczne badań socjologicznych (rozdział I); Podstawowe orientacje moralne (rozdział II); Wartości podstawowe i orientacje życiowe (rozdział III); Wartości codzienne i wartości sensotwórcze (rozdział IV); Wartości prospołeczne i egoistyczne (rozdział V); Rodzina jako wartość (rozdział VI); Rodzina jako środowisko wychowania (rozdział VII); Nowe problemy bioetyczne w narracji społecznej (rozdział VIII). W sumie powstał wielostronny i wnikliwy szkic do portretu młodych ludzi, ich cech i właściwości oraz różnorodnych uwarunkowań. Uwzględniamy w nim zarówno to, co wydaje się stałe (kontynuacja), jak i to, co wyraźnie się zmienia (dyskontynuacja) (Grabowska 2019: 8).

Uzyskane wyniki empiryczne stanowią poniekąd „fotograficzny” dokument z końca drugiej dekady XXI wieku w wybranych szkołach ponadpodstawowych w Puławach. Zaznaczające się pewne strukturalne zniekształcenia w postaci nadreprezentowania jednych kategorii demograficzno-społecznych i niedoreprezentowania innych nie są tyle znaczące, by pozbawiały poszczególne zbiorowości „próbne” ich reprezentatywności, są one wystarczające do przeprowadzenia analiz korelacyjno-statystycznych.

Ukazany świat wartości i norm religijnych oraz społeczno-moralnych jest z pewnością niepełny, z wieloma niewiadomymi. „Portret” aksjonormatywny wymaga jeszcze dodatkowych uzupełnień. Ukazuje on dość dobrze procesy odchodzenia od moralności tradycyjnej, zwłaszcza o zabarwieniu chrześcijańskim, w mniejszym stopniu konstatuje próby

kształtowania się niereligijnej moralności, niekoniecznie laickiej, w miejsce kwestionowanych wartości i norm. Zwłaszcza świadomość moralna młodzieży w odniesieniu do małżeństwa i rodziny ulega gwałtownym procesom pluralizacji i relatywizacji. Wyraźnie słabnie rygoryzm w kwestiach związanych z seksualnością. Procesy te są jednak nieco powolniejsze niż w środowiskach wielkomiejskich. Zwracamy uwagę na te elementy moralności, które ulegają szybkim zmianom pod wpływem współczesnych tendencji społeczno-kulturowych, ale również i te, które cechuje zaskakująca stabilność. Świadomość moralna maturzystów puławskich nie jawi się jako jednorodna, spoista i płaska, ale odznacza się wielością odcieni, wielowymiarowością i zawirowaniami.

Pewne dziedziny spraw zostały potraktowane szerzej, inne w węższym zakresie. W przyszłości mogą zmieniać się nie tylko same wartości i normy oraz autorytety, ale także struktury przekazu wartości i norm oraz wzorów zachowań społeczno-moralnych. W związku ze zmianami społeczno-kulturowymi i społeczno-gospodarczymi oraz politycznymi mogą zyskiwać na znaczeniu jedne wartości, tracić inne, powstawać nowe wartości i normy lub zanikać zupełnie inne. Socjologowie powinni monitorować ustawicznie przemiany w orientacjach aksjologicznych młodzieży. Jeżeli pokoleniu młodzieży przypada szczególna rola w kształtowaniu przyszłości kultury i moralności, modelowaniu aspiracji, stylów życia i wzorów konsumpcji, to dokonana diagnoza kondycji społecznej, moralnej i religijnej młodzieży ma nie tylko znaczenie teoretyczne i naukowe, ale także i praktyczne oraz wychowawcze, a nawet – do pewnego stopnia – prognostyczne. Ze względu na to, że badania socjologiczne dotyczą młodzieży, można na tych podstawach sformułować hipotezy i prognozy dotyczące przyszłej kondycji moralnej i religijnej społeczeństwa polskiego.

Młodzież uczęszczająca do szkół średnich jest w takim okresie swojego życia, w którym kształtują się jej zainteresowania, światopogląd oraz hierarchia wartości, stanowiące podstawy organizacji życia osobistego i społecznego. Dokonywanie wyborów zgodnie z własnymi potrzebami jest traktowane jako coś naturalnego i do pewnego stopnia jako niezbywalne prawo jednostki. Uzyskane w badaniach socjologicznych

wyniki empiryczne stanowią poniekąd fotograficzny dokument z początku trzeciej dekady XXI wieku w odniesieniu do młodzieży uczącej się w szkołach średnich, w perspektywie jej religijności i moralności oraz uznawanych wartości.

Rozważając moralność z socjologicznego punktu widzenia, uwzględniamy jedynie aspekty społeczne, nie pretendując do całościowego ujęcia tego fenomenu. Moralność badana przez socjologa nie jest wielkością statyczną, lecz ustawicznie zmieniającą się w zależności od kontekstu społeczno-kulturowego. Socjologia, jako nauka empiryczna, nie daje nigdy pewności, lecz tylko prawdopodobieństwo, z możliwością, że jej twierdzenia będą podlegać modyfikacjom, a nawet falsyfikacjom. W tym raporcie rejestrujemy, opisujemy i interpretujemy mnóstwo faktów społecznych, ale zmierzamy też do całościowego ujęcia moralności i uznawanych wartości zarówno na poziomie świadomości, jak i zachowań moralnych.

Rozdział II

Podstawowe orientacje moralne

Istotną cechą transformacji moralnej w nowoczesnych czy ponowoczesnych społeczeństwach jest utrata absolutnej ważności wartości i norm moralnych, zwłaszcza mających powiązania z religią. O akceptowanych wartościach i normach decyduje ostatecznie jednostka, która bardziej kieruje się własnymi opcjami niż narzuconymi jej religijnymi wzorami myślenia i działania. Jednostka ustala – według swoich potrzeb i aspiracji – cele i środki ich realizacji (moralność jest uznawana za sprawę prywatną). Pogłębia się proces indywidualizacji w zakresie możliwości i perspektyw życiowych. Na przykład kształtowanie własnej biografii życiowej spoczywa coraz częściej w rękach samej młodzieży, która chce kreować swój los, określać cele i zadania życiowe, budować plany na przyszłość. Także pragmatyzm staje się coraz bardziej wyraźną cechą ludzi młodych (Szafranec 2022: 272).

W przejściu od tradycji do ponowoczesności zostaje szczególnie zakwestionowana integracyjna funkcja religii, także ta związana z upowszechnianiem wartości, norm i wzorów działania moralnego. Wszystko, co dotychczas było oczywiste pod względem moralnym, staje się niepewne i wątpliwe, często występuje jako źródło potencjalnych i rzeczywistych konfliktów. Wraz z unowocześnianiem się życia codziennego mnożą się sytuacje charakteryzujące się pełną swobodą dokonywania wyborów. Niemal wszyscy są „dotknięci” bogatszymi, bardziej zindywidualizowanymi opcjami życiowymi. Społeczeństwa współczesne oferują „nieustanną możliwość wyboru, poczynwszy od dóbr konsumpcyjnych, a skończywszy na wielorakich, alternatywnych modelach życia. W społeczeństwie pluralistycznym wybór staje się imperatywem, koniecznością. W pewnym sensie nie można nie wybierać” (Draguła 2020: 64; por. Eisenstadt 2006: 27-59).

Pluralizmowi społeczno-kulturowemu odpowiada strukturalny indywidualizm w postawach i zachowaniach ludzkich. Z jednej strony jest to proces kwestionowania wartości i norm powszechnie obowiązujących,

z drugiej zaś strony wzrost kryteriów zindywidualizowanych i subiektywnie ważnych. W formie krańcowej ten typ indywidualnych postaw wartościujących może przekształcać się w praktyczny nihilizm, według którego wszelkie orientacje sensu i decyzje etyczne tracą moc wiążącą. Brakuje wówczas jakiegokolwiek stałej hierarchii wartości i norm. Przesadne podkreślanie podmiotowości osoby – twierdzi Kościół katolicki – prowadzi do zamknięcia się człowieka w indywidualizmie i czyni osobę niezdolną do nawiązania prawdziwie ludzkich relacji (PDV, nr 7).

Wiele zasad moralności tradycyjnej – nawet formalnie lub pozornie uznawanych – jest notorycznie przekraczanych i praktycznie przekreślanych. Często pojawiające się współcześnie określenie „społeczeństwo pluralistyczne” czy „społeczeństwo permissive” jest rozumiane jako społeczeństwo, w którym nie istnieją ogólnie wiążące, uniwersalnie ważne normy ludzkiego postępowania i działania. Oznacza to współwystępowanie różnych systemów wartości i norm, konkurujących ze sobą lub całkowicie sobie przeciwnych. Współczesny kryzys moralności nie polega tylko na zaistnieniu rozdziewięku między dotychczas uznawanym porządkiem obyczajowym a faktyczną praktyką moralną ludności. Ten deficyt zgodności etycznych powinności i rzeczywistych zachowań ludzkich prowadzi często do zakwestionowania mocy normatywnej dotychczas uznawanych wartości. Kryzys wartości oznacza nie tylko dezorientację moralną, ale i niewiarę w znaczenie ogólnych i uniwersalnych zasad.

We współczesnym świecie zaznacza się radykalna zmiana kontekstu społeczno-kulturowego, w którym kształtują się poglądy etyczne, idee światopoglądowe, style życia, sposoby wartościowania. Istotną cechą społeczeństw pluralistycznych, zwłaszcza wchodzących w ponowoczesną fazę rozwoju, jest utrata absolutnej ważności wartości i norm moralnych, szczególnie tych, które są w swoim rodowodzie związane z religią. Wiele z tych wartości i norm, które dawniej były przyjmowane jako oczywiste i wpływały na relacje międzyludzkie, dzisiaj tracą swoją moc normatywną. Pluralizm wartości i norm moralnych przekształca się w relatywizm moralny. Konstruuje się teorie dla usprawiedliwienia zła i nazywania zła dobrem. Według tych teorii nie ma możliwości poznania

obiektywnych i absolutnych wartości oraz norm, a jednostki mają prawo do własnej i zróżnicowanej kulturowo prawdy.

Człowiek współczesny chce suwerennie decydować o dobru i złu, czyli o wartościach moralnych. W postmodernistycznej ambiwalencji nie jest jednak w stanie precyzyjnie odróżnić dobra od zła, stwierdzić, co lepsze, a co gorsze. Ponowoczesny człowiek nie podejmuje decyzji moralnych na podstawie jednoznacznych kryteriów dobra i zła, uświęconych autorytetem tradycji religijnej, lecz kieruje się opcjami aksjologicznymi, które odwołują się raczej do kryteriów zindywidualizowanych. Tracą na znaczeniu wartości i normy moralne oparte nie tylko na autorytecie religijnym, ale i na autorytecie społeczno-kulturowym. Wydaje się, że kultura moralna, która jest ważnym źródłem społecznego ładu oraz poczucia bezpieczeństwa grup społecznych, coraz mniej odwołuje się do trwałych standardów, tego co jest słuszne, i tego, co powinno wzbudzać sprzeciw. Proponowany w teorii i rozwijający się w praktyce program odrzucenia wszelkich ogólnych wartości i norm moralnych grozi zachwianiem fundamentów życia społecznego – twierdzą zwolennicy trwałego ładu moralnego w społeczeństwie.

Spółeczeństwo, w którym żyjemy, podlega szybkim zmianom. Głównym kontekstem tych przemian jest pluralizm społeczno-kulturowy, w którym mamy do czynienia z różnymi, często przeciwstawnymi ideologiami, wyrażającymi wartości i normy odmiennych grup społecznych oraz związana z nim radykalna indywidualizacja strukturalna. W określonym kontekście społeczno-kulturowym tworzą się różnorodne wartości i normy odnoszące się do określonych dziedzin postępowania. Istnieją także różnice w poglądach ludzi w odniesieniu do zasad etycznych. Ludzie faktycznie przyjmują różne, treściowo odmienne zasady jako naczelne normy moralne (podstawowe orientacje moralne). Niektórzy negują w ogóle istnienie obiektywnej prawdy, która byłaby niezależna od poznającego podmiotu. Dochodzi do zaprzeczenia absolutnego charakteru wartości moralnych i powszechnej ważności norm. Niekiedy podkreśla się, że zaobserwowane różnice w moralności, określane jako permissywizm lub relatywizm moralny, odnoszą się raczej do konkretnych reguł praktycznego postępowania, będących

zastosowaniem ogólnych zasad etycznych do szczegółowych dziedzin życia, nie zaś do fundamentalnych wartości i norm moralnych. W istocie jest to spór o granicę relatywizmu moralnego, a nie o sam fakt jego istnienia.

Przeciwnicy etyki ogólnych i obiektywnych norm moralnych uważają wszelkie narzucanie z góry człowiekowi kodeksu norm moralnych i obyczajowych za zniewolenie, a przynajmniej za niebezpieczeństwo dla wolności i podmiotowości człowieka. Moralność uwolniona od etyki ma szansę odzyskać pełną żywotność i pełnić właściwą rolę w życiu człowieka. Powszechnie akceptowane normy moralne, przyswajane w procesie socjalizacji – twierdzą niektórzy postmoderniści – stoją w sprzeczności z autonomią człowieka, który posiada zdolność stanowienia (kreowania) wartości i norm moralnych w konkretnych sytuacjach (Gorczyca 2014: 39-43; Sareło 1995: 22-24). W konsekwencji potęguje się proces wyzbywania się wartości uniwersalnych, które pasowałyby do każdego społeczeństwa. Wszelkie ideały, wartości i normy stają się kulturowo zrelatywizowane.

W niniejszym rozdziale zostaną przedstawione niektóre elementy podstawowych orientacji moralnych młodych Polaków (maturzystów puławskich) w warunkach modernizującego się społeczeństwa, którego głównym kontekstem przemian jest sekularyzacja, pluralizm społeczno-kulturowy i narastający indywidualizm strukturalny. Próbowujemy określić uznawane przez młodzież wartości i normy moralne, czyli kondycję moralną młodzieży, poprzez analizę postaw ankietowanej młodzieży maturalnej w Puławach wobec Dekalogu, postaw wobec ogólnych i szczegółowych norm moralnych, autorytetów moralnych oraz wzorów osobowych. Rozważaniom tym towarzyszy hipoteza przyjmująca, że w nowoczesnych społeczeństwach, zwłaszcza wchodzących w fazę ponowoczesności, tradycyjne wpływy religii i Kościołów chrześcijańskich, w tym także Kościoła katolickiego, doświadczają utraty władzy moralnej. Przekształceniom podlega cały porządek moralny, co nie oznacza jednak chaosu czy anomii moralnej (Rola 2019: 147-167; Zemło 2019a: 37-52).

§ 1. Ogólny stosunek młodzieży do norm moralnych

Moralność to „zbiór norm i wartości, których naruszenie jest mocno piętnowane przez zbiorowość, ponieważ dotyczą zasadniczych i uniwersalnych problemów pojawiających się w stosunkach międzyludzkich, których rozwiązanie nie jest obojętne dla dobra partnerów” (Sztompka 2002: 286). Wartości te i normy, inaczej reguły moralne, dotyczą takich sfer życia, w których działania jednego człowieka nie są obojętne dla dobra innych ludzi, gdyż wkraczają one w obszar ich autonomii i wolności, mogą wyrządzić im krzywdę, odnoszą się do najbardziej fundamentalnych relacji między ludźmi, są wyrazem społecznej natury człowieka, pewnych wspólnych wszystkim ludziom jako ludziom imperatywów życia zbiorowego. Moralność odnosi się do świata „miękkich” relacji interpersonalnych. Realne społeczeństwo postrzega się nie tylko jako „pole” różnorodnych interesów, ale i jako wspólnotę moralną. W innym miejscu Piotr Sztompka wskazuje na to, że moralność „opisuje sposoby postępowania wobec innych i określa, jak powinny przebiegać właściwe, stosowne czy wymagane relacje z innymi. Przy uzasadnieniu pożądanego zachowania odwołuje się raczej przy tym do wartości niż do interesów” (Sztompka 2007: 23).

Piotr Sztompka ma rację, kiedy twierdzi, że najważniejsze pytanie: skąd bierze się sens aktywności własnej i cudzej, w życiu własnym i zbiorowości (sens subiektywny i intersubiektywny, wspólny dla zbiorowości i kulturowy wskazujący powinnościowe reguły społecznej gry), jaki jest mechanizm procesu, w którym ludzie nadają sens zdarzeniom społecznym, praktykom, procedurom i rytuałom – pozostaje daleki od rozstrzygnięcia. Nie wydaje się jednak, by socjologia moralności tego typu pytania mogła *a priori* odrzucić, ponieważ zajmuje się ona człowiekiem i jego społecznymi uwarunkowaniami w perspektywie dobra i zła moralnego, nie tyle strukturami społecznymi, ile raczej człowiekiem, choć uwikłanym w różnorodne konteksty społeczno-kulturowe. Samo gromadzenie wiedzy o moralności społeczeństwa polskiego już dzisiaj nie wystarcza. W diagnozie przestrzeni międzyludzkiej i zmian w niej zachodzących nie uniknie się wartościowań związanych z pytaniem, czy

zmiany te idą w dobrym, czy złym kierunku, czy są etycznie dobre lub złe, społecznie korzystne lub niekorzystne.

We współczesnym świecie ścierają się dwie tendencje: uniwersalistyczna i relatywistyczna, tak na poziomie refleksji teoretycznej, jak i w praktycznych zachowaniach codziennych. Uniwersaliści mówią o zasadniczym podobieństwie moralnym ludzi należących do różnych kultur, relatywiści zaś wskazują na zasadniczą ich odmienność. Według pierwszych istnieją normy moralne uniwersalne, odnoszące się do wszystkich ludzi, według drugich – zwłaszcza w skrajnych ujęciach – sądy wartościujące nie mają obiektywnych podstaw i są tylko wyrazem arbitralnych wyborów jednostek. Pytanie, co jest zmienne, a co trwałe w normach i stojących za nimi wartościach moralnych, jest niezwykle ważne także dla socjologa, chociaż nie rozstrzyga on problemu, czy istnieją obiektywne, ogólnie obowiązujące wartości i normy moralne niezależne od świadomości zbiorowej; może on jednak przyjmować tezę, że indywidua i społeczeństwa bez wartości i norm są po prostu fikcją.

Według ujęć postmodernistycznych, przynajmniej niektórych, nie ma żadnych kryteriów dobra i zła, każdy ma prawo postępować zgodnie z własnymi przeświadczeniami. „Nikt nie może rościć sobie pretensji do tego, że jego przekonania o naturze rzeczywistości lub o dobru moralnym są lepsze czy pewniejsze niż kogokolwiek innego. Nie istnieją też żadne kryteria weryfikacji wartości poznania albo postaw moralnych. Nie da się więc uprawomocnić ani żadnej zasady moralnej, ani żadnego sądu na temat rzeczywistości. W tej sytuacji nie pozostaje już nic innego, jak tylko uznanie prawa każdego człowieka do posiadania własnych poglądów i do postępowania według nich” (Sareto 1998: 10-11).

Przejawem postawy postmodernistycznej jest zakwestionowanie i odrzucenie wszelkich wartości i norm o charakterze absolutnym i obiektywnym. Dobro i zło jako obiektywne kategorie nie mają sensu. Negacja tradycyjnych wartości moralnych, zwłaszcza o proveniencji religijnej, dociera do wszystkich warstw społecznych, przede wszystkim do młodzieży, nawet jeżeli nie zawsze oznacza ona postawę, według której wszystkie wartości są sobie równe lub że należy żyć bez reguł,

w aksjologicznym chaosie. Wartości uniwersalne ulegają procesowi zatarcia, idą poniekąd w zapomnienie.

Dla postępowania moralnego ważne są przekonania na temat dobra i zła. Rzeczywiste postawy ludzi rzadko są jednoznacznie zasadnicze lub celowościowe, często są przejawem kompromisu pomiędzy „zasadniczością” i „instrumentalnością”. Pewne normy moralne traktujemy jako bezwarunkowe i niedopuszczające wyjątków, inne jako warunkowo obowiązujące, i jesteśmy gotowi od nich odstąpić, jeżeli odstępstwo okazuje się z jakichś względów korzystne dla nas lub dla innych. Kompromisowość wyraża się w swoistym dookreśleniu norm moralnych stosownie do sytuacji, a także w uprawnionych wahaniach w zależności od okoliczności. Dochodzi do tego dezorientacja w wielu sprawach życiowych jednostek i w życiu społecznym. Obrazowo ujmuje to Zygmunt Bauman: „Jesteśmy nadal w ruchu, ale nie wiemy już, dokąd idziemy; nie wiemy nawet, czy postępujemy w prostej linii, czy też kręcimy się w kółko” (Bauman 1994: 72; por. Gorczyca 2014: 111-115).

Nie wszystko w świecie wartości jest zmienne. Wielu ludzi jest przekonanych o istnieniu wartości obiektywnych i niezmiennych – twierdzi Barbara Skarga – „Mam jednak przekonanie, że istnieją wartości bezwzględne, a więc niepodważalne. Gdybyśmy ich nie uznawali, nasze życie indywidualne i społeczne pogrążyłoby się w chaosie. To one mają moc regulowania naszych uczuć, działań, a przede wszystkim stosunków z innymi, jak to już dawno pouczał nas Kant. Takimi wartościami są na pewno prawda i dobro. Dla nas też, którzy żyjemy w orbicie określonej kultury, o głębokich korzeniach judeogreckich i chrześcijańskich, zawsze wartością był człowiek jako człowiek, a więc ten, który nie tylko wartości wyznaje, ale przede wszystkim usiłuje je realizować” (Skarga 2007: 25; por. Wolniewicz 2016: 261-272).

Odrzucenie istnienia absolutnych wartości moralnych i przekonanie, że wszelkie zasady moralne mają tylko czasowy charakter, prowadzi do kształtowania się permissywizmu i relatywizmu moralnego. Zmienność życia ludzkiego legitymizuje wówczas zwalnianie się z obowiązków i odrzucenie zasad, które wymagają wysiłku i trudu. Najważniejszą,

a niekiedy jedyną normą i wyznacznikiem ludzkiego życia, staje się sytuacja życiowa danego człowieka i różnego rodzaju okoliczności (postawy hedonistyczne i utylitarystyczne). Według Janusza Nagórnego: „Zwolennicy tej tendencji w etyce nie przyjmują istnienia powszechnie obowiązujących zasad moralnych, albo nie widzą potrzeby odwoływania się do nich, gdyż w samej sytuacji i we własnym rozeznaniu człowiek ma rzekomo znaleźć jedyne wyznaczniki swego zachowania moralnego. W sposób oczywisty rodzi się skrajny subiektywizm moralny” (Nagórny 2012: 89; por. Rogowski 2011: 256-257). To coś znacznie więcej niż zinstytucjonalizowane omijanie czy lekceważenie wartości i norm moralnych (Sztompka 2016b: 266-268). Może sprzyjać kształtowaniu się zarówno anomii społecznej, jak i moralnej – twierdzi Edmund Wnuk-Lipiński. Anomia moralna to „dezorientacja aksjologiczna; stan zagubienia społecznego, któremu podlegać może jednostka lub grupa społeczna w wyniku rozpadu bądź osłabienia norm społecznych, regulujących wcześniej postawy i zachowania” (Wnuk-Lipiński 2004: 316; por. Swadźba 2009: 62-64).

Wartości i normy moralne mogą być uznawane jako obowiązujące zawsze i we wszystkich okolicznościach (uniwersalizm), bądź jako względne, partykularne, uzależnione od konkretnych sytuacji i okoliczności (relatywizm). Trzeba także pamiętać, że młodzież wchodząc w ustrukturalizowany świat ludzi dorosłych, musi wypracowywać własną orientację aksjologiczną, budować swój osobisty system wartości i indywidualną strategię życia. Dla ustalenia, czy młodzież maturalna skłania się ku etyce uniwersalistycznej (rygorystycznej, absolutnej) czy relatywistycznej (sytuacyjnej), wszystkim respondentom w Puławach postawiono następujące pytanie: „Przedstawiamy Tobie dwa twierdzenia, które ludzie czasami wypowiadają na temat dobra i zła. Które jest bliższe Tobie?”.

A – Istnieją całkowicie jasne kryteria określające, co jest dobre, a co złe.

Mają one zastosowanie do każdego, niezależnie od okoliczności;

B – Nie ma jasnych i absolutnych kryteriów określających, co jest dobre, a co złe. Dobre i złe zależy w znacznej mierze od okoliczności.

Tab. 1. Stosunek maturzystów do ogólnych norm moralnych w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Twierdzenie A	19,4	11,6	12,6	13,5
Twierdzenie B	62,8	68,4	64,0	64,4
Ani A ani B	9,1	8,0	6,3	9,3
Trudno powiedzieć	8,3	12,0	16,4	11,7
Brak odpowiedzi	0,4	–	0,7	1,1
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

W całej zbiorowości maturzystów w 2021 roku zaledwie 13,5% badanych skłaniało się ku stwierdzeniu, że istnieją jasne i niepodważalne zasady pozwalające odróżnić dobro od zła, stosujące się do każdego i w każdej sytuacji. Około dwie trzecie ankietowanych optowało za twierdzeniem, że nie istnieją ustalone raz na zawsze zasady pozwalające odróżnić dobro od zła (64,4%). Mniej niż co dziesiąty respondent nie zgadzał się ani z pierwszym ani z drugim twierdzeniem (9,3%) i nieco częściej niż co dziesiąty badany nie miał zdania na ten temat (11,7%).

W latach 1994-2021 nastąpiło lekkie przesunięcie w poglądach maturzystów puławskich na temat funkcjonowania norm moralnych w życiu codziennym w stronę relatywizmu moralnego. O 5,9% rzadszy wybór twierdzenia pierwszego i o 1,6% częstszy wybór drugiego twierdzenia oznacza tylko nieznaczne przesunięcie w kierunku spadku aprobaty istnienia jednoznacznych kryteriów rozstrzygających o dobru i złu moralnym. W sumie więc można mówić raczej o stabilizacji poglądów w omawianej sprawie i utrzymywaniu się lekkiego trendu w stronę relatywizmu moralnego. Maturzyści puławscy nieco rzadziej niż ogół młodzieży szkół średnich w 2017 roku akceptowali twierdzenie pierwsze (13,5% wobec 19,2%) i nieco częściej twierdzenie drugie (64,4% wobec 57,5%). (Mariański 2018a: 211; Romanowicz 2020: 163-164).

W 2021 roku kobiety nieco częściej niż mężczyźni deklarowały pogląd, że nie ma jasnych i wyraźnych kryteriów określających dobro i zło (66,3% wobec 60,4%); młodzież z liceów ogólnokształcących znacznie

częściej niż młodzież z techników (72,1% wobec 57,2%); młodzież mieszkająca na wsi (60,8% rzadziej niż mieszkająca w miastach i osiedlach do 20 tys. mieszkańców (75,0%) i w Puławach (66,7%); głęboko wierzący lub wierzący (59,7%) rzadziej niż niezdecydowani ale przywiązani do tradycji religijnej (66,7%), obojętni religijnie (68,5%) i niewierzący (78,3%); uczęszczający regularnie na lekcje religii w szkole (55,8%) rzadziej niż uczęszczający nieregularnie (69,4%) i w ogóle nie biorący udziału w katechezie szkolnej (69,7%).

W świetle uzyskanych danych empirycznych można twierdzić, że istnieje znaczne przyzwolenie na preferowanie norm partykularnych o charakterze pragmatycznym. Istnieją też wyraźne różnice pokoleniowe w zakresie ogólnych orientacji moralnych. Młode pokolenie Polaków w znacznie mniejszym stopniu niż pokolenie ludzi dorosłych skłania się ku twierdzeniu, że istnieją jasne i wyraźne kryteria odróżniania dobra od zła, relatywizuje swoje odpowiedzi, odchodzi od pryncypialnego punktu widzenia w kwestiach moralnych (Boguszewski 2022: 2). Być może w tych postawach bardziej wyrażony jest lęk przed przyjmowaniem bez zastrzeżeń określonych wartości i norm niż ich całkowite odrzucenie. „Pożegnanie z pryncypializmem” nie oznaczałoby w tym samym stopniu aprobaty skrajnej etyki sytuacyjnej.

W świetle badań socjologicznych można stwierdzić, że moralność większości młodych Polaków nie ma charakteru pryncypialnego, nie opiera się na oczywistości tego, co etyczne. Przywiązanie do ogólnych, uniwersalnych wartości i norm ma ograniczony charakter. Normy są względne, tzn. jednostka czuje się nimi związana w zależności od określonej sytuacji. Część ludzi nie wie, jak w nowych i zmienionych sytuacjach społecznych powinno się stosować ogólne zasady etyczne, w jakich przypadkach ich stosowanie jest właściwe, a w jakich niewłaściwe. Rzeczywista moralność, tj. istniejąca w strukturach społecznych, wyzbywa się powoli swoich uniwersalistycznych roszczeń.

W sytuacji braku ważnych i zawsze obowiązujących reguł etycznych następuje stała erozja moralności, propagowanej przez oficjalne systemy etyczne. Normy tracą moc sterowania zachowaniami ludzkimi.

Kryzys moralności polega m.in. na tym, że wartości pragmatyczne, użytecznościowe i prakseologiczne zaczynają dominować nad wartościami etycznymi. Chwieje się pewien obiektywny porządek moralny, w którym powinna dokonywać się samorealizacja osoby ludzkiej. Granice między dobrem i złem zacierają się, a w pewnych kręgach społecznych są rozmyte lub zniesione (dezorientacja moralna). Pogłębia się erozja świadomości moralnej Polaków (Mariański 2018a: 211-212; Romanowicz 2013: 166-167; Smyczek 2002a: 158-163).

We współczesnych społeczeństwach pluralistycznych odchodzi się od stałego, zobiektywizowanego ładu moralnego do ładu „regulowanego”, związanego z indywidualnymi decyzjami jednostek. Ważnym wskaźnikiem zmian ogólnych orientacji moralnych w społeczeństwie są postawy zasadnicze i celowościowe, zwane inaczej postawami pryncypialnymi i instrumentalnymi. Chodzi tu o bardzo ważne pytania natury egzystencjalnej: czy można tak żyć, aby od żadnej zasady moralnej uznawanej przez siebie nie odstąpić, czy też wolno przyjąć taką postawę, według której – zależnie od sytuacji czy okoliczności – należy być gotowym do odstąpienia od uznawanych przez siebie zasad. Inaczej mówiąc, czy należy normom moralnym przypisywać bezwarunkowe czy warunkowe obowiązywanie.

Koncepcję postaw zasadniczych i celowościowych wprowadził do polskiej socjologii moralności Adam Podgórecki. Postawę zasadniczą można definiować „jako bezpośrednią, spontaniczną akceptację lub negację pewnej reguły, odnoszącej się do wyobrażonego lub rzeczywistego zachowania. <Postawą celowościową> jest, zgodnie z proponowaną definicją, taka postawa, w przypadku której akceptacja lub negacja wyobrażonego lub rzeczywistego zachowania zależy od specyficznego rozważenia kalkulacji różnych możliwych wariantów zachowania oraz od oceny ich skutków” (Podgórecki 1998: 51-52).

W postawie zasadniczej akceptuje się normy ze względu na zasady, w postawie celowościowej – ze względu na skutki. Adam Podgórecki, który podjął próbę operacjonalizacji rozróżnień wprowadzonych do nauk prawnych przez Leona Petrażyckiego, rozumiał postawę

zasadniczą i celowościową nie tyle jako coś, co charakteryzuje zawartość (treść) tych postaw, ile raczej jako szczególny rodzaj struktury osobowości. W ustabilizowanych systemach politycznych przewagę mają postawy zasadnicze, jako odbijające istniejący porządek w strukturach społecznych. W systemach podlegających zmianom przeważać będzie postawa celowościowa jako bardziej adekwatna do nieustannie przeobrażających się okoliczności. „Jednocześnie można zauważyć, że przytłaczająca przewaga postaw celowościowych może być również sytuacją dysfunkcyjną, pozbawiającą system autonomicznej siły społecznej, niezbędnej dla zrealizowania podstawowych funkcji tegoż systemu” (Podgórecki 1998: 53).

Postawy zasadnicze i postawy celowościowe mogą występować w pojedynczych sektorach osobowości, tworzyć określone konfiguracje, a także utrzymywać się w formie całościowo uogólnionej osobowości instrumentalnej lub zasadniczej. Postawy zasadnicze są związane z przekonaniami charakterystycznymi dla społeczeństw stabilnych (wysoka wrażliwość moralna, wysoki poziom internalizacji norm, przywiązanie emocjonalne), natomiast postawy celowościowe są natury pragmatycznej, związane ze zmiennymi wzorami zachowań i w sposób luźny powiązane z tłem emocjonalnym. W jedną i drugą kategorię postaw mogą być „wdrukowane” zarówno treści społecznie i moralnie pozytywne jak i negatywne. Zdaniem Adama Podgóreckiego: „Przytłaczająca dominacja postaw zasadniczych może być symptomem stagnacji ustroju społecznego, może być zatem patologicznym stanem, który utrudnia lub niweczy tendencje ustrojowe danego systemu, a znów przytłaczająca dominacja postaw celowościowych może być stanem patologicznym, gdyż pozbawia system bazy, rezerwy samoistnej siły społecznej, nieodzwolnionej do realizacji jego podstawowych funkcji” (Podgórecki 1998: 53).

Postawy zasadnicze charakteryzują się odwoływaniem się do stałych i ogólnych zasad, którymi ludzie kierują się w życiu, także w sytuacjach niespodziewanych i konfliktowych, gdy nie istnieją określone standardy i wzory zachowań. W indywidualnych i niepowtarzalnych sytuacjach, domagających się od jednostki wyborów i decyzji pomaga przyjęty i uznawany system wartości i norm moralnych. Nie pozwala on

na dowolne modyfikacje i interpretacje stosowanych dyrektyw, zaleceń i rozstrzygnięć. Jest wątpliwe, czy w praktyce można dochować wierności zasadom moralnym zawsze i niezależnie od sytuacji, bez względu na konsekwencje oraz stosować gotowe recepty rozwiązań w zakresie wyboru hierarchii i priorytetów wartości.

Osoby o orientacji celowościowej charakteryzują się na ogół odrzuceniem zasad moralnych jako reguł obiektywnych i powszechnie ważnych lub przyznaniem im statusu zupełnie drugorzędnego. Rola wiodąca w podejmowaniu decyzji przypada „sile normatywnej” sytuacji, dostrzeganym skutkom różnych wariantów działań i w konsekwencji wewnętrznego osądowi jednostki. Drogę moralnego postępowania wybiera w konkretnych sytuacjach sam człowiek, opierając się na przewidywanych skutkach podjętych działań, nie zaś na ustalonych i przyjętych z góry zasadach. Postawa celowościowa, nazywana teleologiczną, pragmatyczną lub praktycystyczną, wynika z przekonania, że stabilność przyjmowanych zasad jest względna, zależna od określonych warunków społeczno-kulturowych.

Ze społecznego punktu widzenia postawy zasadnicze i celowościowe mają do pewnego stopnia charakter ambiwalentny. Postawa celowościowa nie musi być zawsze oceniana negatywnie. Jako wyjście z sytuacji ocenianej niekorzystnie ze społecznego punktu widzenia ma znamiona pozytywne, może być próbą wyjścia z sytuacji dobrej w kierunku jeszcze lepszej (tendencje innowacyjne), lub być skuteczną realizacją trafnie skalkulowanych skutków planowego działania. Postawa zasadnicza, mimo znamion wzbudzających sympatię i uznanie, może w niektórych przypadkach wiązać się z ideologią skrajnie konserwatywną, opierać się na negatywnej zasadzie ogólnej, być zaprzeczeniem postępu oraz sprzyjać zrzucaniu z siebie odpowiedzialności za czyny i ich następstwa.

Koncepcja „zasadniczości – celowości” służy socjologom do opisu i charakterystyki działań nakierowanych na „zasady” lub „sytuacje”. Zarówno postawy zasadnicze, jak i celowościowe mogą być związane z dobrem lub złem moralnym, dotyczyć słusznej sprawy lub prowadzić do zaangażowania się w sprawę uznaną w społeczeństwie za negatywną

i niestuszną. Stąd wartość moralna zajmowanych postaw będzie zależeć nie tyle od tego, czy człowiek jest zdolny do wierności zasadom lub sytuacjom, ale od tego, jakie są to sytuacje i zasady. Z punktu widzenia socjologii obydwa typy postaw mają charakter neutralny, to znaczy same w sobie nie są ani dobre ani złe w sensie etycznym. Koncepcja postaw zasadniczych i celowościowych ma więc przede wszystkim wymiar empiryczny i jest narzędziem stosowanym do opisu zmian zachodzących w różnych grupach społecznych i w całym społeczeństwie, w różnych okresach czasu.

W postawach celowościowych okoliczności i uwarunkowania sytuacyjne urastają do rangi rozstrzygającego kryterium wartości moralnej ludzkich działań. W chaosie pojęć zatamują się kontury tego, co dobre a co złe, co uczciwe lub nieuczciwe, przyzwoite lub nieprzyzwoite. W takich warunkach człowiek postępujący uczciwie nie może zawsze liczyć na to, że jego postępowanie zjedna mu uznanie, przeciwnie, może mu ono przynieść ujemne oceny, a nawet potępienie. W warunkach radykalnych zmian społecznych upowszechniają się postawy celowościowe, jakby lepiej przystosowane do zmieniającego się świata. Badania empiryczne dowodzą, że w miarę przechodzenia od kategorii osób głęboko wierzących do kategorii osób niewierzących nasilają się tendencje relatywistyczne (wzrost postaw celowościowych). (Mariański 2015b: 599-603).

Wypieranie postaw zasadniczych przez postawy kompromisowe i celowościowe jest charakterystyczne dla etosu społeczeństw współczesnych, także i społeczeństwa polskiego. Według sondażu CBOS z października 2021 roku 19% badanych dorosłych Polaków wyraziło przekonanie, że należy mieć wyraźne zasady moralne i nigdy od nich nie odstępować; 41% – należy mieć wyraźne zasady moralne, ale w pewnych sytuacjach można od nich odstąpić, byleby to były sytuacje wyjątkowe; 19% – należy mieć pewne zasady moralne, ale nie ma w tym nic złego, kiedy się od nich odstępuje w związku z wymaganiami różnych sytuacji życiowych; 15% – nie należy wiązać swojego postępowania określonymi z góry zasadami moralnymi, ale powinno się w zależności od sytuacji znajdować właściwe sposoby postępowania i zachowania; 5% – trudno powiedzieć (w 2005 roku odpowiednio: 31%, 30%, 20%, 14%, 5%). W latach 2005-2021 zaznaczyło się wyraźne przesunięcie z pierwszej do

drugiej kategorii badanych osób ustosunkowujących się do twierdzenia, jak dalece ich postępowanie powinno być podporządkowane ogólnym zasadom moralnym, co oznacza powolne odchodzenie od absolutyzmu do relatywizmu moralnego. Wśród młodzieży będącej w wieku 18-24 lata proces ten był jeszcze bardziej zaawansowany: w 2021 roku odpowiednio – 13%, 43%, 25%, 14%, 5% (Boguszewski 2022: 2 i 10).

Kryzys moralny, jaki przeżywamy, dotyczy podstawowych orientacji w życiu społecznym, a nie tylko niezgodności zachowań codziennych z normami moralnymi. Rzuca on z pewnością na stosunek Polaków do szczegółowych wartości i norm moralnych, zwłaszcza będących składnikiem chrześcijańskiego modelu życia. Uzależnienie obowiązywania norm moralnych od konkretnych sytuacji jest przejawem żądania autonomii jednostki w podejmowaniu decyzji moralnych, w praktyce prowadzi często do uznania kategoriycznych norm moralnych o tyle, o ile przyczyniają się one do zabezpieczenia indywidualnych interesów człowieka, niekiedy do przyjęcia zasady „wszystko jest dozwolone”.

Postawy zasadnicze (pryncypialne) wiążą się z akceptacją i przestrzeganiem norm moralnych niezależnie od okoliczności, a więc stosunek do norm jest tu na ogół spontaniczny i mało refleksyjny. W nowej sytuacji jednostka o orientacji zasadniczej poszukuje jakiejś ogólnej zasady, która miałaby zastosowanie w tych szczególnych okolicznościach. Postawy celowościowo-pragmatyczne odznaczają się akceptacją i przestrzeganiem norm moralnych zależnie od okoliczności, a także rozważaniem pozytywnych i negatywnych skutków, kalkulacji zysków i strat wynikających z takiego lub innego działania, są to postawy labilne, warunkowane sytuacyjnie. Postawy kompromisowe (pośrednie) wyrażają tendencję do swoistego „ulepszania” dotychczasowych norm poprzez modyfikację siły ich zobowiązania moralnego w konkretnych sytuacjach (Podgórecki, Kurczewski, Kwaśniewski, Łoś 1971: 53).

Rzeczywiste postawy ludzi rzadko są jednoznacznie zasadnicze lub jednoznacznie celowościowe, często są przejawem kompromisu między „zasadniczością” i „instrumentalnością”. Pewne normy moralne traktujemy jako bezwarunkowe i niedopuszczające wyjątków, inne jako warunkowo obowiązujące, i jesteśmy gotowi od nich odstąpić, jeżeli

odstępstwo okazuje się z jakichś względów korzystne dla nas lub dla innych. Kompromisowość wyraża się w swoistym dookreślaniu norm moralnych stosownie do sytuacji, a także w uprawnionych wahaniach w zależności od okoliczności.

Młodzieży maturalnej w Puławach postawiono w badaniach socjologicznych m.in. następujące pytanie: „Ludzie różnią się między sobą w poglądach na to, jak dalece ich postępowanie powinno być podporządkowane ogólnym zasadom moralnym, który z podanych poglądów zbliżony jest do Twojego zdania na ten temat?”.

- A – Należy mieć wyraźne zasady moralne i nigdy od nich nie odstępować (postawa zasadnicza);
- B – Należy mieć wyraźne zasady moralne, ale w pewnych sytuacjach można od nich odstąpić, byleby to były sytuacje wyjątkowe (postawa umiarkowanie kompromisowa);
- C – Należy mieć pewne zasady moralne, ale nie ma w tym nic złego, kiedy się od nich odstępuje w związku z wymaganiami różnych sytuacji życiowych (postawa zdecydowanie kompromisowa);
- D – Nie należy wiązać swego postępowania określonymi z góry zasadami moralnymi, ale powinno się w zależności od sytuacji znajdować właściwe sposoby postępowania i zachowania (postawa celowościowa).

Tab. 2. Postawy zasadnicze i celowościowe maturzystów w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Postawa zasadnicza	13,6	28,0	25,2	18,5
Postawa umiarkowanie kompromisowa	29,8	42,4	40,2	32,4
Postawa zdecydowanie kompromisowa	24,4	16,0	21,3	32,7
Postawa celowościowa	28,5	7,2	10,1	13,2
Brak odpowiedzi	3,7	6,4	3,2	3,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

W całej zbiorowości maturzystów puławskich w 2021 roku 18,5% badanych twierdziło, że należy mieć wyraźne zasady moralne i nigdy od nich nie odstępować; 32,4% – że trzeba mieć wyraźne zasady moralne, ale w pewnych sytuacjach można od nich odstąpić; 32,7% – że należy mieć pewne zasady moralne, ale nie ma w tym nic złego, kiedy się od nich odstępuje w związku z wymaganiami różnych sytuacji życiowych; 13,2% – że nie należy wiązać swego postępowania określonymi z góry zasadami, ale powinno się w zależności od sytuacji znajdować właściwe sposoby postępowania i zachowania. Deklarowane poglądy i opinie maturzystów dotyczą sfery powinnościowej („trzeba”) i wynika z nich, że około połowa badanych opowiadała się za posiadaniem wyraźnych zasad moralnych, mimo że – jak wykazaliśmy powyżej – około dwie trzecie spośród tych badanych nie dostrzega, by istniały wyraźne i obiektywne zasady moralne.

Kobiety częściej niż mężczyźni deklarowały pogląd, że należy mieć trwałe zasady i nigdy od nich nie odstępować (19,5% wobec 17,9%); młodzież z liceów ogólnokształcących częściej niż z techników (19,9% wobec 17,2%); młodzież mieszkająca na wsi (20,3%) i w małych miastach (25,0%) nieco częściej niż mieszkająca w Puławach (13,5%); młodzież deklarująca się jako głęboko wierząca lub wierząca (25,8%) częściej niż niezdecydowana w sprawach wiary (13,0%), obojętna religijnie (9,8%) i niewierząca (15,2%); młodzież uczęszczająca regularnie na lekcje religii w szkole (20,8%) nieco częściej niż uczęszczająca nieregularnie (16,7%) i w ogóle nieuczęszczająca (16,2%). Cechy religijne wyraźniej różnicowały poglądy maturzystów w kwestii postaw aprobowanych posiadanie trwałych zasad moralnych niż cechy demograficzne i społeczne.

W latach 1994-2021 dokonana się pewna ewolucja poglądów maturzystów puławskich w omawianej sprawie. O ile w 1994 roku 43,4% ankietowanych maturzystów wybierało pierwsze i drugie twierdzenie (aprobata zasad moralnych) i 52,9% aprobowало trzecie i czwarte twierdzenie (dezaprobata zasad moralnych), to w 2009 roku proporcje te uległy wyraźnym zmianom: 70,4% i 23,2% oraz nieco zmniejszyły się w 2016 roku w kierunku stanu z 1994 roku: 65,4% i 31,4% i jeszcze wyraźniej w 2021 roku: 50,9% i 45,9%. Pomimo daleko posuniętego sceptycyzmu

co do jasnych i wyraźnych kryteriów rozpoznania dobra i zła, maturzyści puławscy stosunkowo często opowiadają się za wiernością przyjętym zasadom moralnym. Co czwarty maturzysta aprobeuje zasady moralne przez siebie wybrane, mimo dostrzeganej swoistej „nieprzejrzystości” tych zasad w życiu społecznym. Może to także wskazywać – przynajmniej pośrednio – na kształtowanie się autonomicznej, zindywidualizowanej moralności.

Wypieranie postaw zasadniczych przez postawy kompromisowe i celowościowe jest charakterystyczne dla etosu współczesnych społeczeństw. Zachwianie wiary w funkcjonowanie obowiązujących norm moralnych charakteryzuje przede wszystkim młodzież, ale przenika coraz wyraźniej również do środowisk ludzi dorosłych. Kryzys moralny, jaki przeżywamy, dotyczy podstawowych orientacji moralnych w życiu społecznym, a nie tylko niezgodności zachowań codziennych z normami moralnymi. Rzutuje on z pewnością na stosunek Polaków do szczegółowych norm moralnych, zwłaszcza tych, które są składnikiem chrześcijańskiego modelu życia.

Znaczna część młodzieży i ludzi dorosłych nie przywiązuje wagi do abstrakcyjnych pojęć o charakterze etycznym, lecz konkretyzuje ogólne zasady moralne w odniesieniu do sytuacji. W konsekwencji usiłuje nadawać własnemu osądowi przywilej autonomicznego określania kryteriów dobra i zła moralnego oraz zgodnego z nim działania. Wielu odrzuca myśl, że istnieją obiektywne normy moralne, których przestrzeganie jest naszym bezwzględnym obowiązkiem. Swoista niechęć do uniwersalnych wartości moralnych może zapowiadać dalszą przemianę w dziedzinie uznawanych norm, które określały pojmowanie dobra i zła moralnego, tego, co szlachetne i nieszlachetne, godziwe i niegodziwe, przyzwoite i nieprzyzwoite.

Ogólnie można by powiedzieć, że w świadomości zbiorowej mocno są zakotwiczone przekonania o uprawnieniu do kierowania się w życiu codziennym kalkulacją, dostosowywaniem zasad moralnych do własnych koncepcji życia i działania w określonych warunkach społecznych, jak też przekonania o zależności norm moralnych od różnych warunków

historycznych i społecznych. W tej sytuacji można mówić o daleko zaawansowanym procesie relatywizacji norm moralnych i w konsekwencji odchodzenia od norm nakazanych przez tradycyjne instytucje, zwłaszcza zaś przez religię.

Młodzież szkolna – w porównaniu z pokoleniem ludzi dorosłych – w znacznie mniejszym stopniu skłania się ku stwierdzeniu, że istnieją jasne i wyraźne kryteria odróżniania dobra i zła moralnego, bardziej relatywizuje swoje odpowiedzi, odchodzi od „dogmatycznego” punktu widzenia w kwestiach moralnych. W świetle dotychczasowych badań empirycznych można twierdzić, że świadomość moralna Polaków ulega procesom pluralizacji i relatywizacji. Odeszli oni już daleko od kategorycznych norm moralnych w kierunku sytuacyjnie uwarunkowanych imperatywów etycznych. Wyznawana przez nich etyka mieści się jakby pośrodku między legalizmem i sytuacjonizmem, często zaś ewoluuje w kierunku absolutnej niezależności od systemów etycznych, w tym także od religii, w której wolność jest absolutnym prawem jednostki, a sumienie czysto subiektywną i całkowicie autonomiczną instancją normotwórczą.

Znaczna część Polaków, zwłaszcza młodych, nie chce kierować się kategorycznymi i obiektywnymi normami moralnymi, lecz raczej normami pozostawionymi własnemu wyborowi, albo kryteriami celowościowo-pragmatycznymi. Wydaje się to zapowiadać głęboki i szeroki zarazem kryzys podstawowych pojęć moralnych (Ziółkowski 2006:145). Jest to coś więcej niż permissywizm moralny. Perfekcjonizm nakładający wysokie wymagania w dziedzinie postaw i zachowań ocenianych w kategoriach moralnych, traci na znaczeniu (Kiciński 2008:381), umacnia się kultura o osłabionej normatywności, a niekiedy nawet anormatywności (według rzymskiej zasady *et – et; i – i*). Dalecy jesteśmy od reguł o charakterze normatywnym, których nie da się wyprowadzić z warunków społecznych i kontekstów historycznych, bowiem mówią one o tym, co ludzie czynić powinni, co jest dobre a co złe.

Znaczne odsetki młodzieży polskiej są objęte procesami relatywizacji poglądów moralnych, czyli odchodzą od stałego porządku

aksjonomicznego. W sytuacji braku ważnych i zawsze obowiązujących reguł etycznych następuje prawdopodobnie erozja moralności, określanej przez systemy etyczne (Czapka 2006: 76-78; Gorczyca 2014: 55-61; Romanowicz 2017: 225; Štefaňák 2013: 104). Normy i wzorce etyczne tracą moc sterowania zachowaniami ludzi. Kryzys moralności polega m.in. na tym, że wartości pragmatyczne i użytecznościowe zaczynają dominować nad wartościami moralnymi. Młodzież rzadko odwołuje się do norm ogólnych, prawdopodobnie niezależnie od tego, czy są to przykazania Boże, czy powszechnie przyjęte normy postępowania obywatelskiego. Źródłem norm moralnych staje się przede wszystkim nie Bóg czy społeczeństwo, ale jednostka ludzka. Tym samym zostaje zachwiany obiektywny porządek moralny, w ramach którego powinna dokonywać się samorealizacja osoby ludzkiej.

Rozpoznanie norm moralnych określających, co jest dobre, a co złe, ma swoje źródło zarówno w samym człowieku (doświadczenie moralne), jak i w życiu społecznym, które obiektywizuje indywidualne doświadczenia moralne jednostek. Wraz z przemianami społeczno-kulturowymi mogą tracić na znaczeniu pewne wartości i normy moralne ze względu na zmianę warunków, dla których zostały sformułowane. Nie przekreśla to automatycznie religijnego pochodzenia ogólnie ważnych norm moralnych. Religia operuje pojęciem dobra i zła moralnego oraz formułuje normy służące określeniu i przestrzeganiu dobra. W poszukiwaniu źródeł prawomocności porządku moralnego można wskazywać na jeszcze inne, bardziej konkretne instancje i czynniki (np. tradycja, władza państwowa, umowa społeczna), a także wyróżnić postawy mniej lub bardziej zdecydowanie odrzucające wszelkie sposoby kontrolowania ludzkich zachowań (np. nihilizm, anarchizm).

Pośród trzech instancji rozstrzygających od dobru lub złu moralnym najsilniejsza wydaje się ta, która lokalizuje kryteria moralne w człowieku jak jednostce. W społeczeństwach poddanych ustawicznym zmianom, także w dziedzinie wartości i norm, jednostka jest „skazana” na siebie (lub małe grupy pierwotne) jako punkt odniesienia swoich decyzji moralnych. Odwoływanie się do własnego sumienia w warunkach różnorodnych ofert aksjologicznych jest społecznie uzasadnione, ale

równocześnie prowadzi do nadmiernego wyeksponowania własnego „ja”, które stoi na czele wszelkich hierarchii znaczeń, często bez bezpośrednich odniesień do treściowo określonych i społecznie wylegitymizowanych norm moralnych.

Jeżeli w przekonaniu wielu badanych osób brak jest „widoczności” kryteriów odróżniania dobra i zła, to nasuwa się uzasadnione pytanie, kto powinien ostatecznie decydować o tym, co jest dobre a co złe: człowiek czy Bóg. W badaniach socjologicznych przedstawiliśmy maturzystom puławskim m.in. dwa twierdzenia dotyczące tego, kto powinien rozstrzygać o dobru i złu moralnym. W pierwszym z tych twierdzeń wskazano na człowieka jako źródło zasad i reguł moralnych, w drugim zaś na prawo Boże. Respondenci mogli ustosunkować się do tych twierdzeń w jeden z pięciu sposobów: od zdecydowanie zgadzam się, do zdecydowanie nie zgadzam się. Mogli też poinformować o swoim niezdecydowaniu w ocenie twierdzeń lub w ogóle nie udzielić odpowiedzi. Ocenę pierwszego twierdzenia przedstawia tabela 3.

Tab. 3. Człowiek jako instancja decydująca o dobru i złu moralnym w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Zdecydowanie zgadzam się	26,9	21,2	24,8	31,7
Zgadzam się	39,3	38,4	34,3	33,5
Ani się zgadzam ani nie zgadzam	7,0	12,4	20,6	17,8
Nie zgadzam się	12,0	16,0	10,6	6,0
Zdecydowanie nie zgadzam się	5,0	4,0	2,8	2,5
Trudno powiedzieć	7,4	8,0	6,9	8,2
Brak odpowiedzi	2,4	–	–	0,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

W całej zbiorowości maturzystów puławskich w 2021 roku 31,7% badanych zdecydowanie zgadzało się z poglądem, że to, czym jest dobro i zło, powinno być sprawą wewnętrzną człowieka, 33,5% – zgadzało się, 17,8% – ani się zgadzało ani nie zgadzało, 6,0% – nie zgadzało się, 2,5% – zdecydowanie nie zgadzało się i 8,2% – trudno powiedzieć. Aprobata kryteriów indywidualistycznych w rozstrzyganiu o dobru i złu moralnym utrzymywała się w latach 1994-2021 na wysokim poziomie z lekką tendencją spadającą w latach 2009-2016 (w kolejnych latach: 66,2%, 59,6%, 59,1%, 65,2%). Kryteria indywidualistyczne rozstrzygające o dobru i złu moralnym były aprobowane przez około dwie trzecie ankietowanych maturzystów puławskich.

W 2021 roku kobiety nieco częściej niż mężczyźni aprobowały kryteria indywidualistyczne (66,8% wobec 59,4%); młodzież z liceów ogólnokształcących rzadziej niż młodzież z techników (60,3% wobec 69,6%); młodzież mieszkająca na wsi (65,4%) podobnie jak i mieszkająca w małych miastach (65,6%) i w Puławach (64,5%); młodzież określająca się jako głęboko wierząca lub wierząca (66,2%), niezdecydowana w sprawach wiary (63,8%), obojętna religijnie (68,3%) nieco częściej niż niewierząca (60,8%); młodzież uczęszczająca regularnie na lekcje religii w szkole (66,7%) i uczęszczająca nieregularnie (66,6%) nieco częściej niż w ogóle nieuczęszczająca (60,6%). Zarówno cechy demograficzne i społeczne, jak i cechy religijne tylko nieznacznie różnicowały indywidualne kryteria dobra i zła moralnego. We wszystkich korelacjach różnice procentowe były niewielkie.

Z przeprowadzonych badań socjologicznych wynika, że źródłem i dawcą norm moralnych według dwóch trzecich maturzystów jest człowiek, który w swoim sumieniu ustala to, co w ramach istniejących warunków powinien czynić albo chce czynić. Człowiek wybiera sobie taki zespół norm, jaki mu odpowiada zgodnie z zainteresowaniami, zajmowaną pozycją społeczną, uzdolnieniami czy użytecznością. On jest dawcą, źródłem, regulującą instancją, podmiotem i przedmiotem norm moralnych. Przyznanie jednostkom autonomii w rozpoznawaniu powinności moralnych, jak i w ich kreowaniu, grozi nie tylko zachwianiem religijnego porządku moralnego (sekularyzacja moralności), jak

i wszelkiego obiektywnego porządku moralnego (relatywizm moralny). Pogląd, że kwestia odróżniania dobra i zła jest sprawą wewnętrzną każdego człowieka, potwierdzają także wyniki sondażów opinii publicznej przeprowadzonych wśród dorosłej ludności Polski.

Według sondażu CBOS z października 2021 roku 65% badanych dorosłych Polaków twierdziło, że to, czym jest dobro i zło, powinno być przede wszystkim wewnętrzną sprawą każdego człowieka; 16% – o tym, czym jest dobro i zło, powinno decydować przede wszystkim społeczeństwo; 13% – o tym, czym jest dobro i zło, powinny decydować przede wszystkim prawa Boże; 6% – trudno powiedzieć (w 2005 roku odpowiednio: 46%, 22%, 27%, 5%). Pogląd, że o dobru i złu powinien decydować człowiek (jednostka), najczęściej wyrażali najmłodszy wiekiem respondenci, mieszkańcy największych miast i osoby niepraktykujące religijnie. Zdecydowanie rzadziej dorośli Polacy odwoływali się do kodeksów społecznych (społeczeństwo) i religijnych (Bóg). (Boguszewski 2022: 3-4).

We współczesnych społeczeństwach jest upowszechniony pogląd, że człowiek w swojej autonomii ma prawo „stwarzać” wartości i normy moralne, co jest sprzeczne z nauczaniem Kościoła katolickiego. Według moralnego nauczania Kościoła „władza decydowania o dobru i złu nie należy do człowieka, ale wyłącznie do Boga” (VS, nr 35). Prawo naturalne wyryte przez Boga w sercu człowieka – twierdzi Kościół – poprzedza wszelkie prawa ustanowione przez ludzi i jest miarą jego wartości. Wskazuje ono na podstawowe wartości, które umożliwiają egzystencję jednostek i społeczeństwa. „Boże przykazania wskazują nam drogę życia. Negatywne nakazy moralne, to znaczy te, które uznają wybór określonego czynu za moralnie niedopuszczalny, mają dla ludzkiej wolności wartość absolutną: obowiązują zawsze i we wszystkich okolicznościach, bez żadnych wyjątków. Wskazują, że wybór określonych postaw jest radykalnie sprzeczny z miłością do Boga i z godnością osoby, stworzonej na Jego obraz: takiego wyboru nie można zatem uzasadnić żadną dobrą intencją oraz konsekwencją; pozostaje on w jaskrawej sprzeczności z komunią między osobami i przeciwstawia się podstawowej decyzji podporządkowania własnego życia Bogu” (EV, nr 75).

Poglądy młodzieży maturalnej na ten temat zostały przedstawione w tabeli 4.

Tab. 4. Prawo Boże jako instancja decydująca o dobru i złu moralnym w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Zdecydowanie zgadzam się	13,6	10,4	11,2	4,3
Zgadzam się	28,1	28,8	28,7	14,6
Ani się zgadzam ani nie zgadzam	24,8	24,4	30,8	28,5
Nie zgadzam się	12,8	18,0	8,7	22,4
Zdecydowanie nie zgadzam się	4,5	4,4	8,0	17,4
Trudno powiedzieć	13,6	14,0	12,6	11,4
Brak odpowiedzi	2,6	–	–	1,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

Teologiczny pogląd, że o dobru i złu moralnym powinno decydować prawo Boże, podzielał nieco mniej niż co piąty badany maturzysta z Puław (18,9%). Z kolei nieco większa była zbiorowość tych, którzy ani się nie zgadzali, ani zgadzali (28,5%) i wyraźnie większa tych, którzy zakwestionowali teologiczny pogląd o źródłach dobra i zła moralnego (39,8%). Co dziesiąty ankietowany maturzysta nie miał zdania na ten temat. Wskaźnik osób aprobujących teologiczny rodowód kryteriów dobra i zła moralnego był zdecydowanie niższy od wskaźnika przyznających się do wierzeń religijnych. Religijność w społeczeństwie polskim, silna w autodeklaracjach i praktykach religijnych, wzmocniona więzią z wartościami narodowymi, nie jest identycznie jednolita w zakresie konkretnych postaw i zachowań religijnych, a zwłaszcza moralnych. Wydaje się, że w dziedzinie ogólnych orientacji moralnych słabnie wpływ religii. U niektórych katolików myślenie o wierze religijnej przesuwają się na granicę ludzkich doświadczeń.

W 2021 roku kobiety nieco częściej niż mężczyźni artykułowali kryteria religijne w określaniu dobra i zła moralnego (20,1% wobec 17,0%);

młodzież z liceów ogólnokształcących znacznie rzadziej niż młodzież z techników (9,5% wobec 27,5%); młodzież mieszkająca na wsi (22,2%) częściej niż młodzież mieszkająca w małych miastach (15,7%) i w Puławach (14,6%); młodzież deklarująca się jako głęboko wierząca lub wierząca (33,9%) częściej niż niezdecydowana w sprawach wiary (8,6%), obojętna religijnie (7,3%) i niewierząca (4,3%); młodzież biorąca regularnie udział w edukacji religijnej w szkole (29,2%) częściej niż biorąca udział nieregularnie (22,2%) i w ogóle nieuczęszczająca na lekcje religii (8,1%).

Cechy religijne nieco wyraźniej różnicowały poglądy badanych maturzystów w omawianej sprawie niż cechy demograficzne i społeczne. Pojawiające się śladowo poglądy „proreligijne” w świadomości osób obojętnych religijnie czy niewierzących oraz nieuczęszczających na lekcje religii w szkole dowodzą, że ich postawy wobec religii nie są w pełni konsekwentne, a nawet do pewnego stopnia są ze sobą sprzeczne. W miarę obniżania się więzi z religią zyskują na znaczeniu indywidualne kryteria odróżniania dobra i zła, tracą na znaczeniu kryteria religijne.

W 1994 roku 41,7% ankietowanych maturzystów puławskich uznawało teologiczne kryteria dobra i zła moralnego, w 2009 roku – 39,2%, w 2016 roku – 39,9% i w 2021 roku – 18,9%. W latach 1994-2016 spadek aprobaty kryteriów religijnych był nieznaczny, raczej utrzymywał się na tym samym poziomie, przy lekkim wzroście stanowiska „pośredniego”. W latach 2016-2021 nastąpił wyraźny spadek tej aprobaty do poziomu 18,9% (różnica 21,0%), co świadczy dobitnie o procesie sekularyzowania się świadomości religijnej młodzieży maturalnej w okresie pięciu ostatnich lat.

Spośród dwóch instancji rozstrzygających o dobru i złu moralnym wyraźnie silniejsza jest ta, która lokalizuje kryteria moralne w człowieku jako jednostce niż w Bogu. W społeczeństwie szybkiej zmiany powoli zaciera się „widoczność” społeczna obowiązujących bez wyjątku norm, a nowe wyłaniają się z pewnym opóźnieniem, ale to nie musi oznaczać przyrostu w tym samym tempie postaw zrelatywizowanych. Oprócz procesów rozpadu ładu aksjologicznego w wymiarach społecznych, dokonuje się coś, co można nazwać autonomizacją lub indywidualizacją

moralności. Jednostka we własnym zakresie konstruuje swój świat wartości i norm moralnych, który jest dla niej obowiązujący i który stara się ona respektować w życiu codziennym. Stan i dynamikę tego procesu „upodmiotowienia” moralności trudno jest w świetle zebranych danych empirycznych dokładnie ustalić, ale zachodzi on niewątpliwie w środowiskach młodzieżowych. Można by go tak opisać krótko: „w społeczeństwie ludzie odchodzą od stałych i niezmiennych zasad, ale ja osobiście mam swoje zasady i według nich postępuję” (Pawlik 2007: 252).

Procesy autonomizacji moralności, w których ramach jednostki decydują o kształtach swojej moralności, nie muszą oznaczać zahamowania rozpadu obiektywnego ładu moralnego w wymiarach społecznych, mogą się one łączyć także z tendencjami permissywnymi czy relatywistycznymi. „Pożegnanie z uniwersalizmem” oznacza, że w ogólnych orientacjach moralnych wpisany jest nie tyle wymiar powinności, ile raczej dowolna inicjatywa podmiotu. Jest to odchodzenie od etyki obiektywnej do subiektywnej, od uniwersalnej do sytuacyjnej czy relatywistycznej. W tym procesie przemian dochodzi do instrumentalizacji, subiektywizacji, fragmentaryzacji i odrębności wartości i norm moralnych regulujących działania w różnych sferach życia prywatnego. Występują w nich rozmaite logiki racjonalności działania (Jasińska-Kania 2008: 15-34; por. Juros 1983: 90-102).

W warunkach postępującej modernizacji społecznej i związanej z nią sekularyzacji słabnie akceptacja norm moralności głoszonej przez Kościół, motywacja religijna ustępuje miejsca uzasadnieniom alternatywnym, związanym z czynnikami pozareligijnymi. Następuje stopniowy rozdział religijności i moralności oraz osłabienie rygorystycznego charakteru tradycyjnych norm moralnych. Rozdział religijności i moralności jest silniejszy w krajach o wyższych wskaźnikach modernizacji społecznej i słabszy w krajach mniej zaawansowanych w modernizacji społecznej. Nie przekreśla to tezy, że ludzie związani z religią i Kościołem bardziej skłaniają się do religijnie uzasadnionych przekonań moralnych, niż ci, którzy dystansują się od instytucji kościelnych, albo formalnie występują z Kościoła; tylko w tym sensie można twierdzić z całą pewnością, że ludzie religijni są bardziej moralni niż osoby niereligijne. Ludzie

niereligijni, a nawet część z tych, którzy określają siebie jako wierzących, poszukuje uzasadnień dla moralności poza uniwersum religijnym.

Sposobem dostępnym do poznania orientacji moralnych maturzystów będzie wnioskowanie oparte na ich wypowiedziach co do słuszności lub niesłuszności zasad moralnych głoszonych przez etykę katolicką. Respondentom postawiono następujące pytanie, stosowane też w badaniach ogólnopolskich: „Jaki jest Twój stosunek do zasad moralnych religii katolickiej?

- A – Zasady moralne katolicyzmu są najlepszą i wystarczającą moralnością;
 B – Wszystkie zasady katolicyzmu są słuszne, ale wobec skomplikowania życia trzeba je uzupełniać jakimiś innymi zasadami;
 C – Większość zasad moralnych katolicyzmu jest słuszna, lecz nie ze wszystkimi się zgadzam, a ponadto te, które są słuszne, na pewno nie wystarczają człowiekowi;
 D – Moralność religijna jest mi obca, ale niektóre zasady moralne katolicyzmu uważam za słuszne;
 E – Zasady moralne katolicyzmu są mi całkowicie obce.

Tab. 5. Stosunek maturzystów do zasad moralnych religii katolickiej w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Twierdzenie A	15,3	10,8	7,0	5,7
Twierdzenie B	23,1	32,8	23,8	16,7
Twierdzenie C	45,5	39,2	44,4	43,4
Twierdzenie D	9,9	7,6	13,6	16,4
Twierdzenie E	4,5	5,2	6,6	13,5
Trudno powiedzieć	–	2,8	–	–
Brak odpowiedzi	1,7	1,6	4,6	4,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

Zaledwie co dwudziesty ankietowany maturzysta puławski opowiadał się w 2021 roku za zasadami moralnymi katolicyzmu jako najlepszą i wystarczającą moralnością. Łącznie z tymi, którzy akceptują zasady moralne Kościoła katolickiego jako słuszne, ale wymagające uzupełnienia innymi zasadami, stanowią oni około czwartą część zbadanych maturzystów (22,4%). Najbardziej powszechną jest w środowisku maturzystów postawa krytyczna wobec moralności katolickiej (59,8%), odnoszącą się do tych, którzy uznają tylko większość katolickich zasad moralnych, albo tylko niektóre z nich. Wreszcie dla 13,5% respondentów zasady moralne katolicyzmu są im całkowicie obce. Warto zauważyć, że jakkolwiek kategorie „poniżej wierzącego” (łącznie z osobami niezdecydowanymi w sprawach wiary) obejmują nieco ponad połowę badanych maturzystów, to zaledwie co siódmy z nich twierdzi, że zasady moralne katolicyzmu są im całkowicie obce (por. Młyński 2008: 256).

W 2021 roku kobiety nieco częściej akceptowały zasady moralne katolicyzmu niż mężczyźni (22,5% wobec 21,7%); uczniowie z liceów ogólnokształcących rzadziej niż z techników (15,4% wobec 29,0%); młodzież mieszkająca na wsi (27,4%) częściej niż mieszkająca w małych miastach (15,6%) i w Puławach (16,6%); młodzież deklarująca się jako głęboko wierząca lub wierząca (37,9%) częściej niż niezdecydowana ale przywiązana do tradycji religijnej (13,0%), obojętna religijnie (17,1%) i niewierząca (0,0%); młodzież uczęszczająca regularnie na lekcje religii w szkole (34,1%) częściej niż uczęszczająca nieregularnie (27,7%) i w ogóle nieuczestnicząca (9,1%).

W latach 1994-2021 w całej zbiorowości maturzystów puławskich wskaźnik akceptujących zasady moralne katolicyzmu zmniejszył się od 38,4% do 22,4% (różnica 16,0%). W 1994 roku wynosił on 38,4%, w 2009 roku – 43,6%, w 2016 roku – 30,8% i w 2021 roku – 22,4%. W latach 1994-2021 wzrosła nieco kategoria „krytycznych” maturzystów: od 55,4% do 59,8% (różnica 4,4%) oraz kwestionujących w pełni moralność katolicką: od 4,5% do 13,5% (różnica 9,0%). Ogólna akceptacja zasad moralnych w środowiskach młodzieżowych zmniejsza się stosunkowo powoli, to jednak wyraźna większość ludzi młodych przejawia postawy

krytyczne, co oznacza, że rzeczywista moralność w tych środowiskach jawi się jako bardziej niepewna i sceptyczna niż ugruntowana i zachowawcza. Z pewnością w kwestiach szczegółowych odrzucenie zasad moralnych katolicyzmu jest jeszcze bardziej wyraźne.

Akceptacja zasad moralnych katolicyzmu jest nieco wyższa wśród kobiet niż mężczyzn, wśród maturzystów z liceów ogólnokształcących niższa niż wśród maturzystów z techników, wśród młodzieży ze wsi wyższa niż młodzieży mieszkającej w małych miastach, a zwłaszcza w Puławach, wśród wierzących wyższa niż wśród niewierzących i wśród uczęszczających na lekcje religii wyższa niż wśród nieuczęszczających. W miarę przechodzenia od osób wierzących do niewierzących wzmacnia się krytycyzm wobec zasad moralnych katolicyzmu, a nawet ich całkowite odrzucenie. Najniższym poziomem akceptacji moralności katolickiej (odpowiedź pierwsza i druga) charakteryzują się uczniowie z liceów ogólnokształcących, mieszkający w miastach, obojętni i niewierzący oraz nieuczęszczający w katechezie szkolnej.

Wydaje się, że młodzi Polacy na początku trzeciej dekady XXI wieku w swoich ogólnych orientacjach moralnych częściej skłaniali się ku relatywizmowi, niż ci na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, nawet jeżeli nieco zmieniło się w tym okresie pojmowanie moralności. W świetle powtarzanych badań empirycznych trudno byłoby mówić o jakimś nowym przyspieszonym trendzie rozwojowym orientacji moralnych w kierunku relatywizmu moralnego. Sytuacja ta powoli zmienia się od 2016 roku. Zmniejszanie się zasięgu postaw celowościowych na rzecz postaw kompromisowych może być interpretowane jako przejaw wzrostu racjonalizacji w myśleniu i codziennych działaniach młodych Polaków, bądź jako przejaw wyraźniejszego konfliktu pomiędzy normami moralnymi nakazującymi uczciwość, przyzwoitość, solidarność i lojalność a normami pragmatycznej skuteczności, kariery i sukcesu.

§ 2. Dekalog jako podstawa moralności

Na tle zarysowanej problematyki ogólnych orientacji moralnych i preferencji obowiązków w świadomości badanych osób, chcemy postawić pytanie o stosunek do norm judeo-chrześcijańskiego Dekalogu. W świetle procesu odchodzenia od moralności legalistycznej („takie jest przykazanie”), do moralności celów (wykalkulowane, instrumentalne traktowanie reguł postępowania moralnego), można założyć, że przywiązanie do poszczególnych norm Dekalogu będzie kształtować się rozmaicie. Nie zawsze będziemy mieć do czynienia z przeżywaniem imperatywu etycznego zawartego w normach Dekalogu jako nakazu kategorycznego, o charakterze autotelicznym. Niekiedy przykazania Boże będą wydawać się zbyt trudne do zaakceptowania i respektowania w praktyce, jako niepotrzebne ograniczenia i zakazy; będą więc one ujmowane od strony tego, czego człowiekowi nie wolno, nie zaś w sensie pozytywnym, czyli od strony tego, co człowiek powinien czynić.

Dekalog zawierający podstawowe normy prawa naturalnego, będące bezpośrednim zastosowaniem do poszczególnych dziedzin życia naczelnej zasady etycznej „dobro należy czynić a zła unikać”, stanowi rdzeń etyki chrześcijańskiej i ważny dział socjalizacji religijno-moralnej. Dziesięć przykazań stanowi podstawę rachunku sumienia przed spowiedzią. Trzy pierwsze przykazania Dekalogu odnoszą się do Boga jako najwyższej wartości i do obowiązku okazywania mu czci (regulują bezpośrednio stosunek do Boga), pozostałe zaś normy odnoszą się do rozmaitych dziedzin życia jednostkowego i społecznego. „Dziesięć przykazań, będąc wyrazem podstawowych powinności człowieka względem Boga i względem bliźniego, objawia w swojej istotnej treści poważne zobowiązania. Są one ze swej natury niezmiennie i obowiązują zawsze i wszędzie. Nikt nie może od nich dyspensować. Dziesięć przykazań wyrzył Bóg w sercu człowieka” (KKK, nr 2072). W chrześcijaństwie Dekalog otrzymuje nowe horyzonty znaczeniowe, zostaje udoskonalony prawem „Błogostawieństw”, w duchu pełnej miłości bliźniego.

Cywilizacja chrześcijańska była zbudowana na Dekalogu, w którym znajdowała uzasadnienie, usprawiedliwienie i usensownienie właściwego jej porządku aksjonormatywnego, struktur społecznych czy profilu osobowości jednostek. Według Wojciecha Świątkiewicza: „Wybór Dekalogu jest wyborem chrześcijańskiego stylu życia. Akceptację przykazań Dekalogu i sposoby ich urzeczywistniania w praktykach życia codziennego można uznać za fundamentalny miernik kondycji chrześcijaństwa jako religii, ale też jako podstawowy wskaźnik chrześcijańskiej cywilizacji, niezależnie od podziałów czy konfesyjnej specyfiki. Przez wieki chrześcijaństwo zespoliło się z postaciami kultury, stało się kulturą i w procesach socjalizacji oraz wychowania kształtowało projekty i style życia pokoleń” (Świątkiewicz 2018a: 31-32; por. Štefaňak 2021: 351-364; Witaszek 2022: 72-80).

Przykazania Dekalogu stanowią silne bodźce wewnętrzne skłaniające do postępowania w określonym kierunku, nie umniejszają naszej wolności, lecz – paradoksalnie – ją zwiększają; są one powszechne i niezienne, nie mogą być relatywizowane przez zmieniające się sytuacje i okoliczności. Anna Pawełczyńska twierdzi: „W każdym kręgu religijno-kulturowym istnieją wartości, które są sobie bardzo bliskie. Wystarczy popatrzeć na działalność chociażby najwyższych autorytetów religii chrześcijańskiej i innych wielkich religii. Przekonujemy się, że ich ogólne przesłanie jest podobne. Oparte są na wartościach wspólnych dla większości, lecz mających swoiste środki wyrazu w różnych kręgach kultury. W tradycji europejskiej wartością, wokół której konsoliduje się wszystko, jest dobro rozumiane jako przestrzeganie zasad zawartych w Dekalogu. Dla mnie to przede wszystkim sprawa stosunku do drugiego człowieka. Każdy, kto posiada podstawową intuicję moralną, uzna przykazania Dekalogu za dobro” (*Liberalny totalitaryzm* 2005: 32; por. Bagrowicz 2014: 9-16; Zaręba 2009: 213).

Dekalog jako podstawa prawa żydowskiego został przyjęty przez chrześcijaństwo i potraktowany jako zbiór oczywistych zasad wszelkiej ludzkiej moralności. Jego przykazania są sformułowane ogólnie, można je wyrazić ściślej i bardziej jednoznacznie w postaci szczegółowego kodeksu postępowania. Stanowią one etyczny fundament życia

społecznego, są także pierwszorzędnymi zasadami prawa naturalnego; obowiązują wszystkich w ten sam sposób. Jakkolwiek zostały one sformułowane w pojęciach i języku określonej kultury, także i dzisiaj stanowią zabezpieczenie przestrzeni wolności dla wszystkich, chronią wartości i dobra ludzi, a przez to umożliwiają wszystkim prawdziwie ludzkie życie. Dekalog stanowi podstawowy warunek miłości bliźniego, a jednocześnie jej sprawdzian, zawiera moralność powszechną, ogólnoludzką. Każde jego przykazanie obowiązuje jednostki i wszystkich ludzi (wymiar społeczny). (Handzel 2015: 64-81; Król 2011; Salij 1989).

Przykazania Dekalogu są wartością religijną i moralną, mają sens nie tylko religijny, ale są także katalogiem zasad i norm moralnych o charakterze uniwersalnym. Dekalog wpisał się wyraźnie w światowy dorobek kultury, stając się syntezą wszelkiej ludzkiej moralności. Zasady Dekalogu nie podlegają negocjacjom ani strukturalnym przekształceniom, są podstawowym zapisem moralności, wskazują także „pewien moralny kierunek oraz wytyczają sposób postępowania w niektórych konkretnych sytuacjach” (Grzegorzczak 2018: 111; por. Gądecki, Jędraszewski 2016; Kunka 2014: 13-17; Libiszowska-Żółtkowska 2004: 72-73; Muszyński 1993; Tóth 2002).

Jan Mazur stwierdza, że Dekalog „nie jest prywatną własnością chrześcijan czy niechrześcijańskich tradycji religijnych, ale stanowi wyraz moralnego rozeznania o charakterze ogólnoludzkim, które cechuje mądrość wielu wielkich kultur” (Mazur 2021: 61). Z teologicznego punktu widzenia Dekalog jest „jednocześnie autoprezentacją, samoprzedstawieniem się Boga i wykładnią człowieczeństwa” (Ratzinger 2004: 202). Właściwie (racjonalnie) rozumiany „jest odpowiedzią na wewnętrzne potrzeby naszej istoty – nie jest wtedy przeciwieństwem wolności, ale jej realną formą. W takim razie jest także podstawą każdego prawa do wolności i prawdziwie wyzwalającą siłą ludzkiej historii” (Ratzinger 2004: 203).

Dekalog stanowi podstawowy i niezmienny depozyt wiary chrześcijańskiej. Każde jego przykazanie odnosi się do następnego z pozostałych i do wszystkich razem. Chrześcijanie są zobowiązani do ich

przestrzegania, mają one dla nich zasadnicze znaczenie (Pronzato 2004; Synowiec 2004). W encyklice „Lumen fidei” Papież Franciszek podkreślił: „Dekalog nie jest zbiorem zakazów, ale zawiera konkretne wskazania, pozwalające wyjść z pustyni *ja*, będącego dla siebie punktem odniesienia, zamkniętego w sobie, i nawiązać dialog z Bogiem, dać się ogarnąć Jego miłosierdziu, aby nieść Jego miłosierdzie. W ten sposób wiara wyznaje miłość Boga, daje się prowadzić tej miłości, prowadzącej do podążania ku pełni komunii z Bogiem. Dekalog jawi się jako droga wdzięczności, odpowiedzi miłości, możliwa dlatego, że przez wiarę otwarliśmy się na doświadczanie przemieniającej miłości Bożej względem nas” (LF, nr 46).

Współcześnie Dekalog wzbudza pewne kontrowersje, wywołuje zakłopotanie i sceptycyzm, powoduje pewne trudności w jego akceptacji. „Rola Dekalogu jako życiowego drogowskazu we współczesnym świecie powoli traci swoją moc wiążącą, niepodważalną i jednowymiarową. Bezwarunkową akceptację Dekalogu zakłócają sceptycyzm sytuacyjny, relatywizm znaczeń oraz interpretacyjny subiektywizm w ocenie zachowań. Przykazania są traktowane jako niezgodne z mentalnością człowieka preferującego niczym nieograniczoną wolność w dążeniu do realizacji własnych pragnień” (Libiszowska-Żółtkowska 2015: 104). W społeczeństwie polskim nasilają się procesy kwestionowania moralności Dekalogu, zarówno w życiu katolików selektywnych, krytycznych w stosunku do Kościoła i jego doktryny moralnej, jak i w życiu katolików *odchodzących*, którzy kształtują swoją moralność niezależnie od religii. Jednocześnie zaznaczają się procesy wzmocnienia religijności w życiu katolików *pogłębianych*, którzy łączą religijność z moralnością w życiu codziennym.

Wielu ludzi współczesnych odchodzi od świata transcendentnego i zamyka się w ludzkim wymiarze, skracając tym samym perspektywę swojego poznania, przeżywania i dążenia do tego, co jedynie doczesne. Znaczna część Europejczyków, także Polaków, wykazuje dezorientację i anomię w dziedzinie aksjologii. „Porzucają dziedziczone z przeszłości wartości, ponieważ nie zgadzają się z ich nowymi potrzebami, bądź w ich przekonaniu nie są wystarczająco uzasadnione. Tych porzuczanych

wartości nie zastępują nowe. Typową więc dzisiaj postawą jest poszukiwanie, a poszukuje się pod hasłami autentyzmu i nieskrępowanego rozwoju własnej osobowości. Poszukiwanie samego siebie staje się, zwłaszcza wśród młodych, najważniejszym celem i zajęciem. Idealem jest życie w harmonii z samym sobą, dobre samopoczucie we *własnej skórze*, bycie innym. Podkreśla się spontaniczność i postawę twórczą” (Dyczewski 2002: 20-21). Te procesy przemian rzutują na postawy wobec fundamentalnych wartości i norm moralnych, w tym wobec przykazań Dekalogu.

Wskazuje się na przykład, że Dekalog wywodzi się z obcego nam kulturowo świata (semickiego) i jest obcy naszej mentalności. Nasze problemy moralne są o wiele bardziej zróżnicowane, bardziej wielowątkowe i nie mieszczą się jak gdyby w ramach „starych tablic” Synaju. Dekalog jest zbiorem postulatów uwarunkowanych historycznie i kulturowo, a więc podlegających zmianom. Niektórzy uważają go za sztywny gorset, ograniczający spontaniczność moralną współczesnego człowieka, prezentujący raczej dziesięć sztywnych zakazów. Także część chrześcijan zajmuje ambiwalentne stanowisko wobec ważności i znaczenia Dekalogu. Podkreślają oni, że współczesne przemiany społeczne i kulturowe wymagają nadania tym przykazaniom i normom nowego sensu (Rosik 1997: 235-237).

Ludzie odkrywają, że mogą żyć moralnie w sposób bardziej zindywidualizowany, niezależnie od struktur kościelnych, czy nawet od chrześcijaństwa jako systemu aksjologicznego. Legitymizowane religią katolicką wartości i normy moralne podlegają relatywizacji i marginalizacji, są kwestionowane i odrzucane. Rozmiary przejawów sekularyzacji życia społecznego oraz skala procesów laicyzacji mentalności jednostek, zwłaszcza należących do młodszych pokoleń, co przede wszystkim odnosi się do sfery praktyk życia codziennego oraz moralności życia małżeńskiego i rodzinnego, wydaje się sygnaturą współczesnej kultury. Zdaniem Wojciecha Pawlika „osłabienie znaczenia Dekalogu w życiu społecznym nie oznacza [...] radykalnej negacji aksjologicznej, polega to raczej na relatywizowaniu znaczeń i zakresów stosowania poszczególnych norm. Interpretując po swojemu Dekalog, ale go nie odrzucając,

młodzi ludzie podtrzymują jego wagę jako swoistej konstytucji moralnej naszego kręgu cywilizacyjnego, a zarazem w codziennych praktykach normotwórczych radzą sobie bez bezpośredniego odwoływania się do niej” (Pawlik 2004: 172).

W społeczeństwie polskim zaznacza się rozróżnienie między religijnością na płaszczyźnie ogólnonarodowej (wiera narodu) i na płaszczyźnie życia codziennego (religijność przeżywana), zwłaszcza w dziedzinie moralności. W tym kontekście niektórzy badacze społeczni mówią nawet o *schizofrenicznych* moralnie postawach życiowych wielu katolików polskich. Sekularyzacja spontaniczna i pluralizm społeczno-kulturowy przyczyniają się do zróżnicowania orientacji moralnych Polaków (pluralizm moralny). W konsekwencji relacje między wartościami religijnymi i moralnymi nie zawsze układają się w strukturę hierarchiczną, w której wartości religijne dominują nad wartościami moralnymi. Często mamy do czynienia z układem poziomym, w którym nie istnieje relacja nadzędności czy podrzędności pomiędzy wartościami.

Badanym maturzystom puławskim w roku szkolnym 2021/2022 postawiono pytanie dotyczące Dekalogu z prośbą o określenie, które z dziesięciu przykazań są dla nich osobiście wiążące. Respondenci oceniali każde z tych przykazań w jeden z czterech zasygnalizowanych sposobów: ma zastosowanie całkowite, ma zastosowanie częściowe, nie ma żadnego zastosowania, nie umiem powiedzieć. Skalę akceptacji lub odrzucenia Dekalogu można uznać za ważny socjologiczny wskaźnik zaawansowania procesów laicyzacji mentalności jednostek i sekularyzacji życia społecznego. Postawione pytanie miało charakter ogólny. Nie wiemy, jak ankietowani rozumieją poszczególne przykazania, w jakim stopniu przyswajają sobie i realizują te normy życia moralnego w praktyce dnia codziennego. W każdym razie Dekalog wskazuje zasady życia moralnego ważne dla każdego człowieka. Uzyskane wyniki empiryczne prezentuje tabela 6.

Tab. 6. Postawy młodzieży maturalnej wobec Dekalogu w 2021 roku (dane w %)

Przykazania Dekalogu	Zdecydowanie wiążące	Częściowo wiążące	Zdecydowanie niewiążące	Trudno powiedzieć	Brak odpowiedzi	Razem
Przykazanie I	35,2	11,7	22,8	16,4	13,9	100,0
Przykazanie II	16,7	27,4	28,8	13,2	13,9	100,0
Przykazanie III	26,7	29,2	21,4	7,5	15,3	100,0
Przykazanie IV	52,7	19,6	7,5	6,4	13,9	100,0
Przykazanie V	65,8	8,9	4,6	6,4	14,2	100,0
Przykazanie VI	49,1	13,5	9,6	13,5	14,2	100,0
Przykazanie VII	62,3	10,0	5,3	6,8	15,7	100,0
Przykazanie VIII	35,6	29,5	8,9	11,7	14,2	100,0
Przykazanie IX	50,5	12,1	6,4	15,5	15,7	100,0
Przykazanie X	42,0	22,8	6,4	14,6	14,2	100,0

W 2021 roku najbardziej były akceptowane – według kategorii „zdecydowanie wiążące” – przykazania „moralne” (V, VII, IV, IX). Poziom zdecydowanej aprobaty będącej w granicach 40%-50% dotyczył przykazania: VI i X, od 30% do 40% – przykazania VIII i I oraz poniżej 30% – przykazania III i II. Trzy pierwsze przykazania (tzw. „religijne”) były w pełni mniej akceptowane niż siedem przykazań „moralnych” (26,2% wobec 51,1%). Przeciętny wskaźnik pełnej aprobaty przykazań Dekalogu kształtował się w całej badanej zbiorowości maturzystów puławskich na poziomie 43,7%, aprobaty częściowej – 18,5%, pełnej dezaprobaty – 12,2%, niezdecydowania („trudno powiedzieć”) – 11,2% i braku odpowiedzi – 14,5%.

W 1994 roku przeciętny wskaźnik pełnej aprobaty przekazania Dekalogu kształtował się wśród maturzystów puławskich na poziomie 53,0%, aprobaty częściowej – 22,7%, pełnej dezaprobaty – 7,6%, niezdecydowania – 6,8% i braku odpowiedzi – 9,9%; w 2016 roku odpowiednio – 53,0%, 32,3%, 8,1%, 5,7%, 0,9%. W latach 1994-2021 zmniejszył się wskaźnik pełnej aprobaty przykazań Dekalogu od 53,0% do 43,7%

(spadek o 9,3%), wskaźnik pełnej dezaprobaty zwiększył się od 7,6% do 12,2% (wzrost o 4,6%), co wskazuje na powolny proces sekularyzowania się świadomości moralnej młodych Polaków. Dla porównania warto dodać, że w 2017 roku przeciętny wskaźnik pełnej aprobaty przykazań Dekalogu wśród młodzieży szkół średnich (próba ogólnopolska) kształtował się na poziomie 50,9%, aprobaty częściowej – 20,0%, pełnej dezaprobaty – 10,6%, niezdecydowania – 9,4% i braku odpowiedzi – 9,1% (Mariański 2018: 218; por. Młyński 2008: 244; Zaręba 2012: 365-383).

Interesująco przedstawiają się zależności między cechami demograficznymi i społecznymi a ustosunkowaniem się do poszczególnych przykazań Dekalogu. Kobiety w 2021 roku – według wskaźnika zbiorczego „zdecydowanie wiążące” – oznaczają się wyższą aprobatą dziesięciu przykazań Bożych niż mężczyźni (47,2% wobec 38,7%); młodzież z liceów ogólnokształcących niższą niż młodzież z techników (41,5% wobec 45,7%); młodzież mieszkająca na wsi (46,1%) wyższą niż młodzież z małych miast (41,0%) i z Puław (40,5%). Wyższą aprobatą Dekalogu charakteryzują się kobiety, młodzież z techników i mieszkająca na wsi. Różnice procentowe pomiędzy poszczególnymi kategoriami demograficznymi i społecznymi są bardziej widoczne w odniesieniu do przykaz „religijnych” niż wobec przykazań „moralnych”.

Pełną aprobatę przykazań Dekalogu („zdecydowanie wiążące”) deklarowało – według wskaźnika przeciętnego – 54,8% badanych określających siebie jako głęboko wierzących lub wierzących, 39,0% – niezdecydowanych w sprawach wiary, 40,7% – obojętnych religijnie i 24,3% – niewierzących. Podobnie oddziaływała zmienna niezależna „uczestnictwo w lekcjach religii w szkole”: uczęszczający regularnie – 51,7%, uczęszczający nieregularnie – 48,9% i w ogóle nieuczęszczający – 37,2%. Znacznie niższe są wskaźniki aprobaty trzech pierwszych przykazań Dekalogu: głęboko wierzący lub wierzący – 42,1%, niezdecydowani w sprawach wiary – 19,8%, obojętni religijnie – 17,9%, niewierzący – 0,7%; uczęszczający regularnie na lekcje religii w szkole – 36,9%, uczęszczający nieregularnie – 32,4%, w ogóle nieuczęszczający – 13,5%. Pewna część młodych Polaków deklarujących się jako głęboko wierzący nie akceptuje w pełni Dekalogu (m.in. wyznawcy religii niechrześcijańskich),

z kolei część osób chwiejnych w wierze, obojętnych a nawet niewierzących uznaje ważność przykazań „moralnych” Dekalogu, choć zapewne na podstawie zróżnicowanych przestanek motywacyjnych.

Ogólnie można powiedzieć, że niespełna dwie trzecie maturzystów puławskich mniej lub bardziej konsekwentnie („zdecydowanie wiążące” lub „częściowo wiążące”) aprobuje aksjologiczne podstawy moralności wyrażone w Dekalogu i co czwarty ankietowany wyraźnie je odrzuca lub wątpi w ich moc wiążącą („zdecydowanie nieważne” lub „trudno powiedzieć”).

Dekalog jako podstawowa kodyfikacja norm moralnych przyjęta w kulturze judeochrześcijańskiej jest w mniejszym zakresie akceptowany przez mężczyzn, młodzież z liceów ogólnokształcących i z miast różnej wielkości oraz – co zrozumiałe – przez młodzież o słabych więziach z religią lub ich braku. Obojętni religijnie, niewierzący oraz niepraktykujący akceptują niektóre normy Dekalogu, zwłaszcza te odnoszące się do sfery moralnej (około trzecia część).

W świetle dotychczasowych badań socjologicznych można mówić raczej o tendencjach kryzysowych niż o definitywnym kryzysie, raczej o pewnych tendencjach zmian w stronę permissywności i relatywizmu moralnego niż o apoteozie czy dyktaturze relatywizmu. Wojciech Świątkiewicz zaznacza: „Wobec Dekalogu przyjmowane są postawy selektywnej akceptacji. Niektóre przykazania są bardziej, inne mniej akceptowane albo nawet odrzucane. Żadne z przykazań nie uzyskało jednak bezwarunkowej akceptacji. Dekalog został wpisany w kulturę płynnej rzeczywistości, której sygnaturą jest, jak to określa Peter L. Berger, heretycki imperatyw wyboru sprzyjający procesom moralnej anomii [...]”. Dekalog poddany zostaje dekonstrukcji, a nowy porządek i struktura przykazań, których hierarchia mierzona jest skalą ich akceptacji lub odrzucenia, eksponuje reguły normatywne odnoszące się do moralności ogólnej życia społecznego i w mniejszym zakresie do moralności seksualnej. Jest to Dekalog odwrócony, bowiem trzy przykazania Boskie, tworzące aksjonormatywną podstawę całego Dekalogu Mojżesza, zostały zmarginalizowane i przesunięte na ostatnie pozycje lub nawet

odrzucone” (Świątkiewicz 2018: 47; por. Guzik, Marzęcki, Stach 2015: 190; Kaźmierska 2018: 68-78; Rola 2016: 156; Skoczylas 2016: 187-211).

Z dotychczasowych badań socjologicznych wynika, że Polacy odnoszą negatywne zmiany w aprobachie przykazań Dekalogu nie tyle do siebie, ile raczej do innych ludzi. Porównanie mocy wiążącej przykazań Bożych we własnym życiu i w życiu tzw. większości Polaków wskazuje, że oceny te są wyraźnie rozbieżne. O ile większość młodych i dorosłych Polaków uznaje jeszcze za wiążące przykazania Dekalogu w swoim życiu (całkowicie lub częściowo), to równocześnie deklaruje, że tzw. większość Polaków nie uznaje ich za wiążące, prawdopodobnie jako niedostosowane do czasów współczesnych, a nawet uznaje je za przestarzałe, w każdym razie dość powszechnie nieszanowane (Mariański 2011: 189-202).

Badanym maturzystom postawiono także pytanie o to, czy – w ich przekonaniu – przykazania Dekalogu mają dzisiaj zastosowanie całkowicie, częściowe lub żadne dla większości ludzi w naszym kraju. Uzyskane dane empiryczne są zawarte w tabeli 7.

Tab. 7. Postawy większości Polaków do Dekalogu w opinii maturzystów puławskich w 2021 roku (dane w %)

Przykazania Dekalogu	Zdecydowanie wiążące	Częściowo wiążące	Zdecydowanie niewiążące	Trudno powiedzieć	Brak odpowiedzi	Razem
Przykazanie I	15,3	31,0	10,7	29,5	13,5	100,0
Przykazanie II	11,7	26,7	26,7	21,4	13,5	100,0
Przykazanie III	17,1	37,7	13,9	17,1	14,2	100,0
Przykazanie IV	28,5	31,3	6,4	20,6	13,2	100,0
Przykazanie V	42,7	20,3	5,0	18,5	13,5	100,0
Przykazanie VI	22,1	28,8	11,7	24,2	13,2	100,0
Przykazanie VII	30,6	26,7	10,0	19,6	13,2	100,0
Przykazanie VIII	15,7	32,4	17,8	21,4	12,8	100,0
Przykazanie IX	21,0	29,2	12,8	24,6	12,5	100,0
Przykazanie X	18,1	27,4	15,7	24,9	13,9	100,0

Maturzyści puławscy bardziej krytycznie oceniają wierność teoretycznym i praktycznym przykazaniom Dekalogu w życiu tzw. większości Polaków niż we własnym życiu. Według kategorii odpowiedzi „zdecydowanie wiążące” najbardziej akceptowane przez większość Polaków są trzy przykazania „moralne” (V, IV, VII) i jedno przykazanie „religijne” (I). Pozostałe przykazania są respektowane – według opinii maturzystów – przez mniej niż 20% dorosłych Polaków. Pełna aprobata wszystkich przykazań Dekalogu waha się od 11,7% do 42,7% (różnica wskaźników – 31,0%). Trzy pierwsze przykazania są rzadziej aprobowane przez większość Polaków niż przykazania „moralne” (14,7% wobec 25,5%). W ocenie własnej maturzyści puławscy znacznie częściej przypisywali sobie i innym aprobatę przykazań „moralnych” niż „religijnych”.

W 1994 roku wskaźnik pełnej aprobaty przykazań Dekalogu przez tzw. większość Polaków kształtował się na poziomie 13,1%, aprobaty częściowej – 44,7%, pełnej dezaprobaty – 17,1%, niezdecydowania – 22,8%, braku odpowiedzi – 2,3%; w 2009 roku odpowiednio – 12,3%, 44,6%, 13,7%, 15,3%, 14,1%; w 2016 roku – 18,0%, 40,3%, 13,6%, 18,6%, 9,5%; w 2021 roku – 22,3%, 29,1%, 13,1%, 22,2%, 13,3%. Jeżeli uwzględnić łącznie wskaźnik odpowiedzi „zdecydowanie wiążące” i „częściowo wiążące”, wówczas wskaźnik przeciętny pozytywnej oceny przykazań Dekalogu wynosił w 1994 roku – 57,8%, w 2009 roku – 56,9%, w 2016 roku – 58,3% i w 2021 roku – 51,4%. W latach 1994-2021 nie nastąpiły jakieś znaczące zmiany w opiniach maturzystów puławskich na temat respektowania przykazań Bożych przez tzw. większość Polaków. Zwiększył się co prawda wskaźnik odpowiedzi „zdecydowanie wiążące” (wzrost o 9,2%), ale równocześnie zmniejszył się wskaźnik odpowiedzi „częściowo wiążące” (spadek o 15,5%).

Być może wypowiedzane oceny i opinie tylko częściowo odzwierciedlają moralność społeczeństwa polskiego. W opinii około dwóch piątych ankietowanej młodzieży maturalnej przykazania Dekalogu straciły na ważności w życiu większości Polaków i w mniejszym stopniu do nich samych. W świetle uzyskanych wyników empirycznych musimy jednak pamiętać o występowaniu psychospołecznego mechanizmu polegającego na większym krytycyzmie wobec otoczenia niż wobec siebie,

o bardziej tolerancyjnym, a nawet liberalnym spojrzeniu na własną osobę. Dekalog jako podstawowa kodyfikacja norm moralnych przyjęta w kulturze judeochrześcijańskiej jest jeszcze w szerokim zakresie akceptowany w środowiskach młodzieży wsi, małych i średnich miast, w mniejszym stopniu w środowiskach wielkomiejskich, a jego fundamentalne zasady nie straciły jeszcze nośności społecznej.

Wskaźnik pełnej aprobaty przykazań Boskich w życiu maturzystów obejmuje jeszcze ponad połowę badanych, co przy nieznacznym odrzuceniu tych przykazań pozwala wyciągnąć wniosek, że pokolenie współczesnej młodzieży polskiej pozostaje jeszcze pod silnym wpływem tradycji religijnych. W odniesieniu do wartości i norm o charakterze ogólnym mamy nie tyle do czynienia z jakąś negacją dobra moralnego, ile raczej z chwiejną dezorientacją i ambiwalencją. Dla części młodych ludzi przykazania Dekalogu nie są normami absolutnymi, ich ważność jest prawdopodobnie dostrzegana tylko w niektórych okolicznościach i pomijana w innych sytuacjach. Aprobata przykazań przez młodzież jest niższa niż w całym społeczeństwie, ale różnice dotyczą nie tyle negacji przykazań, ile raczej stopnia ich akceptacji. W latach 1994-2021 wskaźnik pełnej lub częściowej aprobaty Dekalogu zmniejszył się o 6,4% (por. Zaręba 2009: 184-186).

Socjologiczne badanie postaw młodzieży szkolnej wobec Dekalogu miało charakter ogólny. Przeprowadzone badania socjologiczne sygnalizują pewną sceptyczność, a w niektórych kręgach społecznych zakwestionowanie podstawowych norm prawa naturalnego, co może zapowiadać bardziej wyraźne odejście od etyki religijnej na poziomie szczegółowych norm moralnych. Wniosek ten wzmacnia konstatacja dotycząca przeakcentowania roli indywidualnego sumienia, nie zawsze konfrontowanego z normami moralnymi o charakterze ogólnym.

Dość jeszcze wysoka akceptacja przykazań Dekalogu nie oznacza, że w świadomości badanych Polaków nie dokonują się przemiany idące w kierunku sytuacyjnie uwarunkowanych imperatywów etycznych. Przejście od moralności obiektywnej do subiektywnej, od moralności nakazów i zakazów do moralności indywidualnych opcji, od moralności

rygorystycznej do moralności wolnej od nadmiernych rygorów (permissywnej), może dokonywać się na poziomie bardziej konkretnych reguł i zasad życia moralnego, zwłaszcza dotyczących życia małżeńsko-rodzinnego. Relatywizacja moralności przejawia się z rozmaitym nasileniem na płaszczyźnie życia codziennego. Sam Dekalog przez większość maturzystów jest jeszcze akceptowany, ale dla pewnej części (mniejszości) staje się niewygodny, a jako zbiór przepisów zbyt rygorystycznych jest traktowany jako ograniczanie wolności człowieka. Potwierdza się prawidłowość, zgodnie z którą mniejszą wagę przywiązuje się do przykazań porządkujących relacje człowieka z Bogiem (przykazania „religijne”) niż relacje z bliźnimi (przykazania „moralne”) (Potocki 2012: 114-119; Sakowicz 2011: 45-47; Štefaňák 2019: 201-203).

Przykazania Dekalogu są jeszcze – mimo pewnych zmian – uznawane przez większość badanych Polaków za zdecydowane lub umiarkowane wiążące. Prawdopodobnie wśród wielu z nich nie są one traktowane jako normy absolutne. Być może pewne osłabienie znaczenia Dekalogu polega na „relatywizowaniu znaczeń i zakresów stosowania poszczególnych norm. Interpretując Dekalog po swojemu, ale go nie odrzucając, młodzi ludzie podtrzymują jego znaczenie jako swoistej konstytucji moralnej naszego kręgu cywilizacyjnego, a zarazem, w codziennych praktykach normotwórczych, radzą sobie bez bezpośredniego odwoływania się do niej” (Pawlik 2007: 247). Można jednak mówić o pewnych tendencjach kryzysowych. Nieco ponad połowa badanej w 2021 roku młodzieży maturalnej aprobowwała w sposób zdecydowany lub umiarkowany – według wskaźnika zbiorczego – przykazania Dekalogu.

Dość jeszcze wysoka akceptacja przykazań Dekalogu nie oznacza, że w świadomości badanych Polaków nie dokonują się przemiany idące w kierunku sytuacyjnie uwarunkowanych imperatywów etycznych. Przejście od moralności obiektywnej do subiektywnej, od moralności rygorystycznej do moralności wolnej od nadmiernych rygorów (permissywnej), może dokonywać się na poziomie bardziej konkretnych reguł i zasad życia moralnego, zwłaszcza dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego. Relatywizacja moralności przejawia się z rozmaitym nasileniem na płaszczyźnie życia codziennego. Badania socjologiczne wskazują, że

przynajmniej w środowiskach młodzieżowych aprobata przykazań Dekalogu uległa w ostatnich dwóch dekadach lekkiemu obniżeniu. Osoby głęboko wierzące i wierzące przypisują przykazaniom Bożym (zwłaszcza „religijnym”) większe znaczenie niż osoby o osłabionych więziach z religią lub ich braku.

Dekalog jest jeszcze akceptowany („zdecydowanie wiążące” i „raczej wiążące”) przez większość młodych i dorosłych Polaków, ale dla pewnej części (mniejszości) staje się on niewygodny, a jako zbiór przepisów zbyt rygorystycznych jest traktowany jako ograniczanie wolności człowieka. Prawdopodobnie zasady postępowania zawarte w dziesięciu przykazaniach Bożych są częściej traktowane jako wskazujące, czego człowiek nie powinien czynić, niż w sensie pozytywnym jako zasady dotyczące tego, co człowiek powinien czynić. W miarę odchodzenia Polaków od moralności legalistycznej do moralności celów przywiązanie do poszczególnych norm Dekalogu będzie kształtować się rozmaicie, będą one stopniowo tracić charakter nakazów kategorycznych. Potwierdziła się także prawidłowość, zgodnie z którą mniejszą wagę przywiązują się do przykazań porządkujących relacje człowieka z Bogiem (przykazania „religijne”) niż relacje z bliźnimi (przykazania „moralne”). W świetle wyników dotychczasowych badań socjologicznych należy mówić raczej o tendencjach kryzysowych niż o definitywnym kryzysie, raczej o pewnych tendencjach zmian w stronę permissywizmu i relatywizmu moralnego niż o apoteozie czy dyktaturze relatywizmu.

§ 3. *Permissywizm moralny młodzieży maturalnej*

We współczesnych społeczeństwach pluralistycznych odchodzi się od stałego, zobiektywizowanego ładu społecznego, do ładu „regulowanego” związanego z indywidualnymi decyzjami jednostek. Społeczeństwa te przekształcają się w permissyjne (*permissio* = przyzwolenie, dopuszczenie). „W permissywizmie zawarta jest *implicite* określona koncepcja człowieka i społeczeństwa (kultury). Zakłada się, że człowiek jest <z natury> dobry, tzn. mając możliwość wyboru dąży raczej do dobra niż zła. Społeczeństwo narzucając jednostce różnego typu ograniczenia,

nakazy, zakazy oraz stosując sankcje wymuszające ich przestrzeganie, tłumi rozwój indywidualnych zdolności, nie dopuszczając do rozwoju pełni sił twórczych jednostki. Nadmierny rygoryzm, brak tolerancji wobec wszelkiego typu odmienności i zachowań nonkonformistycznych uznawane są za zasadnicze cechy społeczeństwa (lub kultury), które wymagają przezwyciężenia. Społeczeństwo traktowane jest tu jako główny czynnik ograniczający wolność człowieka” (Słaboń 1997: 127).

Permisywizm – (z łac. *permitto* – zwolnić, pozwolić; *permissus* – przyzwolenie; *permissivus* – pozwalający, przyzwalający), to „postawa lub styl życia, w której wolność utożsamia się z przyzwoleniem na jakikolwiek wybór; jest on praktyczną, życiową konsekwencją relatywizmu moralnego (stąd często mówi się łącznie o permisywizmie i relatywizmie moralnym); akcentuje wolność ludzką jako wolność <od> (wolność negatywną); natomiast pomniejsza się lub odrzuca wolność <do> (wolność pozytywną), nie uznając konieczności jej ukierunkowania na prawdę i dobro. Permisywizm to także przesadna tolerancja, zwłaszcza w odniesieniu do zachowań negatywnych” (Nagórny 2012: 73). Permisywizm moralny w skrajnych swoich formach przybiera postać relatywizmu moralnego, który wyklucza uznanie wartości ponadczasowych, uniwersalnych, obiektywnych i absolutnych.

Permisywizm wiąże się z zakwestionowaniem obiektywnego porządku moralnego, absolutyzowaniem ludzkiego sumienia. W skrajnych przypadkach prowadzi on do ukształtowania się przekonania, że wszystko, co nie jest zakazane przez prawo, jest dozwolone. Permisywizm moralny opiera się na błędnej koncepcji ludzkiej wolności, prowadzącej niekiedy do jej absolutyzacji, a człowieka czyni źródłem i normą moralności; jest on jednym z czynników, które przyczyniają się do upadku wielu podstawowych wartości, ważnych dla życia osobistego i społecznego. Permisywizm społeczny i moralny prowadzi do liberalnego podejścia do różnych form naruszania porządku publicznego, a także do dyskryminacji tych, którzy wierzą w istnienie trwałych wartości (Nagórny 2012:73-74). Permisywizm moralny „nie zawsze polega na łamaniu norm moralnych, lecz często wyraża się na zbliżaniu się do końca tego co dozwolone, na oscylowaniu wokół granicy tego co dopuszczalne,

na balansowaniu na krawędzi zła (tzw. moralność krańcowa)". (Kojder 2015: 180; por. Sztompka 2020: 219).

Odchodzenie od absolutnej moralności mającej swoje zakotwiczenie w Bogu lub opartej na zewnętrznych i społecznych wzmocnieniach, może oznaczać i rzeczywiście oznacza ukierunkowanie na własną osobę, jej interes lub dobro. Poczucie winy – jak twierdzi niemiecki socjolog Gerhard Schulze – rodzi się nie tyle z reakcji otoczenia, ile z postrzegania życia jako szansy, którą można wykorzystać lub zmarnować (akceptacja samego siebie) (Schulze 2006: 244). Poszukiwanie własnej wartości i godności staje się przewodnim motywem nowych kształtów moralności, w której istotną częścią nie jest odpowiedzialność przed Bogiem, a nawet i nie przed innymi ludźmi, lecz odpowiedzialność przed sobą samym. Taka moralność i promująca ją etyka nie jest już oparta na solidnych, uniwersalnych, powszechnie ważnych fundamentach. Świat wartości i norm jest tu wyraźnie rozmyty i nieprzejrzysty. Jeżeli indywidualne „ja” staje się źródłem wskazań moralnych, wówczas łatwo użyteczność zastępuje powinność, a autoekspresja – autorytet. „Działania nie są więc dobre czy złe same w sobie, lecz jedynie ze względu na rezultaty, jakie przynoszą, dobre uczucia, jakie rodzą lub wyrażają” (Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler, Tipton 2007: 178). Zygmunt Bauman używa tu określenia „adiaforyczne”, czyli że są takie działania społeczne, które nie są ani dobre ani złe, ocenia się je za pomocą kryteriów technicznych (proceduralnych lub pragmatycznych), a nie moralnych (Bauman 2009a: 436).

Zrelatywizowane postawy i działania należą do „logiki” nowoczesności (Lesch 2001:107). Tendencje permissywne i relatywistyczne nasilają się w przejściu od nowoczesności do ponowoczesności. Niektórzy postmodernistyczni filozofowie i socjologowie negują wprost potrzebę wszelkich kodeksów etycznych, a nawet podkreślają szkodliwość dekretowania zasad moralnych. Wartości i normy moralne powinny być przystosowane do zmiennych warunków ekonomicznych, politycznych, demograficznych, społecznych i innych (relatywizacja kryteriów odróżniania dobra i zła). Moralnym rzeczywiście można być tylko wtedy – według niektórych postmodernistów – gdy rozstaniemy się ze złudą uniwersalizmu, gdy zrezygnujemy z komfortu pewności, jaką oferują nam systemy etyczne.

W skrajnych ujęciach przyjmuje się, że wszystkie rodzaje moralności są równie prawomocne. W rzeczywistości dawniej społeczeństwo nie zostawiało osądu moralnego do decyzji człowieka, lecz jego zachowania poddawało zewnętrznym normom, które oddzielały to co dopuszczalne, od tego co niewłaściwe, dobre od złego (Bauman 1990: 87).

Przeciwieństwem permissywizmu moralnego jest absolutyzm moralny. Najogólniej przez absolutyzm (rygoryzm) etyczny (moralny) rozumie się pogląd, że dobro (wartość) ma charakter niezmienny i obowiązuje zawsze i wszędzie, niezależnie od subiektywnych nastawień jednostki i interesów grup społecznych czy procesów historycznych. Według tego systemu reguł moralnych zło jest złem i nie może być zrównoważone przez jakiegokolwiek korzystne konsekwencje czy też usprawiedliwione przez jakiegokolwiek szczególne okoliczności. Natomiast permissywizm, a zwłaszcza relatywizm, głosi, że dobro i wartości mają charakter względny. Skoro dobro, prawda i piękno są względne i subiektywne, to również moralne standardy są jedynie wytworem człowieka. W konsekwencji to, co jest moralnie zakazane w jednym społeczeństwie, może być dozwolone, a nawet chwalone w innym. Moralne praktyki i standardy obowiązujące w jakimś społeczeństwie mogą być wyjaśniane poprzez analizę ludzkich instynktów, środowiska naturalnego, historię, czynniki geograficzne, kulturę i religię (Pietrzak, Szczepanik, Zaorski-Sikora 2011: 31-37).

W sytuacji zakwestionowania absolutnych roszczeń do powszechności i obowiązywalności akceptuje się kontyngencję wszelkich kryteriów odróżniania dobra i zła, nie ma raz na zawsze ustalonych treści normatywnych, upowszechnia się skłonność do usprawiedliwiania naruszania wartości i norm moralnych. Permissywizm rozumiany jako „atmosfera przyzwolenia na czyny dewiacyjne czy nawet przestępcze wywierająca presję na agendy kontroli społecznej w kierunku powstrzymywania się od wymierzania sankcji, lub wymierzania sankcji niewspółmiernie tagodnych” (Sztompka 2012: 473), sprzyja kształtowaniu się relatywizmu moralnego. Obydwa zjawiska są ze sobą powiązane, oddziałują na siebie, a permissywizm moralny może być zarówno przyczyną, jak i skutkiem relatywizmu moralnego.

Według Hanny Świdy-Ziemby, permisywizm moralny wyraża się w tolerancji dla łamania norm moralnych. Towarzyszy mu abstrakcyjne uznanie norm moralnych, a nawet społeczna zgoda co do ich treści i przypisywanie tej treści rangi uniwersalnej. Uznanie jest do tego stopnia abstrakcyjne i przynależy do innej warstwy osobowości niż osąd siebie i innych. Ludzi o postawie permisywnej charakteryzuje swoiste „pęknięcie” między uznaniem norm a reakcją na ich łamanie. Relatywizm z kolei: a) wyraża się w uznaniu historycznej, kulturowej i środowiskowej odmienności kodeksów moralnych, co sprawia, że czyn uznawany w pewnych kręgach społecznych za niemoralny, w innych jest albo nie jest objęty oceną moralną, albo nawet uznawany za czyn godny pochwały (relatywizm poznawczy); b) w tolerancji dla różnorodności przeświadczeń moralnych i relatywizowaniu ocen moralnych do przekonań oceniającego, potępiać można człowieka łamiącego własne (a nie „moje”) zasady moralne (relatywizm etyczny); c) w przekonaniu, że w jednych kontekstach określona norma obowiązuje, w innych może być łamana (relatywizm kontekstualny). W życiu codziennym występuje też relatywizm potoczny wyrażający się w przekonaniu, że wszystko jest względne, że wszystko zależy od sytuacji, że kodeksy moralne nie są ważne itp. Ta forma relatywizmu moralnego – często o charakterze bezrefleksyjnym – staje się w istocie argumentem za negacją wagi zjawisk moralnych. Według Hanny Świdy-Ziemby dla społeczeństwa polskiego bardziej charakterystycznym jest permisywizm moralny niż relatywizm (Świda-Ziemba 2002: 435-439).

W obszarze życia społecznego w Polsce zaznacza się aprobatą norm moralnych, której towarzyszy daleko posunięta tolerancja wobec faktu ich łamania. Jeżeli te normy są łamane przez osoby bliskie, znajomych, a nawet osoby anonimowe (ale nie przeciwnicy i wrogowie), to nie spotykają się one z potępieniem, wykluczeniem czy zgorzeniem, ich czyny są na różne sposoby usprawiedliwiane. Przyzwolenie dotyczące łamania norm, czyli tzw. permisywizm, odnosi się nie tylko do norm moralnych, ale do wszelkich norm: obyczajowych, subkulturowych, środowiskowych, a nawet norm prawnych. Normy są dalej uznawane, ale ich uznanie jest izolowane od podstawowych mechanizmów

psychicznych i społecznych. Moralność jest ważna i cenna, ale usprawiedliwione jest nieprzestrzeganie norm moralnych. Uznanie norm w strukturze poznawczej ludzi przestało być równoznaczne z zobowiązaniem do ich przestrzegania. „Permisywizm występuje przy uznaniu względnie wysokiej rangi wartości moralnych, w ich wymiarze ogólno-abstrakcyjnym, a także przy względnej zgodzie co do treści obowiązujących norm moralnych. Towarzyszy temu wszakże – paradoksalnie – duża tolerancja wobec nieprzestrzegania tych norm, odnosząca się tak do siebie, jak i innych ludzi. W ten sposób cenione normy moralne tracą swoją moc regulacyjną” (Świda-Ziemba 2008: 143; por. Sztompka 2012: 468).

Największy permisywizm odnosi się do norm związanych z życiem codziennym (prywatnym). Teorie modernizacji społecznej przewidują, że „efektem procesów rozwoju gospodarczego jest upadek autorytetu tradycyjnych instytucji, w szczególności religijnych, co pociąga za sobą sekularyzację wartości, racjonalizację zachowań oraz indywidualizację wyborów moralnych. Indywidualizacja, czyli rosnąca autonomia jednostek w wyborze własnych wartości i norm moralnych, wiąże się z liberalizacją stylów życia oraz wzrostem permisywności i spadkiem rygoryzmu ocen moralnych. Rygoryzm oznacza surowość ocen zachowania i ostre potępienie naruszania norm moralnych obowiązujących w społeczeństwie. Permisywność polega natomiast na wyrozumiałości w ocenie zachowań i na skłonności do usprawiedliwiania odstępstw od norm w szczególnych sytuacjach. Wzrost permisywności jest także łączy z relatywizacją zasad moralnych i kryteriów odróżniania dobra od zła, z przekonaniem, że ocena tego, co jest dobrem, a co złem, zależy od sytuacji i konkretnych warunków” (Jasińska-Kania 2012a: 105).

W postawach permisywnych problematyzuje się nieco pojęcia dobra i zła moralnego, ale problematyzowanie danego z góry porządku etycznego nie musi zawsze oznaczać jakąś formę niemoralności, a może nawet wiązać się z uwrażliwieniem na kwestie moralne. Permisywizm moralny nie może być utożsamiany z relatywizmem moralnym,

choć może do niego prowadzić. Pewne typy postaw i zachowań ludzkich uważa się za moralnie obojętne, uwalnia się je od ocen moralnych („odmoralnienie”). Permisywizm nie wyklucza teoretycznego uznania wartości i norm moralnych, ale oznacza tendencję do usprawiedliwień i tolerancji ich łamania. W rzeczywistości, nie tylko w wielu doktrynach, ale i we współczesnych tendencjach kulturowych przyznaje się jednostkom lub grupom społecznym prawo decydowania o tym, co jest dobre a co złe. Człowiek w swojej autonomii ma „prawo” wytwarzać wartości i normy moralne. Jeżeli wartości i normy moralne są wytworem życia społecznego, wówczas są relatywizowane do epoki czy grupy społecznej. Nie mają one własnego bytu, wytwarza je społeczeństwo, reagując na zmienny świat zjawisk i procesów społecznych. Porządek społeczny stanowi wartość autoteliczną i kryterium nadrzędne, zgodnie z którym te wartości i normy są wobec siebie hierarchizowane i relatywizowane.

Tendencje permissywistyczne młodzieży maturalnej badano m. in. w ramach pytań dotyczących wartościowania różnych dziedzin ludzkiego życia. Pytanie dotyczyło wybranych cech charakteru i postaw życiowych, określanych według trzech możliwych sposobów: „zawsze dobro”, „zawsze złe”, „to zależy”. Można uznać z pewnym prawdopodobieństwem, że odpowiedź „to zależy” wskazuje na stanowisko wyrażające co najmniej wątpliwość, czy dany rodzaj postępowania można uznać za zawsze słuszny lub zawsze niesłuszny. Normy moralne regulujące postępowanie – według tej perspektywy – muszą dopuszczać wyjątki. Uznanie czegoś za moralnie dobre lub złe zależy od wartościowania danej jednostki w określonej sytuacji i w konkretnych okolicznościach. Nie jest to ten typ relatywizmu skrajnego, na gruncie którego wszystko byłoby dozwolone, równoznaczne z brakiem przekonań moralnych czy skłonnością do nihilizmu. Oceny moralne przenikają całe nasze życie codzienne.

Tab. 8. Ocena („to zależy”) przez maturzystów wybranych cech charakteru i postaw w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Kłamstwo	81,8	75,6	73,8	74,4
Prawdomówność	64,5	42,4	43,4	47,3
Kradzież	24,0	19,6	25,2	32,7
Postuszeństwo	69,4	51,2	61,2	63,7
Solidarność	58,7	39,6	52,4	41,6
Troska o „czyste ręce”	47,9	40,8	55,2	56,6
Przebaczenie win	21,5	20,8	35,7	50,9
Pokora	58,3	31,6	39,9	45,2
Dyskrecja	26,9	26,8	41,6	52,7
Stołość przekonań	61,2	46,8	56,3	65,5
Miłosierdzie	26,4	26,0	29,7	42,7
Tolerancja	26,4	21,2	31,8	32,4
Trzymanie się zasad	57,9	32,0	41,6	50,9
Szacunek dla starszych	22,7	16,8	21,0	33,8
Własna korzyść	58,3	47,2	62,9	76,2

Uwaga: W tabeli nie umieszczono odpowiedzi „zawsze dobro”, „zawsze zło” oraz „brak odpowiedzi”.

Cechy charakteru wartości i postawy były oceniane w 2021 roku przez maturzystów puławskich według kryterium „to zależy” (permiwizm moralny). Wskaźniki tych ocen przedstawiały się następująco: własna korzyść – 76,2%, kłamstwo – 74,4%, stołość przekonań – 65,5%, postuszeństwo – 63,7%, troska o „czyste ręce” – 56,6%, dyskrecja – 52,7%, przebaczenie win – 50,9%, trzymanie się zasad – 50,9%, prawdomówność – 47,3%, pokora – 45,2%, miłosierdzie – 42,7%, solidarność – 41,6%, szacunek dla starszych – 33,8%, kradzież – 32,7%, tolerancja – 32,4%. Rozpiętość procentowa wskaźników kształtowała się na poziomie 43,8%.

Przeciętny wskaźnik odpowiedzi „to zależy” dla 15 omawianych spraw wynosił w 1994 roku 47,1%, w 2009 roku – 35,9%, w 2016 roku – 44,8% i w 2021 roku – 51,1%. Wskaźnik ten zmniejszył się nieco w latach 2009-2016 i nieznacznie wzrósł w 2021 roku. Aktualnie postawy permissyjne przeważają jeszcze nad rygorystycznymi („zawsze dobro”, „zawsze zło”). Poziom permissywności moralnego maturzystów puławskich jest nieco wyższy niż młodzieży szkolnej w 2017 roku. W badaniach ogólnopolskich przeciętny wskaźnik ocen permissywnych („to zależy”) dla 15 omawianych spraw wynosił 41,2% dla całej młodzieży szkół średnich. Krąg osób uważających, że czyn jest moralnie dobry wynosił 34,6%, moralnie zły – 16,5%, a 7,7% ankietowanych nie udzieliło odpowiedzi (Mariański 2018a: 228-229).

W 2021 roku permissywność moralną mniej zaznaczał się wśród kobiet niż mężczyzn (45,4% wobec 49,5%); bardziej wśród młodzieży z liceów ogólnokształcących niż z techników (50,3% wobec 43,7%); mniej wśród młodzieży ze wsi (45,0%) niż z małych miast (47,9%) i z Puław (49,7%). W sposób wyraźny modyfikuje stosunek badanych maturzystów wobec cech charakteru, postaw i wartości zmienna niezależna „religijność”. Wskaźnik przeciętny odpowiedzi „to zależy” kształtował się na poziomie 39,5% u głęboko wierzących i wierzących, 46,8% – niezdecydowanych w sprawach wiary, 56,6% – obojętnych religijnie i 59,5% – niewierzących; uczęszczający regularnie na lekcje religii w szkole – 41,7%, nieregularnie uczęszczający – 48,5%, w ogóle nieuczęszczający – 54,2%.

Zachwianie ogólnych norm moralnych i utrata ich siły zobowiązującej, będące osłabieniem kryteriów stanowiących oparcie dla indywidualnych i społecznych wyborów, mogą być uznane za symptom wyraźnego kryzysu moralnego. Podstawowe kryteria dobra i zła moralnego są kwestionowane przez wielu młodych Polaków i w mniejszym zakresie przez dorosłych. Bardziej permissywne nastawienia ludzi młodych mogą mieć charakter przejściowy, związany z ich aktualną sytuacją życiową. W miarę, jak będzie przybywać im lat, ich poglądy mogą ulegać dalszej ewolucji, niekoniecznie idącej w dotychczasowym kierunku. Niezależnie od różnic pokoleniowych można mówić o tendencji do „społeczeństwa przyzwalającego”, gdzie mamy do czynienia z procesem „rozmywania

się” ocen moralnych, które z kolei łatwo może stać się źródłem kryzysu tożsamości osobowej, a nawet utraty sensu życia.

W nowoczesnym społeczeństwie, z którego jest wypierane *sacrum*, wytwarzają się różne moce destrukcyjne, zacierające granicę między dobrem a złem, tym co dozwolone jest człowiekowi, i tym, co nie jest mu dozwolone. W społeczeństwie, w którym nic nie jest święte, nic nie jest zabronione. Wpływy sekularyzacyjne przekształcają krajobraz kulturowy i moralny. Amerykański historyk i krytyk kultury Christopher Lasch pisze: „Nie wystarczy zauważyć, że osłabł entuzjazm religijny; trzeba jeszcze koniecznie zapytać, co zajęło jego miejsce. Próżnię wytworzoną przez sekularyzację wypełniła kultura przyzwolenia, która zastępuje pojęcie grzechu pojęciem choroby” (Lasch 1997: 211). W każdym razie kształtuje się kultura „zakazu zakazywania” (społeczeństwo permissyjne), w której ani tożsamość religijna ani tożsamość moralna nie jest „na całe życie”, lecz podlega ustawicznym zmianom.

Permissywności przypisuje się na ogół znaczenie pejoratywne. Permissyjny jest ten, kto zajmuje postawę liberalną w odniesieniu do problemów etycznych. W świetle przeprowadzonych analiz można mówić jeszcze o innym znaczeniu permissywności. Permissywne są te osoby, które dopuszczają możliwość konfliktu między różnymi wartościami i normami w konkretnych sytuacjach. Jeżeli skonfliktowanym wartościom nie przysługuje absolutna ważność, wówczas możliwe jest odrzucenie jednej z nich w zależności od okoliczności. Permissywizm tego rodzaju nie musi być zawsze utożsamiany z relatywizmem moralnym.

Proces odchodzenia od etyki bezwzględnych norm i wartości moralnych do etyki norm bardziej zrelatywizowanych w formie permissywizmu moralnego jest już stosunkowo zaawansowany. Jego zasięg społeczny jest trudny do precyzyjnego określenia. Jeżeli odrzucanie absolutnych i powszechnie obowiązujących wartości i norm uznać za przejaw myślenia postmodernistycznego, to badani maturzyści są już dość zaawansowani w tym procesie przemian. Postawy permissywne zdają się przeważać nad postawami rygorystycznymi. Permissywizm, a zwłaszcza relatywizm moralny, nie sprzyjają – prawdopodobnie – kształtowaniu

się postaw zaufania do innych ludzi (Baniak 2022: 657-666; Korczyński 2018: 115-136; Omyła-Rudzka 2016: 1-2; Štefaňak 2019: 219-220).

Opisywane przez wielu polskich socjologów procesy pragmatyzacji, instrumentalizacji, ekonomizacji czy spieniężenia świadomości zbiorowej sprzyjają w społeczeństwie polskim przynajmniej permissywowi moralnemu (skłonność do usprawiedliwiania wykroczeń przeciwko normom moralnym czy ich omijanie w praktyce życia codziennego), a w końcu i relatywizmowi moralnemu. Orientacja pragmatyczna jest nastawiona – niejako ze swej istoty – na teraźniejszość i na aktualny układ interesów, towarzyszący przede wszystkim działaniom na rzecz zaspokojenia potrzeb materialnych, a nie wartości moralnych (Kopka 2008: 62). Upowszechniający się permissywizm i relatywizm moralny, a nawet swoista dyktatura relatywizmu we współczesnym świecie rodzą jako kontrreakcję poszukiwanie jasnych i trwałych wartości. W warunkach zmniejszającego się w społeczeństwie polskim rygoryzmu moralno-obyczajowego potrzebny jest wzrost kompetencji etycznych w zakresie dokonywania autonomicznych wyborów moralnych i preferencji. „Preferencje te zaś nie zawsze są wolne od treści, które mogą zagrażać innym osobom czy choćby ograniczać wolność innych, zindywidualizowanych podmiotów życia społecznego. Z całą pewnością wypowiedź młodocianego zabójcy, iż <Żyję w wolnym kraju i mogę robić co mi się podoba> stanowi na szczęście marginalny, ale jakże wymowny przykład problemów związanych z budowaniem ładu społecznego w Polsce” (Walczak-Duraj 1998: 259).

Upowszechniający się permissywizm i relatywizm moralny w świadomości Polaków ujawnia się w ocenie rozmaitych zachowań codziennych. W świetle badań socjologicznych nad wartościami uznawanymi przez Polaków nasuwa się wniosek, że u podstaw oceniania różnorodnych wartości i norm leży niejednokrotnie zindywidualizowany pragmatyzm, który staje się wartością nadrzędną w stosunku do pozostałych. Nawet wartości priorytetowe, jak rodzina, ojczyzna, religia, które są dość powszechnie uznawane w społeczeństwie, nie są realizowane w życiu codziennym, jeżeli tylko okaże się, że ograniczają nasze prawo do szczęścia, do życia bez trosk i cierpienia oraz materialnej zasobności.

O uznawaniu wielu wartości, choćby najbardziej szlachetnych, decyduje ich użyteczność, instrumentalność wobec osiągnięcia poziomu zasobnego, zdrowego i szczęśliwego życia, połączona z interesownością. Naczelną wartością Polaków, przenikającą przez wszystkie pozostałe wartości, jest nie tylko zindywidualizowany, ale także interesowny pragmatyzm (swoista metawartość) (Budzyńska 2008: 46-47).

Można założyć, że proces przemian wartości i norm moralnych w warunkach społeczeństwa pluralistycznego ulegnie pewnemu przyspieszeniu oraz zróżnicowaniu. Zgodnie z ogólną tendencją panującą w krajach zachodnich oznaczałoby to ustępowanie wartości powinności (obowiązku) na rzecz wartości samorealizacyjnych, o charakterze hedonistycznym i indywidualistycznym. Charakterystyczny dla ponowoczesności proces indywidualizacji oznacza, z jednej strony, odchodzenie od stabilnych, tradycyjnych systemów etycznych (m.in. religijnych), z drugiej zaś rozwój subiektywistycznych procesów połączonych z emancypacją i autonomizacją jednostki. Odchodzenie od absolutnych i stałych wartości oraz norm moralnych niesie ze sobą niebezpieczeństwo pogłębiania się relatywizmu, a nawet nihilizmu moralnego.

Kwestionuje się szczególnie dość często absolutne roszczenia wszelkich systemów etycznych, w tym także i religijno-kościelnych, do określania z góry tego, co jest moralnie dobre lub moralnie złe. Jeżeli odrzucanie absolutnych i powszechnie obowiązujących wartości i norm moralnych uznać za przejaw myślenia postmodernistycznego, to badani maturzyści są już dość zaawansowani w tym procesie przemian. Postawy permissyjne zdają się przeważać nad postawami rygorystycznymi.

§ 4. Autorytety moralne

W społeczeństwie pluralistycznym o znamionach ponowoczesności jednostki częściej podkreślają swoje prawa i przywileje niż porządek i autorytet. Zadaniem i prawem jednostki jest rozwijanie własnych przeświadczeń aksjologicznych i wzorów postępowania oraz określanie we własnym zakresie celów i dróg swojego życia. Wyraża się w tym bogactwo ludzkiej samorealizacji i samoekspresji. Żadna instytucja czy

instancja nie ma prawa przymuszać jednostki do określonych wyborów, decyzji, czy określonych form życia. Stąd nie przyznaje się nieomyślności żadnemu autorytetowi społecznemu, politycznemu, religijnemu czy intelektualnemu (Höffe 1992: 59). Problemy moralne – według tej koncepcji – rozwiązuje sama jednostka, według własnego rozeznania.

Zarówno w społeczeństwie, jak i w Kościele mówi się o kryzysie autorytetu, zaufania i legitymizacji. Wzmaga się wyobcowanie szerokich warstw ludności spod wpływu autorytetów instytucjonalnych, zwłaszcza tych, które głoszą normy pretendujące do powszechnej obowiązywalności. Dezynstytucjonalizacja, pluralizacja i indywidualizacja wartości moralnych osłabia wszelkie autorytety instytucjonalne. W społeczeństwie polskim dokonuje się gwałtowna zmiana autorytetów publicznych, zarówno osobowych, jak i instytucjonalnych, zarówno politycznych, jak i moralnych. Kwestionuje się i odrzuca wiele tradycyjnych autorytetów i w znacznie mniejszym stopniu poszukuje się nowych.

Z socjologicznego punktu widzenia autorytet określamy za Zygmuntem Baumanem jako możliwość wpływania na wybór wartości przez innych ludzi. „Obdarzone nim osoby bądź instytucje dzięki realizowaniu czy głoszeniu pewnych wartości sprawiają, że są one przyjmowane przez innych. Autorytet nie jest cechą podobną do koloru skóry czy dochodu netto, a wyraża się jedynie w fakcie takiego oddziaływania. Tam więc, gdzie mało prawdopodobne, że ludzie podążą za czymś wskazaniem bądź przykładem, niewielki też jest autorytet. Posłuszeństwo wobec autorytetu uzasadniać mogą najróżniejsze czynniki: mądrość, prawdomówność, doświadczenie, moralna powaga, powszechne jest jednak to, że osoby go uznające ufają w zasadniczą słuszność otrzymywanych pouczeń” (Bauman 1996: 125). Autorytet wynika nie tylko z uznania dla wartości reprezentowanych przez cenione przez nas osoby, może być on również związany z posiadaną władzą.

Wyróżnia się dość powszechnie autorytety formalne (instytucjonalne) i autorytety osobiste (personalne). W pierwszym przypadku źródłem autorytetu jest urząd, funkcja i rola, jaką dana osoba piastuje w społeczeństwie, w jakiejś grupie społecznej czy w określonym środowisku.

W drugim przypadku źródłem autorytetu są cechy osobiste jednostki, zwłaszcza jej charyzma i związana z nią działalność. W konkretnych przypadkach autorytet urzędowy i osobisty (formalny i nieformalny) może łączyć się w jednej osobie. Jan Paweł II łączył w sobie te dwie postaci autorytetu, jako człowiek pełniący formalną rolę w Kościele i jako charyzmatyczna osobowość imponująca cechami indywidualnymi (Kiciński 2009: 119-120; Łukasik-Turecka 2020: 47-69). Autorytety moralne opierają się na szanowanych i uznawanych za cenne wartościach. We współczesnym świecie kryzys autorytetów dotyczy bardziej autorytetów instytucjonalnych („urzędu”) niż autorytetów osobistych. Według Anthony Giddensa w wielu dziedzinach życia społecznego późnej nowoczesności zabrakło niepodważalnych autorytetów, znacznie więcej niż w społeczeństwach przednowoczesnych jest za to źródeł pretendujących do rangi autorytetu (Giddens 2001: 265).

Dążenie do samodzielności i postawa krytyczna skłaniająca do podważenia autorytetów sprawiają, że młodzi ludzie chcą działać przede wszystkim na podstawie decyzji podjętych we własnym zakresie. Kryzys autorytetów w środowiskach młodzieżowych przyczynia się do tego, że część młodzieży czuje się opuszczona, pozostawiona sama sobie ze swoimi problemami moralnymi, w izolacji musi odnajdywać własną drogę życiową. Te procesy indywidualizacji i *nowej nieprzejrzystości* są konsekwencją postępującej strukturalnej dyferencjacji i radykalnej pluralizacji życia społecznego. Instytucje tracą swój wpływ na jednostki, nie przekazują obowiązujących wartości i norm. Część uwewnętrznionych w dzieciństwie wartości naczelnych oraz norm określających wiodące motywacje podejmowania lub niepodejmowania działań zostaje na nowo zdefiniowana, a niekiedy i odrzucana. Procesy rozpadu struktur legitymizujących autorytety moralne i podążające za tym lub towarzyszące temu przemiany w świadomości moralnej ludzi młodych są zróżnicowane w zależności od kontekstu społeczno-kulturowego. Wszelkie dawne wartości, wszystko co święte i przekazane przez tradycję, może być zakwestionowane.

W życiu społecznym szczególną rolę pełnią autorytety moralne. Émile Durkheim podkreślał, że tylko autorytety moralne, które ludzie

szanują, mogą pohamować ludzkie namiętności. Jeżeli brakuje takich autorytetów, zaczyna panować prawo silniejszego, a utajony czy ostry stan wojny może stać się chroniczny (Durkheim 1999: 5-11). We współczesnych społeczeństwach mamy do czynienia z krytycyzmem wobec autorytetów, przejawiającym się w testowaniu kompetencji merytorycznych autorytetu, co może prowadzić nawet do jego zakwestionowania i podważenia jego miarodajności. Autorytety przypisujące sobie przekonanie o tym, co jest w postawach i zachowaniach ludzkich właściwe (słuszne) bądź niewłaściwe (nielusne), zawłaszczające sobie przestrzeń moralnego dyskursu, są kwestionowane, a nawet w krańcowych przypadkach bezwzględnie odrzucane. Obowiązki związane z podporządkowaniem się autorytetom przekształcają się w zmienne i nietrwałe opcje oraz swobodne wybory. Pogłębiający się indywidualizm i wycofanie się w sferę prywatności oddziałują na stosunek ludzi współczesnych do instytucji, ich struktur i autorytetów; są one uznawane nie dla nich samych, tylko o tyle, o ile dają wiarygodne i życiowe odpowiedzi na problemy ważne dla jednostki.

W świecie pozbawionym jakiegokolwiek centrum aksjologicznego i niepodważalnych autorytetów grozi niebezpieczeństwo zachwiania wszelkiego porządku i inwazja chaosu. Nowoczesny, a tym bardziej ponowoczesny projekt wyzwala człowieka spod wszelkich autorytetów (na przykład tradycyjnych, religijnych), więzi rodowych i społecznych, oddziałuje na postawy i zachowania ludzi wobec wszelkich instancji zewnętrznych, niosących ustalone wartości i normy. Wyzwolenie od autorytetów staje się jedną z ważnych pozycji w ponowoczesnym świecie, pozbawionym już w znacznej mierze niepodważalnych autorytetów, gwarantujących trwałość obiektywnych i uniwersalnych zasad. Odwołanie się do autorytetów jest często określane jako nastawienie fundamentalistyczne.

Odrzucenie obiektywnych zobowiązań wzmacnia prymat subiektywnych odczuć, zwłaszcza w warunkach, w których relatywizm moralny jest jakby przekazywany społecznie, a przekroczenie chrześcijańskich norm moralnych, zinternalizowanych w dzieciństwie i wczesnej młodości, nie zawsze pociąga za sobą poczucie winy u osoby łamiącej normę,

i oburzenie społeczne u obserwatorów zewnętrznych. Roszczenie autonomii i domaganie się suwerenności w decyzjach moralnych poszerza napięcie pomiędzy instytucjonalną powinnością a indywidualnych chęciem (wolą). Sumienie jako indywidualna selekcja wartości i norm umożliwia doraźne usprawiedliwienie własnego postępowania.

Prywatyzacja i subiektywizacja norm moralnych mogą mieć aspekt pozytywny, mogą prowadzić do wzrostu poczucia osobistej odpowiedzialności, do pragnienia wierności i pewności. Z reguły jednak oznacza, że sądy o dobru i złu moralnym nie opierają się na tradycyjnym porządku aksjologicznym, lecz jest to jakaś forma autonomii rozumianej jako wolność wobec zewnętrznych instancji kontrolnych, ale nie w odniesieniu do tego, co jest w jednostce, jej ocen, poglądów, odczuć. W sytuacji konfliktu norm, gdy nie można dochować wierności wszystkim wartościom i normom, wielu chce rozstrzygać dylematy i konflikty moralne we własnym zakresie, bez uciekania się do ogólnych *katechizmów* religijnych czy świeckich. Indywidualne sumienie staje się ostatecznym źródłem norm moralnych, ostateczną instancją decyzji moralnych, co wiąże się często z przekonaniem, że moralność jest prywatną sprawą człowieka i nikt nie powinien w tę sferę ingerować. Dotychczasowe autorytety, w tym także religijno-kościelne, nie wystarczają do rozwiązania rzeczywistych problemów i trudności życiowych.

Żadna instytucja czy instancja nie ma prawa przymuszać jednostki do określonych wyborów, decyzji czy określonych form życia. Stąd nie przyznaje się nieomyślności żadnemu autorytetowi społecznemu, politycznemu, religijnemu czy intelektualnemu. Problemy moralne – według tej koncepcji – rozwiązuje sama jednostka, według własnego rozważania. Młodzież nie chce trzymać się tego, co przekazali jej rodzice i ludzie starsi oraz proponowali jako wzór życiowy. Współcześnie dość często mówi się o kryzysie autorytetu, a nawet o jego erozji, której ulega autorytet rodziny (rodziców i dziadków), szkoły jako instytucji oraz autorytet nauczycieli. Zagrożony jest także autorytet tradycyjnych religii i wspólnot wyznaniowych oraz autorytet państwa. Dla procesu wychowania szczególnie niebezpieczny jest kryzys autorytetu rodziny i rodziców oraz religii i Kościoła.

Stosunek maturzystów puławskich do autorytetów moralnych staraliśmy się ustalić wprost w ramach jednego pytania kwestionariusza ankiety: „Czy Twoim zdaniem ludzie powinni sami wyrabiać sobie zdanie o tym, co jest dobre a co złe, czy też przyjmować opinie autorytetów, tj. ludzi cieszących się szacunkiem?”.

A – Przyjmować opinie autorytetów;

B – Częściowo przyjmować opinie autorytetów a częściowo wyrabiać sobie własne zdanie;

C – Wyrabiać sobie własne zdanie.

Tab. 9. Stosunek maturzystów do ludzi cieszących się szacunkiem w dziedzinie moralności w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Twierdzenie A	0,4	8,8	4,9	2,1
Twierdzenie B	37,6	40,8	31,8	34,5
Twierdzenie C	54,5	33,6	44,8	43,8
Trudno powiedzieć	7,5	12,0	16,4	14,9
Brak odpowiedzi	–	4,8	2,1	4,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

W 2021 roku wśród maturzystów puławskich 2,1% badanych prezentowało pogląd, że należy przyjmować w sprawach moralnych opinie autorytetów, 34,5% – częściowo przyjmować opinie autorytetów i częściowo wyrabiać własne zdanie, 43,8% – wyrabiać własne zdanie i 14,9% – trudno powiedzieć. Ankietowani maturzyści byli wyraźnie podzieleni w swoich deklaracjach na temat pożądanego wpływu ludzi cieszących się autorytetem w kwestiach moralnych. Ponad trzecia część respondentów opowiadała się za rozwiązaniem „pośrednim”, tylko nieliczni byli zwolennikami podporządkowania się autorytetom w zakresie tego, co dobre, a co złe. Byli oni prawdopodobnie zorientowani na wartości tradycyjne przekazywane w rodzinie i w środowisku społecznym.

Pogląd, że należy przede wszystkim wyrabiać własne zdanie i nie podlegać autorytetom, nieco częściej prezentowały kobiety niż

mężczyźni (45,0% wobec 43,4%); młodzież z liceów ogólnokształcących częściej niż z techników (47,1% wobec 40,7%); młodzież mieszkająca na wsi (46,4%) i w małych miastach (37,5%) rzadziej niż mieszkająca w Puławach (50,0%); młodzież określająca siebie jako głęboko wierzącą lub wierzącą (42,7%), niezdecydowaną (42,0%) i niewierzącą (54,3%) częściej niż obojętną religijnie (39,0%); młodzież uczęszczająca regularnie na lekcje religii w szkole (40,8%) lub nieregularnie (41,7%) rzadziej niż nieuczęszczająca (49,5%). Cechy demograficzne, społeczne i religijne nie różnicowały w sposób wyraźny postaw maturzystów puławskich wobec autorytetów moralnych. Nieco wyższą skłonność do autonomii w sprawach moralnych prezentowała młodzież z liceów ogólnokształcących, mieszkająca w Puławach, niewierząca i nieuczestnicząca w lekcjach religii w szkole.

W latach 1994-2021 następowały nieznaczne zmiany w postawach maturzystów wobec autorytetów moralnych i to w sposób nieregularny. O ile pogląd o częściowym uznawaniu autorytetów i częściowym wyrażaniu sobie własnego zdania utrzymywał się na zbliżonym poziomie, o tyle tendencja do indywidualizacji moralności uległa lekkiemu zahamowaniu. Młodzież maturalna w Puławach z początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku była nieco bardziej skłonna przypisywać sobie prawo decydowania o dobru i złu bez odwoływania się w tej sprawie do autorytetów moralnych. Poszerzył się także nieznacznie krąg maturzystów niezdecydowanych w kwestii uznawania autorytetów moralnych w swoim życiu.

Ogólnie biorąc, około dwie piąte badanej młodzieży przypisywało sobie autonomię w sferze przekonań moralnych i pragnienie samodzielnego rozstrzygania problemów i dylematów moralnych. Przekonanie o autonomii i swoistej samowystarczalności nie oznacza zawsze pełnej negacji potrzeby autorytetów moralnych w życiu, jednak wskazuje na niechęć do wszelkich autorytatywnie i arbitralnie narzucanych bezwzględnych nakazów i zakazów. Młodzież zajmująca stanowisko pośrednie nie chce bezkrytycznie ulegać wpływom otaczających ją osób, ale bynajmniej nie musi to oznaczać odrzucania ważnych autorytetów, a tym bardziej zasad i norm moralnych.

Z zagadnieniem autorytetów moralnych wiąże się bezpośrednio problem tzw. wzorów osobowych. Wzorem osobowym jest realna lub fikcyjna postać ludzka, która jest faktycznie lub powinna być dla jednostki lub grupy społecznej przedmiotem aspiracji. Postać ta zachęca lub powinna zachęcać do naśladownictwa. Wyróżnia się wzory propagowane i realizowane (uznawane). Te pierwsze są przekazywane przez media wskazujące postaci, które powinny zachęcać odbiorcę do naśladownictwa, te drugie pozwalają stwierdzić, jakie wzory osobowe ludzie uznają. Wzory propagowane i wzory akceptowane, mogą być postaciami realnymi lub fikcyjnymi (Kiciński 2015: 945).

Z socjologicznego punktu widzenia wyróżnia się wzory osobowe deklarowane i wzory akceptowane. Wzory deklarowane przez respondentów w badaniach empirycznych nie zawsze są wzorami rzeczywiście zinternalizowanymi, te drugie są rzeczywiście uznawane, wpływają na rzeczywiste zachowania badanych osób (wzory osobowe wpływające na zachowania). Wzory osobowe mają zdolność oddziaływania na ludzką wyobraźnię, nadają bardziej zrozumiały sens wartościom i normom przekazywanym za ich pomocą, są one niezastąpionym instrumentem oddziaływania perswazyjnego, wykorzystywane w narracjach religijnych, politycznych czy etycznych (Kiciński 2015: 944-947).

W świetle badań socjologicznych mówi się często o kryzysie wzorów osobowych jako ważnych zjawisk społecznych. „Na ten fakt mają wskazywać zwłaszcza wyniki badań nad poglądami młodzieży i przedstawicieli młodego pokolenia. Jednak wyciąganie z nich daleko idących wniosków jest tylko częściowo uzasadnione, ponieważ z niektórych badań wynika, że dla ludzi (młodych) wzory osobowe nie tyle przestają mieć jakiegokolwiek znaczenie, ile raczej zaczynają być inaczej traktowane. Do niedawna bowiem wzór osobowy stanowił zwykle pewną skłaniającą do naśladowania całość, obecnie zaś jego elementy często są traktowane wybiórczo. Inaczej mówiąc, nie wszystkie cechy danej postaci muszą być przedmiotem aspiracji osoby, dla której postać ta stanowi wzór. Ktoś może na przykład cenić w niej odwagę, ofiarność, postawę prospołeczną i poczucie godności, a jednocześnie z dystansem traktować na przykład jej skłonność do perfekcjonizmu, ascetycznego trybu życia

lub nie podzielać niektórych uznawanych przez nią *połgłdów*” (Kiciński 2015: 948; por. Danecki 2021: 78-86).

Dla młodego człowieka uznawany wzór osobowy lub ideał wiąże się często z jakąś osobą, która jest ucieleśnieniem tego ideału, staje się kimś godnym naśladowania. Ideały ujawniają się w postaci rozwiniętych norm postępowania, niekiedy w formie wzorów osobowych, reprezentowanych przez konkretne jednostki, o cechach wartościowych, jakie młody człowiek pragnie naśladować i do których mógłby się upodobnić. W miarę odchodzenia od modelu tradycyjnego społeczeństwa tracą na znaczeniu wzory osobowe oparte na instytucjonalnych autorytetach, czerpiące swoją siłę z zakorzenienia w powszechnie uznawanych wzorach tradycji (Miszczak 2014: 238-251).

W związku z wyraźnie stwierdzoną niechęcią maturzystów puławskich do odgórnego sterowania moralnością i swoistym „rozczarowaniem” wobec autorytetów moralnych nasuwa się pytanie, kto – w opinii młodzieży – ma wpływ na kształtowanie się jej przekonań moralnych. W poszukiwaniu rzeczywistych kręgów oddziaływania moralnego przedstawiono respondentom dwa pytania: jedno dotyczące osób cenionych oraz drugie odnoszące się do czynników kształtujących przekonania moralne młodzieży. Na pytanie: „Czy jest ktoś, kogo cenisz i chciał(a)byś go naśladować w życiu?”, uzyskano wyniki empiryczne zamieszczone w tabeli 10.

Tab. 10. Osoby godne naśladowania cenione przez młodzież w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Tak	54,5	48,8	41,6	37,0
Nie	43,4	48,0	53,1	59,8
Brak odpowiedzi	2,1	3,2	5,3	3,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

W 2021 roku nieco ponad trzecia część badanych maturzystów wskazywała na osoby godne naśladowania i prawie dwie trzecie odpowiedziało negatywnie na pytanie o osoby cenione

i godne zaufania. W latach 1994-2021 zmniejszał się systematycznie i regularnie krąg osób wskazujących na osoby cenione i godne naśladowania: od 54,5% do 37,0% (spadek o 17,5%).

W 2021 roku kobiety nieco rzadziej niż mężczyźni wskazywały na osoby cenione i godne naśladowania (34,9% wobec 40,6%); młodzież z liceów ogólnokształcących nieco częściej niż z techników (39,0% wobec 35,2%); młodzież mieszkająca na wsi (36,0%) podobnie jak mieszkająca w małych miastach (40,6%) i w Puławach (38,2%); głęboko wierzący lub wierzący (48,4%) częściej niż niezdecydowani w sprawach wiary (31,9%), obojętni religijnie (31,7%) i niewierzący (19,6%); uczęszczający regularnie na lekcje religii w szkole (47,5%) częściej niż nieregularnie (22,2%) i w ogóle nieuczęszczające (28,3%). Cechy religijne wyraźniej różnicowały poglądy maturzystów w omawianej sprawie niż cechy demograficzne i społeczne. Młodzież wierząca i regularnie biorąca udział w lekcjach religii w szkole dość często wskazywała na osoby cenione i godne zaufania.

Tylko nieliczni maturzyści zapytani, kogo szczególnie cenisz i chciałbyś naśladować, wymienili konkretne osoby (24,6% ogółu respondentów). Co dziesiąty badany wymieniał rodziców jako osoby „znaczące” (11,0%), znacznie częściej matkę niż ojca. Inne osoby lub instytucje godne zaufania i wysoko cenione były wskazywane przez pojedyncze osoby. Przykładowo można podać m.in.: babcia, rodzeństwo (brat, siostra), wujek, Jan Paweł II, Jezus, aktor, Lewandowski, Neymar, Cristiano Ronaldo, a nawet Adolf Hitler czy osoby fikcyjne. Zdecydowana większość ankietowanych maturzystów – z różnych względów – nie udzieliła odpowiedzi na pytanie o osoby cenione i godne naśladowania, mimo że uprzednio deklarowali oni posiadanie takich wzorów osobowych. W tym kontekście ich pozytywne wypowiedzi na ten temat nabierają charakteru deklaratywnego. Tylko nieliczni maturzyści wskazali na osobę Jana Pawła II, który staje się dla wielu młodych ludzi poniekąd autorytetem „odchodzącym”, coraz trudniej jest utrzymywać z nim kontakt jako z osobą żywą. Osoby ze sfery *profanum* były wymieniane częściej niż osoby ze sfery *sacrum* (Tabkowski 2011: 58-61).

Badania dotyczące autorytetów moralnych w przypadku młodzieży szkolnej zwracają uwagę na charakterystyczną dla niej, dość daleko posuniętą ostrożność, a nawet niechęć w akceptowaniu nakazów płynących z *góry*, zobowiązujących w sposób kategoryczny i obiektywny. Wielu młodych ludzi przyznaje, że nie posiada wzorów osobowych, swoje przekonania moralne kształtuje niezależnie od instancji zewnętrznych, pojawiające się konflikty moralne rozwiązuje we własnym sumieniu. Ten kształt indywidualnego stylu życia według własnych opcji i wyborów charakteryzuje znaczne kręgi młodzieży kończącej szkoły średnie. Można przypuszczać, że wzrastają krytycyzm i samoświadomość młodzieży wobec osób i grup pełniących funkcje autorytetów społecznych i moralnych.

Być może społeczeństwo nie wyrzeknie się nigdy do końca swoich autorytetów moralnych, chociaż sens ich posłannictwa będzie określany w przyszłości nieco inaczej. Kryzys rzeczywistych autorytetów nie musi oznaczać zakwestionowania autorytetów moralnych w ogóle. Jeżeli diagnoza dotycząca zmieniającej się roli elit intelektualnych we współczesnym świecie jest trafna, to również moralisci powinni zrezygnować z funkcji *prawodawców*, to jest twórców i depozytariuszy absolutnych wartości, którzy są upoważnieni z tego powodu do *uprawiania umysłów* reszty społeczeństwa, i zadowolić się skromniejszą rolą *tłumaczy*, to jest mediatorów, którzy rezygnują z poszukiwania uniwersalnych i niezachwianych podstaw prawdy na rzecz konsensu, czyli zgody w kwestii kluczowych wartości, konstytuujących ludzkie wspólnoty. Tak funkcjonujące autorytety moralne są do zaakceptowania przez kształtującą się mentalność młodzieży w fazie przejściowej pomiędzy nowoczesnością a ponowoczesnością.

Uzyskane wyniki empiryczne wskazują – być może – także na odchodzenie od autorytetu autorytarnego, dyktatorskiego i irracjonalnego (dobre jest dla człowieka to, co ustanawia autorytet), w kierunku autorytetu racjonalnego, opartego na kompetencji. Autorytet racjonalny *opiera się na równości obu stron, które różnią się tylko stopniem wiedzy lub umiejętności w jakiejś dziedzinie* (Fromm 1999: 16). Nowe

autorytety będą funkcjonować raczej na zasadzie katalizatorów w reakcji chemicznej, czyli będą ułatwiać lub przyspieszać pewne procesy społeczne i moralne niż stanowić ich siłę sprawczą. Ważne jest współdziałanie i komplementarność różnych instancji socjalizacyjnych, które jednostka wykorzystuje przy radzeniu sobie z problemami życiowo ważnymi.

W rzeczywistości trudno sobie wyobrazić życie społeczne w swojej próżni aksjologicznej, bez autorytetów, przewodników i drogowskazów. Zarysowujące się obecnie rozdarcie pomiędzy zanikającą aprobatą autorytetów moralnych i ich dogłębną potrzebą, chociaż odczuwaną być może w sposób mglisty i tylko częściowy, może mieć znaczne konsekwencje nie tylko dla ogólnej kondycji życiowej ludzi młodych, ale szczególnie dla rozwoju życia moralnego. Pozostajemy tu jednak bardziej w kręgu pewnych intuicji i domniemań niż dowiedzionych faktów.

§ 5. Instancje ważne w rozstrzyganiu konfliktów moralnych

Z badań socjologicznych wynika, że poczucie prawa do swoiście pojmowanej autonomii moralnej wyraża się w przekonaniu o ważności sumienia jako najbardziej prawomocnego źródła wyborów moralnych jednostki. Sumienie stanowi nadrzędną instancję wobec jakichkolwiek zewnętrznych autorytetów, z religijnymi włącznie. Zwłaszcza wśród ludzi młodych, powszechne dążenie do samostanowienia sprawia, że niechętnie przyjmują oni pouczenia z zewnątrz, jak mają żyć, do czego dążyć, co realizować w życiu. Chcą żyć tak, jak sami uznają to za słuszne, także w sprawach związanych z moralnością, chcą mieć prawo do wyboru sposobu życia i jego interpretacji. Sumienie jednostki nie wspierane przez normy społeczne i religijne, instytucje i sankcje, może być przyćmione, a jego decyzje nietrafne (Zaręba 2004: 93-94).

W warunkach strukturalnej indywidualizacji upowszechnia się przekonanie o sumieniu jako o ostatecznej instancji decydującej o tym, co człowiek *hic et nunc* powinien czynić, wybierając spośród poszerzającej się oferty wartości i norm, bez specjalnej troski o zgodność

z instytucjonalnymi nakazami Kościoła. Miejsce obiektywnej prawdy zajmuje subiektywna autentyczność, w której łatwo usprawiedliwić lub potępić niemal wszystko, zwłaszcza w warunkach braku jednoczących wartości oraz niepodważalnych autorytetów, gwarantujących trwałość i powszechność zasad moralnych. Współczesny Polak uświadamia sobie w pełniejszy sposób prawo do osobistej realizacji wartości i norm, wraz z poczuciem niezależności, nie zawsze jednak także z poczuciem odpowiedzialności za siebie samego i innych. Taka tendencja oznacza zaakcentowanie subiektywnej normy moralności, niedoceny obiektywnych norm prawa moralnego i ewoluowanie w stronę permissywizmu, a nawet relatywizmu.

Z pewnością utrwała się poczucie autonomii moralnej. Nowocześni indywidualiści „wydają się pozostawiać własnemu sumieniu ostateczne, niezbywalne prawo rozstrzygania o tym, które doktryny z tradycyjnego depozytu wiary są naprawdę kluczowe. Nawet gdy katolicy uznają dobrowolnie pewne fragmenty nauczania za dogmat lub wiążącą doktrynę, wciąż jeszcze istnieje problem swobody interpretacji. Sens i znaczenie każdej pisemnej lub ustnej wypowiedzi wymagają interpretacji w zależności od aktualnego kontekstu. A co ważniejsze, interpretacji tej dokonują coraz częściej poszczególne jednostki. Tym samym ani <głos Rzymu> (*Roma dixit*), ani wyraźne i jasne słowa Boga nie rozstrzygają już sprawy” (Casanova 2005: 106-107).

Postawione w kwestionariuszu ankiety pytanie: „Czym kierujesz się w rozwiązywaniu konfliktów moralnych?”, dotyczy autorytetów moralnych, może jednak być pośrednio traktowane jako pytanie o konflikt wartości. Respondenci mogli wybrać kilka odpowiedzi, mogli także wskazać inny autorytet, bądź oświadczyć, że nie doświadczają w swoim życiu konfliktów (dylematów) moralnych, a nawet uchylić się od udzielenia odpowiedzi. Uzyskane dane empiryczne w wyborach wielokrotnych zawiera tabela 11.

Tab. 11. Czynniki ważne w rozwiązywaniu konfliktów moralnych w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Nauczanie Kościoła	7,0	9,6	7,7	5,7
Rady rodziny	10,7	24,4	26,6	22,1
Własne sumienie	85,5	78,8	83,2	82,2
Ogólne sposoby postępowania	2,9	8,0	7,3	12,1
Rady księży	2,1	4,8	4,9	1,4
Rady przyjaciół	18,2	25,2	27,6	18,9
Inne odpowiedzi	5,4	2,0	1,0	12,5
Brak konfliktów	0,4	1,6	3,5	2,5
Trudno powiedzieć	5,8	8,0	4,2	5,3
Brak odpowiedzi	0,4	–	0,7	–

Uwaga: Dane nie sumują się do 100,0%, ponieważ badani mogli wybrać kilka odpowiedzi.

W 2021 roku 82,2% młodzieży maturalnej w Puławach kierowało się w rozstrzyganiu konfliktów moralnych – według osobistych deklaracji – własnym sumieniem (wybory wielokrotne). Z innych instancji wspomagających lub „znaczących innych”, do których odwołują się młodzi ludzie, wyżej ceni się rady rodziny (22,1%), rady przyjaciół (18,9%) i ogólne sposoby i reguły postępowania (12,1%). Tylko nieliczni maturzyści wskazywali na nauczanie Kościoła (5,7%) i rady księży (1,4%). W latach 1994-2021 nie nastąpiły wyraźne zmiany w instancjach ważnych w rozwiązywaniu konfliktów moralnych. Własne sumienie, podobnie jak i w ogólnopolskich badaniach młodzieży szkolnej w 2017 roku (Mariański 2018a: 234; por. Młyński 2008: 259; Zaręba 2012: 407-411), jest najbardziej znaczącą instancją w rozwiązywaniu konfliktów moralnych.

Akcentowanie roli sumienia w rozwiązywaniu konfliktów moralnych, czy szerzej – konfliktów wartości, jest cechą charakterystyczną społeczeństw pluralistycznych. Biorąc pod uwagę sumienie jako najważniejszą instancję w rozstrzyganiu konfliktów moralnych, można powiedzieć, że kobiety częściej niż mężczyźni wybierały sumienie jako

instancję rozstrzygającą problemy i dylematy moralne (85,8% wobec 77,4%); młodzież z liceów ogólnokształcących częściej niż z techników (89,7% wobec 75,2%); młodzież mieszkająca na wsi (81,7%) nieco rzadziej niż mieszkająca w małych miastach (84,4%) i w Puławach (82,3%); głęboko wierzący lub wierzący (83,1%), niezdecydowani w sprawach wiary (88,4%) i niewierzący (84,8%) częściej niż obojętni w sprawach wiary (65,9%); uczęszczający regularnie na lekcje religii w szkole (85,8%) częściej niż uczęszczający nieregularnie (80,6%) i nieuczęszczający (78,8%). Relatywnie najczęściej na sumienie jako instancję pomocową w rozstrzyganiu konfliktów moralnych wskazywały kobiety, mieszkańcy małych miast, osoby niezdecydowane w sprawach wiary i niewierzące oraz osoby regularnie uczęszczające na lekcje religii w szkole.

Tendencja do autonomii różnych decyzji i wyborów, także w odniesieniu do zasad i reguł moralnych, jest zgodna z logiką rozwoju moralnego: od moralności heteronomicznej do moralności samorealizacji, samorefleksji i autonomii, ale powinna ona dokonywać się w szerszym kontekście społecznym i w poczuciu odpowiedzialności za siebie i innych, w świetle uniwersalnych zasad moralnych. Zanik szacunku dla *sacrum* i kształtowanie się społeczeństwa, w którym wszystko byłoby moralnie neutralne, jest wizją przerażającą. Potrzebne są instancje moralne przestrzegające przed tym, by nie mylić wolności z relatywizmem moralnym, przypominające, co jest dobre a co złe moralnie, podkreślające, że osoba ludzka jest obdarzona wielką godnością, a właściwa moralność wiąże się z ograniczeniami i odpowiedzialnością za innych (Baniak 2015; Zdaniewicz 2013: 122).

Być może dokonywane wybory instancji i autorytetów moralnych przedstawiałyby się inaczej, gdyby alternatywą dla sumienia było prawo Boże, Dekalog, zasady moralne katolicyzmu, a nie tylko nauczanie Kościoła czy rady spowiedników. W kafeterii pytania nie umieszczono takich ważnych czynników i instancji jak środki społecznego przekazu (zwłaszcza internet), wpływy rówieśników i subkultur młodzieżowych, a także czynniki o charakterze globalnym. Niezależnie od tego należy podkreślić, że uzyskiwane odpowiedzi mogą mieć w dużej mierze charakter deklaracyjny, niepokrywający się do końca z wyborami

dokonywanymi w życiu codziennym. Uderza też niski wskaźnik tych, którzy nie doświadczają konfliktów moralnych, zdecydowana większość takie konflikty przeżywa i poszukuje odpowiednich instancji wspomagających w ich rozwiązywaniu (Grzesik, Grygiel 2001: 274-275; Potocki 2012: 113-127).

Zgromadzone dane uprawomocniają – przynajmniej pośrednio – tezę socjologa amerykańskiego Petera L. Bergera o zmieniającej się lokalizacji moralnego osądu i o „przesunięciu kognitywnym” moralności. Sumienie ma nie tyle charakter imperatywny („rób to lub tamtego nie rób”), lecz funkcje wskazująco-informacyjne dające człowiekowi rozeznanie w różnych sytuacjach życiowych. Dokonująca się zmiana oznacza odchodzenie od normatywnych przykazań do funkcji poznawczych sumienia (Berger 2004: 159-160; Boguszewski 2012: 196-197; Śtefańak 2019: 198-200; Świątkiewicz 2018b: 248-250; Zaręba 2009: 212-213).

Autonomizowanie się wyborów moralnych w środowiskach młodzieżowych, w mniejszym stopniu w środowiskach ludzi dorosłych, co wyraża się m. in. w krytycznym stosunku do tradycyjnych autorytetów, wynika z różnych przyczyn, częściowo także niezależnych od badanych osób. Negatywne reakcje emocjonalne wobec autorytetów i kierowanie się wyłącznie własnym zdaniem w rozstrzyganiu konfliktów moralnych może być jednak zjawiskiem niebezpiecznym, prowadzącym do izolacji społecznej, jeżeli nie ma charakteru przejściowego – powinno prowadzić od moralności przymusu i jednostronnego autorytetu, do moralności współdziałania i wzajemnego szacunku. Z wychowawczego punktu widzenia ważne jest kształtowanie dojrzałego i prawego sumienia, wyrabianie zdolności obiektywnego osądu i tworzenie autentycznych więzi społecznych, może i powinno ono stać się instrumentem właściwego działania.

Socjologowie od dawna podkreślali wysoki autorytet moralny Kościoła w społeczeństwie polskim, ale też sygnalizowali procesy indywidualizacji i subiektywizacji postaw katolików wobec wielu elementów moralności chrześcijańskiej. Wydaje się, że w niektórych kwestiach

procesy te ulegają od końca lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku pewnemu przyspieszeniu, zarówno w sposób spontaniczny i oddolny, jak i zorganizowany i zamierzony. Na przykład atak na zasady moralne Kościoła katolickiego jest jakąś świadomą walką z nim. Szczególnie środki społecznego przekazu starają się wyrobić Kościołowi opinię instancji potępiającej oraz szerzącej moralność przykazań i zakazów. Świadome jego potencjalnej siły starają się go osłabić albo przynajmniej zneutralizować w praktyce. Na poziomie najogólniejszych norm moralnych (np. Dekalog) utrzymuje się jeszcze – przynajmniej w sferze deklaratywnej – związek pomiędzy religijnością i moralnością.

§ 6. Instancje kształtujące przekonania moralne

Dezynstytucjonalizacja i postępująca za nią indywidualizacja moralności to z jednej strony proces kwestionowania wartości i norm powszechnie obowiązujących, z drugiej zaś strony wzrost kryteriów zindywidualizowanych i subiektywnie ważnych. Logika procesów indywidualizacji prowadzi do świadomości ryzyka. Istnieje niebezpieczeństwo izolacji społecznej, w efekcie czego jednostka nie czuje się związana ściśle z czymkolwiek i z kimkolwiek oraz z lękiem patrzy w przyszłość. Z drugiej strony proces ten stwarza szansę samookreślenia swojego życia, podejmowania decyzji co do swojej biografii życiowej i kształtowania życia według własnych ustaleń i pomysłów.

Badana młodzież maturalna odnosi się z dużą rezerwą do odgórnych i arbitralnych rozstrzygnięć moralnych, dość często nie posiada konkretnych wzorów osobowych. W poszukiwaniu rzeczywistych kręgów oddziaływania moralnego przedstawiono respondentom listę osób i instytucji wpływających na kształtowanie się przekonań moralnych. Odpowiedzi na pytanie: „Kto ma wpływ na kształtowanie się Twoich przekonań moralnych?”, pozwalają ustalić przybliżoną hierarchię osób i instytucji oraz ekstensywność ich wpływów, nie zaś siłę i trwałość oddziaływań wychowawczych. Uzyskane wyniki empiryczne przedstawia tabela 12.

Tab. 12. Czynniki kształtujące przekonania moralne maturzystów w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Nauczyciele	7,4	14,8	15,7	6,8
Ludzie z otoczenia	28,9	42,8	42,0	40,6
Rodzice	28,9	62,8	60,1	48,4
Księża	6,6	10,8	9,4	3,9
Organizacje młodzieżowe	0,4	4,4	4,9	3,9
Prasa, radio, telewizja	9,9	20,0	13,3	8,2
Koleżanki, koledzy	11,6	28,0	19,6	22,1
Inni ludzie lub instytucje	2,1	4,0	4,2	6,0
Żadna z tych osób	15,7	9,2	10,5	15,3
Trudno powiedzieć	31,4	8,0	12,6	16,0
Brak odpowiedzi	0,4	2,8	2,4	1,8

Uwaga: Dane nie sumują się do 100,0%, ponieważ respondenci mogli wybierać po kilka odpowiedzi.

W 2021 roku 6,8% badanych maturzystów puławskich wskazywało na nauczycieli jako instancję kształtującą ich przekonania moralne, 40,6% – na ludzi z najbliższego otoczenia, 48,4% – na rodziców, 3,9% – na księży, 3,9% – na działaczy organizacji młodzieżowych, 8,2% – na prasę, radio, telewizję, 22,1% – na kolegów i koleżanki, 6,0% – na innych ludzi lub instytucje, 15,3% – na żadną z tych osób czy instytucji, 16,0% – trudno powiedzieć i 1,8% – brak odpowiedzi. W latach 1994-2021 wzrósł wskaźnik tych, którzy wskazywali na rodzinę, ludzi z najbliższego otoczenia, kolegów i koleżanki. Konstatacje te trzeba jednak interpretować w kontekście faktu, że w 1994 roku prawie połowa badanych maturzystów nie udzieliła odpowiedzi na postawione pytanie lub wskazywała na inne osoby niż te wymienione w kafeterii odpowiedzi (por. Młyński 2008:266).

W 2021 roku kobiety częściej niż mężczyźni wskazywały na rodziców jako instancję kształtującą przekonania moralne (52,1% wobec 43,4%); młodzież z liceów ogólnokształcących częściej niż z techników

(55,1% wobec 42,1%); młodzież mieszkająca na wsi (51,0%) częściej niż mieszkająca w małych miastach (43,8%) i w Puławach (45,8%); osoby deklarujące się jako głęboko wierzące lub wierzące (62,1%) częściej niż niezdecydowane w sprawach wiary (40,6%), obojętne religijnie (43,9%) i niewierzące (28,3%); osoby regularnie uczęszczające na lekcje religii w szkole (61,7%) częściej niż uczęszczające nieregularnie (38,9%) i w ogóle nieuczęszczające (36,4%). Cechy religijne wyraźniej różnicowały poglądy badanych maturzystów w omawianej sprawie niż cechy demograficzne i społeczne. Na rodziców jako instancję kształtującą przekonania moralne częściej wskazywały kobiety, młodzież z liceów ogólnokształcących, młodzież mieszkająca na wsi oraz deklarująca się jako wierząca i regularnie biorąca udział w edukacji religijnej w szkole.

W opinii badanych maturzystów puławskich najczęściej rodzice wywierają wpływ na kształtowanie się ich przekonań moralnych. Rola rodziców i ludzi z najbliższego otoczenia (prawdopodobnie rodzinnego) jest nieporównywalna z rolą pozostałych instytucji i osób wychowujących. Inne osoby i instytucje wychowujące odgrywają – według opinii młodzieży – rolę podporządkowaną. Potwierdza się doniosłość w życiu moralnym grup społecznych opartych na więziach osobistych i nieformalnych oraz znacznie mniejszy wpływ „osób urzędowych” (np. nauczyciele, księża).

Wśród zmiennych niezależnych różnicujących opinie młodzieży w analizowanej sprawie, „postawy wobec religii” odgrywają rolę bardziej znaczącą w porównaniu do cech społeczno-demograficznych. Stosunkowo często pojawiają się poglądy kwestionujące rolę jakichkolwiek czynników kształtujących przekonania moralne młodzieży, lub postawy niezdecydowania w tej sprawie. Pośrednio potwierdza się – chociaż w nieco mniej spektakularny sposób – teza o upowszechnianiu się procesów indywidualizacji w życiu moralnym.

Wśród deklarowanych autorytetów w rozstrzyganiu konfliktów moralnych na pierwszym miejscu występuje własne sumienie, następnie – ale w ogromnej odległości od własnego sumienia – rady rodziców i rady przyjaciół. Nauczanie Kościoła i rady osób duchownych (np.

spowiedników) uznawał około co dwudziesty ankietowany maturzysta (głównie spośród osób głęboko wierzących). Wybór własnego sumienia jako instancji subiektywnej i odizolowanej od ogólnych norm moralnych wskazuje na utrzymywanie się autorytetu samego siebie i kryzys autorytetów instytucjonalnych. Także Kościół katolicki staje się jedną z wielu instytucji, a jego wykładnia rzeczywistości nie zajmuje już pozycji uprzywilejowanej, utracił on swój dawny „monopol interpretacyjny” (Knoblauch 1996: 22). Wśród instancji kształtujących przekonania moralne ankietowanych maturzystów puławskich na pierwszym miejscu jest wymieniana rodzina, nieco rzadziej ludzie z najbliższego otoczenia oraz środowiska koleżeńskie.

Twierdzi się, że instytucje są dla człowieka, a nie człowiek dla instytucji. Znaczna część młodzieży polskiej zajmuje postawy krytyczne lub niezdecydowane wobec Kościoła jako instytucji (Kościół urzędujący), chociaż nadal szuka w nim religijnego wsparcia. W następstwie procesów pluralizacji i strukturalnej indywidualizacji może pogłębiać się niechęć do różnych form zaangażowania kościelnego, m.in. z tego powodu, by być w pełni wolnym, niezwiązanym, otwartym na wszystko co nowe. Postawa biernego obserwatora będzie pociągać za sobą trudności w kształtowaniu życia chrześcijańskiego (Kędzior 2018: 225; Mielicka-Pawłowska 2017: 341-342; Rogowski 2009: 253-269; Rogowski 2011: 343-347).

Dokonujące się przemiany w postawach młodzieży wobec Kościoła katolickiego domagają się ze strony jego przedstawicieli przemyslenia na nowo relacji pomiędzy autorytetem wynikającym z pełnienia określonych ról społecznych i autorytetem będącym wykładnikiem przyjmowanych i realizowanych wartości. Nasilająca się krytyka Kościoła domaga się przemyslenia stylu zaangażowania się Kościoła w sprawy społeczne oraz unikania dawania pretekstu do antykościelnych ataków. Dla Kościoła najważniejsza jest ewangelizacja, także w tych warunkach, gdy budzi ona zastrzeżenia, niechęć, a nawet otwartą krytykę, szczególnie w tych kręgach społecznych, które chciałyby, żeby Kościół zajmował taką pozycję i znaczenie w społeczeństwie, które nie pozwalałoby mu wypowiadać się z punktu widzenia etycznego w sprawach społecznych,

a zwłaszcza politycznych (Borowik 2012: 343-348; Štefaňak 2017: 91-103; Warchoł 2017: 133-149). Kościół przestaje być głównym regulatorem życia społecznego i uniwersalnym systemem odniesień i znaczeń dla ludzi. Powoli traci status uniwersalnej struktury odniesienia i wiarygodności. W społeczeństwie polskim niechętnie postawy wobec Kościoła i księży są coraz częściej i coraz mocniej artykułowane.

§ 7. Uwagi końcowe

Kryzys moralny, o którym mówią socjologowie od wielu lat, oznacza w istocie zachwianie stałego porządku moralnego. Wielu zaczyna kierować się interesem własnym, lekceważąc zasady moralne dotychczas mocno osadzone w tradycji chrześcijańskiej lub nie odczuwając potrzeby odwoływania się do tego zobiektywizowanego porządku znaczeń symbolicznych i instytucji o charakterze religijnym. Jednostki we własnym zakresie konstruują swój kosmos wartości i norm moralnych. W niniejszym rozdziale zwróciliśmy uwagę na wybrane zagadnienia związane z moralnością, jak: ogólny stosunek młodzieży do norm moralnych, Dekalog, etyka wartości i norm, relatywizm i permissywizm moralny, kryteria rozstrzygające o dobru i złu moralnym, autorytety moralne i wzory osobowe, czynniki ważne w rozstrzyganiu konfliktów moralnych i instancje kształtujące przekonania moralne.

W świetle wyników badań socjologicznych można twierdzić, że moralność większości młodych Polaków nie ma charakteru pryncypialnego, bezwzględnego, zasadniczego, nie opiera się na oczywistości tego, co etyczne, w wielu przypadkach ewoluuje w kierunku sytuacyjnej moralności. Przywiązanie do chrześcijańskich norm moralnych ma ograniczony zasięg, a same normy są względne w tym sensie, że jednostka czuje się nimi związana w zależności od określonej sytuacji. Zachwianie ogólnych norm moralnych i utrata ich siły zobowiązującej, mogą być uznane za symptom wyraźnego kryzysu moralnego i rzutować na stosunek Polaków do szczegółowych norm moralnych. Niebezpieczeństwo to jest bardzo realne w sytuacji upowszechniania się pojmowania wolności jako

absolutnego prawa jednostki oraz sumienia jako instancji czysto subiektywnej i całkowicie odizolowanej (autorytet sam dla siebie).

Podstawowe kryteria dobra i zła moralnego ulegają zakwestionowaniu przez wielu maturzystów 2021. Znaczna część młodzieży wykazuje swoisty sceptycyzm, a przynajmniej niechęć do ogólnych, zwłaszcza odgórnie narzuconych, rozwiązań w kwestiach moralnych. Słabnie w świadomości moralnej „skłonność do uogólniania” i preferencja dla „stanów pośrednich” lub nawet zaznacza się pełna destrukcja tradycyjnej moralności. Relatywizm, który każe wątpić, czy istnieje w ogóle obiektywna prawda i sceptycyzm prowadzący do fałszywej wolności, która próbuje odrzucić wszelkie ograniczenia etyczne i przekształcić według własnego uznania najbardziej oczywiste dane natury, znajduje z pewnością w społeczeństwie polskim wielu zwolenników.

Stosunek maturzystów do norm Dekalogu kształtował się odmiennie w zależności od tego, czy ankietowani oceniali siebie czy innych ludzi. W świetle wypowiedzi badanej młodzieży o niej samej można powiedzieć, że Dekalog jako podstawowa kodyfikacja norm moralnych jest aprobowany całkowicie lub częściowo przez prawie dwie trzecie badanych i zakwestionowany przez zdecydowaną mniejszość. Nie można by tu mówić o sytuacji kryzysowej. Nieco silniej zaznacza się sceptyczność lub dezaprobatę tylko wobec niektórych norm prawa naturalnego zawartego w Dekalogu (np. przykazanie II, VI, VIII, IX). Wskaźnik pełnej aprobaty przykazań Boskich obejmował jeszcze ponad dwie piąte badanych maturzystów, a razem z tymi, którzy przynajmniej częściowo je aprobowują, obejmuje on 62,2% ankietowanych maturzystów. Dla części maturzystów przykazania Dekalogu nie są normami absolutnymi, ich ważność lub nieważność jest prawdopodobnie dostrzegana w niektórych okolicznościach i pomijana w innych. W latach 1994-2021 wskaźnik pełnej lub częściowej aprobaty Dekalogu zmniejszył się o 13,5%, a młodzież bardziej deklaruwała uznanie przykazań „moralnych” niż „religijnych”.

Odmienny obraz postaw wobec Dekalogu wynika z ocen odnoszących się do tzw. większości Polaków. Jest on wyraźnie bardziej

negatywny i wskazuje na daleko idące lekceważenie przykazań Boskich. Nieco więcej niż połowa maturzystów puławskich jest skłonna wyrażać pogląd, że tzw. większość Polaków akceptuje Dekalog (51,4%), a pozostali wypowiadali oceny negatywne, niezdecydowane lub unikali udzielenia konkretnej odpowiedzi w omawianej sprawie (48,6%). Trudno jest rozstrzygnąć, na ile wypowiadane opinie odzwierciedlają rzeczywisty etos społeczeństwa polskiego. Jeżeli są nawet nieco przesadzone, to jednak mogą w przyszłości – przynajmniej pośrednio – wpływać na zmiany w teoretycznej i praktycznej aprobacie Dekalogu.

Przeprowadzone analizy socjologiczne pokazują, że pewna część maturzystów puławskich jest nastawiona sceptycznie do ponadczasowo ważnego kodeksu wartości i norm, do ogólnie ważnych reguł zobowiązujących. W świetle badań empirycznych można twierdzić, że świadomość moralna młodych Polaków ulega procesom pluralizacji i indywidualizacji, którzy stopniowo odchodzą od kategorycznych norm moralnych w kierunku sytuacyjnie uwarunkowanych imperatywów etycznych. Nawet normy moralne Dekalogu nie mają dla wielu *młodych Polaków znaczenia rygorystycznie ważnego kodeksu moralnego. Część spośród nich kwestionuje Dekalog, część traktuje jego ważność w zależności od konkretnych sytuacji życiowych.* Można mówić o pewnych tendencjach kryzysowych.

Socjologiczne badania postaw młodych Polaków wobec Dekalogu mają charakter ogólny. Nie wiemy dokładnie, jak ankietowani rozumieją poszczególne przykazania Dekalogu, jakie treści aprobują, jakie zaś odrzucają, w jakim stopniu przyswajają sobie te normy życia moralnego w praktyce dnia codziennego. Przeprowadzone badania empiryczne sygnalizują już pewną sceptyczność, a nawet zakwestionowanie podstawowych norm prawa moralnego, co może zapowiadać bardziej wyraźne odejście od etyki religijnej na poziomie szczegółowych norm moralnych. Względnie dobra znajomość przykazań Boskich i ich daleko idąca akceptacja nie oznaczają, że w świadomości badanych katolików nie dokonują się przemiany w kierunku sytuacyjnie uwarunkowanych imperatywów etycznych.

Młodzież szkolna charakteryzuje się dość daleko posuniętą ostrożnością, a nawet niechęcią do akceptowania nakazów płynących z *góry*, zobowiązujących w sposób kategoryczny i obiektywny. Wielu młodych ludzi przyznaje, że nie ma wzorców osobowych, swoje przekonania moralne kształtuje niezależnie od instancji zewnętrznych, pojawiające się konflikty moralne rozwiązuje we własnym sumieniu. Ten kształt indywidualnego stylu życia według własnych opcji i wyborów charakteryzuje znaczne kręgi młodzieży kończącej szkoły ponadpodstawowe. Można przypuszczać, że wzrasta krytycyzm i samoświadomość młodzieży wobec osób i grup pełniących funkcje autorytetów społecznych i moralnych. Jeżeli postmodernistyczne hasło: *nie ma żadnych autorytetów* lub *każdy odpowiada za wszystko* przenieść z dziedziny sztuki do moralności, to znaczna część badanej młodzieży kończącej szkoły średnie hołduje już tym hasłom w praktyce życiowej.

W rozwiązywaniu konfliktów moralnych badani maturzyści puławscy kierują się przede wszystkim własnym sumieniem, w znacznie mniejszym stopniu radami rodziców i przyjaciół (Potocki 2012: 114-119). Ponad połowa spośród ankietowanych nie dostrzegała w swoim otoczeniu społecznym znaczących postaci, które mogłaby cenić i uznawać za godne naśladowania. Badana młodzież maturalna charakteryzuje się dość daleko posuniętą ostrożnością, a nawet niechęcią w akceptowaniu nakazów płynących z „góry”, zobowiązujących w sposób kategoryczny i obiektywny. Wielu młodych ludzi przyznaje, że nie ma wzorów osobowych, swoje przekonania moralne kształtuje niezależnie od instancji zewnętrznych, pojawiające się konflikty moralne rozwiązuje we własnym sumieniu. Ten kształt indywidualnego stylu życia według własnych opcji i wyborów charakteryzuje znaczne kręgi młodzieży kończącej szkoły średnie. Można przypuszczać, że wzrasta krytycyzm i samoświadomość młodzieży wobec osób i grup pełniących funkcje autorytetów społecznych i moralnych.

W syntetycznym podsumowaniu bierzemy pod uwagę wybrane wskaźniki dotyczące wartości i norm moralnych, by ukazać stan i dynamikę zmian w latach 1994-2021. Uwzględniamy różnice w aprobacie poszczególnych wartości wynoszące powyżej pięciu punktów

procentowych: istnieją jasne i niepodważalne zasady pozwalające odróżnić dobro od zła – od 19,4% do 13,5% (spadek o 5,9%); należy mieć trwałe zasady i nigdy od nich nie odstępować – od 13,6% do 18,5% (wzrost o 4,9%); człowiek jako instancja decydująca o dobru i złu moralnym – od 66,2% do 65,2% (spadek o 1,0%); prawo Boże jako instancja decydująca o dobru i złu moralnym – od 41,7% do 18,9% (spadek o 22,8%); akceptujący bez zastrzeżeń zasady moralne katolicyzmu – od 38,4% do 22,4% (spadek o 16,0%); przeciętny wskaźnik zdecydowanej aprobaty przykazań Dekalogu – od 53,0% do 43,7% (spadek o 9,3%); przeciętny wskaźnik zdecydowanej i częściowej aprobaty przykazań Dekalogu przez tzw. większość Polaków – od 57,8% do 51,4% (spadek o 6,4%); przeciętny wskaźnik ocen zrelatywizowanych – od 47,1% do 51,1% (wzrost o 4,0%); pogląd, że mamy w sprawach moralnych wyrabiać własne zdanie – od 54,5% do 43,8% (spadek o 10,7%); osoby godne naśladowania cenione przez młodzież – od 54,5% do 37,0% (spadek o 17,5%); rola rodziców w rozwiązywaniu konfliktów moralnych – od 10,7% do 22,1% (wzrost o 11,4%).

Oslabienie ważności normatywnych kryteriów decyzji moralnych wskazuje pośrednio na postępujący proces sekularyzacji społeczeństwa polskiego. Orientacje moralne wielu młodych Polaków kształtują się dość często zarówno poza sferą etosu ogólnych obowiązków, jak i poza sferą wpływów religii (pragmatyczny rozsądek zastępuje moralność religijną). Jeżeli nawet religijne wzorce moralne nie są odrzucane wprost, to jednak nie ceni się ich zbyt wysoko. Etyka religijna traci moc unifikującą w społeczeństwie. Ludzie nie wiedzą do końca, co jest dozwolone a co niedozwolone w moralności.

Kryzys moralny, o którym mówią socjologowie od wielu lat, oznacza w istocie zachwianie stałego porządku moralnego. W sytuacji upowszechniania się wolności pojmowanej jako absolutne prawo jednostki oraz sumienia jako instancji subiektywnej i odizolowanej od czynników zewnętrznych, taki kierunek przemian jest możliwy. Wielu zaczyna kierować się własnym interesem, lekceważąc zasady moralne dotychczas mocno osadzone w tradycji chrześcijańskiej lub nie odczuwając potrzeby odwoływania się do tego zobiektywizowanego porządku znaczeń

symbolicznych i instytucji o charakterze religijnym. Jednostki we własnym zakresie konstruuja swój kosmos wartości i norm moralnych.

Autonomizowanie się wyborów moralnych w środowiskach młodzieżowych, w mniejszym stopniu w środowiskach ludzi dorosłych, co wyraża się m. in. w krytycznym stosunku do tradycyjnych autorytetów, wynika z różnych przyczyn, częściowo także niezależnych od badanych osób. Negatywne reakcje emocjonalne wobec autorytetów i kierowanie się wyłącznie własnym zdaniem w rozstrzyganiu konfliktów moralnych może być jednak zjawiskiem niebezpiecznym, prowadzącym do izolacji społecznej, jeżeli nie ma charakteru przejściowego – powinno prowadzić od moralności przymusu i jednostronnego autorytetu, do moralności współdziałania i wzajemnego szacunku. Z wychowawczego punktu widzenia ważne jest kształtowanie dojrzałego i prawego sumienia, wyrabianie zdolności obiektywnego osądu i tworzenie autentycznych więzi społecznych. Może i powinno ono stać się instrumentem właściwego działania (Olejnik 1998: 105-113).

Przeprowadzone analizy socjologiczne wydają się potwierdzać uogólnioną konstatację Sławomira H. Zaręby opartą na wynikach jego wieloletnich badań empirycznych. „Na koniec można zaryzykować stwierdzenie, że okres ostatnich blisko dwudziestu lat ujawnia specyficzną dynamikę moralności polskiej młodzieży. Tym samym otwierają się przed nami horyzonty moralności przyszłych, ale już dorosłych Polaków, dla których tradycyjnie utrwalony kodeks ocen i postępowania nie musi być już nadrzędny i niekwestionowany. Mamy dziś do czynienia ze zjawiskiem ścierania się polskiego tradycjonalizmu w sferze moralnej z wartościami liberalnymi lansowanymi przez postmodernizm. Sformułowane wnioski w trakcie prowadzonej analizy materiału empirycznego moralnych identyfikacji uprawniają nas do wysunięcia tezy mówiącej o wystąpieniu <zwrotu moralnego>, a więc postępującej ewolucji religijności w parametrze konsekwencyjnym. Szczególnie symptomatyczny jest proces osłabienia standardów moralnych wśród młodzieży utrzymującej jeszcze mniej lub bardziej wyraźną więź z Kościołem w zakresie praktyk religijnych. Jest to więc kierunek od instytucjonalnej ku sprywatyzowanej interpretacji niektórych zasad moralnych Kościoła. W sytuacji,

gdy religia – w swej funkcji etycznej – zdaje się coraz słabiej wpływać na dokonywane wybory moralne, a nurt myślowy, jakim jest postmodernizm, stwarza warunki do utrzymywania takiego stanu, przed wielkim wyzwaniem stoją agendy powołane do wychowywania pokolenia przyszłych dorosłych Polaków” (Zaręba 2009: 220; por. Henrici 1983: 3-7).

Rozdział III

Wartości podstawowe i orientacje życiowe maturzystów puławskich

W życiu społecznym funkcjonują wartości, które przez większość obywateli są uznawane za mało ważne, są takie, które w pewnych środowiskach społecznych są traktowane jako antywartości, w innych środowiskach są przyjmowane bez zastrzeżeń. Istnieją jednak wartości wspólne, uznawane niemal przez wszystkich, są to wartości, bez których nie mogłoby istnieć społeczeństwo, czyli tzw. wartości podstawowe. Wartości podstawowe są źródłem kryteriów ocen w rozeznaniu rzeczywistości, czyli o takie dobra, które czynią życie ludzkie cennym i godnym. Nieetykalny porządek wartości podstawowych powinien być respektowany w warunkach szybkich zmian społecznych, on także jest gwarantem tożsamości państwa prawa. W odróżnieniu od wartości ostatecznych, których poszukują jednostki, wartości podstawowe mają przede wszystkim wymiar społeczny, połączony niekiedy z kontekstem instytucjonalnym, tworzą one w świadomości ludzkiej zasadnicze elementy i podstawy społeczeństwa obywatelskiego, są ważne zarówno dla społeczeństwa, jak i państwa.

Empiryczne preferencje w wartościowaniu wyznaczają hierarchię lub – być może – różne, niezależne od siebie hierarchie wartości, pokazują zarówno zawartość indywidualnego systemu wartości (jakie wartości go tworzą i w jakim układzie), jak i orientacje wartościujące o charakterze dominującym, występujące w określonych środowiskach społecznych. W każdym społeczeństwie, w którym chce się budować ład humanistyczny i personalistyczny, konieczna jest troska o wartości podstawowe, zwłaszcza w społeczeństwach o nieugruntowanej jeszcze demokracji, ale także o ich właściwe rozumienie i wcielenie w życie. Ta zbiorowa samoświadomość jest kształtowana zarówno przez teraźniejszość, jak i przeszłość, jest stała i niezmienna zarazem, statyczna i dynamiczna. W modernizujących się społeczeństwach ludzie coraz częściej

podkreślają potrzebę wolności, samorealizacji i samoekspresji oraz polepszania jakości własnego życia.

W niniejszym opracowaniu przedstawiamy funkcjonowanie niektórych wartości podstawowych w świadomości maturzystów puławskich, zwrócimy uwagę zarówno na rozumienie wartości podstawowych (treść), jak i na uznawaną wyższość jednych wartości nad drugimi (preferencja). Jednocześnie zakładamy, że w warunkach radykalnych zmian społecznych dokonuje się wyraźne przewartościowanie wartości, utrata znaczenia jednych wartości i wzrost ważności innych. Przemiana wartości – proces w istocie naturalny – może przekształcać się w zanikanie lub upadek wartości podstawowych, może oznaczać tylko pluralizację postaw wobec wartości, nie zaś zanik konsensu w sferze wartości podstawowych (Podstawka 2017: 30-64; Romanowicz 2020: 176-178).

Odpowiedzi na ważne pytania badawcze będziemy szukać w materiałach empirycznych zebranych w latach 1994-2021 wśród maturzystów uczęszczających do liceów ogólnokształcących i techników. Maturzystom przedstawiono m.in. test zdań alternatywnych, zawierający kilka par stwierdzeń, z prośbą o wybranie tych, które są bliższe ich opiniom (wybory binarne). Stwierdzenia te dotyczyły wartości, które jeśli nawet nie przeciwstawiają się sobie, lecz uzupełniają się i realizują jedno przez drugie, mogą być przedmiotem preferencji. Twierdzenia przyjęte dotyczą albo preferencji dwóch wartości (np. wolność – równość), albo dwóch konkurencyjnych interpretacji jednej wartości.

Rozpoczynamy analizy socjologiczne od teoretycznych kwestii związanych z określeniem, czym są wartości podstawowe jako pewien fakt społeczny, a następnie omawiamy wolność jako wartość podstawową w świadomości maturzystów puławskich oraz równość i sprawiedliwość społeczną. W drugiej części rozdziału przedstawiamy orientacje życiowe maturzystów puławskich.

§ 1. Wartości podstawowe jako fakt społeczny

Wartość – z normatywnego punktu widzenia – jest tym, „z racji czegoś coś jest – czy staje się – naprawdę cenne dla osoby jako osoby: osoby w ogóle, osoby ludzkiej w szczególności czy wreszcie <tej oto osoby>” (Rodziński 1989: 216). Ontologicznie rzecz biorąc wartość „jest to jakość realnego stosunku zachodzącego (aktualnie albo przynajmniej potencjalnie) pomiędzy osobą a jakimkolwiek bytem. Ta jakość polega na tym, że dany byt odpowiada danej osobie jako osobie właśnie: odpowiada albo tylko doraźnie, gdy chodzi o wartości względne, albo również ostatecznościowo, gdy chodzi o wartości bezwzględne czy ubezwzględnione przez ich odniesienie do życia ludzkiego pojętego jako całość” (Rodziński 1989: 218).

Jeżeli odrzuci się możliwość metafizycznego uprawomocnienia wartości, wówczas pozostaje jedynie odwołanie się do argumentów natury pragmatycznej, tj. przyjęcie, że takie wartości, jak: wolność, sprawiedliwość, solidarność itp. „dowodły” swojej słuszności w praktycznym funkcjonowaniu liberalnej demokracji zachodniej, że są one raczej wytwarzane niż odkrywane, stanowią jedynie rezultat zmiennego konsensu społeczno-kulturowego. Wartości podstawowe uzasadniane metafizycznie dają szansę rzeczywistego porozumienia się w kwestiach tego, co jest godne człowieka i co czyni jego życie dobrym, to zaś wykracza daleko poza poszukiwanie pragmatycznego kompromisu między różnymi, często nieporównywalnymi punktami odniesienia.

Władysław Piwowarski przez wartości podstawowe rozumiał „mniejszy lub większy wachlarz wartości akceptowanych przez wszystkich, lub przynajmniej przez większość członków społeczności, w oparciu o które dochodzą oni do konsensusu, dialogu oraz podejmują pozytywną kooperację dla dobra wspólnego [...] wartości podstawowe należy traktować jako absolutne ideały i <normatywny etos>, jednoczący wszystkie siły społeczne dla realizacji dobra wspólnego społeczeństwa, będącego celem państwa” (Piwowarski 1994: 2-3). Wartości podstawowe są ważnym filarem społeczeństwa naprawdę demokratycznego i pluralistycznego, dostarczają motywacji i legitymizacji dla podejmowanych decyzji

i działań w sferze społecznej, tworzą etyczne podstawy tożsamości różnych społeczności, inspirują do wspólnego działania na rzecz wszystkich obywateli, są określane niekiedy jako wartości ogólnoludzkie, uniwersalne, niezbywalne, jednoczące, nienegocjowalne i obywatelskie (Dylus 2004: 18-19; Nowak 2016: 1292-1297; Sztompka 2020: 334-338).

Z etycznego punktu widzenia się wartości podstawowe traktuje się jako absolutne ideały i normatywny etos łączący wszystkie siły społeczne i grupy interesu dla realizacji dobra wspólnego. Natomiast jako wartości o charakterze uniwersalnym zachowują swoje znaczenie niezależnie od miejsca i czasu, od nich zależy normalne funkcjonowanie struktur społecznych. Wartości podstawowe jako ogólne reguły społeczne obowiązują we wszystkich kulturach i zawsze, nawet jeżeli były i są wyrażane rozmaicie w konkretnych formach życia społecznego, mają one charakter moralny, a ich moc normatywna nie może być odczytywana wyłącznie z rzeczywistości, jako indukcyjna norma moralna. Waleń normatywny i powinnościowy wartości podstawowych nie może być negocjowany, on po prostu istnieje.

Wartości podstawowe, do których należy zaliczyć m.in. godność osoby ludzkiej, wolność, prawa człowieka, solidarność, sprawiedliwość, równość, prawdę, religię, ojczyznę, pokój, odznaczają się znaczną trwałością i swoistą bezwładnością (inercją). Godność osoby ludzkiej – rozumiana całościowo – jest źródłem, z którego wywodzą się wszystkie fundamentalne wartości życia społecznego, są one uprzednie w stosunku do każdego ustawodawstwa państwowego, nie mogą być negocjowane, zakwestionowane lub odrzucone decyzją większości obywateli (wartości fundamentalne). Z kolei jako zapisane w naturze ludzkiej, wynikają z prawa naturalnego i są nienegocjowalne.

Większość społeczeństwa nie decyduje o tym, czy coś jest wartością podstawową, czy nią nie jest, stąd nie może ona czynić z tymi wartościami tego, co jej się podoba. Większość społeczeństwa decyduje o interesach, ale nie o wartościach, o prawdzie i dobru. Kontekst społeczno-kulturowy, natomiast, sprzyja lub utrudnia uświadomienie i akceptację wartości podstawowych przez obywateli. Brak uświadomienia

w zakresie fundamentalnych wartości społeczeństwa prowadzi do jego atomizacji, do odchodzenia od wartości społecznych do indywidualistycznych oraz „wiotczenia” pozytywnego współdziałania na rzecz dobra wspólnego. W społeczeństwach demokratycznych i pluralistycznych, mimo działania wielu grup interesu i grup nacisku, konieczne jest uznanie dla wartości będących podstawą społecznej kooperacji dla dobra wspólnego.

Wartości podstawowe oparte na prawie naturalnym nie podlegają negocjacjom, są uprzednie w stosunku do instytucji i są podstawą wszystkich instytucji, jako zapisane w samej istocie człowieczeństwa. Państwo, które nie uznaje wartości podstawowych, nie jest w stanie uprawomocnić ram społecznych i ładu instytucjonalnego, w którym mogą działać i rozwijać się rozmaite siły i grupy interesów. Wartości podstawowe, które są elementarnymi zasadami moralnymi, są niezbędne, aby cały system prawny miał swoje podstawy, aby społeczeństwo nie tylko istniało, ale miało także swój sens. „Nie może bowiem istnieć prawdziwa demokracja, jeżeli nie uznaje się godności każdego człowieka i nie szanuje jego praw” (EV, nr 101), które człowiek posiada po prostu dlatego, że jest człowiekiem. Jest oczywiste, że żaden człowiek, żadna warstwa czy grupa społeczna, żaden aparat przymusu policyjnego czy państwo w ogóle, nie stoją „poza dobrem i złem”, ponad moralnością wynikającą z godności osoby ludzkiej. Wartości podstawowe występują jako wartości *explicite*, gdy funkcjonują w jawnej sferze życia społeczno-kulturowego lub jako wartości *implicite* w ukrytej sferze tego życia, nawet jeżeli nie są dostatecznie uświadamiane, to jednak kierują zachowaniami członków społeczeństwa.

W wypadku rzeczywistego czy potencjalnego konfliktu są uznawane określone priorytety wartości, stwierdzające względną ich doniosłość, wskazujące na to, którym należy dawać pierwszeństwo (preferencje). Wśród społecznie aprobowanych wartości jedne stawia się wyżej, inne niżej, jednym przypisuje się znaczenie pierwszorzędne, innym jakby wtórne. W zależności od tradycji kulturowych i aktualnych dążeń obywateli, w każdym społeczeństwie funkcjonują określone wartości podstawowe, są one mniej lub bardziej uświadamiane przez większość

obywateli i stanowią podstawę dialogu i pozytywnej kooperacji dla dobra wspólnego (Piwowarski 1993: 94), są one nienaruszalne, ponieważ odpowiadają prawidłowym wymaganiom ludzkiego bytu.

Wartości podstawowe mają swoje oparcie w przyrodzonej godności osoby ludzkiej. „Metafizyczny fundament godności, jako najwyższej wartości w świecie, wyklucza wszelkie kategoryzowanie człowieka przez sytuację. Ludzie, w każdych okolicznościach, są równi w godności, gdyż jedna dusza jest warta drugiej. Hierarchie społeczne i różnice w talencie ani na jotę nie dodają ani nie odbierają tej równości. I tak godność musi się skonkretyzować w sytuacjach (dlatego że mając godność, człowiek nie może być traktowany jak zwierzę), ale godność nie jest od ich zależna. Jej istota tkwi w jej podstawach, a nie w jej cechach egzystencjalnych. Godność zawiera definicję człowieka – wolność, rozum, odpowiedzialność, autonomiczność, ale nie jest zagwarantowana przez żadną z nich” (Delsol 2010: 40). Należy promować nienaruszalną wartość godności człowieka, co stanowi nieodzowną przesłankę ochrony istnienia osobistego i społecznego, podstawę braterstwa i przyjaźni społecznej.

Wartości podstawowe są niezbędne dla rozwoju człowieka i społeczeństwa oraz stanowią fundament porozumienia i działania społecznego, co więcej – tworzą normatywny etos jednoczący różne siły społeczeństwa dla realizacji dobra wspólnego. Wszystkie one zawierają treści, które streszczają się w godności ludzkiej, umożliwiającej fundamentalny konsens i ujednolicony etos. W odniesieniu do wartości podstawowych nie chodzi o spełnienie się pragnień poszczególnych jednostek, które są różne i zmienne, ale o wartości, bez których nie może istnieć społeczeństwo i które są (lub powinny być) przedmiotem troski i zabiegów ludzkich, niezależnie od indywidualnych uzdolnień, interesów i preferencji.

W praktyce codziennej wartości podstawowe ujawniają swoją „stałość” jako siły regulatywne życia społecznego, są rozmaicie interpretowane i oceniane, niekiedy częściowo kwestionowane. Socjolog niemiecki Niklas Luhmann stwierdza: „Takie wartości podstawowe, jak godność człowieka, wolność, równość, solidarność, sprawiedliwość, w takiej sytuacji społecznej przestają już być wystarczającym kierunkowskazem

działania politycznego. Nadal jednak stanowią nie kwestionowaną podstawę konsensu, nadal reprezentują znaczenia, na które powołuje się polityka wobec społeczeństwa. W Ameryce nazywa się to <cywilną religią>. Z drugiej jednak strony, z trudem mogą służyć za miernik politycznych sukcesów i porażek, są mało przydatne do oceny osiągnięć i zgoła nieprzydatne dla oceny trudności. Jako idee regulatywne, nie znajdują zastosowania w świecie praktyki, a w rzeczywistości komunikacji politycznej symbolizują w równej mierze dobre zamiary i złe doświadczenia: fundamentalne idee rewolucji burżuazyjnej <wciąż pozostają nie urzeczywistnione>” (Luhmann 1994: 148).

Wartości podstawowe jako siły działające na rzecz dobra wspólnego, jako wynikające z integralnie pojętej godności osoby ludzkiej, nie są ani antagonistyczne, sprzeczne czy konkurencyjne, lecz komplementarne i wspomagające się wzajemnie. W warunkach kształtującego się ładu demokratycznego dochodzi jednak do napięć i konfliktów wartości, między którymi trzeba dokonywać wyborów i preferencji. W konsekwencji tworzy się określony etos, który „oznacza faktycznie zwyczaj społeczny, sposób postępowania przyjęty w jakiejś społeczności” (Martini 1995: 14). Wartości podstawowe – rozważane od strony empirycznej – nie mają charakteru absolutnego. W rzeczywistości społecznej dochodzi niekiedy do konfliktu wartości. W pewnych sytuacjach można i trzeba poświęcić jedną wartość, aby zachować inną. Życie społeczne, a zwłaszcza polityczne, składa się z ciągłych ustępstw i kompromisów między wartościami częściowo choćby przeciwnymi.

Etos faktyczny w społeczeństwie nie przekreśla jednak niezmiennych wartości podstawowych wskazujących, co jest godne człowieka i społeczeństwa na miarę godności człowieka oraz to, co przeciwstawia się temu, co jest niegodne człowieka i społeczeństwa na miarę godności człowieka. Społeczeństwo, które nie uznaje żadnych wartości za nie-naruszalne, może łatwo przekształcić się w system, w którym jedynym źródłem moralności będzie dyktat mocniejszych nad słabszymi, przemocy nad prawem, totalitarnej władzy nad demokracją. Należy budować przyszłość na trwałych, niepodważalnych wartościach uznających godność każdej osoby ludzkiej za fundament prawdziwego postępu

i rozwoju. Bez konsensu wartości nie można wyobrazić sobie funkcjonowania społeczeństwa w dłuższym okresie. Pozytywne otwarcie się państwa na wartości i zabezpieczenie określonego poziomu moralnego obywateli jest drogą upowszechniania się konsensu podstawowego w społeczeństwie. Ład moralny staje się wówczas fundamentem wszelkiego ładu politycznego, społecznego i gospodarczego.

W warunkach pluralistycznego i demokratycznego społeczeństwa poszerzają się możliwości opcji i wyborów wartości, nieco inaczej kształtują się możliwości artykulacji wartości podstawowych. W Polsce, podobnie jak i w innych krajach zmierzających do demokracji, wartości podstawowe stanowią ważny problem społeczny i moralny. Zdaniem Władysława Piwowarskiego: „Niedociągnięcia na tle wartości podstawowych w danym kraju, a zwłaszcza wśród młodzieży, mogą przynieść zgubne następstwa dla jego przyszłości” (Piwowarski 1991: 108). Z drugiej strony wychowanie młodych w duchu wierności podstawowym wartościom, które powinny funkcjonować w społeczeństwie, wpływa silnie na przekonania młodego pokolenia. Ważne jest zatem poznanie, które z wartości podstawowych zajmują naczelne miejsce w świadomości młodzieży, zarówno na płaszczyźnie „operacyjnej” (to, co jest w rzeczywistości), jak i na płaszczyźnie normatywnej (rzeczywistość postulowana).

Wartości podstawowe są drogą do pełnej realizacji człowieka, ale i do tego, że społeczeństwo staje się bardziej sprawiedliwe, bardziej humanitarne i bardziej pokojowe (swoista „gramatyka etyczna” w społeczeństwie). Nie wykluczają one, a wręcz zakładają otwarcie na Transcendencję. Kościół katolicki akcentuje bardzo silnie transcendentny wymiar osoby ludzkiej, otwartej na Boga jako swoje źródło i cel. Akcentując duchowy i transcendentny wymiar osoby ludzkiej, uznaje, że prawa osoby ludzkiej są integralną częścią każdej kultury, są uniwersalne. Nie jest do pomyślenia, aby jakieś społeczeństwo mogło się na dłuższą metę obejść bez konsensu w sprawie podstawowych wartości etycznych. Chodzi tu o uznanie niezbywalnych praw właściwych naturze ludzkiej, uprzednich wobec wszelkich praw pozytywnych.

Wartości podstawowe, takie jak wolność, sprawiedliwość i równość społeczna nie są tylko dane społeczeństwu, ale i zadane. Mogą one rozwijać się prawidłowo przy niezmiennym uznaniu transcendentnej godności osoby ludzkiej. Człowiek jako istota społeczna jest wezwany do rozwoju i realizuje swoje powołanie we wspólnocie z innymi ludźmi. Właściwy porządek społeczny, który pomaga człowiekowi w sposób niezastąpiony w realizacji jego osobowości (człowieczeństwa), opiera się na wartościach podstawowych. Przyznanie człowiekowi absolutnej autonomii, niezgodnej z naturą rzeczy, jest równoznaczne z wejściem na zgubną drogę dla autentycznej wolności i dla społeczeństwa naprawdę godnego człowieka. Demokratyczne państwo istnieje, rozwija się lub upada wraz z wartościami podstawowymi, które wyraża i upowszechnia.

§ 2. Wolność jako wartość indywidualna i społeczna

Jedną z kluczowych wartości moralnych jest wolność. W znaczeniu ogólnym wyróżnia się dwa rodzaje wolności: „wolność od” i „wolność do”. Pierwsza oznacza niezależność działań obywateli od ingerencji państwa czy innych instytucji (np. Kościoła) w istotnych dziedzinach życia, które powinny stanowić sferę prywatności i być pozostawione ich własnym decyzjom. Druga wskazuje na swobodę działania umożliwiającą podmiotowe sprawstwo w dziedzinie ekonomii, polityki i życia publicznego (innowacyjność, kreatywność, przedsiębiorczość, uczestnictwo obywatelskie). Wolność „od” należy interpretować jako niezależność jednostki od ograniczeń, wolność „do” wiąże się z prawdą i dobrem, wyrasta z prawdy i ukierunkowuje się na dobro (Krajewski 2014: 892-894; Romanowicz 2020: 177; Stepulak 2020e: 329-333; Sztompka 2020: 343-344).

Wolność „od” dotyczy wolności w jej funkcji uwalniającej. Wolność, do której się dąży, to uwolnienie się spod władzy dorosłych i wszelkich innych autorytetów zewnętrznych, możliwość czynienia tego, co się chce, bez napotykania przeszkód ze strony zewnętrznych przymusów. Pojedyncze osoby roszczą sobie prawo do pełnej wolności myśli, ekspresji, emocji, a także prawo do całkowitej autonomii wyboru moralnego,

z wykluczeniem zależności swojej woli od cudzej. Wolność pojawia się wtedy, kiedy zostanie zanegowane to, co absolutne, gdy nie jest ona równoważona wymogami wielu innych wartości, jak sprawiedliwość, równość, dobro wspólne. Wolność „od” polega na emancypacji człowieka od wszelkich uwarunkowań, jakie mogą mu przeszkadzać w kierowaniu się własnym rozumem, odczuciem, potrzebami, interesami. Człowiek staje się sam dla siebie mistrzem w wyborze wartości czy symbolicznych dóbr, dzięki którym staje się szczęśliwy. Postmodernistyczne „ja” stoi ponad wszelkimi wartościami. Tak rozumiana wolność pociąga za sobą konsekwencje w postaci zmniejszania się poczucia wspólnotowości i zobowiązań wobec innych. W skrajnych przypadkach prowadzi do przekonania, że wszelkie skuteczne sposoby postępowania w życiu codziennym są dozwolone.

Drugie rozumienie wolności wiąże się z dążeniem do prawdy i dobra, które ma charakter obiektywny, do pewnego stopnia absolutny. Wolność „do” chroni obiektywne wartości wykraczające poza egoizm lub interes osobisty, poszukuje drogi życia godnej człowieka, zobowiązuje sumienie moralne człowieka, respektuje wolność innych ludzi. Wolność uzyskuje swój pełny wymiar i swoją wartość tylko poprzez akceptację prawdy. Według Mieczysława Gogacza, reprezentującego tak zwane realistyczne określenie wolności, wolność to „rozumnie zdecydowana wierność prawdzie i dobru [...]. Zwrócenie uwagi na prawdę i dobro wyklucza kierowanie się człowiekiem do fałszu i zła, a tym samym do nicości, gdyż prawda i dobro są zawsze przejawami realnego bytu. Rozumny człowiek nie może przecież kierować swych działań do pustki i nicości” (Gogacz 1995: 31; por. Kowalczyk 2017: 131; Nosowski 2014: 78-80). Tak rozumiana wolność nie jest wolnością od czegoś czy niezależnością od czegośkolwiek, lecz jest powiązana z prawdą i dobrem.

Z etycznego punktu widzenia mówi się o dwóch typach wolności: dobrej i złej. Wolność dobra jest realizowana poprzez wartości wyższe, jest wolnością altruistyczną i konstruktywną. Wolność zła jest uleganiem moralnemu złu, jest wolnością egoistyczną i destruktywną dla ludzkiej osoby. Wyróżnia się jeszcze wolności mniej lub bardziej doskonałe. Wolność mniej doskonała jest możliwością realizacji zarówno dobra, jak i zła.

Wolność wyższa jest z kolei wewnętrznym zakorzenieniem człowieka w dobro, w wyniku czego nie jest on skłonny do popełniania zła moralnego. Wolność występuje jeszcze w dwóch innych odmianach: wolności odpowiedzialnej i wolności nieodpowiedzialnej. Wolność odpowiedzialna jest obowiązkiem każdego człowieka żyjącego w społeczeństwie (Kowalczyk 2000: 17-18).

Człowiek i społeczność nie mogą wyrzekać się swej wolności, ale powinny korzystać z niej w sposób odpowiedzialny. Prawdziwa wolność osoby ludzkiej jest wolnością odpowiedzialną. „Wolność negatywno-zewnętrzna (<od>) jest niezbędna, ale nie jest to jeszcze wolność wewnętrzno-moralna (<do>). Inaczej mówiąc: personalnie przeżywana wolność jest odpowiedzialna za współtworzenie fundamentalnych wartości człowieka: poznawczych, moralnych, artystycznych, ideowych, narodowych, religijnych. Nie ma wolności godnej człowieka bez afirmacji prawdy, dobra, sprawiedliwości, życzliwości itp. Wolność od prawdy czy od dobra redukuje egzystencję człowieka do poziomu życia biologiczno-wegetatywnego, dlatego nieuchronnie prowadzi do samozniewolenia. Ontologiczna wolność jest szansą duchowej autokreacji, ale implikuje również alternatywę moralnej autodestrukcji. Dlatego wolność to misterium fascinosum, ale i misterium tremendum. Wolność wbrew potocznym utopijnym mniemaniom, nie jest łatwa. Daje ona bowiem możliwość wyboru dobra i zła, prawdy i fałszu, piękna i brzydoty, sensu i bezsensu życia. Niewłaściwy wybór, zwłaszcza utrwalony w postawie człowieka, może prowadzić do samozniewolenia. Wolność jest integralną częścią człowieka jako osoby, dlatego nie powinna być wykorzystywana do niszczenia tego, co konstytuuje specyfikę człowieczeństwa: możliwości poznania prawdy, realizacji dobra, przeżycia miłości, doświadczenia solidarności itp.” (Kowalczyk 2000: 200-201).

W ujęciu Stanisława Kowalczyka wolność rozumiana potocznie jako wolność woli posiada dwa aspekty: negatywny i pozytywny. Wolność woli w sensie negatywnym oznacza brak zewnętrznego lub wewnętrznego przymusu, brak uzależnienia decyzji człowieka od uwarunkowań biologicznych lub społecznych. W sensie pozytywnym wolność woli ujawnia się jako możliwość wyboru jednej z wielu istniejących alternatyw.

Warunkiem dokonania wyboru i podjęcia decyzji jest dobre rozpoznanie sytuacji i możliwości, co jest realizowane przez intelektualne poznanie człowieka. Wybór i decyzja są finalnym punktem wolności, ale nie są jej podstawą i punktem wyjścia. Dzięki wolnej woli jednostka jest zdolna do samookreślenia siebie, samokierunkowania i samoograniczania (Kowalczyk 2000: 18).

Wolność nie jest tylko indywidualną cechą człowieka, ale jest też powiązana z życiem społecznym, dotyczy relacji interpersonalnych i różnych sektorów życia społecznego. Dlatego też wyróżnia się wiele odmian wolności: wolność myśli i słowa, wolność kultury, wolność sumienia i religii, wolność ekonomiczno-gospodarcza, wolność społeczno-polityczna. Ludzie mogą wzajemnie chronić swoją wolność, albo ją ograniczać czy nawet niszczyć. Ze społecznego punktu widzenia można jeszcze mówić o wolności elit i o wolności całej ludzkiej społeczności. Ustroje klasycznej monarchii i oligarchii preferują wolność elitarną, natomiast demokratyczny model życia polityczno-państwowego opiera się na drugim typie wolności. Wolność powinna być respektowana we wszystkich sektorach życia społecznego, ponieważ człowiek jest istotą społeczną (Kowalczyk 2000: 16-17; Pawlak 1998: 157-168).

Wolność jest traktowana jako niezbędny element podstawowej definicji człowieka, który jako istota rozumna i wolna jest zdolny do samookreślenia się i ponosi odpowiedzialność za własne postępowanie (Jędrzejewski 2004: 329-342; Mariański 2004: 313-328). Oznacza nie tylko możliwość dokonywania wyborów, ale i panowania nad sobą, nad instynktami i wpływami zewnętrznymi. Wolność ze swej natury – głosi Kościół katolicki – powinna być skierowana ku prawdzie i dobru, nie jest więc celem samym w sobie, lecz raczej przewodnikiem w poszukiwaniu zasadniczych wartości: prawdy, solidarności i pokoju. Wolność jako cel sam w sobie, wolność nie ukierunkowana na prawdę, staje się wolnością absolutną i egocentryczną. „Taka wolność bowiem – jak wynika z doświadczenia – łatwo okazuje się niszcząca. Prawdziwa wolność jest wspaniałym środkiem do celu, a celem tym jest przede wszystkim miłość, która rodzi braterstwo” (Jan Paweł II w Loreto 10 września 1995 roku). („L'Osservatore Romano” 16: 1995 nr 11-12 s. 38).

Epoka współczesna jest naznaczona niezwykłym i dogłębnym przyspieszeniem procesu dążenia ludzi do wolności, a sama wolność jest w naszej kulturze zaliczana do wymagań podstawowych. Żyjemy w czasach szczególnie wrażliwych na wolność i godność człowieka. Człowiek współczesny pragnie być wolnym na tyle, na ile jest to możliwe, a normy i przykazania (także religijne) traktuje często jako ograniczanie ludzkiej wolności. „Jeżeli promocja własnego <ja> jest pojmowana w kategoriach absolutnej autonomii, prowadzi nieuchronnie do negacji drugiego człowieka; jest on postrzegany jako wróg przed którym trzeba się bronić. W ten sposób społeczeństwo staje się zbiorowością jednostek żyjących obok siebie, ale niepołączonych wzajemnymi więziami: każdy pragnie realizować swoje cele niezależnie od innych czy wręcz dąży do własnych korzyści kosztem innych” (EV, nr 20).

Wolność jest siłą podarowaną człowiekowi przez Boga, aby mógł działać samodzielnie, ale tym bardziej stajemy się wolni, im więcej czynimy dobra. Opowiedzenie się za złem tylko pozornie czyni człowieka wolnym (KKKM, nr 286-287). „Wolność powinna mieć pierwotne odniesienie do wyższej instancji. Prawdziwą gwarancją naszej wolności jest fakt, że istnieją wartości, którymi nic ani nikt nie może manipulować. Człowiek, dla którego prawda i dobro są wiążące, zgodzi się natychmiast, że jedynie odpowiedzialność wobec większego dobra umożliwia rozwój wolności. Takie dobro istnieje jedynie dla wszystkich razem; dlatego muszę zawsze mieć na względzie moich bliźnich. Wolnością nie można żyć bez relacji z innymi” (przemówienie Benedykta XVI podczas ceremonii powitalnej w berlińskim zamku Bellevue w dniu 22 września 2011 roku). („L' Osservatore Romano” 32: 2011 nr 10-11 s. 38).

Problemem najbardziej newralgicznym we współczesnym świecie jest zagadnienie pojmowania wolności, autonomii i samorealizacji. Zakwestionowanie w pojmowaniu wolności odniesienia do wartości i do prawdy absolutnej – głosi Kościół katolicki – wystawia nieuchronnie życie społeczne na ryzyko całkowitego relatywizmu (EV, nr 20). Wolność sama z siebie nie prowadzi do ukształtowania się właściwego porządku społecznego i moralnego. Społeczeństwo, które postuluje tylko wolność

i nic więcej, przygotowuje niekiedy drogę do anarchii lub tyranii (Mazur 2021: 75-89; Mazurkiewicz 2014: 242-245).

Wolność, w której człowiek się naprawdę realizuje, łączy się – pojęciowo i faktycznie – z godnością, której jest bezpośrednią konsekwencją. Z punktu widzenia społecznego nauczania Kościoła nie istnieje dyalemat: „wolność albo wartości”, „wolność albo Bóg”. Człowiek nie staje się rzeczywiście wolny przez to, że odrzuca wartości albo Boga. Ilekroć człowiek usiłuje wyzwolić się od wartości moralnych i uniezależnić się od Boga, nie zyskuje wolności, lecz ją po prostu niszczy. Kościół podkreśla, że w całkowitej samowystarczalności własnego „ja” i przy braku solidarnych stosunków z innymi ludźmi nie osiąga się wolności. W życie ludzkie wpisane jest dążenie do urzeczywistnienia wolności w prawdzie. Wolność rozumiana czysto indywidualistycznie staje się ostatecznie wolnością silniejszych, wymierzoną przeciw słabszym, skazanym na zagładę (EV, nr 19).

„We współżyciu międzyludzkim nie ma wolności bez solidarności. To, co czynię kosztem innych, nie jest wolnością, ale postępowaniem karygodnym, które szkodzi innym, a przez to ostatecznie mnie samemu. Mogę rozwijać się jako osoba prawdziwie wolna tylko wtedy, gdy używam moich sił także dla dobra innych. Dotyczy to nie tylko dziedziny życia prywatnego, ale także społeczeństwa. Zgodnie z zasadą pomocniczości, powinno ono dać mniejszym strukturom wystarczająco dużo miejsca na rozwój, a jednocześnie powinno je wspierać, tak aby mogły kiedyś się usamodzielniać” (przemówienie Benedykta XVI podczas ceremonii powitalnej w berlińskim zamku Bellevue w dniu 22 września 2011 roku). („L'Osservatore Romano” 32: 2011 nr 10-11 s. 38).

W życiu politycznym uwalniająca funkcja wolności przejawia się w relatywizmie praktycznym, który tylko – w myśl przyjętych założeń – może zagwarantować demokrację i tolerancję. Obstawanie przy obiektywnych wartościach i normach prowadzi rzekomo do autorytaryzmu i nietolerancji, natomiast relatywizm nie jest nihilizmem, co więcej, nie się ze sobą szansę kształtowania odpowiedzialności moralnej za własne działania. Wolność oznacza nieukierunkowanie wynikające z braku

prawd i wartości uniwersalnych wskazujących kierunek wyboru, stanowiących podstawę uprawomocnienia. Upowszechniająca się niewiążąca wolność oznacza co najwyżej odpowiedzialność wobec drugich jedynie w ramach porządku prawnego, we wszystkich innych przypadkach własne „ja” staje się najwyższym kryterium dokonywanych wyborów i decyzji. „Trzeba przyznać, że indywidualizm z fałszywą wolnością rzeczywiście ogarnął współczesne życie społeczne, polityczne, gospodarcze, kulturalne itd. Konsekwencje tego zalewu widoczne są szczególnie w kulturze <wolności od>, która staje się jakby antykulturą czy kulturą na opak. Cały jej <nowy styl> polega na rozbijaniu wszelkich kanonów dotychczas ustalonych, kwestionowanie wszystkiego, co uchodzi za dziedzictwo przeszłości” (Mazur 2011: 77; por. Ptaszek 2017: 51-55).

Właściwe rozumienie wolności wiąże się z dążeniem do prawdy i dobra, które ma charakter obiektywny (wolność związana). W przemówieniu przed Bramą Brandenburską w dniu 28 czerwca 1996 roku w Berlinie Jan Paweł II podkreślił: „Wolność nie oznacza prawa do samowoli. Wolność nie daje nieograniczonych przywilejów. Kto tak ją pojmuje, naraża wolność na śmiertelny cios. Człowiek wolny jest przede wszystkim zobowiązany do prawdy [...]. Jego wolne siły twórcze rozwiną się w pełni tylko wówczas, gdy będzie je opierał na prawdzie, która jest dana każdemu człowiekowi jako niewzruszony fundament. Tylko wtedy będzie mógł się w pełni realizować, a nawet przerosnąć samego siebie. Nie ma wolności bez prawdy” („L'Osservatore Romano” 17: 1996 nr 9 s. 30). Kościół katolicki mówi często o prawdziwej i autentycznej wolności, która wymaga wewnętrznej dyscypliny i odpowiedzialności za własne działania, solidarności i służenia innym oraz prowadzi do pełnej akceptacji drugiego człowieka oraz przestrzega przed pozorną i fałszywą wolnością, przed wolnością powierzchowną i jednostronnie rozumianą (Górka 2021: 195-214; Łużyński 2008: 52-58; Szymik 2008: 365-393).

Paradoksalnie – społeczeństwo, które chce zagwarantować każdemu możliwie jak najwięcej wolności oraz przeciwdziałać zniekształceniom życia społecznego – musi przeciwstawiać się promocji ludzkiego „ja”, pojmowanego w kategoriach absolutnej autonomii i szukać odniesienia do wspólnych wartości i prawdy absolutnej uznawanej przez

wszystkich. Na tej drodze zapobiega skutecznie ryzyku całkowitego relatywizmu (EV, nr 20). W związku z tym Kościół protestuje przeciwko wyłączeniu prawdy z życia publicznego (w tym także politycznego) w imię tego, że prawda nie zagraża wolności lecz ją zabezpiecza (Ratzinger 1994: 185).

W Polsce wolność rozumiana przed 1989 rokiem przede wszystkim w odniesieniach społecznych i narodowych (wyzwalanie się od niesprawiedliwych struktur społeczno-politycznych, czyli wolność polityczna), staje się coraz bardziej wolnością zindywidualizowaną, aż po granice wolności od wszystkiego i do wszystkiego. Wolność, która jest wielkim dobrem danym człowiekowi, może być wykorzystana fatalnie (tzw. konkretyzacje wolności). Istnieją obawy, że w wytaniającym się społeczeństwie demokratycznym i pluralistycznym wolność nie będzie łączyć się w wystarczający sposób z solidarnością i odpowiedzialnością za innych. Wiele wskazuje na to, że dokonuje się u nas proces przebiegający od wolności odzyskanej do wolności ryzykowej, z pomniejszonym poczuciem odpowiedzialności za siebie, za innych, za całe społeczeństwo. O ile w społeczeństwach zachodnich problemem jest, jak żyć prawdziwą wolnością, to w społeczeństwach postkomunistycznych, w tym i w Polsce, podstawowe zagadnienie sprowadza się do tego, jak zagospodarować odzyskaną wolność. Zakres możliwości działania i decydowania, jaki ma do dyspozycji współczesny Polak, jest bez porównania szerszy niż przed 1989 rokiem.

Tadeusz Szawiel zaznacza, że wolność jest wartością powszechnie akceptowaną w społeczeństwie polskim, jedną z najważniejszych aspiracji człowieka, chociaż jej pomiar w wymiarach indywidualnych i społecznych nie należy do łatwych przedsięwzięć badawczych. Zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i społecznej, są różne rozumienia wolności, tego co jest pożądaną ideą (ideałem) wolności, czy jej obowiązującymi formami, tego co jest wolnością a co nie jest itp. (Szawiel 2008: 108). W warunkach współczesnych jednostki mają wiele możliwości działań zewnętrznych, ale zbyt mało stałych, wewnętrznych punktów odniesienia. W nowoczesnych społeczeństwach coraz trudniejsze jest ustalenie i uzasadnienie wartości i norm moralnych obowiązujących zarówno

w działaniu indywidualnym, jak i społecznym. W życiu codziennym coraz więcej jest możliwe i dozwolone, ale też coraz więcej jest sytuacji, na które jednostki nie mają żadnego wpływu. Ogólnie uznawane normy moralne są zastępowane racjonalną kalkulacją lub działaniem w imię partykularnych interesów. Wielu utożsamia wolność z nieskrępowanym działaniem jednostek i możliwością dowolnego kreowania własnego życia.

W socjologicznych badaniach w Puławach maturzyści oceniali dwa rozumienia wolności: subiektywne i obiektywne, wolności „od” i wolności „do”. Mogli oni wyrazić także swoje niezdecydowanie („trudno powiedzieć”), lub nie udzielić odpowiedzi. Oceniane były dwa alternatywne twierdzenia:

A – Naprawdę wolnym jest człowiek wtedy, gdy może robić to, co chce;

B – Naprawdę wolnym jest człowiek wtedy, gdy dąży do prawdy i dobra.

Tab. 13. Wartość „wolność” w ocenie maturzystów w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Twierdzenie A	53,7	46,8	44,8	58,7
Twierdzenie B	41,7	51,2	47,9	34,9
Brak zdania	0,4	–	–	–
Brak odpowiedzi	4,2	2,0	7,3	6,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

W całej zbiorowości maturzystów puławskich w 2021 roku wyraźnie ponad połowa badanych wybierała subiektywistyczne rozumienie wolności („naprawdę wolnym jest człowiek wtedy, gdy może robić to, co chce”), a ponad jedna trzecia ankietowanych preferowała obiektywistyczne rozumienie wolności („naprawdę wolnym jest człowiek wtedy, gdy dąży do dobra i prawdy”). W latach 1994-2021 zwiększyła się nieco preferencja twierdzenia pierwszego (5,0%) i zmniejszyła się częstotliwość wyboru twierdzenia drugiego (różnica 6,8%). Wybory subiektywistycznego i obiektywistycznego rozumienia wolności zmieniły się na korzyść rozumienia subiektywistycznego. Maturzyści puławscy wyraźnie różnili się w swoich preferencjach rozumienia wolności od maturzystów lubelskich

z 2010 roku. Wśród tych drugich alternatywę pierwszą wybierało 43,2% badanych, alternatywę drugą – 54,4%, niezdecydowani – 0,9% i nieudzielający odpowiedzi – 1,5% (badania socjologiczne Marcina Roli).

W 2021 roku wśród maturzystów puławskich kobiety wyraźnie rzadziej niż mężczyźni opowiadały się za subiektywistyczną koncepcją wolności (53,8% wobec 67,0%); młodzież z liceów ogólnokształcących nieco rzadziej niż młodzież z techników (56,6% wobec 60,7%); młodzież mieszkająca na wsi (60,8%) i w Puławach (60,4%) nieco częściej niż młodzież z małych miast (43,8%); młodzież głęboko wierząca lub wierząca (46,0%) rzadziej niż niezdecydowana w sprawach wiary (62,3%), obojętna religijnie (73,2%) i niewierząca (76,1%); młodzież regularnie uczestnicząca w lekcjach religii w szkole (50,8%) rzadziej niż nieregularnie uczestnicząca (69,4%) i w ogóle nieuczestnicząca (63,6%).

Za indywidualistyczną (subiektywistyczną) koncepcją wolności częściej opowiadali się mężczyźni, młodzież z techników, młodzież mieszkająca na wsi lub w Puławach, niewierząca i nieuczestnicząca w szkolnych lekcjach religii. Osoby związane z religią znacznie rzadziej niż niezwiązane wybierają subiektywistyczną (indywidualistyczną) wersję wolności. Wolność wydaje się wartością wysoko cenioną przez młodzież, ale jej rozumienie dość często ma odniesienia indywidualistyczne. Ma rację Krystyna Szafraniec, gdy pisze, że „jeśli młodzi Polacy coś cenią poza wygodnym i dobrze urządzonym życiem, to jest to rzeczywiście ich własna wolność, niezależność, również w tym sensie rozumiany indywidualizm. Liczy się nie tyle to, by być innym dla innych, ale to, by samemu decydować o sobie (kim być, jak żyć, co w życiu cenić) – nawet jeśli oznacza to powielanie tego samego wzorca, a w rezultacie daleko idący uniformizm pokoleniowy” (Szafraniec 2009: 130; por. Hułas 2019; Śtefańak 2013: 262-265).

Wraz z rozwojem społeczeństwa pluralistycznego należy liczyć się z nasilaniem się wolności w kategoriach indywidualistycznych, wolności w jakimś stopniu nieodpowiedzialnej, która nie uznaje obiektywnych i uniwersalnych zasad, w końcu wolności nihilistycznej. Pojmowanie wolności według hasła „wszystko wolno” – jakkolwiek nie jest powszechne

– może niepokoić. Skrajnie permissive społeczeństwo sprzyja bowiem obojętności za los drugiego człowieka. Drugi człowiek, który jest również nieskończenie wolny, stwarza potencjalne lub realne zagrożenie dla jednostki, może stać się przedmiotem doraźnego użycia.

Z zagadnieniem wolności wiąże się kwestia stosowania przymusu lub jego odrzucenie. Według badań socjologicznych zrealizowanych przez Andrzeja Kojdera młodym ludziom przymus kojarzył się przede wszystkim z koniecznością postępowania wbrew własnej woli, wbrew własnym pragnieniom i uznawanym wartościom. Niekiedy charakteryzowali przymus bezosobowo jako splot zdarzeń, warunków czy ograniczeń ustrojowych. Inni postrzegali go jako skutek konkretnych, zniewalających oddziaływań człowieka na człowieka. Przymusem może być to wszystko, co ogranicza osobiste poczucie wolności, lub sytuacje, kiedy ktoś wykorzystuje swoją przewagę fizyczną, psychiczną lub prawną, aby wymusić uległość (Kojder 1989: 168-169).

Wolność rozumiana w perspektywie dylematów wartości może być rozważana na płaszczyźnie indywidualnej i społecznej. W sferze społecznej wolność jest niekiedy przeciwstawiana kontroli. Im bardziej ludzie pragną żyć w wolności i cieszyć się nieskrępowanymi szansami rozwoju, tym bardziej zdecydowanie odrzucają zewnętrzne i autorytarne formy kontroli. Totalne odrzucenie kontroli pociąga za sobą niebezpieczne konsekwencje dla społeczeństwa, nadmiar kontroli (np. w byłych społeczeństwach realnego socjalizmu) prowadzi do spadku produkcji i dynamiki rozwojowej. Społeczeństwa o wysokim poziomie kontroli zewnętrznej wydają się mało produktywne i twórcze. W rozwiązaniu tego dylematu ważny jest rozwój zinternalizowanej i autonomicznej kontroli, która jest podstawą dynamicznego i produktywnego systemu społecznego, oraz ograniczona kontrola zewnętrzna. Wolne społeczeństwa uzyskują ogromną dynamikę rozwojową, potrzebna jest im jednak demokratyczna kontrola zakładająca stałe wychowanie, i to według wymiarów etycznych (Schmidtchen 1992: 228-231).

W świadomości wielu ludzi współczesnych instytucje i związane z nimi normy oraz autorytety są często odbierane jako ograniczające

wolność. Na przykład instytucja małżeństwa – według tych ujęć – narusza wolność miłości, instytucje kościelne ograniczają wolność wiary i decyzje jednostek. Ten, kto chciałby powiększyć stopień wolności jednostek we wszystkich wymiarach życia, powinien wystąpić przeciw „represyjnej trójcy” (instytucje, normy, autorytety), aby osłabić jej wpływy w społeczeństwie. Odinstytucjonalizowanie życia, relatywizacja bezdyskusyjnych norm i „odczarowanie” autorytetów we współczesnych społeczeństwach usuwają represje, ale przyczyniają się do upowszechniania się depresji („od represji do depresji”). (Zulehner 2010: 126-128). Równocześnie coraz więcej ludzi podziela pogląd, że każdy powinien móc żyć tak, jak uważa za słuszne, dopóki jego styl życia nikomu nie przeszkadza, albo nie szkodzi. Odrzuca się wszelkie formy narzucania obcej woli i pouczenia.

W omawianych badaniach socjologicznych maturzyści rozstrzygali dylemat wartości: przymus lub wolność, bardziej na płaszczyźnie psychologicznej niż społecznej. Respondenci wybierali pomiędzy dwiema alternatywami:

A – Jest rzeczą naturalną, że silniejsi i bardziej inteligentni kierują innymi;

B – Nikt nie ma prawa narzucać swej woli innym.

Tab. 14. Preferencje wolności i przymusu w świadomości maturzystów w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Twierdzenie A	21,5	32,4	22,7	27,4
Twierdzenie B	77,3	66,8	73,8	69,0
Brak zdania	0,8	–	–	–
Brak odpowiedzi	0,4	0,8	3,5	3,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

Wydaje się, że pierwsza alternatywa dopuszcza przynajmniej podwójną interpretację: jako przejaw racjonalnej organizacji życia społecznego i jako przejaw autokracji, a nawet zniewolenia. We wszystkich czterech badaniach przeważała zdecydowanie druga alternatywa,

wykluczająca narzucanie innym woli przez silniejszych i bardziej inteligentnych. Ten swoisty opór i niechęć wobec wszelkich form przymusu zaznaczył się w latach 1994-2021, z lekkim załamaniem się w 2009 roku i nieco mniejszym w 2021 roku. Tylko co czwarty badany maturzysta akceptował twierdzenie, że silniejsi i bardziej inteligentni powinni kierować innymi, zdecydowana większość spośród nich prezentowała pogląd, że nikt nie ma prawa narzucać innym swej woli. Podobne wyniki uzyskał Marcin Rola w 2010 roku wśród maturzystów lubelskich (twierdzenie pierwsze – 30,6%; twierdzenie drugie – 67,5%; niezdecydowani – 1,0%; nieudzielający odpowiedzi – 1,0%).

W 2021 roku kobiety rzadziej niż mężczyźni uznawały za rzecz naturalną kierowanie innymi (20,1% wobec 37,7%); uczniowie z liceów ogólnokształcących podobnie jak uczniowie z techników (27,9% wobec 26,9%); młodzież mieszkająca na wsi (20,9%) rzadziej niż mieszkająca w małych miastach (21,9%) i w Puławach (39,6%); młodzież deklarująca się jako głęboko wierząca lub wierząca (21,0%) rzadziej niż niezdecydowana w sprawach wiary (31,9%), obojętna religijnie (36,6%) i niewierząca (30,4%); młodzież regularnie uczestnicząca w lekcjach religii w szkole (22,5%) lub nieregularnie uczestnicząca (16,7%) rzadziej niż w ogóle nieuczestnicząca (33,3%). Być może niewierzący i obojętni religijnie częściej niż wierzący kojarzą „kierowanie innymi przez bardziej inteligentnych” z celową racjonalnością.

Przeprowadzone analizy socjologiczne dowodzą, jak silna jest potrzeba niezależności i autonomii oraz niechęć do prób narzucania woli jednym przez drugich, co wiąże się – być może – z poczuciem specyficznie rozumianej godności osobistej. To poczucie okazywanej ważności własnego statusu w społeczeństwie może wiązać się u niektórych ludzi z potrzebą kompensacji frustracji odczuwanych w innych dziedzinach ich życia lub wzmożoną niechęcią wobec wszelkich form autorytaryzmu i przejawów niedemokratyczności. Wieloznaczność określenia „silniejsi i bardziej inteligentni kierują innymi” sprawia, że uzyskane wyniki mogą być częściowo rodzajem artefaktu, w którym pewne ogólne stereotypy normatywne łączą się z rozmaitymi, osobistymi, często emocjonalnymi wartościowaniami poszczególnych aspektów rzeczywistości społecznej.

W świetle dwóch analizowanych powyżej wskaźników empirycznych można twierdzić, że ponad połowa młodzieży maturalnej skłania się ku subiektywistycznemu rozumieniu wolności. Odbiega to – mniej lub bardziej wyraźnie – od społecznej nauki Kościoła, według której wolność jest przede wszystkim wolnością «do czegoś», w powiązaniu z prawdą i odpowiedzialnością. Indywidualistyczne rozumienie wolności częściej przejawiali mężczyźni niż kobiety, maturzyści z liceów ogólnokształcących nieco rzadziej niż z techników, młodzież ze wsi i z Puław rzadziej niż młodzież z małych miast, młodzież wierząca rzadziej niż niewierząca, młodzież biorąca udział w religijnej edukacji szkolnej częściej niż niebiorąca w niej udziału.

W latach 1994-2021 poglądy maturzystów polskich na temat wolności okazały się dość stabilne, z niewielkim spadkiem o kilka punktów procentowych znaczenia wolności jako wolności społecznej i jej rozumienia w kategoriach obiektywistycznych. Ponad połowa badanych maturzystów opowiadała się za indywidualistycznym rozumieniem wolności («każdy robi to, co chce»), był to wzrost o pięć punktów procentowych. W dylemacie „kierowanie innymi – wolność” większość maturzystów preferuje niezależność od woli innych. Większość ankietowanych maturzystów wybiera alternatywę „wolnościową”, mniejszość optuje za postulatem egalitaryzmu. Indywidualistyczna samorealizacja, nawet jeżeli jest już tendencją wiodącą, nie jest całkowicie wolna od wartości i norm moralnych.

W świetle dotychczasowych fragmentarycznych jeszcze badań socjologicznych dotyczących poglądów Polaków na temat wolności jako wartości można hipotetycznie przyjąć, że ponad połowa młodzieży skłania się ku indywidualistycznemu rozumieniu wolności, czyli akcentuje w wolności swobodę wyboru działań według własnych ustaleń, bez odniesienia do zobowiązujących wartości. Oznacza to powolne odchodzenie od wolności odpowiedzialnej (powiązanej z prawdą i dobrem), do wolności nieukierunkowanej, co może prowadzić do autodestrukcji i do zniszczenia wolności drugiego człowieka (wolność ryzykowna). Znaczna część młodych Polaków, nieco ponad trzecia część, skłania się w stronę uznania stałego ładu moralnego, wiąże w mniej lub bardziej wyraźny

sposób wolność z pewnymi ograniczeniami, z odpowiedzialnością za siebie i innych (biegun „porządku”). Siła powiązań wolności z obiektywnym porządkiem wartości moralnych jest jednak w świadomości ludzi bardzo zróżnicowana. Twierdzenie Marka Ziółkowskiego, że w wymiarze społeczno-kulturowym Polacy opowiadają się raczej za biegunem „kulturowy porządek” niż za biegunem „kulturowa wolność” (Ziółkowski 2006: 166), jest być może słuszne w odniesieniu do wielu kwestii, ale nie do pojmowania wolności jako takiej. Polski „skok w wolność” wiąże się nie tylko z rozszerzonymi możliwościami życiowymi, ale i różnymi rodzajami niebezpieczeństw i ryzykiem, a nawet perturbacjami patologicznymi. Dokonujące się przemiany są naznaczone różnorodnością wartości i interesów, a tendencje zmian są ambiwalentne i niejednoznaczne.

Dość rozpowszechnione są postawy tych, którzy uważają, że jeśli coś pomaga nam osiągnąć cel, to bez znaczenia jest to, czy jest to dobre czy złe, moralne czy niemoralne. Niektóre ze środowisk czy segmentów struktury społecznej są szczególnie nasycone tego rodzaju postawami instrumentalnymi („robię to, co chcę”). Subiektywistyczne czy indywidualistyczne nastawienia są szczególnie widoczne w dziedzinie moralności małżeńsko-rodzinnej. Wolność rozumiana wyłącznie jako emancypacja, czyli uwolnienie się od wszelkich ograniczeń, wszelkich represji, od nakazów moralnych, a także norm społeczno-obyczajowych („wolność od”) – które odczuwa się jako ograniczenie wolności – może prowadzić do postawy aprobującej czynienie czegoś, na co ma się w danej chwili ochotę, a nawet do krańcowej dowolności (Nosowski 2014: 78-80). Wolność staje się wówczas wartością decydującą, która załatwia niemal wszystko.

Opisane powyżej rozumienia wolności jako wartości oraz ich akceptacja mają bez wątpienia wpływ na postawy młodzieży wobec wartości prorodzinnych i na zachowania codzienne w odniesieniu do małżeństwa i rodziny. Proponowany w teorii i rozwijający się w praktyce program odrzucenia ogólnych wartości i norm moralnych grozi zachwianiem fundamentów życia społecznego – twierdzą zwolennicy trwałego ładu moralnego w społeczeństwie. Społeczeństwo pluralistyczne jest *ex definitione* otwarte na wiele możliwości wyboru i celów i środków działania, ustawicznie stoi przed niebezpieczeństwem utraty przez ludzi chęci

i sensu życia oraz swoistej dezorientacji moralnej. Wolność wyboru może się przekształcać w bezwartościową swobodę, połączoną z roszczeniem do panowania nad innymi.

§ 3. Konflikt między wolnością i równością społeczną

Z socjologicznego punktu widzenia nie można rozważać wolności jako wartości w izolacji od kontekstu społeczno-kulturowego, wytworzonego przez nowoczesną i ponowoczesną sytuację, w której żyjemy i działamy. Według opinii wielu socjologów, w ostatnich dekadach XX wieku nastąpiło wyraźne i znaczące przesunięcie w kierunku wartości wolnościowych. Dla jednych otwarcie się na *więcej wolności* oznacza szansę, dla innych – zagrożenie. Część społeczeństwa popiera jeszcze tradycyjny porządek wartości i wskazuje na zagrożenie znaczących dotychczas autorytetów, część zaś orientuje się przede wszystkim na samorealizację i autonomię, we własnym przekonaniu potrafi żyć bez tradycyjnych autorytetów. W społeczeństwie polskim narastającej aprobacie wartości *wolności* towarzyszy powolny kryzys wartości *autorytet*, nawet jeżeli w dostępnych danych empirycznych nie jest możliwe dokładne określenie ilościowych aspektów opisywanych zjawisk.

W polu swobodnych wyborów jesteśmy jednak ograniczeni przez innych. To właśnie inni tworzą ramy naszej wolności. Jesteśmy wolni tylko o tyle, o ile nie naruszamy czyjejś wolności. Wszystko, co w nas ludzkie, jest efektem powiązań z innymi i realizuje się poprzez powiązania z innymi. Jednostka całkowicie niezależna i oderwana od innych jest tylko abstrakcją, nie mającą odpowiedników w rzeczywistości. Zawsze musimy brać pod uwagę innych, w otoczeniu których działamy, gdyż przy ich pomocy możemy zrealizować nasze potrzeby i aspiracje. Wolność nakłada na jednostkę zobowiązanie przekraczania egoistycznych interesów i liczenie się z innymi (Biela 2016: 1335-1337; Sztompka 2016a: 20).

Z socjologicznego punktu widzenia „wolność do” jest szansą działania ku czemuś, ku jakiemuś celowi, w pełnym polu swobodnych wyborów, ale zawsze jakoś ograniczonych przez innych. „Niewątpliwie wolność jest wartością podstawową, lecz nie jedyną. Wprawdzie bez niej nie

można osiągnąć innych wartości, ale sama oznacza czystą obojętność. Bycie tylko wolnym oznacza zawieszenie w próżni. Wszystko mogę, a nic nie robię. Aby wyjść z pustki, trzeba poddać się wyższym wartościom” (*Alfabet Tischnera* 2012: 285) Jesteśmy wolni – pisze Piotr Sztompka – tylko o tyle, o ile nie naruszamy czyjejś wolności. Wolność nakłada na jednostkę zobowiązanie przekraczania horyzontu egoistycznych interesów i liczenia się z innymi. Najszersze granice wolności zakreśla prawo, zakazując pewnych czynów i nakazując inne. Nie wszystko jednak, co jest legalne, jest zarazem wolne. „W określonym w ten sposób – prawnie i moralnie – polu wolności możemy postępować tak, jak chcemy; możemy realizować swoje cele, zamiary, aspiracje, podejmować wybory. I nikomu nic do tego. Dopiero tu właściwego sensu nabiera pojęcie <wolności do>” (Sztompka 2017b: 95-96).

Sztompka dodaje: „Z faktu, że nasze życie upływa w nieustannych relacjach z innymi, wynika, że wszelkie zamiary możemy zrealizować nie przeciw innym czy obok innych, ale z innymi i poprzez innych. Nie w izolacji, lecz w kooperacji. To jest druga, pozytywna strona wolności – <wolność do>. <Dla skutecznego działania jednostki potrzebują, szukają i korzystają z więzi z innymi> – pisze współczesny socjolog oksfordzki Stein Ringen. Ci inni muszą też kierować się pewnymi regułami moralnymi, tworzyć razem ze mną wspólną przestrzeń etyczną czy, używając innej terminologii – stanowić społeczeństwo obywatelskie. Bez tego moja wolność będzie pusta, tylko formalna” (Sztompka 2016a: 21-22).

Współczesne społeczeństwa są zorganizowane w sposób pluralistyczny. Cechą charakterystyczną pluralizmu jest nie tylko wielość grup społecznych, do których mogą należeć obywatele, ale przede wszystkim, że mogą do nich należeć i w nich działać w sposób wolny i równy. Podstawową zasadą konstytutywną nowoczesnych demokracji jest wolność i równość. Równość oznacza, że nikt nie może być dyskryminowany, a pozycje społeczne powinny być przydzielane według kompetencji. Wolność odnosi się przede wszystkim do praktycznej swobody wymiany myśli. Każda grupa społeczna czy organizacja ma prawo formułować swoje prawdy i przedstawiać je innym, co oznacza, że żadna podstawowa prawda nie może być zinstytucjonalizowana politycznie

jako obowiązująca wszystkich (Schmidtchen 1989: 143). We współczesnych społeczeństwach – zwłaszcza w porównaniu z wcześniejszymi systemami dominacji – nastąpił niewątpliwy wzrost świadomości wolności i równości.

Różnego rodzaju dokumenty urzędowe o randze międzynarodowej podkreślają doniosłość wolności i równości. Na przykład w *Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej* z 2012 roku podkreśla się, że każdy ma prawo do wolności i bezpieczeństwa osobistego, prawo do poszanowania życia prywatnego i rodzinnego, domu i komunikowania się (art. 6 i 7). Równocześnie *Karta* stanowi, że wszyscy są równi wobec prawa. Zakazana jest wszelka dyskryminacja w szczególności ze względu na płeć, rasę, kolor skóry, pochodzenie etniczne lub społeczne, cechy genetyczne, język, religię lub przekonania, poglądy polityczne lub wszelkie inne poglądy, przynależność do mniejszości narodowej, majątek, urodzenie, niepełnosprawność, wiek lub orientację seksualną (art. 20 i 21). W artykule 32 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 roku czytamy: „Wszyscy są wobec prawa równi. Wszyscy mają prawo do równego traktowania przez władze publiczne”.

W warunkach przełomu ustrojowego prowadzącego do rozkładu dawnych społecznych i instytucjonalnych struktur oraz wyłaniania się nowych struktur działających zgodnie z logiką reguł demokratycznych, zmieniają się nie tylko konteksty realizacji określonych wartości i interesów grupowych, ale i ich subiektywne oceny. Poszerzają się obiektywne możliwości osiągania jednych wartości (np. wolności) i zarazem zawężania innych wartości (np. równości). Obiektywne zmiany możliwości osiągania rozmaitych wartości są powiązane z ich subiektywną oceną, ale nie są to procesy identyczne (Baniak 2021: 63-88; Wnuk-Lipiński 1996: 258-259). W trakcie nabywania przez jednostki nowych doświadczeń społecznych ulegają ewolucji określone systemy wartości, a nawet dochodzi do dekompozycji systemów wartości uznawanych uprzednio przez młodsze i starsze pokolenie.

Równość społeczna jako podstawowa zasada życia społecznego jest wyprowadzana z godności osobowej i moralnej człowieka,

postuluje ona realizację równości miar (jednakowe traktowanie wszystkich), równość szans (zapewnienie równych warunków startu życiowego) oraz równość sytuacji (równy podział dóbr i ciężarów, dostępu do ról i awansu społecznego oraz politycznego). Równość społeczna jest cechą konstytutywną dla ustroju demokratycznego, jest ważną wartością podstawową akcentowaną w katolickiej nauce społecznej. Równość można ustanawiać, poprawiać i urzeczywistniać w życiu codziennym, zarówno gdy chodzi o równość praw, gwarancję równych szans oraz równość poziomu życia (Wójcik 2016: 1010-1011; Konstańczak 2009: 260-263; Romanowicz 2020: 177).

W świadomości ludzkiej i w praktyce społecznej może dochodzić do napięć, konfliktów i sprzeczności pomiędzy wolnością i innymi wartościami podstawowymi (na przykład równością, sprawiedliwością). Wszędzie tam, gdzie rezygnuje się z wolności na rzecz równości, i odwrotnie, pojawiają się dyktatury bądź polityczne, bądź gospodarcze. Wolność jako wartość obiektywna i uniwersalna bez równości staje się w zakresie korzystania z niej w życiu społecznym, gospodarczym, kulturalnym i politycznym przywilejem wąskiej elity. Podobnie rzecz się ma z równością bez wolności. Poza tym wymienione wartości nie mogą być realizowane bez innych wartości, a przede wszystkim bez prawdy o godności osoby ludzkiej (Mazurek 1993: 265).

W kształtującym się łądzie wolnościowym można mówić o pewnym trendzie, zgodnie z którym jednostka ludzka (*moja osoba*) staje się centralną wartością, jej wolność i szczęście nie podlegają zewnętrznym ograniczeniom. Silnie akcentowana i akceptowana wolność jest bardziej *wolnością od* (brak przymusu i odczuwanej konieczności) niż *wolnością do* (jako podejmowanie decyzji i działań ukierunkowanych na dobro i w poczuciu odpowiedzialności). Dowolność w postępowaniu i brak orientacji oraz pomniejszanie odpowiedzialności za innych są ceną za przeakcentowanie wolności (ryzykowna wolność). W praktyce życia codziennego dochodzi niejednokrotnie do konfliktu wartości, m.in. wolności i równości, wolności i sprawiedliwości, wolności i solidarności.

W katolickiej nauce społecznej podkreśla się, że sprzeczność pomiędzy wolnością i równością pojawia się wszędzie tam, gdzie są one niewłaściwie zestawiane ze sobą, i w oderwaniu od innych wartości, a przede wszystkim od wartości absolutnej, jaka jest godność osoby ludzkiej. Pomiędzy równością i wolnością jako wartościami humanistycznymi nie ma sprzeczności, istnieje jedynie sprzeczność interesów jednostek i grup społecznych usiłujących ukryć się za parawanem tych wartości. Należy mówić raczej o sprzeczności występującej między kierunkami filozoficzno-społecznymi niż między samymi wartościami (Mazurek 1993: 264-265). W praktyce życia społecznego istnieje pewien dylemat, jak zwiększać podstawowe swobody demokratyczne i ekonomiczne, bez nadmiernego wzrostu nierówności i rozwarstwienia społecznego (Szymczyk 2011: 308-309; Ostrowska 2016: 1304-1308; Wójcik 2016: 1010-1012).

Nie rozstrzygniemy tu teoretycznego sporu, czy istnieje obiektywna sprzeczność, napięcie, konflikt pomiędzy wartościami podstawowymi, czy też są one wartościami współzależnymi i współkonstytuującymi się, lecz jedynie rozpatrujemy te kwestie na płaszczyźnie świadomości ludzkiej. Wolność i równość są wartościami, których człowiek potrzebuje, są równie ważne, nawet jeżeli w praktyce życiowej trudno jest je pogodzić. Ze względu na sprzeczność interesów jednostek czy grup społecznych dochodzi do napięć pomiędzy wartościami i w tym kontekście jedno z nich mogą być bardziej cenione niż inne. Może też tworzyć się przekonanie, że nie uda się w praktyce zrealizować wszystkich wartości podstawowych w jednakowym stopniu. Wydaje się, że wielu Polaków jest wyczulonych na nierówności społeczne i uważa, że powinny być one mniejsze, zarówno pod względem materialnym, jak i okazywanego szacunku. Należy – według nich – zmniejszać zbyt wielkie nierówności społeczne, także kosztem ograniczeń podstawowych wolności ekonomicznych i obywatelskich. Ideałem byłoby połączenie wolności i równości, wolności i sprawiedliwości w akceptowalnej dla większości równowadze.

Niekiedy twierdzi się, że pomiędzy wolnością i równością jako wartościami zachodzi sprzeczność lub konflikt, a realizacja jednej z nich ogranicza występowanie drugiej. Indywidualistyczny liberalizm

przyznaje priorytet wolności przed równością, wolności przypisuje charakter absolutny. Marksistowski kolektywizm preferuje równość przed wolnością, co w praktyce prowadziło do niwelowania twórczej podmiotowości obywateli, zależności ludzi od biurokratycznego aparatu władzy, swoistego „równania w dół” (Mazurek 1993: 261-262). Spór pomiędzy tymi, którzy preferują orientację egalitarną (równość), i tymi, którzy akcentują orientację wolnościową, trwa, a jej przejawem w okresie ostatnich dwóch dekad jest spór o „Polskę solidarną” i „Polskę liberalną”. Tego typu napięcia społeczne potwierdzają wyniki z sondaży opinii publicznej.

Sondaż CBOS z czerwca 2017 roku dotyczył m.in. rozumienia tego, co oznacza równość w społeczeństwie: 74% badanych dorosłych Polaków uważało zdecydowanie, że wszyscy obywatele są równi wobec prawa, 20% – raczej tak, 3% – raczej nie, 1% – zdecydowanie nie, 1% – trudno powiedzieć; że wszyscy obywatele mają równe szanse zdobycia wykształcenia i osiągnięcia wysokiej pozycji społecznej, o ile mają odpowiednie zdolności i chęci – 70%, 22%, 5%, 2%, 2%; że wyrównany jest poziom życia obywateli – 27%, 29%, 27%, 12% i 5%. W latach 1999-2017 poglądy te nie zmieniały się w znaczący sposób (Głowacki 2017: 2-3).

Realizacja zasady równości w społeczeństwie polskim była oceniana w odmienny sposób. Wśród dorosłych Polaków w 2017 roku 28% badanych deklaroowało pogląd, że w naszym kraju wszyscy są równi wobec prawa; 33% – że wszyscy mają równe szanse, niezależnie od pochodzenia społecznego; 22% – że wszyscy mają równe szanse niezależnie od sytuacji materialnej; 24% – że gwarantuje się wszystkim obywatelom przyzwoity poziom życia. W latach 2010-2017 zmniejszył się o 10% wskaźnik dotyczący równości wobec prawa, o 5% – równości szans niezależnie od pochodzenia społecznego, o 4% – równości szans niezależnie od sytuacji materialnej i wzrósł o 1% – gwarancji wszystkim obywatelom przyzwoitego poziomu życia. Zdecydowana większość Polaków jest więc zdania, że równość w tych czterech obszarach życia nie jest obecnie zagwarantowana. W całej zbiorowości dorosłych Polaków 13% badanych uważało, że dochody ich rodziny w porównaniu z przeciętnymi dochodami rodzin

w Polsce są wyższe, 45% – takie same, 39% – niższe, 3% – trudno powiedzieć (Głowacki 2017: 2-4).

„Polacy są zdania, że poziom rozwarstwienia społecznego w naszym kraju jest wysoki: uważają, że różnice między zarabiającymi dużo i mało są nadmierne. Krytycznie odnoszą się też do sposobu realizowania zasad równości społecznej w innych dziedzinach. Większość badanych uważa, że w Polsce obywatele nie są równi wobec prawa, nie mają jednakowych szans na odniesienie sukcesu, państwo nie daje im też gwarancji przyzwoitego poziomu życia. Respondenci niemal powszechnie przyznają, że równość wobec prawa oraz równość szans są konieczne, by można mówić o prawdziwej równości społecznej. W kwestii materialnego poziomu życia zdania są znacznie bardziej podzielone: ponad połowa badanych (56%) uważa, że warunki życia powinny być wyrównane, ale niewiele mniej (40%) twierdzi, że nie jest to warunek równości w społeczeństwie. Jednocześnie prawie połowa ankietowanych akceptuje nierówności dochodów jako niezbędne dla rozwoju gospodarczego, a ponad trzy czwarte ogółu badanych zgadza się, że dobre wynagradzanie niektórych grup pracowników może być korzystne dla dobrobytu wszystkich. Można więc powiedzieć, że Polacy nie sprzeciwiają się nierównościom dochodów z zasady, uważają jednak, że ich skala jest w naszym kraju zbyt duża; dostrzegają także pewne nierówności w innych obszarach funkcjonowania państwa” (Głowacki 2017: 10; por. Szafraniec, Domalewski, Szymborski, Wasilewski 2017: 250-255). Z badań Krystyny Szafraniec wynika, że w opinii Polaków nierówności społeczne zostały zaliczone do najbardziej niepokojących zjawisk i porażek transformacji (Szafraniec 2022: 74).

W przedłożonej respondentom puławskim do oceny alternatywie „wolność – równość” nie zakłada się, że istnieje obiektywna sprzeczność pomiędzy tymi dwiema wartościami, lecz jedynie może zaznaczać się pewne napięcie prowadzące do silniejszego lub słabszego akcentowania jednej lub drugiej wartości w świadomości indywidualnej i w życiu społecznym. Badani maturzyści wybierali jedną z dwóch alternatyw:

A – Od równości ważniejsza jest wolność osobista, żeby każdy mógł żyć w wolności i rozwijać się bez przeszkód;

B – Od wolności ważniejsza jest równość, żeby nikt nie był upośledzony, i żeby różnice między klasami społecznymi nie były zbyt duże.

Tab. 15. Priorytety wartości: wolność i równość w świadomości maturzystów w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Twierdzenie A	75,6	62,8	58,7	68,3
Twierdzenie B	21,1	34,0	34,6	27,0
Brak zdania	–	–	–	–
Brak odpowiedzi	3,3	3,2	6,7	4,7
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

Ogólnie nieco więcej niż dwie trzecie ankietowanych maturzystów przyznaje priorytet wolności indywidualnej kosztem równości społecznej (68,3%) i ponad czwarta część badanych preferowała drugą alternatywę, że od wolności ważniejsza jest równość (27,0%). Podobne wyniki empiryczne uzyskał Marcin Rola w badaniu maturzystów lubelskich w 2010 roku (twierdzenie pierwsze – 60,7%; twierdzenie drugie – 37,1%; niezdecydowani – 2,0%; nieudzielający odpowiedzi – 0,2%). W latach 1994-2021 zmniejszyły się nieco wskaźniki preferujących alternatywę „wolnościową” – od 75,6% do 68,3% (różnica 7,3%) i zwiększyło się opotowanie za alternatywą „równościową” – od 21,1% do 27,0% (różnica 5,9%). W latach 2009-2016 został nieco zahamowany priorytet wolności indywidualnej kosztem równości społecznej.

W 2021 roku w środowisku maturzystów puławskich kobiety nieco rzadziej niż mężczyźni akceptowały bardziej wolność niż równość (66,9% wobec 70,8%); młodzież z liceów ogólnokształcących rzadziej niż młodzież z techników (65,4% wobec 71,0%); młodzież mieszkająca na wsi (70,6%) częściej niż mieszkająca w małych miastach (62,5%) i w Puławach (66,7%); młodzież głęboko wierząca lub wierząca (71,8%) i obojętna religijnie (73,2%) częściej niż niezdecydowana w sprawach

wiary (59,4%) i niewierząca (69,6%); młodzież uczęszczająca regularnie na lekcje religii w szkole (65,0%) rzadziej niż nieregularnie uczęszczająca (69,7%) i w ogóle nieuczęszczająca (77,8%). Wprawdzie w każdej kategorii demograficznej i społecznej znajdujemy więcej zwolenników alternatywy „wolnościowej”, to jest ich nieco więcej wśród mężczyzn, młodzieży z techników i mieszkających na wsi. Zmienne religijne nie różnicują bez wyjątków poglądów maturzystów w omawianej sprawie, chociaż nieco więcej jest zwolenników opcji „wolnościowej” wśród wierzących i obojętnych religijnie oraz nieuczęszczających na lekcje religii w szkole.

Równorzędne traktowanie zasady wolności i równości wydaje się zbieżne zarówno z postulatami socjalnego państwa prawa, jak i ze wskazaniem społecznego nauczania Kościoła. Nie ma bowiem potrzeby popierania na siłę egalitaryzmu, ale też nie należy lekceważyć poczucia ludzkiej wolności, wyrażającego się w uprawnionych dążeniach do likwidowania upokarzających przejawów nierówności społecznej. Wzrastająca w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku presja opinii publicznej na rzecz wartości wolnościowych (także w dziedzinie gospodarczej) prowadziła do obniżenia popularności wartości egalitarnych. Z drugiej strony powszechna percepcja poziomu życia ludzi oraz odczuwane frustracje, szczególnie silne w niektórych kategoriach i warstwach społeczeństwa polskiego, mogą wzmacniać postawy roszczeniowe wobec państwa, a nawet ucieczkę od wolności w zamian za odzyskanie poczucia bezpieczeństwa (Štefaňak 2013: 265-267).

§ 4. Sprawiedliwość jako wartość podstawowa

W ogólnym znaczeniu sprawiedliwość jest stałą i niezmienną predyspozycją woli człowieka do oddania każdej osobie tego, co się jej należy według miary słuszności, obiektywnego systemu uprawnień i obowiązków poszczególnych podmiotów moralnych. Wyróżnia się: a) sprawiedliwość zamienną, która zachodzi między poszczególnymi osobami albo społecznymi instytucjami prywatnymi (równość prawa); b) sprawiedliwość wewnątrzspołeczną obejmującą stosunki

sprawiedliwości zachodzące między poszczególnymi członkami składowymi społeczności: sprawiedliwość legalną (obowiązki obywateli wobec państwa), rozdzielczą (obowiązki państwa względem swoich obywateli) i społeczną (obowiązki i uprawnienia jednych członków społeczności względem innych); c) sprawiedliwość międzynarodową dotyczącą stosunków między państwami jako niezależnymi od siebie i równymi sobie podmiotami prawno-etycznymi (Katolo, Podstawka 2016: 1083-1088; Konstańczak 2009: 289-291; Kowalczyk 2017:132; Mazur 2013: 733-735).

Z socjologicznego punktu widzenia sprawiedliwość to: „uznana w społeczeństwie proporcja pomiędzy (a) gratyfikacjami a zasługami, (b) ceną a wartością towaru czy usługi, (c) świadczeniami na rzecz wspólnoty (np. podatkami, składkami członkowskimi) a tym, co otrzymuje się w zamian, (d) winą a karą lub (e) ocenami a osiągnięciami. Takie dominujące dzisiaj powiązanie idei sprawiedliwości i proporcjonalności, bardziej niż równości, wywodzi się jeszcze ze starożytności” (Sztompka 2020: 291). Z kolei sprawiedliwość merytokratyczna to: „proporcjonalność gratyfikacji (zarobków, nagród, premii, stopnia uznania czy prestiżu społecznego) do zasług i osiągnięć mierzonych z jednej strony wkładem pracy i wysiłków oraz poziomem zaangażowanych w pracy zdolności, umiejętności i talentów, a z drugiej strony korzyścią przynoszoną szerszemu społeczeństwu. Sprawiedliwość merytokratyczna oznacza akceptację nierówności społecznych, o ile wynikają one z nierównych zasług i osiągnięć, pod warunkiem że zasługi te i osiągnięcia mierzone są za pomocą równych dla wszystkich kryteriów. Można powiedzieć, że sprawiedliwość to równość kryteriów nierówności” (Sztompka 2020: 291).

Sprawiedliwość przybiera wiele form. „I tak sprawiedliwość merytokratyczna to zaufanie, że otrzymamy gratyfikacje proporcjonalne do naszych zasług, sprawiedliwość komunikatywna to zaufanie, że nasz wkład do wspólnoty zostanie zrównoważony korzyściami ze strony wspólnoty, sprawiedliwość retrybutywna to zaufanie, że dzięki odpowiednim instytucjom odzyskamy utracone niestusznie dobra lub ich równowartość, sprawiedliwość transakcyjna to zaufanie, że cena towaru lub usługi będzie równoważna do ich wartości, sprawiedliwość ewaluacyjna to zaufanie, że nasze wysiłki i osiągnięcia zostaną ocenione

w sposób bezstronny, fair, przez opiniodawców, recenzentów, egzaminatorów. [...]. Sprawiedliwość ma nam zapewnić słuszną proporcję między tym, co dajemy innym, a tym, do czego inni poczuwają się wobec nas” (Sztompka 2021: 9).

W tradycyjnej katolickiej nauce społecznej określa się sprawiedliwość jako osiągnięcie takiego stanu społeczeństwa, w którym każdy otrzymuje to, co mu przysługuje (*suum cuique*). Należy ona do podstawowych pojęć etycznych oznaczających cechę przypisywaną nie tylko działaniom (sprawiedliwe postępowanie), ale także jednostkom (osoba sprawiedliwa) czy instytucjom społecznym (sprawiedliwe prawa, sprawiedliwy ustrój). Sprawiedliwość dotyczy najczęściej odpowiedniego rozdziału dóbr lub bezstronności. Wyraża pewną sprawność moralną, czyli określoną dyspozycję woli i postawę człowieka. Sprawiedliwość jest nie tylko cnotą społeczną, ale odnosi się także do sprawiedliwych porządków i stosunków o charakterze społecznym i politycznym: struktur społecznych, dystrybucji dóbr, obowiązujących praw, czy ustroju politycznego (Ciechanowicz 2002; Łużyński 2008: 62-64; Mazur 2011: 87-96).

Sytuacja ta dotyczy m.in. funkcjonowania rynku jako instytucji ekonomicznych. Rynkiem kierują zasady sprawiedliwości wymiennej, regulującej relacje oparte na dawaniu i otrzymywaniu między parytetowymi podmiotami. Nauka społeczna Kościoła podkreśla tu znaczenie sprawiedliwości rozdzielczej i sprawiedliwości społecznej ze względu na to, że gospodarka rynkowa jest włączona w szerszy kontekst społeczny i polityczny, ze względu na powiązanie relacji, w których się urzeczywistnia. Sfera ekonomiczna nie jest etycznie neutralna, bowiem należy ona do działalności człowieka i dlatego, że jest ludzka, musi mieć jako struktura i instytucja charakter etyczny (CV, nr 35-36).

Na różne przejawy niesprawiedliwości we współczesnym świecie zwraca bardzo często uwagę Papież Franciszek i wzywa wszystkich, by nie byli obojętni na nierówności społeczne, które istnieją we współczesnym świecie. Wzywa, by każdy z nas na miarę swoich możliwości i odpowiedzialności wносił swój wkład w dobro wspólne, by położyć kres tak wielu niesprawiedliwościom społecznym. „To nie kultura egoizmu,

indywidualizmu, która często panuje w naszym społeczeństwie, buduje świat bardziej ludzki, i do niego prowadzi; nie, to nie ta kultura, ale kultura solidarności; kultura solidarności polega na tym, by w drugim człowieku widzieć nie konkurenta lub numer, ale brata. Wszyscy jesteśmy braćmi!" (*Ojciec Święty Franciszek* 2016: 130-131).

Socjologowie, którzy mówią o dobrym społeczeństwie, podkreślają, że staje się ono wówczas, gdy ludzie dzielący wspólną przestrzeń budują dobre relacje i stosunki z innymi ludźmi, gdy istnieją przyjazne ludziom instytucje. Harmonia życia społecznego zależy ostatecznie od tego, z jakim zestawem wartości mamy do czynienia oraz w jakim stopniu te wartości są respektowane w życiu ludzi i instytucji. Małgorzata Bogunia-Borowska wymienia następujące wartości będące gwarancją harmonii życia społecznego: godność, lojalność, miłość, odpowiedzialność, pracowitość, prawość, przyjaźń, przyzwoitość, solidarność, sprawiedliwość, szacunek, uczciwość, wolność, wrażliwość, zaufanie i życzliwość (Bogunia-Borowska 2016: 13-17).

Ludzie postępujący sprawiedliwie darzą uznaniem za zasługi i rozdzielają gratyfikacje proporcjonalnie do wysiłku i pracy, postępujący niesprawiedliwie nie dostrzegają czyichś zasług oraz niesprawiedliwie rozdzielają dostępne dobra, nagrody i przywileje. „Sprawiedliwość ma nam zapewnić słuszną proporcję między tym, co dajemy innym, a tym, do czego inni poczuwają się wobec nas (np. między wkładem pracy a płacą, wartością naszej książki a honorarium od wydawnictwa, wysokością podatków a świadczeniami socjalnymi ze strony państwa)” (Sztompka 2016a: 23).

Ludzie są bardzo odmienni pod względem swoich zainteresowań i uzdolnień, różne też są ich potrzeby, jednak przysługują im zasadniczo te same prawa, które powinny być otwarte na działania zapewniające realizację życiowych aspiracji wszystkich ludzi. Sprawiedliwość wymaga zagwarantowania tego, do czego bliźni ma prawo, czego potrzebuje do swego urzeczywistnienia. Społeczeństwo powinno szanować każdego jako człowieka, jednocześnie dawać każdemu szansę wniesienia swego wkładu do dobra wspólnego (obowiązek występowania z własną inicjatywą stosownie do swoich umiejętności). Sprawiedliwość wskazuje na

obowiązek dania każdemu tego, co mu się należy, ale równocześnie trzeba troszczyć się o potrzeby każdego człowieka i każdej rodziny tak, aby zapewnić im jak najlepszy rozwój społeczny (zadania polityki społecznej). W nowoczesnym państwie powinno dojść do wzmożonego urzeczywistnienia zasady sprawiedliwości i równości. W praktyce obydwie te zasady dają się urzeczywistnić zawsze tylko do pewnego stopnia, w zależności od kontekstu społeczno-politycznego (Klose 1985: 100-120; Marczak 2021: 216-218; Mazur 2021: 89-100).

Ustrój realnego socjalizmu budził nadzieję na dostatek ekonomiczny i sprawiedliwość społeczną dzielącą dochód narodowy według potrzeb. W rzeczywistości w warunkach wieloletniego wychowania i tradycji obyczajowej PRL kształtowały się nie tylko postawy przeciętności i „bylejakości”, ale również określone postawy wobec sprawiedliwości. W oficjalnej hierarchii wartości umieszczano wysoko sprawiedliwość społeczną, rozumianą jako prawo do pracy za godziwą zapłatą, do mieszkania, opieki zdrowotnej, kultury, oświaty, świadczeń w przypadku niezdolności do pracy. Państwo jako takie i wszystkie jego układy instytucjonalne były – teoretycznie rzecz biorąc – odpowiedzialne za dobrobyt i warunki życia ludzi („każdemu równo”).

W społeczeństwach wolnościowo-demokratycznych sprawiedliwość nie jest pojmowana jako równość, lecz jako uzasadniona relacja pomiędzy osobistym wkładem (inwestycja) a osobistym dochodem. Sprawiedliwość jest legitymizowaną nierównością. Z drugiej jednak strony podkreśla się, że sprawiedliwość społeczna domaga się, aby żadna jednostka czy grupa społeczna nie była wyłączona z życia społecznego, a w sytuacjach, kiedy nie jest w stanie wnieść wystarczającego wkładu w życie gospodarcze z racji od niej niezależnych, powinna otrzymać od społeczeństwa tyle, by mogła prowadzić życie godne człowieka. W społecznej gospodarce rynkowej podkreśla się współzależność systemu społecznego i gospodarczego (Szymczak 2014: 389-403).

W kontekście zróżnicowanych pojęć sprawiedliwości wśród młodzieży i ludzi dorosłych w Polsce ważne jest pytanie o aprobatę jednego z dwóch przeciwstawnych pojęć: sprawiedliwości merytokratycznej

(według zasług) i sprawiedliwości egalitarnej (według potrzeb). Respondenci mieli do wyboru jedną z dwóch odpowiedzi:

A – Sprawiedliwość wymaga, aby każdy dostał to, na co zasługuje;

B – Sprawiedliwość społeczna wymaga, aby dawać wszystkim to samo po równo, bo wszyscy mają te same potrzeby.

Tab. 16. Sprawiedliwość jako wartość w świadomości maturzystów w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Twierdzenie A	77,7	67,6	58,4	69,4
Twierdzenie B	21,5	29,7	37,1	27,4
Brak zdania	–	–	–	–
Brak odpowiedzi	0,8	2,8	4,5	3,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

Wśród maturzystów puławskich w 2021 roku ponad dwie trzecie badanych preferowało sprawiedliwość merytokratyczną („sprawiedliwość społeczna wymaga, aby każdy dostał to, na co zasługuje”), a ponad czwarta część ankietowanych optowała za sprawiedliwością według potrzeb („sprawiedliwość społeczna wymaga, aby dawać wszystkim po równo, bo wszyscy mają te same potrzeby”). Podobne wyniki empiryczne uzyskał Marcin Rola w badaniach socjologicznych zrealizowanych w 2010 roku wśród młodzieży lubelskiej (alternatywa pierwsza – 60,7%; alternatywa druga – 36,7%; niezdecydowani – 1,9%; nieudzielający odpowiedzi – 0,7%). W latach 1994-2021 zmniejszył się nieco wskaźnik optujących za sprawiedliwością według zasług (różnica 8,3%) i wzrastał wskaźnik preferujących sprawiedliwość według potrzeb (różnica 5,9%).

W 2021 roku kobiety w podobny sposób jak mężczyźni opowiadały się za sprawiedliwością merytokratyczną (69,2% wobec 69,8%), młodzież z liceów ogólnokształcących nieco częściej niż młodzież z techników (72,1% wobec 66,9%), młodzież mieszkająca na wsi (68,0%) nieco rzadziej niż młodzież mieszkająca w małych miastach (71,9%) i w Puławach (70,8%); młodzież głęboko wierząca lub wierząca (64,5%)

i obojętna religijnie (61,0%) rzadziej niż niezdecydowana w sprawach wiary (75,4%) i niewierząca (80,4%); młodzież regularnie uczęszczająca na lekcje religii w szkole (65,8%) rzadziej niż nieregularnie uczęszczająca (70,7%) i w ogóle nieuczęszczająca (72,2%). We wszystkich kategoriach demograficznych, społecznych i religijnych wybory sprawiedliwości według zasług przeważają nad wyborami według potrzeb, ale nieco częściej takie wybory były dokonywane przez młodzież z liceów ogólnokształcących, mieszkającą w miastach, deklarującą się jako niewierząca i nieuczęszczająca na lekcje religii w szkole.

Sprawiedliwość społeczna jest wysoko oceniana w społeczeństwie polskim jako wartość, zarówno wśród młodzieży, jak i dorosłych. Na przykład w ocenie młodzieży z woj. warmińsko-mazurskiego wartość „sprawiedliwość społeczna” znalazła się pod względem ważności co prawda dopiero na szóstym miejscu (po szczęściu rodzinnym, wielkiej miłości, własnym rozwoju, wykształceniu, dziećmi i honorem rodziny), ale w sumie 81,8% badanych przypisywało jej bardzo duże lub duże znaczenie (Kawczyńska-Butrym 2006: 119). Młodzież maturalna z Puław wydaje się także doceniać znaczenie sprawiedliwości, w jej rozumieniu przeważają zdecydowanie treści merytokratyczne nad egalitarnymi.

§ 5. Orientacje życiowe maturzystów

Wraz ze zmianami politycznymi, społecznymi i gospodarczymi dokonują się przekształcenia w uznawanych systemach wartości i orientacjach życiowych ludzi. Orientację życiową można określić jako „całościowe podejście jednostki do rzeczywistości społecznej, ukształtowane na podstawie wartości, poglądów, doświadczeń oraz wiedzy, pozwalające zdefiniować cele życiowe i sposób ich realizacji. Orientacja życiowa przejawia się zarówno w sferze deklaratywnej, jak i przekłada się na realną działalność jednostki. Na podstawie przeglądu licznych stanowisk należy podkreślić, iż orientacja życiowa nie jest trwałym konstruktem przypisanym jednostce na stałe. Raz obrany kierunek rozwoju czy podejście do rzeczywistości społecznej wcale nie musi być kontynuowane przez człowieka w ciągu całego życia” (Kancierz 2015: 8). Według

Słownika socjologicznego orientacja na wartości właściwa jednostkom czy grupom społecznym to „specyficzna orientacja poznawcza, opierająca się na pewnej uogólnionej zasadzie wytyczania i osiągania wartości poprzez ustalenie własnej (jednostkowej lub grupowej) koncepcji rzeczywistości, natury, człowieka oraz relacji występujących pomiędzy tymi elementami” (Olechnicki, Załęcki 2002: 107).

Wiele problemów współczesnego świata wynika stąd, że nie uznaje się człowieka jako nosiciela podstawowych wartości, a kryzys wartości moralnych wyraża się przede wszystkim w dążeniu do korzyści materialnych i przyjemności. „Rozszerzający się proces sekularyzacji niesie z sobą niebezpieczeństwo absolutyzacji takich ziemskich wartości, jak władza, użycie i pieniądz. Należy ubolewać nad upadkiem podstawowych wymiarów etycznych, do których należy indywidualna i powszechna życzliwość” (Jan Paweł II w homilii do mieszkańców miasta Santa Cruz w dniu 16 maja 1988 roku). („L' Osservatore Romano” 9: 1988 nr 6 s. 11). Według nauczania Kościoła katolickiego szczęścia nie należy szukać w przyjemnościach, w posiadaniu dóbr materialnych, w dążeniu do władzy. Człowiek jest szczęśliwy przez to, kim jest, a nie przez to, co posiada. Szczęście rodzi się w bezinteresownym oddawaniu się innym. „Jeżeli zanika poczucie obowiązku i odpowiedzialności, jeśli ludzie kierują się wyłącznie materialistyczną i hedonistyczną wizją życia, trudno oczekiwać, aby logika egoistycznych interesów ustąpiła miejsca logice dobra wspólnego oraz by uświadomiono sobie, że należy okazywać szacunek i służyć całemu człowiekowi w każdym człowieku, zwłaszcza w najstarszych i najbardziej bezbronnych” (Jan Paweł II na spotkaniu z pracownikami fabryki kryształów w Colle di Val d' Elsa w dniu 30 marca 1996 roku). („L' Osservatore Romano” 17: 1996 nr 6 s. 23).

We współczesnych wysoko rozwiniętych społeczeństwach są szczególnie eksponowane wartości przyjemnościowe. W życiu codziennym wielu ludzi kategoria *mieć* skutecznie wypycha ze świadomości kategorię *być*. „Żyjemy w epoce *feelings*: nie ma już prawdy ani kłamstwa, stereotypu ani inwencji, piękna ani brzydoty, tylko nieskończona paleta przyjemności – rozmaitych i równych sobie” (Finkelkraut 1992: 119). Wzory oceniania siebie i innych, a także wzory działania

w ponowoczesnym świecie opierają się na zasadzie przyjemności oraz wolności wyboru między przyjemnościami płynącymi z używania. Niektórzy teoretycy uznają konsumpcjonizm (konsumeryzm) za cechę najbardziej charakterystyczną społeczeństw ponowoczesnych. Nie życie lecz użycie staje się dominującym stylem myślenia i działania wielu ludzi współczesnych. W praktyce ponowoczesnej – twierdzi Zygmunt Bauman – wolność sprowadza się głównie do wyboru konsumpcyjnego. Wolność w rynkowo zorientowanym wydaniu jest niemal przywilejem, nie obejmuje tych, których nie stać na odpowiedni wybór konsumpcyjny (Bauman 1995: 315-316).

Orientacja hedonistyczna wiąże się z poszukiwaniem wartości przyjemnościowych. „Dla jednostki przyjmującej wartości przyjemnościowe jako kryterium oceny obiektów ważny byłby dodatni znak emocji, jaką w niej te obiekty wywołają. Ceniłoby się tutaj wysoko te obiekty, które bądź pozwalają niwelować stany przykre i uciążliwe, bądź takie, które stają się źródłem stanów dodatnich, lecz o niezbyt intensywnym nasileniu. [...]. Dlatego też cenne dla ludzi tego typu byłoby życie łatwe i bezproblemowe; uznaniem cieszyliby się ci ludzie, z którymi kontakt nie przynosi napięć i konfliktów, natomiast dostarcza odprężenia, pozwalając zapomnieć o własnych trudnościach, kłopotach itp.” (Folkierska 1979: 98-99; por. Uklańska 2021b: 93-108).

Wartości przyjemnościowe o umiarkowanym natężeniu są aprobowane przez tę młodzież, która ceni w życiu to wszystko, co stanowi oparcie, co niweluje stan przygnębienia, co przywraca równowagę, co eliminuje stan napięcia czy cierpienia. Orientacja hedonistyczna wiąże się z poszukiwaniem wartości przyjemnościowych, które „uznaje ten, kto ocenia obiekty i stany rzeczy w zależności od tego, w jakim stopniu eliminują one stan napięcia czy cierpienia lub dostarczają przyjemnych, relaksowych emocji” (Świda 1979: 243). W rzeczywistości wielu młodych ludzi hołduje przyjemnościom i egoizmowi często w imię fałszywych ideałów wolności i szczęścia. Poszukiwanie wciąż nowych doznań (wrażeń), dążenie do natychmiastowej satysfakcji („wszystkiego trzeba spróbować”), tego rodzaju nastawienia wielu współczesnych sprawiają, że wolność staje się naczelną wartością, a wartość *mieć*

zyskuje pierwszeństwo przed wartością *być* (Lange, Choi, Adamczyk 2008: 83-115).

Hedonizm skrajny odrzuca wszelkie niezbywalne minimum moralne, które byłoby potrzebne dla uporządkowania dążeń do przyjemności. Nie wymaga on od jednostki wielkoduszności i ponoszenia ofiar. Kulturowy wzór życia przyjemnego wiąże się z posiadaniem i używaniem, korzystaniem z doraźnych przyjemności, jakie „tu i teraz” podsuwają sytuacje życiowe. W świecie konsumpcji naczelną wartością staje się przyjemność (hedonizm), wyznacznikiem dokonywanych wyborów staje się zasada przyjemności (*maximum* szczęścia w krótkim czasie, „niebo na ziemi”). Typ ludzi wrażliwych na potrzeby, na podniecające doznania i przeżycia oraz na przyjemności jest związany z tzw. społeczeństwem samorealizacji. „Badania ujawniają, że polską młodzież kulturowa oferta konsumpcjonizmu (życia barwnego, dostatniego i przyjemnego) skutecznie uwiodła już w latach dziewięćdziesiątych. Choć jej wyobrażenia o udanym życiu są dalece bardziej konwencjonalne niż zachodniej młodzieży, dążenie do tego, by życie było barwne i ciekawe, stanowi jeden z mocniejszych rysów portretów pokolenia” (Szafranec 2011: 30).

Orientacja hedonistyczna wyraża się dobitnie w dążeniu do konsumpcji, w utożsamianiu wolności z wolnością konsumowania. Także nastawienia indywidualistyczne w życiu nabierają odniesień hedonistycznych, gdy jednostka staje się odbiorcą lub kolekcjonerem doznań i wrażeń oraz uznaje za wartościowe to, co użyteczne, co przynosi radość i przyjemność, czego można doświadczyć w sposób wymierny i bezpośredni (społeczeństwo doznań) (Sieradzki 2011). Wysoka pozycja przyjemności w hierarchii wartości stwarza podstawę do tego, że działający podporządkowuje swoją codzienność doznawaniu przyjemności (Adamczyk 2003: 220). Według skrajnych krytyków społeczeństwa najbardziej rozwinięte hołdują egoistycznemu hedonizmowi, obsesyjnej konsumpcji, kultowi użycia, pod hasłem „żyj dniem dzisiejszym, aby przeżyć jak najwięcej i najszybciej” (Sztompka 2012: 510). W kulturze względności i tymczasowości oraz ulotności wielu głosi,

że należy „cieszyć się” chwilą, nie warto angażować się na całe życie, podejmować decyzje ostateczne („na zawsze”), gdyż nie wiadomo, co przyniesie przyszłość.

Ascetyczna lub niehedonistyczna orientacja życiowa jest tu rozumiana jako odejście od konsumpcyjnych wzorców cywilizacji oraz preferowania wartości zorientowanych na używanie. Celowe ograniczanie konsumpcji, zwłaszcza dóbr luksusowych, może wynikać z pobudek religijnych lub ideologicznych (Sztompka 2020: 30). Podkreśla się znaczenie wymogów ograniczenia i wyrzeczenia, jakie człowiek podejmuje dla realizacji uznawanych celów i pożądanых wartości. Ascetyczny wzór życia w formie umiarkowanej nie odrzuca przyjemności, ale nie czyni z niej zasady naczelnej. Jednostka ceni wysiłek, gotowość do ofiar, samokontrolę i inne cechy nie mające charakteru hedonistycznego. Część spośród osób opowiadających się za niehedonistyczną orientacją życiową oczekuje od społeczeństwa niezawodnej hierarchii wartości i wzorców postępowania.

Według nauczania Kościoła katolickiego szczęścia nie należy szukać w przyjemnościach, w posiadaniu dóbr materialnych, w dążeniu do władzy. Człowiek jest szczęśliwy przez to, kim jest, a nie przez to, co posiada. Szczęście rodzi się w bezinteresownym oddawaniu się innym, a także w rezygnowaniu z czegoś, co uważane jest za przyjemne. Tę zdolność do rezygnowania z przyjemności określają niektórzy socjologowie terminem „powściągliwość” i zaliczają ją do wartości akceptacji i obowiązku (Adamczyk 2003: 149-151 i 182-184; Prüfer 2011: 284-344). Według badań psychologicznych „religijność jednostkowa sprzyja poza-hedonistycznemu zadowoleniu z życia. [...]. Desakralizacja życia ludzkiego, do czego zawsze dążyły lewicowe ugrupowania polityczne, nie jest więc sposobem na uczynienie społeczeństwa bardziej szczęśliwym” (Boski 2009: 278).

Powolne zmiany od wartości ascetycznych do wartości hedonistycznych dokonują się w nowoczesnych społeczeństwach i są przejawem szerszego procesu przechodzenia od wartości tradycyjnych

(wartości obowiązku i akceptacji) do wartości samorozwojowych (samo-realizacyjnych). Według Władysława Piwowarskiego w krajach wysoko rozwiniętych gospodarczo, w społeczeństwach znajdujących się w fazie modernizacji społecznej, tracą na znaczeniu takie wartości, które wymagają poświęceń jednostki ludzkiej dla dobra wspólnego, jak dyscyplina, posłuszeństwo, gotowość do ofiary, przebaczenie, obowiązkowość, pilność, wierność i samoopanowanie. Natomiast zyskują na znaczeniu wartości związane z prywatnością, egoizmem i hedonizmem, jak zdrowie, zabezpieczenie społeczne, wysoki standard materialny, dobrze płatny zawód, czas wolny, przyjemność i rozrywka, niezależność osobista. Chodzi tu o zmianę orientacji życiowych jednostek ludzkich, w których własny interes jest ważniejszy od interesu wspólnego (Piwowarski 1996: 243-244).

W rzeczywistości codziennej, w spornych sytuacjach i skomplikowanych dążeniach ludzkich, we wszystkich dziedzinach życia dochodzi do konfrontacji i konfliktu wartości. W sytuacjach konfliktowych odrzuca się niekiedy ideały człowieka otwartego, twórczego i przekształcającego świat, a wybiera się orientację na wygodnictwo i egocentryczny sposób życia. Wartości przyjemnościowe mogą być faktycznie uznawane, chociaż badani niekoniecznie przyznają się do tego. Alternatywa dotycząca dwóch przeciwstawnych modeli życia: hedonistycznego i ascetycznego (w formie umiarkowanej) była przedmiotem wyboru badanych maturzystów. Obydwie orientacje moralne wskazują na istnienie odmiennych wzorców życia o charakterze kulturowym, ukształtowanych przez zwyczaje i obyczaje przyjęte w środowisku, oddziałujące na zachowania jednostek i grup społecznych. Badani maturzyści wybierali jedną z dwóch odpowiedzi:

- A – Najważniejsze to czerpać z życia tyle przyjemności, ile się da i niczym się nie przejmować;
- B – W życiu jest wiele ważniejszych spraw niż tylko same przyjemności.

Tab. 17. Wartości hedonistyczne i ascetyczne w świadomości maturzystów w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Twierdzenie A	19,8	25,2	28,7	50,2
Twierdzenie B	77,3	72,8	65,4	45,6
Brak zdania	2,1	–	–	–
Brak odpowiedzi	0,8	2,0	5,9	4,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

W 2021 roku w całej zbiorowości maturzystów puławskich 50,2% badanych było zwolennikami poglądu, że najważniejszą rzeczą jest czerpanie z życia tyle przyjemności, ile się da (orientacja hedonistyczna); z kolei 45,6% respondentów prezentowało stanowisko, że w życiu jest wiele ważniejszych spraw niż przyjemności (orientacja perfekcjonistyczna). Obydwie orientacje życiowe są w zbliżony sposób reprezentowane w środowiskach młodzieżowych. Przyznawanie priorytetu wartościom perfekcjonistycznym nie zawsze znaczy, że wartości przyjemnościowe są bez znaczenia lub że są całkowicie odrzucane. W konfrontacji z innymi wartościami nie traktuje się ich jednak priorytetowo.

W 2021 roku kobiety w podobny sposób jak mężczyźni opowiadały się za modelem życia hedonistycznego (50,3% wobec 50,9%); młodzież z liceów ogólnokształcących rzadziej niż młodzież z techników (46,3% wobec 53,8%); młodzież mieszkająca na wsi (52,9%) częściej niż mieszkająca w małych miastach (46,9%) i w Puławach (46,9%); głęboko wierzący lub wierzący (44,4%) rzadziej niż niezdecydowani w sprawach wiary (49,3%), obojętni religijnie (56,1%) i niewierzący (60,9%); uczęszczający regularnie na lekcje religii w szkole (43,3%) rzadziej niż nieregularnie uczęszczający (55,6%) i w ogóle nieuczęszczający (58,3%). Cechy demograficzne i społeczne nie różnicowały znacząco proporcji postaw hedonistycznych i perfekcjonistycznych, natomiast cechy religijne oddziaływały wyraźnie znacząco na te proporcje. Orientacje hedonistyczne zaznaczyły się szczególnie wśród osób o słabszej więzi z religią, zwłaszcza wśród niewierzących, oraz nieuczęszczających na lekcje religii w szkole.

W latach 1994-2021 wyraźnie wzrosła ranga wartości hedonistycznych: od 19,8% do 50,2% (wzrost o 30,4%) i wyraźnie zmniejszyło się znaczenie wartości perfekcjonistycznych (niehedonistycznych): od 77,3% do 45,6% (spadek o 31,7%). Ponad połowa badanych maturzystów puławskich na początku trzeciej dekady XXI wieku akcentowała szczególnie wartości przyjemnościowe, co może mieć swoje konsekwencje dla aprobaty wielu wartości moralnych. Orientacja hedonistyczna ujawniła się także w innych badaniach socjologicznych. Wśród dziewiętnastolatków w 2008 roku 60% badanych wybierało alternatywę „dążenie do przyjemności życiowych”, tylko 10% nie potrafiło dokonać wyboru, a pozostali optowali za alternatywą „żyć skromnie i oszczędnie” (Szafranec 2011: 43).

Druga kwestia dotycząca ogólnych orientacji życiowych nawiązuje do postaw życiowych fatalizmu („w życiu nic nie warto planować, bo co ma się stać i tak się stanie”) i do postaw życiowego optymizmu („każdy jest kowalem swojego losu”). Pomiędzy tymi krańcowymi postawami wobec życia jest wiele orientacji pośrednich, łączących elementy planowania i kierowania własnym życiem oraz fatalizmu i zdania się na „ślepy los”. Jeżeli nie planuje się przyszłości, lecz używa się teraźniejszości, ważnym staje się „dziś” a nie „jutro”. Jawi się w ten sposób problem stosunku do czasu, poczucia odpowiedzialności za otaczający świat i własny los, ulegania pokusie zamknięcia się w życiu prywatnym lub otwierania się na innych. Zaakcentowanie czasu teraźniejszego i afirmacja doznań oraz doświadczeń aktualnych jest określana jako orientacja prezentystyczna, natomiast ukierunkowanie się na przyszłość połączone z planowaniem, projektowaniem, antycypowaniem i związane z tym aspiracje i nadzieje określa się jako orientację prospektywną (Sztompka 2020: 212).

W społeczeństwach ponowoczesnych, które są niekiedy nazywane społeczeństwami indywidualistycznymi, jednostki posiadają znaczne możliwości własnego rozwoju, np. poprzez edukację, która stwarza szanse osiągnięcia sukcesu życiowego. To one podejmują wybory życiowe i ponoszą za nie osobistą odpowiedzialność. W ponowoczesności mamy do czynienia niemal z kultem tzw. samorealizacji i bycia sobą,

z wyraźnym przesunięciem ku indywidualizacji stylów życia. W społeczeństwach, w których nie ma wartości i norm zdefiniowanych zbiorowo jako powszechnie obowiązujących, jednostka musi sama określać własne opcje i preferencje („ja chcę”, „zrobię to sam”), w swoim życiu jest coraz bardziej zdana tylko na siebie. W warunkach otwartości decyzji i świadomości, że nic nie jest ostatecznie przesądzone, wszystko jest – do pewnego stopnia – możliwe.

Przedstawioną młodzieży do oceny alternatywę wartości można zinterpretować w kategoriach podmiotowości i przedmiotowości. „Przez podmiotowość rozumie się przeświadczenie jednostki, że jej postępowanie zależne jest od jej wysiłków i starań. Znaczna podmiotowość świadczy o przekonaniu, że samemu kształtuje się własny los. Przedmiotowość jest przeciwieństwem podmiotowości i polega na przeświadczeniu, że postępowanie człowieka jest uzależnione od czynników i sił będących poza nim samym” (Janowski 1980: 59). Wyższe poczucie podmiotowości występuje u tych, którzy uważają, że sukcesy i porażki zależą przede wszystkim od nich samych, że w życiu można osiągnąć wiele (lub wszystko), jeśli tylko się tego pragnie, oraz że nie można przyjąć poglądu o nieuchronności losu (Dziaczkowska 2016: 781-785; Stepulak 2020a: 201-204). Do podstawowych potrzeb człowieka należy poczucie kontroli nad własnym życiem i panowanie nad przebiegiem zdarzeń w codzienności.

Osoby o rozwiniętym poczuciu podmiotowości mają większe przeświadczenie o samostanowieniu o swoim życiu, o możliwości kształtowania swojego losu, ale i zdolności wywierania wpływu na otoczenie społeczne; jest to orientacja afirmująca rzeczywistość, konstruktywna i czynna. Takie osoby pragną kreować swój najbliższy świat z perspektywy indywidualnego rozwoju, nie przyjmują bezkrytycznie wzorców narzucanych przez najbliższe otoczenie czy całe społeczeństwo. Z orientacją podmiotową wiąże się na ogół wizja życia społecznego, w którym obywatele powinni być aktywni, organizować się oddolnie i spontanicznie, bez zbyt daleko idącej kontroli władz zewnętrznych. Chcą być odpowiedzialni za swoje własne czyny i to kim będą w przyszłości. „W podmiotowości istotna jest wolność jednostki (jej odczucie wolności wyboru,

dowolności i możliwości demonstrowania swojego zachowania [...], dostrzeganie wpływu na rzeczywistość oraz poczucie własnej skuteczności – wiara w siebie, w swoje możliwości, w to, że można osiągnąć ważne dla siebie cele i kształtować swój własny los” (Szafranec 2022: 164).

W wymiarach społecznych podmiotowość to ogólnie – „moc sprawcza, a w bardziej specyficznym sensie potencjalna zdolność do twórczego samoprzekształcania się”. To samoprzekształcanie się społeczeństwa jest szczególną „wypadkową” zdolności, umiejętności, motywacji, wiedzy, konsekwencji, ambicji, samozaparcia członków społeczeństwa, oraz warunków strukturalnych, w których przychodzi im działać. Tak rozumiana podmiotowość społeczeństwa jest cechą stopniowalną; od społeczeństwa pasywnego, trwającego w stagnacji, niezdolnego do mobilizacji i samotransformacji, aż do bieguna społeczeństwa aktywnego, które podejmuje nieustanny wysiłek samoprzekształcania się, pokonującego bariery, przekraczającego granice. Ciągłe tworzenie i odtwarzanie podmiotowości społeczeństwa, przez jej aktualizację, w praktyce oznacza, że to społeczeństwo jest ustawicznie w fazie stawania się, „przedsiębiorstwem w budowie”, nigdy ostatecznie nie zakończonej (Sztompka 2012: 589-595; Szymczak 2016: 311-328).

We współczesnym świecie utrwała się przekonanie ludzi, że o ich życiu decyduje nie ślepy los, lecz świadomy wybór. Nowoczesna nauka i technika zwiększają niestęchanie możliwości kontrolowania środowiska naturalnego i społecznego, a przez to przyczyniają się do zanikania tych aspektów życia codziennego, które uprzednio były doświadczane i odbierane jako przeznaczenie czy los (Berger 1995: 159). Z drugiej strony mówi się o młodzieży, że patrzy na swoją osobistą przyszłość pesymistycznie, że nie jest zadowolona ze swojego życia, nastawiona sceptycznie, dokładnie kalkulująca, o przewadze postaw konsumpcjonistycznych. Inni podkreślają z kolei, że młodzież nie ma kontroli nad swoją przyszłością, nie bierze po prostu sprawy w swoje ręce, nie staje się w istotnym sensie „kowalem swojego losu”.

Niekiedy mówi się o poczuciu sprawstwa i zaradności, gdy jednostki nie spostrzegają swojego losu w kategoriach ofiary wydarzeń, lecz

aktywnych współdecydentów, mających realny (nie zawsze pełny) wpływ na własny los. Osoby z wysokim poczuciem sprawstwa odwołują się nie tylko do własnych zasobów, ale także do sieci wsparcia tych instancji, na które można liczyć (osoby, instytucje). Jednostki te są przekonane, że są w stanie sprostać wymaganiom dnia codziennego i rozwiązywać problemy oraz wyjaśniać trudne sytuacje; charakteryzuje je pozytywne myślenie, wiara w to, że przyszły bieg wydarzeń zależy od ich właściwego postrzegania rzeczywistości i odpowiedzialnego w niej działania.

Przeciwieństwem podmiotowości jest swoisty fatalizm życiowy, połączony z przekonaniem, że osiągnięcia życiowe nie są zależne od wysiłków osobistych, lecz są wyznaczane przez układy zewnętrzne. Osoby należące do tej kategorii nie są nastawione na samodzielne „przebijanie się” przez życie, nie chcą brać sprawy w swoje ręce, nie szukają pomysłów na własne życie, tym bardziej konkretnych projektów co do swojego życia. Fatalistyczna postawa życiowa wyraża się w prowizorycznym nastawieniu do życia, brak jest u tych osób osobistego planowania życia, bądź panuje niewiara w to, by można było urządzić życie tak, jak się tego pragnie.

Osoby o fatalistycznej orientacji chętnie deklarują brak złudzeń co do perspektyw życiowych oraz bezowocność planowego działania. Do tej kategorii mogą należeć i ci, którzy uważają siebie za realistów (czasem są to postawy pofrustracyjne), którzy stracili nadzieję na realizację planów bardziej ambitnych i zadowalają się planowaniem o ograniczonym zasięgu, w przyszłości dostrzegają wiele ryzyka i niewiadomych. Podejście fatalistyczne może mieć swoje szersze odniesienia, gdy pewne procesy społeczne, np. związane z globalizacją, charakteryzuje się jako wynik anonimowych i bezosobowych sił oraz struktur niezależnych od ludzkiej woli (CV, nr 42).

Według Andrzeja Ryka dla fatalistów „przeszłość jest pełna smutnych wspomnień i wolą o niej nie myśleć. Nie wierzą, że można cze­gokol­wiek nauczyć się poprzez własne życiowe doświadczenie, a o tym, czego doświadczyli <wczoraj>, chcieliby jak najszybciej zapomnieć. Kiedy myś­lą o swojej przyszłości, widzą pełno niebezpieczeństw i niewiadomych.

Uważają, że nie jest ważną rzeczą czynić w swoim życiu wiele projektów, planów, ponieważ zawsze coś się może wydarzyć, co przekreśli ich zamierzenia. Uważają, że w życiu są takie decyzje, których biegu już nie można odwrócić” (Ryk 2004: 92-93). Postawa wyrażająca się niewiarą w możliwość wpływu człowieka na swój los i swoje życie prowadzi do pasywizmu a nawet do inercji, natomiast potoczne stwierdzenie „tak już jest” odnosi się do sytuacji, w której człowiek nie jest w stanie wyjaśnić sobie określonego zdarzenia (Karpiński 2007: 99).

W wymiarach społecznych fatalizm łączy się często z determinizmem, jest przeciwieństwem postawy aktywnej i programowej, która podkreśla wagę i potrzebę zmian, nakłania do podejmowania ogólnych wysiłków na rzecz zmian pozytywnych. W postawie fatalizmu akcentuje się bierność („poczekajmy, zobaczymy”). W ideologii fatalizmu rozwój społeczny toczy się w sposób konieczny, nieuchronny i nieodwracalny. Ludzie swoimi działaniami nie mogą go ani powstrzymać, ani ukierunkować, będzie on niejako „ponad głowami” członków społeczeństwa. Ludzie mogą go co najwyżej lepiej lub gorzej zrozumieć i skutecznie lub mniej skutecznie dostosować się do niego (Sztompka 2012: 509 i 553-554; Sztompka 2020: 85).

W społeczeństwie polskim fatalistyczna orientacja życiowa może łączyć się z apatią, brakiem inicjatywy i zainteresowania, zwłaszcza dla rozwiązywania problemów wymagających aktywności społecznej. Fataliści nie wierzą we własne siły i możliwości. W wymiarach społecznych ów letarg czy oczekiwanie, że „inni”, „ci z góry” coś zrobią, ma swój częściowy rodowód w minionym okresie. Władza i podejmowanie decyzji były poza zasięgiem zdecydowanej większości Polaków. Przeciętny obywatel wycofywał się do swoistych „nisz” społecznych, rezygnował z uczestnictwa i zaangażowania społecznego oraz oczekiwał, że „oni” przeprowadzą w końcu jakieś reformy. Młodzi fataliści nie chcą planować i czynić projektów życiowych, bo zawsze może się coś wydarzyć, co przekreśli ich zamierzenia. Nie doceniają roli swoich działań dla kształtowania własnej przyszłości, którą zresztą niejednokrotnie postrzegają jako pełną niebezpieczeństw i niewiadomych.

Młodość życiowo aktywna, nawet jeżeli niekiedy doświadcza lęków i niepewności w zmieniających się w szybkim tempie sytuacjach społecznych, politycznych i gospodarczych, to kształtuje własne projekty życiowe, chociaż często są one zmienne, jak i cała rzeczywistość jest zmienna. Osoby takie uważają jednak, że należy wcześniej podejmować decyzje i kształtować swoją przyszłość, a nie traktować jej jako coś przychodzącego z zewnątrz czy narzuconego. Sukces życiowy można sobie zapewnić poprzez systematyczny wysiłek. W życiu trzeba umieć ryzykować, a każdy wybór może być zweryfikowany. Badani maturzyści wybierali jedno z dwóch konkurencyjnych twierdzeń:

A – W życiu nie warto niczego z góry planować, bo to, co ma się stać, i tak się stanie;

B – W życiu należy wszystko planować, bo każdy jest kowalem swojego losu.

Tab. 18. Orientacja fatalistyczna *versus* podmiotowość w świadomości maturzystów w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Twierdzenie A	50,8	54,4	55,6	58,4
Twierdzenie B	43,8	42,0	39,2	35,6
Brak zdania	1,2	–	–	–
Brak odpowiedzi	4,2	3,6	5,2	6,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

W 2021 roku w zbiorowości maturzystów puławskich 58,4% badanych prezentowało pogląd, że w życiu nie warto niczego planować, bo to, co ma się stać i tak się stanie; z kolei 35,6% – że w życiu należy wszystko planować, bo każdy jest kowalem swojego losu. Podobne wyniki uzyskał Marcin Rola w badaniach socjologicznych zrealizowanych wśród młodzieży szkolnej w Lublinie w 2010 roku (alternatywa pierwsza – 52,4%; alternatywa druga – 45,0%; niezdecydowani – 1,9%; nieudzielający odpowiedzi – 0,7%). Wskaźniki fatalizmu i rezygnacji z planowania życiowego są zaskakująco wysokie, w latach 1994-2021 zaznaczyły się

pewne przesunięcia w aprobacie postaw fatalistycznych (różnica 7,6%). Nie są to zmiany radykalne, ale utrwalające pewien kierunek zmian.

W 2021 roku kobiety częściej niż mężczyźni prezentowały postawę fatalistyczną w życiu niż mężczyźni (62,7% wobec 52,8%); młodzież z liceów ogólnokształcących nieco rzadziej niż młodzież z techników (56,6% wobec 60,0%); młodzież mieszkająca na wsi (60,8%) częściej niż mieszkająca w małych miastach (59,4) i w Puławach (54,2%); głęboko wierzący lub wierzący (62,1%) i obojętni religijnie (63,4%) częściej niż niezdecydowani w sprawach wiary (49,3%) i niewierzący (56,5%); uczęszczający regularnie na lekcje religii w szkole (61,7%) częściej niż nieregularnie uczęszczający (59,6%) i w ogóle nieuczęszczający (52,8%). Orientację fatalistyczną nieco częściej prezentowały kobiety, młodzież z techników, młodzież mieszkająca na wsi, młodzież deklaruująca silniejsze więzi z religią. Orientacja ta jest popularna we wszystkich kategoriach demograficznych, społecznych i religijnych, częściej wybierana niż model życia kierowanego i planowanego.

Ponad u połowy badanych maturzystów dominuje fatalizm w myśleniu, przejawiający się w braku wiary w człowieka jako „kowala swojego losu”. Równocześnie jednak ponad trzecia część badanej młodzieży uznaje, że życie należy planować (aktywna obecność w teraźniejszości), wyraża chęć kreowania własnego życia. Fatalizm można określić za Piotrem Sztompką jako „pogląd, że rozwój społeczny toczy się w sposób konieczny, nieuchronny i nieodwracalny, a ludzie swoimi działaniami nie mogą go powstrzymać, ani ukierunkować. Inaczej mówiąc, historia toczy się ponad głowami ludzi, którzy co najwyżej mogą do konieczności dziejowych się dostosować” (Sztompka 2020: 85).

§ 6. Uwagi końcowe

Przeprowadzone analizy empiryczne ujawniły w rozważanym zakresie stan świadomości aksjologicznej maturzystów w latach 1994-2021; jest to „stan rzeczy” deklarowany i zapewne w znacznej części uznawany. Pozostaje do rozważenia zagadnienie realizacji uznawanego systemu wartości. W okresie transformacji społecznych i dogłębnych

kryzysów mogą się nasilać rozbieżności pomiędzy uznawanymi i realizowanymi wartościami. Ważnym zadaniem socjologii jest rozpoznanie czynników utrudniających i ułatwiających realizowanie uznawanych systemów aksjologicznych. Opisy dotyczące teraźniejszego stanu aksjologicznego młodego pokolenia Polaków, jakkolwiek konieczne, nie są wystarczające dla określenia jego przyszłego kształtu. Trzeba zdawać sobie sprawę z niebywale i ukrytej siły, jaka zawiera się w młodości. Ludzie młodzi są zdolni do podejmowania nawet nadzwyczajnych wysiłków, jeżeli tylko są przekonani o celowości takich działań i czują się do nich osobiście zobowiązani.

Badania socjologiczne dotyczące maturzystów z połowy lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku i pod koniec drugiej dekady XXI wieku, wskazują na trend osłabienia niektórych podstawowych orientacji moralnych, mających dawniej silne zakorzenienie w tradycji. Społeczeństwa współczesne, zwane konsumpcyjnymi, gwarantują jednostkom dostęp do różnorodnych dóbr i usług, stylów życia, wartości, światopoglądów oraz sposobów konstruowania własnej tożsamości osobowej. Zabezpieczają nie tylko wolność w dziedzinie politycznej i gospodarczej, ale i w sferze życia prywatnego. Reakcja jednostek i grup społecznych na wielość i różnorodność ofert jest często ambiwalentna.

W latach 1994-2021 dokonały się ważne zmiany w kondycji moralnej młodzieży maturalnej w Puławach, idące w różnych kierunkach: naprawdę wolnym jest człowiek wtedy, gdy może robić to, co chce – od 53,7% do 58,7% (wzrost o 5,0%); jest rzeczą naturalną, że silniejsi i bardziej inteligentni kierują innymi – od 21,5% do 27,4% (wzrost o 5,9%); od równości ważniejsza jest wolność osobista, żeby każdy mógł żyć w wolności i rozwijać się bez przeszkód – od 75,6% do 68,3% (spadek o 7,3%); sprawiedliwość wymaga, aby każdy dostał to, na co zasługuje – od 77,7% do 69,4% (spadek o 8,3%); najważniejsze to czerpać z życia tyle przyjemności, ile się da i niczym się nie przejmować – od 19,8% do 50,2% (wzrost o 30,4%); w życiu nie warto niczego z góry planować, bo to, co ma się stać i tak się stanie – od 50,8% do 58,4% (wzrost o 7,6%).

Podsumowując uzyskane wyniki empiryczne należy podkreślić, że nieco więcej badanych maturzystów opowiadało się za indywidualistycznym rozumieniem wolności („każdy robi to, co chce”), niż za ujęciem obiektywistycznym (wolność związana z dobrem i prawdą). Indywidualistyczno-liberalną postawę zajmowali w tym względzie nieco częściej mężczyźni, młodzież z techników oraz słabo związana z religią bądź niewierząca. W latach 1994-2016 nie nastąpiły wyraźne zmiany w świadomości maturzystów co do rozumienia wolności w jej wersji subiektywistycznej i obiektywistycznej. Wydaje się, że ponad połowa badanych w 2021 roku maturzystów puławskich nie podzielała poglądu, że fundamentem wolności człowieka jest transcendentna godność osoby ludzkiej, że nie ma wolności bez prawdy, że nie można oddzielić wolności jednostek od wolności innych ludzi, że nie ma wolności bez solidarności.

W dylemacie „kierowanie innymi – wolność” mniejszość badanych preferowała pogląd, że jest rzeczą naturalną, iż silniejsi i bardziej inteligentni kierują innymi, zwłaszcza wśród kobiet, młodzieży ze szkół ogólnokształcących, mieszkającej w Puławach oraz wśród młodzieży niezwiązanej z religią. Analizy statystyczno-korelacyjne idą w pierwszym i drugim dylemacie wartości jakby w nieco odmiennych kierunkach, co tłumaczy się nieprecyzyznością dylematu drugiego, którego zawartość treściowa może być rozumiana przynajmniej w dwojaki sposób. Korelację cech demograficznych i społecznych oraz religijnych z indywidualistycznym pojmowaniem wolności bardziej precyzyjnie określa dylemat pierwszy. Większość maturzystów optowała za alternatywą „wolnościową”.

Większość badanych maturzystów wybiera alternatywę wolnościową, mniejszość optuje za postulatem egalitarnym. W latach 1994-2021 zaznaczył się proces wyhamowywania postaw wolnościowych na rzecz egalitarnych (wzrost wskaźnika egalitaryzmu o 5,9%). Większe znaczenie wolności niż równości przypisują częściej mężczyźni, młodzież z techników, mieszkająca na wsi i w Puławach oraz bardziej związana z religią.

Ponad połowa badanych osób preferuje wyraźnie hedonistyczny model życia („najważniejsze jest to, by czerpać z życia, ile się da”). Nieco

więcej jest zwolenników tego sposobu życia wśród mężczyzn, wśród młodzieży ze szkół technicznych, mieszkającej na wsi i niezwiązanej z religią. Mniej niż połowa młodzieży nie przyznaje się do hedonistycznego eudajmonizmu i wskazuje na wartości – zapewne różnego rodzaju – wykraczające poza zwykłą przyjemność i doznanie.

Trudno jest sprowadzić uzyskane wyniki z alternatywnych wyborów do wspólnego mianownika. Można by mówić jednak o pewnej tendencji, według której jednostka ludzka („ja”, „moja osoba”) staje się jakby centralną wartością, jej wolność, jej możliwość kierowania własnym losem, jej szczęście. W syndromie indywidualistycznym mieści się także preferowanie wolności przed równością, sprawiedliwości według zasług przed sprawiedliwością według potrzeb. Indywidualistyczna samorealizacja, nawet jeżeli jest już tendencją wiodącą, nie jest całkowicie wolna od wartości i norm moralnych. Znajduje się jakby pośrodku, między tradycją i ponowoczesnością. Zaznaczające się trendy rozwojowe mają łagodny charakter.

Nie można tych przemian orientacji moralnych traktować jako zjawisk o charakterze linearnym, jako zwykłego przeobrażenia polegającego na prostym przejściu od punktu A do punktu B. Należy brać pod uwagę wielowymiarowość tego zjawiska. Niemniej przejście od wartości obowiązku do wartości samorozwojowych – w świetle omawianych wskaźników empirycznych – zaznacza się już wyraźnie w świadomości części maturzystów puławskich. Dokładne określenie dynamiki tego zjawiska wymaga bardziej pogłębionych badań empirycznych, których przedmiotem będą wartości podstawowe (Kleszcz, Łączyk 2012).

Wartości podstawowe takie, jak wolność, sprawiedliwość i równość społeczna są nie tylko dane społeczeństwu, ale i zadane. Mogą one rozwijać się prawidłowo przy niezmiennym uznaniu transcendentnej godności osoby ludzkiej. Człowiek jako istota społeczna jest wezwany do rozwoju i realizuje swoje powołanie we wspólnocie z innymi ludźmi. Właściwy porządek społeczny, który pomaga człowiekowi w sposób niezastąpiony w realizacji jego osobowości (człowieczeństwa), opiera się na wartościach podstawowych. Przyznanie człowiekowi absolutnej

autonomii, niezgodnej z naturą rzeczy, jest równoznaczne z wejściem na zgubną drogę dla autentycznej wolności i dla społeczeństwa naprawdę godnego człowieka. Demokratyczne państwo istnieje, rozwija się lub upada wraz z wartościami podstawowymi, które wyraża i upowszechnia.

W przyszłości mogą się zmieniać nie tylko poszczególne wartości, ale także struktury przekazu wartości i wzory zachowań. W związku ze zmianami społeczno-kulturowymi i społeczno-gospodarczymi mogą zyskiwać na znaczeniu jedne wartości, tracić inne, lub nawet zupełnie zanikać. Wraz z postępującą pluralizacją systemów wartości oraz utratą społecznego znaczenia Kościoła katolickiego i jego instytucji ranga wartości religijnych ulegnie – być może – pewnemu osłabieniu.

Przywołane wyniki badań socjologicznych nad wolnością rozumianą indywidualistycznie – przynajmniej pośrednio – potwierdzają niezbyt wysoki poziom kapitału społecznego, a także tezę, że społeczeństwo polskie jest częściowo zdeintegrowane, rozproszone i zindywidualizowane. Jeżeli nawet określenie, że społeczeństwo polskie jest aspołeczne, nie do końca jest słuszne, to wskazuje ono na to, że kapitał społeczny w Polsce jest na obniżonym poziomie, niewielkie jest zaangażowanie w sprawy wspólne i zaznacza się pasywność w podejmowaniu działań obywatelskich (Giza-Poleszczuk 2009: 15). Według Krystyny Szafraniec patriotyzm, myślenie o kraju, potrzeba twórczego wkładu do życia społecznego czy kultury, to cnoty odczuwane zaledwie przez 20% młodzieży (Szafraniec 2009: 129). Być może orientacje indywidualistyczne nie zawsze muszą oznaczać niechęć do wspólnotowości, niekiedy mogą być poszukiwaniem wspólnotowości, ale takiej, która szanuje prawo jednostki do autonomicznych wyborów życiowych, a nie jest ich zanegowaniem. Deklarowany brak zaufania do innych ludzi nie sprzyja z pewnością postrzeganiu rzeczywistości społecznej w kategoriach „my”. Nowoczesne społeczeństwa nie muszą jednak automatycznie prowadzić do atrofii wspólnoty.

Socjologowie mogą sobie opisywać różne przejawy aksjonormatywnego relatywizmu w społeczeństwie, mogą zachwycać się demontażem drogowskazów etycznych w życiu codziennym w ponowoczesnych

społeczeństwach, mogą nawet lekceważyć wywody etyków na temat powszechności czy obiektywności wartości i norm moralnych, ale muszą zdawać sobie sprawę, że ich przekonania o tym, iż wartości i normy są produktem okoliczności kulturowych i historycznych, to tylko część prawdy o kondycji moralnej człowieka. Pluralizm czy relatywność wartości moralnych w społeczeństwie jest faktem, ale nie normą czy ideałem. Nie sposób wychowywać do relatywizmu moralnego według reguły: dzisiaj przekazuję ci takie oto wartości i normy, ale są one tymczasowe, jutro mogą być inne lub nawet z pewnością będą inne. Potrzebne są stałe drogowskazy aksjologiczne i normatywne, przede wszystkim wartości o charakterze uniwersalnym, które opierają się relatywizacji (swoiste pewniki moralne). Społeczeństwo nie może prawidłowo funkcjonować bez określonego stopnia konsensu normatywnego (moralnego). Ważne jest też, by wychowywać jednostki nie tylko do podejmowania autonomicznych, ale i odpowiedzialnych wyborów za siebie i innych ludzi. Sama wolność nie zabezpieczy godnego i sensownego życia. Trzeba się jej mozołnie uczyć, w przekonaniu, że dobrze działające instytucje nie są jej blokadą, lecz warunkują jej odpowiedzialną realizację, z respektowaniem praw innych osób i grup społecznych (wolność jako troskliwie pielęgnowany stan rzeczy).

Zwolennicy postmodernizmu są skłonni uważać, że obawy o upadek fundamentalnych wartości są spowodowane nie tyle nieobecnością tych wartości we współczesnej kulturze, ile raczej trudnościami w ich odnajdywaniu w poplątanej rzeczywistości społecznej i ich nieobecnością w spodziewanych przez nas miejscach. Lamenty „wielkich myślicieli” i etyków nad rozproszeniem znaczeń i zagubieniem podstaw aksjologicznych są – według tego stanowiska – niczym innym jak wyrazem ich paniki przed utratą wpływów w zakresie wymuszania wartości i określania obowiązujących wartości. Ich miejsce zajmują inni „dyrygenci tożsamości”, jak bohaterzy komiksów i mydlanych oper, gwiazdy wybiegów i scen, koszykarze NBA itp. Propozycja, by przestać ubolewać nad „zatraceniem wielkich systemów wartości” i nauczyć się je re(de)konstruować z małych tekstów kulturowych, jest może jakąś próbą ratowania się przed permissywizmem i tanim nihilizmem, ale próbą ryzykowną i mało

realistyczną (Melosić, Szkudlarek 2009: 99-100; Wielecki 2014-2015: 51-60; Wierzbicki 2021: 247-264).

Jednostkom są dostępne różne wartości, sposoby i style życia, rozmaite wzory pragnień, preferencji i aspiracji. Co więcej, w sytuacji, w której coraz rzadziej mogą się one odwoływać do norm wytyczających granice wolności naszego działania, a konkretne jednostki stają się dla siebie poniekąd autorytetem moralnym, coraz ważniejsza staje się refleksja etyczna nad wzorcami zachowania i postępowania. Rzeczą naturalną stają się różnego rodzaju dylematy moralne związane z realizacją naszej wolności i paradoksami przyspieszonej modernizacji. Opisywany przez socjologów rozpad tradycyjnych wartości i norm moralnych to tylko częściowa prawda o kondycji moralnej społeczeństwa polskiego. Całościowa prawda moralna o naszym społeczeństwie nie mieści się tylko w gestii i kompetencjach socjologów. Ważny jest głos wychowawców, pedagogów, psychologów, doradców życiowych, duchownych, etyków itp. (Kowalczyk 2000:18; Chałas 2006: 138-169).

Rozdział IV

Wartości codzienne i wartości sensotwórcze

W badaniach socjologicznych wartości codzienne są pojmowane najczęściej jako zwerbalizowany przedmiot celów i dążeń, stosunkowo łatwo obserwowalnych. Funkcjonują one, jak i wszystkie wartości, w społeczeństwie jako pewne fakty i realizowane są w przestrzeni społecznej przez jednostki, które są ich podstawowymi i najważniejszymi nośnikami (Szymczyk 2004: 7). Wartości pojmowane jako cele działań funkcjonują w świadomości jednostek, są uruchamiane i aktualizowane w określonych kontekstach i sytuacjach, kiedy pojawiają się odpowiednie racje, motywacje czy wyzwania, odgrywają one szczególną rolę w systemie przekonań każdej osoby. Coś jest wartością dla kogoś, albo coś ma wartość dla kogoś. Ostatecznie wartość jest wynikiem relacji doznającego i aktywnego podmiotu wobec pewnych przedmiotów świata zewnętrznego (Szymczyk 2019: 36; Świątkiewicz 2021: 13-26).

„Wartości w sensie socjologicznym są zatem w pewnym zakresie społecznie usankcjonowane, charakterystyczne dla danej kultury, społeczności, niektóre z nich podlegają internalizacji przez jednostki i tym samym umożliwiają im dokonywanie wyborów, zajmowanie określonych postaw (stanowisk), ukierunkowują i wskazują cele, środki i motywacje dla ich działań, a także podtrzymują i wzmacniają ich aktywność w życiu społecznym” (Szymczyk 2011: 302). Wartości mają przede wszystkim podmiotowo-indywidualny charakter, gdyż to jednostka je odczuwa i uznaje, ale pełne ujęcie wartości wymaga jeszcze odniesienia do różnego rodzaju społeczno-kulturowych uwarunkowań (aspekt przedmiotowy). Wartości mają swój podwójny fundament: są osadzone w podmiotowej rzeczywistości człowieka (np. w jego świadomości) oraz w pozapodmiotowo istniejących stanach rzeczy. Te ostatnie są obdarzane mianem wartości przez ludzkie doświadczenia, bo to ostatecznie człowiek dokonuje ich oceny (Szymczyk 2019: 37-38).

Wartości rozumie się jako duchowe, moralne przekonania podstawowe, kierujące postawami i wzorami zachowań jednostek. Jeżeli

zmieniają się wartości, zmieniają się również zależne od nich postawy i wzory zachowań. Wartości mają charakter bardziej ogólnych i trwałych orientacji, określających perspektywy życia codziennego, jego sens i znaczenie, a także wyznaczają pośrednio normy określające konkretne działania. Z orientacji na wartości można odczytać, co ludzie uznają za ważne, jak rozwiązują swoje problemy konfliktowe, na jakich drogach poszukują sensu życia, czy sens życia jest ugruntowany w ważnych wartościach?

Można wymienić dwa zasadnicze rodzaje wartości, z których jeden dotyczy osoby ludzkiej (wartości ostateczne i codzienne), a drugi – społeczeństwa (wartości podstawowe). „Wśród wartości osobowych nie wszystkie mają jednakowe znaczenie dla jednostki. I tak, jedne z nich – <wartości ostateczne> – pełnią doniosłą rolę w życiu człowieka, decydują o jego przekonaniach, światopoglądzie i wyznaczają, w jakim duchu i w jakim kierunku rozwiązywane będą jego poszczególne problemy życiowe; upewniają jednostkę w jej identyfikacji osobowej, dostarczają sensu działania i powodują integrację wewnętrzną. Stanowią klucz do zrozumienia układu, hierarchii wartości i zachowań osoby ludzkiej. Natomiast wartości zorientowane bardziej na płaszczyznę funkcjonowania jednostki w społeczeństwie określane są jako <wartości życia codziennego>; są bardziej zewnętrzne, społecznie zdeterminowane, dostarczają sensu społecznej identyfikacji i przynależności, pozwalają osobie lepiej przystosować się do świata zewnętrznego” (Szymczyk 2011: 304; por. Nycz 2017: 269-281).

W literaturze socjologicznej wartości są różnie definiowane, klasyfikowane oraz w rozmaity sposób odnoszone do struktury osobowości i struktury społecznej. Mogą być rozumiane jako „ugruntowane w tradycji kulturowej pożądane stany bycia społecznego jednostek, grup i całych społeczności [...]. Jeśli wartości są silnie ugruntowane w tradycji kulturowej, pełnią zarazem funkcje normatywne, które mogą regulować stosunki raczej na poziomie makrospołecznym niż mikrospołecznym, raczej w obrębie narodowego kręgu kulturowego niż na poziomie struktur partykularnych pojawiających się w ramach wspólnoty narodowej” (Wnuk-Lipiński 1996: 257; por. Dyczewski 2016: 1244-1251). Wartości

pełnią wiele fundamentalnych funkcji w życiu jednostki i w społeczeństwie, są one orientacyjnym źródłem norm i reguł odnoszących się do życia codziennego, stanowią o kształcie ludzkich działań (Stepulak 2020e: 325; Piwowski 1996: 242-243).

Wartości nadają podmiotom pierwotnym (jednostkom) oraz wtórnym (społecznościom) sens i identyfikację, dostarczają motywacji i uzasadnień dla podejmowanych decyzji i działań, są one bardziej zakorzenione w życiu jednostek i w społeczeństwie niż światopoglądy i ideologie, w znacznie mniejszym stopniu podlegają zmianom niż poglądy, opinie czy postawy. Wartości pełnią wiele ważnych funkcji zarówno w życiu jednostek, jak i grup społecznych oraz całego społeczeństwa. „Dla jednostki są azymutem orientacji życiowych. Nadają one kierunek myśleniu, preferencjom, dokonywanym wyborom. Nie podają szczegółowych rozwiązań, modeli, postaw, ale sytuują w konkretnej optyce, która dopuszcza pewne aktywności, a inne wyklucza z orbity możliwych działań. Nie dokonuje się to tylko w sferze racjonalnej kalkulacji, ale także w płaszczyźnie emocjonalnych działań. Wartości są pierwotnym sitem selekcyjnym upust ludzkich ekspresji” (Zemło 2013: 255).

Przekształcenia w wartościach i normach oddziałują na całe systemy normatywne, także na te, które kształtują się w rodzinie. Relatywność wartości codziennych i społecznych nie przekreśla istnienia absolutnych czy uniwersalnych wartości. Jedne z wartości codziennych koncentrują się na jednostce i mają charakter intrapersonalny (wartości osobowe), drugie są zwrócone ku innym ludziom i mają charakter interpersonalny (wartości społeczne). Wartości codzienne o charakterze względnym zyskują na ważności w powiązaniu z wartościami ostatecznymi, tracą na znaczeniu w warunkach przyspieszonych zmian (akceleracja przemian wartości).

Wartości codzienne są często utożsamiane z celami i dążeniami życiowymi, są odnoszone do pewnych przedmiotów lub stanów rzeczy, które zaspokajają potrzeby jednostek lub grup społecznych. „Jeśli ludzie uznają jakieś ważne dobra za bardziej od innych warte tego, aby je w życiu osiągnąć, to mówi się, że ludzie uznają je za wartości życiowe”

(Sułek 1989: 293). W rzeczywistości wartości są czymś więcej niż potrzebami, celami życiowymi, aspiracjami i dążeniami, chociaż te wszystkie elementy zawierają w sobie. Wartości są relatywnie bardziej stabilne, głębiej zakotwiczone w strukturze osobowości jednostki. Ich realnym przejawem są cele i dążenia życiowe, mobilizujące do aktywności codziennej, zwłaszcza w sytuacjach trudnych, przyczyniają się do nadania osobom i grupom społecznym konkretnych kształtów i identyczności. Przekonanie, że coś posiada istotną wartość, może być ważnym czynnikiem motywującym do działania.

Wartości rozumiane jako cele i dążenia życiowe mają swoje odniesienia nie tylko do świadomości ludzi, ale i do działań realizowanych w zmieniających się warunkach społeczno-kulturowych (wartości nie są jedynie rezultatem czy funkcją stosunków społecznych i ekonomicznych); oddziałują one wyraźniej, jeżeli są podzielane przez znaczące grupy społeczne, mają wówczas niezwykłą siłę motywacyjną wobec działań jednostkowych i zbiorowych. Przekonanie, że „coś” ma istotną wartość, może być ważnym czynnikiem motywującym do działania. Wartości i normy jako części składowe reguł społecznych wyznaczają działanie instytucji i stanowią części składowe kultury (Szafranec 2010: 101-122; Wojciechowska 2018: 85-113). Wartości jako cele, aspiracje i dążenia życiowe „stanowią zasoby o dużej motywacyjnej sile. Nadają nie tylko kierunek i sens jednostkowej aktywności, lecz również określają tożsamość większych zbiorowości, a włączone jako rodzaj pokoleniowej entelechii w szerszy kontekst współwyznaczają kierunek społecznej zmiany” (Szafranec 2022: 110).

§ 1. Znaczenie wartości w życiu codziennym

Socjolog bada wartości, które zostały zinternalizowane w procesie socjalizacji pierwotnej i wtórnej oraz w określonym kontekście społeczno-kulturowym; mogą być więc one rozumiane jako obowiązujące w danej grupie przekonania co do ważności pożądanego i hierarchii osób lub rzeczy, pod określonym kątem widzenia. W sensie ścisłym wartości moralne mają charakter powinnościowy i są określane w kategoriach

dobra lub zła, tego co właściwe lub niewłaściwe, słuszne lub niesłuszne, przyzwoite lub nieprzyzwoite, godziwe lub niegodziwe. Pozytywne i negatywne wartości moralne stają się kryteriami oceny rzeczywistości. Pozytywne wartości moralne nie tylko zapewniają funkcjonowanie społeczeństwa, ale przede wszystkim gwarantują to, by człowiek mógł być człowiekiem w warunkach poszanowania jego godności.

Socjologowie wskazują na różnicę między tym, co jest upragnione, a tym, czego powinno się pragnąć. W szeroko rozumianych wartościach życiowych mieszczą się wartości moralne związane z kategoriami dobra i zła, tego co powinno się czynić i czego należy zaniechać, tego co szlachetne i godne człowieka jako człowieka, jak i to, co jest sprzeczne z godnością osobową człowieka. Wartości moralne mogą być rozumiane jako obowiązujące w danej grupie społecznej czy w całym społeczeństwie przekonania co do ważności pożądania pewnych dóbr i hierarchii rzeczy pod określonym kątem widzenia, nie tylko w sensie pragnieniowo-przyjemnościowym (wartości życiowe), ale przede wszystkim słusnościowo-powinnościowym (wartości moralne). Wartości te są bardziej stabilne, bardziej zakorzenione w strukturze osobowości jednostki niż wartości życiowe. Z socjologicznego punktu widzenia traktuje się zarówno wartości moralne, jak i wartości życiowe, jako relatywne i zmienne (Lukes 2012: 460-471).

W rzeczywistości możemy mówić o wartościach mniej lub bardziej preferowanych w świadomości badanych osób, wpływających na sposoby i cele działania poszczególnych jednostek. Wartości deklarowane i uznawane dotyczą sfery fizycznej, psychicznej, społecznej i duchowej, a więc normują wszystkie wymiary życia społecznego. Wartości są niezbędne dla wytworzenia i utrzymania wewnętrznej spójności i więzi społecznej w grupie i w całym społeczeństwie. Dla jednych osób wartości są tylko powierzchownie przyswojoną informacją, nie stanowią w ich życiu sprawy ważnej, dla innych z kolei są one na tyle ważne, że stają się głównym motorem decyzji i działań (Pawętczyńska 1992: 5).

W rzeczywistości społecznej mamy do czynienia z różnymi wartościami. Wymienia się wartości osobowe (intrapersonalne) i społeczne

(interpersonalne); wartości-cele (autoteliczne) i wartości-środki (instrumentalne); wartości nadające sens i identyczność podmiotom pierwotnym (jednostki) i podmiotom wtórnym (społeczności); wartości ostateczne (często o charakterze religijnym), wartości codzienne (dotyczą jednostek) i wartości podstawowe (dotyczą społeczności); wartości ogólne (abstrakcyjne) i wartości konkretne obejmujące różne dziedziny życia i aktywności człowieka; wartości społeczne, moralne i religijne; wartości przetrwania i wartości wyrażające „ja”; wartości akceptacji (obowiązku) i wartości samorozwojowe (samorealizacyjne); wartości życiowe (pragnieniowo-przyjemnościowe) i wartości moralne (słuszczościowo-powinnościowe); wartości godnościowe i wartości pragmatyczne; wartości materialistyczne i postmaterialistyczne; wartości zwykłe i uroczyste; wartości deklarowane, odczuwane i uznawane; wartości tradycyjne i nowoczesne; wartości partykularne i uniwersalne; wartości tradycyjne, demokratyczne i liberalne; wartości podporządkowane i przejawiane; wartości o nienormatywnym charakterze i wartości-ideały; wartości lokalne i ponadlokalne; wartości zadane i wartości wyznawane; wartości hedonistyczne, witalne, materialne, socjocentryczne, estetyczne, etyczne, poznawcze, religijne (*Encyklopedia aksjologii pedagogicznej* 2016: 1230-1308; Rogowski 2011: 402; Sroczyńska 2015:55-71; Sztompka 2020: 335-338).

Zakładamy, że dokonujące się przemiany społeczno-kulturowe, gospodarcze i polityczne znajdują swoje odzwierciedlenie w wyborach wartości życiowych i w stosowanych przez młodzież strategiach życiowych. Nie zawsze uznawane wartości życiowe układają się w spójną hierarchię czy system wartości. Niekiedy występują między nimi konflikty, które mogą być źródłem osobistych napięć i problemów społecznych. Zaobserwowane preferencje dotyczące wartości życiowych mogą okazać się dość trwałe w świadomości młodzieży szkolnej i wyznaczać – także w przyszłości – specyficzne kryteria wartościowania w wielu sytuacjach życiowych i być czynnikiem selektywności w określaniu planów życiowych jednostek. Warto także zaznaczyć, że wartości życiowe deklarowane przez młodzież mogą, ale nie muszą, dokładnie pokrywać się z wartościami uznawanymi i urzeczywistnianymi. Niektóre wartości

i normy są ze sobą sprzeczne i wzajemnie się wykluczają. To, co jednostki wybierają z różnych ofert, jest w dużej mierze ich indywidualną decyzją. Zmiany w wartościach charakteryzują się nie tyle gwałtowną fluktuacją, ile raczej „zmiennością w ciągłości”.

W świetle badań socjologicznych można twierdzić, że bardziej są akceptowane ogólne i abstrakcyjne wartości, mniej zaś te, które odnoszą się do konkretnych sytuacji ludzkich i nawiązują do osobistej odpowiedzialności za bliskiego człowieka. Dokonujące się przemiany wartości zaznaczają się we wszystkich dziedzinach życia indywidualnego i społecznego, w rodzinie, w pracy zawodowej, polityce, kulturze, moralności i religii; oznaczają one zachwianie tradycyjnego systemu wartości (etyka osiągnięć i obowiązków), utrwalonych w okresie powstawania społeczeństwa industrialnego. Niekiedy te przemiany są określane jako kryzys kulturowy lub są nawet traktowane jako zanikanie wartości i norm (anomia społeczna i moralna).

W warunkach rozwijającego się społeczeństwa nowoczesnego i nowocześniejszego zaznacza się stopniowe odchodzenie od takich wartości, jak: zarobek, praca, racjonalność, ekspansja i asceza, w kierunku kompleksu wartości znamionujących nowy styl życia, jak: „materializm”, egoizm, hedonizm, samoekspresja, czas wolny. Tę zmianę można by określić jako przeakcentowanie mentalności typu „mieć” kosztem postawy „być”. Ponadto mówi się też o nowym indywidualizmie, narcyzmie, postawach konsumpcyjnych. Oddzielenie praw jednostki od jej obowiązków wzmacnia indywidualistyczne roszczenia w zakresie osobistego dobrostanu, zaspokojenia potrzeb, samorealizacji i szczęścia, niekiedy przyczynia się do niszczenia moralnej aktywności i przyspiesza dekadentyzm w wielu dziedzinach kultury. Takie cele życiowe, jak: szczęście, swoboda decyzji i działania, samorealizacja itp. oznaczają, że moja osoba staje się centralną wartością codzienności.

W społeczeństwie polskim do wiodących wartości codziennych należą bez wątpienia rodzina, miłość i przyjaźń, z kolei do wartości wspierających, stanowiących jakby swoiste zaplecze dla tych pierwszych, należą samorealizacja, praca i wykształcenie, do pewnego stopnia także

religia. Wyraźnie mniejszą popularnością cieszą się wartości o charakterze społecznym, wymagające bezinteresownego otwarcia się na sprawy i problemy konkretnego człowieka, a zwłaszcza na szersze struktury społeczne jak ojczyzna czy państwo. Utrzymuje się od dawna niska ranga wartości politycznych, co zapewne jest związane z brakiem zaufania do elit politycznych. Wiele wskazuje na to, że Polacy są skoncentrowani na swoich potrzebach, do pewnego stopnia kształtuje się orientacja na własne „ja”. Niezależnie od jakości deklarowanych wartości życiowych trzeba podkreślić, że nie jest to pokolenie zawieszone w próżni aksjologicznej, ale jest zróżnicowane pod względem uznawanych wartości.

Wartości uznawane przez większość Polaków nie są zbyt silnie nasycone elementami prospołecznymi, dlatego przy małym zainteresowaniu dla celów „makrospołecznych” pojawia się tendencja do zamykania się w małych grupach i szukania celów indywidualnych. W wyobrażeniach dotyczących wartości codziennych, oczekiwania dotyczące szczęścia rodzinnego, miłości i relacji w kręgu najbliższych przyjaciół stoją wyżej niż cele związane z pracą i interesem społecznym. Wydaje się, że w okresie transformacji ustrojowej wzrasta ranga wartości materialnych. Osiągnięcie wysokiego materialnego standardu życia – nawet jeżeli jest traktowane na ogół w kategoriach instrumentalnych – stanowi ważny cel dążeń życiowych młodych i dorosłych Polaków. W porównaniu z wynikami badań socjologicznych z lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, wyraźnie spada ranga wartości religijnych (Boczkowska 2016: 227-236; Boguszewski 2019b: 68-71; Felchner, Gał, Jakubczak-Krawczyńska 2016: 11-128; Romanowicz 2014: 25-26).

Wartości, zwłaszcza o charakterze konkretnym i instrumentalnym, podlegają szybkim procesom przemian. Zmiany te polegają m.in. na przesuwaniu się wartości w górę lub w dół w ustalonej hierarchii. Czas wolny może stać się ważniejszy niż osiągnięcia zawodowe, ochrona środowiska naturalnego ważniejsza niż wzrost gospodarczy, wolność ważniejsza niż równość. Można mówić także o zmianie treści wartości i jej konkretnych form wyrazu, chociaż sama wartość (np. rodzina, pokój) jako taka jest zawsze ceniona bardzo wysoko. Z reguły przemiany

wartości zakładają procesy o długim trwaniu. Przekształcenia w wartościach oddziałują na całe systemy normatywne.

Na tle ogólnie zarysowanych przemian wartości w krajach zachodnich pytamy o znaczenie przypisywane przez maturzystów puławskich różnym sferom życia ludzkiego. Przedstawiono im do oceny następujące wartości: praca, rodzina, przyjaciele i znajomi, czas wolny, polityka i religia. Znaczenie, jakie przywiązują badani w swoim życiu do tych wartości, oceniają według następującej skali: bardzo ważne, raczej ważne, niezbyt ważne, w ogóle nieważne, trudno powiedzieć. Zestaw ocenianych wartości został zdominowany przez wartości codzienne, o charakterze konkretnym. Jedynie wartość „religia” należy do innego porządku aksjologicznego, jest wartością ostateczną nadającą sens ludzkiemu życiu. Uzyskane wyniki empiryczne przedstawia tabela 19.

Tab. 19. Znaczenie przypisywane wartościom w latach 1994-2021 (dane w %)

Wartości	1994	2016	2021
<i>Praca</i>			
Bardzo ważne	48,8	41,6	39,5
Raczej ważne	43,0	48,3	49,5
Niezbyt ważne	4,1	3,8	4,3
Nieważne	0,4	–	0,7
Brak zdania	2,9	5,6	4,3
Brak odpowiedzi	0,8	0,7	1,4
<i>Ogółem</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>
<i>Rodzina</i>			
Bardzo ważne	78,1	87,1	82,6
Raczej ważne	15,3	6,3	11,7
Niezbyt ważne	2,9	1,0	1,4
Nieważne	0,4	0,3	1,1
Brak zdania	2,9	4,5	1,8
Brak odpowiedzi	0,4	0,8	1,4
<i>Ogółem</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>

Przyjaciele			
Bardzo ważne	44,6	60,1	61,9
Raczej ważne	46,7	32,2	26,7
Niezbyt ważne	5,4	3,5	5,0
Nieważne	0,4	–	1,1
Brak zdania	1,7	3,8	2,8
Brak odpowiedzi	1,2	0,4	2,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0
Czas wolny			
Bardzo ważne	37,6	29,7	48,8
Raczej ważne	44,6	53,8	35,9
Niezbyt ważne	11,2	8,4	9,6
Nieważne	0,4	0,7	1,1
Brak zdania	4,5	6,3	2,5
Brak odpowiedzi	1,7	1,1	2,1
Ogółem	100,0	100,0	100,0
Polityka			
Bardzo ważne	3,7	5,2	5,3
Raczej ważne	14,0	18,9	26,3
Niezbyt ważne	54,1	40,2	39,5
Nieważne	21,1	25,2	17,1
Brak zdania	5,0	10,1	8,5
Brak odpowiedzi	2,1	0,4	3,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0
Religia			
Bardzo ważne	26,4	28,3	13,2
Raczej ważne	40,5	38,5	35,9
Niezbyt ważne	18,2	14,3	18,9
Nieważne	5,4	9,8	22,4
Brak zdania	8,7	7,7	7,1
Brak odpowiedzi	0,8	1,4	2,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0

W 2021 roku praca była ceniona jako bardzo ważna wartość przez 39,5% badanych maturzystów puławskich, jako wartość raczej ważna – przez 49,3% (łącznie 89,0%). Biorąc pod uwagę najwyższą ocenę („bardzo ważne”) stwierdzamy, że kobiety ceniły pracę wyżej niż mężczyźni (42,0% wobec 34,0%); młodzież z liceów ogólnokształcących niżej niż młodzież z techników (33,8% wobec 44,8%); młodzież mieszkająca na wsi (43,8%) wyżej niż mieszkająca w małych miastach (38,5%) i w Puławach (21,9%); młodzież deklarująca się jako głęboko wierząca lub wierząca (42,7%) wyżej niż niezdecydowana w sprawach wiary (36,2%), obojętna religijnie (39,0%) i niewierząca (37,0%); młodzież uczęszczająca na lekcje religii w szkole (39,2%) podobnie jak nieregularnie uczęszczająca (37,1%) i w ogóle nieuczęszczająca (38,4%). Pracę jako wartość wyżej ceniły kobiety, młodzież z techników, mieszkająca na wsi i deklarująca się jako wierząca. W latach 1994-2021 praca straciła nieco na znaczeniu jako bardzo ważna wartość (spadek o 9,3%).

W 2021 roku rodzina była ceniona jako bardzo ważna wartość przez 82,6% ankietowanych maturzystów, jako wartość raczej ważna – przez 11,7% (łącznie 94,3%). Biorąc pod uwagę najwyższą ocenę („bardzo ważna”) konstatujemy, że kobiety ceniły rodzinę wyżej niż mężczyźni (87,0% wobec 76,4%); młodzież z liceów ogólnokształcących (83,8%) nieco wyżej niż młodzież z techników (81,4%); młodzież mieszkająca na wsi (85,6%) wyżej niż mieszkająca w małych miastach (78,1%) i w Puławach (79,2%); młodzież określająca siebie jako głęboko wierzącą lub wierzącą (94,4%) wyżej niż jako niezdecydowaną w sprawach wiary (75,6%), obojętną religijnie (72,5%) i niewierzącą (71,7%); młodzież uczęszczająca na lekcje religii w szkole (85,0%) wyżej niż nieregularnie uczęszczająca (80,8%) i w ogóle nieuczęszczająca (77,8%). W latach 1994-2021 aprobatą rodziny jako wartości bardzo ważnej nieznacznie wzrosła (wzrost o 4,5%).

W 2021 roku przyjaciele jako bardzo ważna wartość była ceniona przez 61,9% badanych maturzystów, jako wartość raczej ważna – przez 26,7% (łącznie – 88,6%). Biorąc pod uwagę najwyższą ocenę („bardzo ważna”) stwierdzamy, że kobiety ceniły przyjaciół wyżej niż mężczyźni (63,9% wobec 58,5%); młodzież z liceów ogólnokształcących wyżej niż młodzież z techników (69,1% wobec 55,2%); młodzież mieszkająca

na wsi (60,8%) podobnie jak mieszkająca w małych miastach (58,0%) i w Puławach (61,0%); młodzież głęboko wierząca lub wierząca (68,7%) częściej niż niezdecydowana w sprawach wiary (48,8%), obojętna religijnie (67,0%) i niewierząca (65,2%); młodzież regularnie uczęszczająca na lekcje religii w szkole (55,6%) rzadziej niż nieregularnie uczęszczająca (57,5%) i w ogóle nieuczęszczająca (68,7%). W latach 1994-2021 aprobata przyjaciół jako wartości bardzo ważnej wzrosła (wzrost o 17,3%).

W 2021 roku czas wolny jako bardzo ważna wartość była ceniona przez 48,8% badanych maturzystów z Puław i jako wartość raczej ważna – przez 35,9% (łącznie 84,7%). Biorąc pod uwagę najwyższą ocenę („bardzo ważna”) konstatujemy, że kobiety nieco rzadziej niż mężczyźni ceniły czas wolny jako wartość (46,2% wobec 53,8%); młodzież z liceów ogólnokształcących nieco częściej niż młodzież z techników (51,5% wobec 46,2%); młodzież mieszkająca na wsi (48,4%) podobnie jak mieszkająca w małych miastach (49,3%) i w Puławach (47,9%); młodzież deklarująca się jako głęboko wierząca lub wierząca (42,0%) i niezdecydowana w sprawach wiary (44,4%) rzadziej niż obojętna religijnie (61,0%) i niewierząca (58,7%); młodzież regularnie uczęszczająca na lekcje religii w szkole (40,8%) rzadziej niż nieregularnie uczęszczająca (52,8%) i w ogóle nieuczęszczająca (57,6%). W latach 1994-2021 aprobata czasu wolnego jako wartości bardzo ważnej zwiększyła się od 37,6% do 48,8% (wzrost o 11,2%).

W 2021 roku polityka jako bardzo ważna wartość była ceniona przez 5,3% badanych maturzystów puławskich i jako wartość raczej ważna – przez 26,3% (łącznie 31,6%). Biorąc pod uwagę najwyższą ocenę („bardzo ważna”) stwierdzamy, że kobiety nieco rzadziej niż mężczyźni ceniły politykę jako bardzo ważną wartość (4,1% wobec 7,5%); młodzież z liceów ogólnokształcących nieco częściej niż młodzież z techników (5,9% wobec 4,8%); młodzież mieszkająca na wsi (3,9%) rzadziej niż mieszkająca w małych miastach (6,3%) i w Puławach (7,3%); głęboko wierzący lub wierzący (3,2%) rzadziej niż niezdecydowani w sprawach wiary (4,3%), obojętni religijnie (7,3%) i niewierzący (10,9%); uczestniczący regularnie w lekcjach religii w szkole (2,8%) rzadziej niż nieregularnie uczestniczący

(5,8%) i w ogóle nieuczestniczący (7,1%). W latach 1994-2021 aprobata polityki jako wartości bardzo ważnej wzrosła o 1,6%.

W 2021 roku religia jako bardzo ważna wartość była ceniona przez 13,2% ankietowanych maturzystów puławskich i jako wartość raczej ważna – przez 35,9% (łącznie 49,1%). Biorąc pod uwagę najwyższą wartość („bardzo ważna”) konstatujemy, że kobiety częściej niż mężczyźni ceniły religię (16,0% wobec 8,5%); młodzież z liceów ogólnokształcących nieco rzadziej niż młodzież z techników (11,8% wobec 14,5%); młodzież mieszkająca na wsi (14,5%) podobnie jak i mieszkająca w małych miastach (14,6%) i w Puławach (13,1%); młodzież deklarująca się jako głęboko wierząca lub wierząca (28,2%) częściej niż niezdecydowana w sprawach wiary (1,4%), obojętna religijnie (2,4%) i niewierząca (0,0%); młodzież regularnie uczestnicząca w lekcjach religii w szkole (22,5%) częściej niż nieregularnie uczestnicząca (5,6%) i w ogóle nieuczestnicząca (5,1%). W latach 1994-2021 zmniejszyła się o 13,2% aprobata religii jako bardzo ważnej wartości.

W 2021 roku postawiono dodatkowo maturzystom puławskim pytanie o ważność w ich życiu trzech wartości: zdrowia, moralności i dóbr materialnych. Zdrowie jako wartość bardzo ważną ceniło 73,0% badanych, jako raczej ważną – 18,1% (łącznie 91,1%), a dalej jako niezbyt ważną – 3,2%, w ogóle nieważną – 1,8%, trudno powiedzieć – 1,1%, brak odpowiedzi – 2,8%. Jako wartość bardzo ważną oceniło zdrowie więcej kobiet niż mężczyzn (78,7% wobec 63,2%); więcej młodzieży z liceów ogólnokształcących niż z techników (74,3% wobec 71,7%); więcej młodzieży mieszkającej na wsi (75,8%) niż w małych miastach (71,9%) i w Puławach (62,5%); więcej młodzieży głęboko wierzącej lub wierzącej (83,9%) niż niezdecydowanej w sprawach wiary (66,7%), obojętnej religijnie (70,7%) i niewierzącej (56,5%); więcej młodzieży regularnie uczęszczającej na lekcje religii w szkole (75,8%) niż nieregularnie uczęszczającej (75,0%) i w ogóle nieuczęszczającej (66,7%).

Moralność jako bardzo ważną wartość ceniło w 2021 roku 44,5% ankietowanych maturzystów w Puławach, 42,7% - jako raczej ważną (łącznie 87,2%), a dalej jako niezbyt ważną – 3,6%, w ogóle nieważną

– 0,4%; trudno powiedzieć – 5,7% i brak odpowiedzi – 3,2%. Kobiety bardziej niż mężczyźni ceniły moralność jako wartość bardzo ważną (47,3% wobec 41,5%); młodzież z liceów ogólnokształcących bardziej niż młodzież z techników (46,3% wobec 42,8%); młodzież mieszkająca na wsi (48,4%) bardziej niż mieszkająca w małych miastach (40,6%) i w Puławach (39,6%); młodzież głęboko wierząca lub wierząca (54,8%) bardziej niż niezdecydowana w sprawach wiary (36,2%), obojętna religijnie (34,1%) i niewierząca (39,1%); młodzież regularnie uczęszczająca na lekcje religii w szkole (49,2%) bardziej niż nieregularnie uczęszczająca (44,4%) i w ogóle nieuczęszczająca (41,4%).

Dobra materialne jako bardzo ważną wartość ceniło 29,2% badanych maturzystów puławskich, 49,8% – jako raczej ważną (łącznie 79,0%), a dalej jako niezbyt ważną – 12,8%, jako w ogóle nieważną – 2,1%, trudno powiedzieć – 3,9% i brak odpowiedzi – 2,2%. Kobiety nieco mniej niż mężczyźni ceniły dobra materialne (26,6% wobec 34,0%); młodzież z liceów ogólnokształcących mniej niż młodzież z techników (22,8% wobec 35,2%); młodzież mieszkająca na wsi (27,5%) i w małych miastach (21,9%) mniej niż w Puławach (34,4%); młodzież głęboko wierząca lub wierząca (24,2%) mniej niż niezdecydowana w sprawach wiary (27,5%), obojętna religijnie (29,3%) i niewierząca (45,7%); młodzież regularnie uczęszczająca na lekcje religii w szkole (25,8%) mniej niż nieregularnie uczęszczająca (30,6%) i w ogóle nieuczęszczająca (31,3%).

Według najwyższej oceny dziewięciu wartości („bardzo ważna”) kolejność wybieranych wartości była następująca: rodzina – 82,6%, zdrowie – 73,0%, przyjaciele – 61,9%, czas wolny – 48,8%, moralność – 44,5%, praca – 39,5%, dobra materialne – 29,2%, religia – 13,2%, polityka – 5,3%. Według oceny „bardzo ważna” lub „raczej ważna”, traktowanych łącznie, kolejność ta uległa tylko niewielkiej zmianie. Zyskała na znaczeniu praca, straciły zaś nieco – czas wolny i przyjaciele.

Kobiety bardziej niż mężczyźni – według oceny „bardzo ważna” – ceniły następujące wartości: pracę, rodzinę, przyjaciół, religię, zdrowie i moralność, mężczyźni natomiast – czas wolny, politykę, dobra materialne. Młodzież z liceów ogólnokształcących bardziej preferowała niż

młodzież z techników wartości: rodzinę, przyjaciół, czas wolny, politykę, zdrowie i moralność, młodzież z techników – pracę, religię i dobra materialne. Młodzież mieszkająca na wsi wyżej oceniała niż młodzież z Puław pięć wartości: pracę, rodzinę, religię, zdrowie i moralność, młodzież z Puław – przyjaciół, czas wolny, politykę i dobra materialne. Młodzież wierząca oceniała wyżej niż młodzież niewierząca jako bardzo ważne następujące wartości: pracę, rodzinę, przyjaciół, religię, moralność i zdrowie, młodzież niewierząca – czas wolny, politykę i dobra materialne.

W latach 1994-2021 zaznaczyła się daleko idąca stabilność w zakresie uznawanych wartości według kryteriów „bardzo ważna” i „raczej ważna” traktowanych łącznie: praca – od 91,8% do 89,0% (spadek o 2,8%); rodzina – od 93,4% do 94,3% (wzrost o 1,0%); przyjaciele – od 91,3% do 88,6% (spadek o 2,7%); czas wolny – od 82,2% do 84,7% (wzrost o 2,5%); polityka – od 17,7% do 31,6% (wzrost o 13,9%); religia – od 66,9% do 49,1% (spadek o 17,8%). Jedynie wartość „polityka” zyskała wyraźnie na znaczeniu i straciła wartość „religia”.

Dokonywane wybory wartości koncentrują się w obszarze dwóch ocen – „bardzo ważne” i „raczej ważne”. Tylko nieliczni respondenci stosowali do określenia znaczenia wartości ocenę „niezbyt ważne”, „w ogóle nieważne” lub wstrzymywali się od wyrażenia jednoznacznej opinii. Badani maturzyści w znacznej mierze akceptują wartości życia codziennego, zwłaszcza te, które wiążą się z poszukiwaniem zabezpieczenia emocjonalnego i prywatnością, a także z pragnieniem urządzenia się według własnych wyobrażeń. Wartości ostateczne (religia) odgrywają rolę poniekąd drugoplanową. W świetle tego można powiedzieć, że badani młodzi ludzie wyraźnie optują za wartościami preferowanymi w zsekularyzowanym świecie, pragną żyć życiem rodzinnym, spokojnym i ustabilizowanym, w gronie przyjaciół, z dala od wielkiej polityki.

Biorąc pod uwagę wpływ cech demograficznych, społecznych i religijnych na stopień oceny wybranych wartości, należy ogólnie założyć, że jest on raczej niski, czyli cechy te albo w ogóle nie różnicują, albo różnicują słabo młodzież maturalną w odniesieniu do wartości codziennych. Najbardziej znaczący wpływ zarówno ze względu

na deklaracje światopoglądowe, jak i cechy społeczno-demograficzne odnosi się do religii jako wartości. Religijność jest zmienną niezależną o silniejszym różnicującym znaczeniu niż zmienne demograficzne i społeczne. Ogólny poziom aprobaty wartości „religia” jest jednak w świadomości młodzieży maturalnej w Puławach relatywnie dość niski. Wyżej od tej wartości są cenione nie tylko rodzina, zdrowie, przyjaciele, moralność i praca, ale nawet dobra materialne (Kustra 2005: 229-236; Mariański 1995: 165-170; Marody 2019: 22-24; Młyński 2008: 135; Pickel 2018: 973-974; Romanowicz 2017: 243-248; Sprondel 2022: 150-175; Swadźba 2015: 104-106).

§ 2. Wartości codzienne

Socjologowie wskazują na zmianę wartości i ich hierarchizacji we współczesnych społeczeństwach pluralistycznych. Dokonujące się przemiany zaznaczają się we wszystkich dziedzinach życia społecznego i indywidualnego, a więc w rodzinie, w pracy zawodowej, w polityce, kulturze, moralności i religii. Niekiedy określa się je jako kryzys kultury, a nawet traktuje się je jako zanikanie wartości i norm (anomia społeczno-moralna), zwłaszcza wartości o charakterze konkretnym i instrumentalnym (wartości codzienne), podlegają szybkim procesom przemian, znacznie powolniejszym – wartości podstawowe i ostateczne. Przekształcenia w wartościach i normach oddziałują na całe systemy normatywne, także te, które kształtują się w rodzinie (Boguszewski 2012: 176-188).

Młodzież i dorośli Polacy aprobują w zróżnicowany sposób wartości codzienne jako cele i dążenia życiowe, jako niosące sens życia, czy wskazujące na wartości ostateczne, w ogromnej większości przywiązują wagę do posiadania określonego celu, który nadaje sens życiu, są to jednak cele niezbyt ambitne, mieszczące się jakby w „zasięgu ręki”. Wśród aprobowanych celów i wartości życiowych wyróżnia się przede wszystkim nastawienie na rodzinę oraz miłość i uczucie. Preferowane wartości mają częściej charakter indywidualny niż społeczny, częściej wymiar wartości codziennych niż religijnych czy ostatecznych. Wybierane wartości pozwalają człowiekowi na stopniowe aktualizowanie własnych

możliwości, co daje na ogół poczucie zadowolenia i radości. Istnieje niebezpieczeństwo przekształcania się uznawanych konkretnych celów życiowych w postawy konsumpcyjne i hedonistyczne, czyli uznawania za sensowne tego, co użyteczne, co przynosi radość i przyjemność, czego można doświadczyć w sposób wymierny i bezpośredni (spotęczenie doznań).

Wartości codzienne uznawane przez ludzi są różne, często przysługuje im cecha konfliktowości, są niewątpliwie i tacy, dla których najważniejsze są korzyści materialne (np. pieniądź jako zasadniczy nośnik wartości), inni zaś cenią szczęście rodzinne, jeszcze inni preferują wartości religijne czy duchowe. To przede wszystkim sam człowiek może decydować na podstawie kryteriów subiektywnych, co może mu przynieść szczęście czy poczucie sensu życia. Bez wartości, a zwłaszcza bez wartości moralnych, trudno byłoby odnaleźć podstawy do ostatecznego sensu życia, gdyż wiąże się on z oceną życia jako czegoś pożądanego, ale i wartościowego moralnie. W warunkach postępującej indywidualizacji będzie on jednak się zmieniał i niezwykle różnicował (pokolenie „ja” – „ja jestem najważniejszy”).

Dokonywane przez młodzież wybory celów i dążeń życiowych pozwalają ustalić relacje ich nadrzędności i podrzędności, jeżeli nawet nie znamy do końca kryteriów dokonywania ich hierarchizacji. Tego typu zabieg pozwala na wskazanie orientacji podstawowych i ustalenia punktów odniesienia dla określonych postaw życiowych. Wyróżnione w referowanych badaniach socjologicznych wartości codzienne, stanowiące przedmiot aspiracji życiowych, obejmują tylko część złożonego zespołu wartości rzeczywiście uznawanych przez młodzież maturalną. Spośród nich respondenci mogli wybierać najwyżej pięć wartości. Uzyskane wyniki empiryczne prezentuje tabela 20.

Tab. 20. Wartości codzienne uznawane za ważne z życia w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Dobrobyt	21,9	36,4	34,3	40,2
Sława	2,1	8,8	2,6	8,5
Władza	0,8	9,6	4,6	8,2
Spokojne życie	22,3	44,4	33,6	42,7
Dużo przygód	25,2	24,8	19,0	28,1
Silny charakter	21,9	36,0	27,1	33,5
Szczęście rodzinne	74,0	72,8	72,9	57,7
Ciekawa praca	40,9	39,2	33,2	34,9
Szacunek ludzki	30,6	52,0	42,6	35,9
Wiara religijna	26,4	30,4	35,1	17,1
Grono przyjaciół	43,4	46,4	38,7	34,5
Bycie potrzebnym	40,9	32,8	32,3	23,5
Pomyślność ojczyzny	9,1	14,4	13,1	7,1
Spokój w narodzie	11,2	20,0	12,2	17,4
Wielka miłość	63,2	52,0	56,3	32,0
Pomoc innym	17,4	31,2	24,5	23,8
Wykształcenie	28,9	28,0	18,8	20,3
Inne	2,1	0,8	1,3	1,4

Uwaga: Dane nie sumują się do 100,0%, ponieważ respondenci mogli wybierać po kilka odpowiedzi.

W całej zbiorowości maturzystów puławskich w 2021 roku wybierano jako ważne w życiu następujące wartości: dobrobyt – 40,2%, sława – 8,5%, władza – 8,2%, spokojne życie – 42,7%, dużo przygód – 28,1%, silny charakter – 33,5%, szczęście rodzinne – 57,7%, ciekawa praca – 34,9%, szacunek ludzki – 35,9%, wiara religijna – 17,1%, grono przyjaciół – 34,5%, świadomość bycia potrzebnym innym ludziom – 23,5%, pomyślność ojczyzny – 7,1%, spokój w narodzie – 17,1%, wielka miłość – 32,0%, pomoc innym ludziom – 23,8%, wykształcenie – 20,3%. Nieliczni ankietowani wskazywali na inne wartości (np. rozwój pasji, spokój ducha, zdrowie psychiczne, szacunek ludzi ulicy, studia).

Wśród wielu celów i dążeń życiowych naczelne miejsce przypada rodzinie. Wartość „szczęśliwe życie rodzinne”, skupiająca na sobie najwięcej wyborów, zajmuje zdecydowanie pierwszą pozycję wśród ocenianych wartości, które lokują się niżej na szczeblach drabiny hierarchicznej wartości. Być może udane życie rodzinne jest nie tylko traktowane jako wartość autonomiczna, ale i jako wartość instrumentalna. W tym drugim przypadku rodzina byłaby nie tylko zabezpieczeniem życiowym, ale i formą ucieczki przed niebezpieczeństwami zagrażającego świata. Aprobata wartości „szczęście rodzinne” jest na wyraźnie niższym poziomie niż znaczenie przypisywane rodzinie w życiu według kategorii „bardzo ważna” i „raczej ważna” (57,7% wobec 94,3%). Prawdopodobnie wartość rodziny jeszcze uległaby pomniejszeniu, gdybyśmy zestawili ją alternatywnie z innymi konkurencyjnymi wartościami jak np. rodzina a wykształcenie, rodzina a praca, rodzina a kariera zawodowa, rodzina a wolność. Jak wynika z niektórych badań socjologicznych wśród dorosłej ludności, a zwłaszcza wśród młodzieży, w warunkach transformacji ustrojowej wzrasta znaczenie pracy zawodowej, kariery życiowej oraz wykształcenia. Nacisk na ambicje i przedsiębiorczość sprawia, że kwalifikacje zawodowe i wykształcenie stają się ważnym czynnikiem sukcesu życiowego. W zbiorowości młodzieży maturalnej wartości: praca i wykształcenie nie zyskały na znaczeniu i nie oddziaływały konkurencyjnie na wartość szczęścia rodzinnego. Być może młodzież ceni pracę i wykształcenie jako wartości instrumentalne, a stąd nie często umieszcza je wśród najważniejszych celów i dążeń życiowych, o charakterze naczelnym.

Drugi blok wartości życiowych młodzieży maturalnej tworzą: spokojne życie, dobrobyt, szacunek ludzki, ciekawa praca, grono przyjaciół, silny charakter i wielka miłość (powyżej 30% akceptacji). Zwłaszcza cztery wartości: rodzina, grono przyjaciół, miłość i spokojne życie, zwane przez badaczy wartościami afiliacyjnymi, wyrażającymi pragnienie przynależenia do małych grup społecznych, przeważają nad pozostałymi celami i dążeniami życiowymi. Wysoką pozycję uzyskały także wartości materialne. W przedziale od 20% do 30% znalazły się następujące wartości: dużo przygód, pomaganie innym ludziom, bycie potrzebnym i wykształcenie oraz poniżej 20% – spokój w narodzie, wiara religijna, sława,

władza, pomyślność ojczyzny. Wartości znajdujące się na dole drabiny hierarchii wartości dzieli niewielki dystans, mogą więc one zmieniać swoje miejsce w strukturze uznawanych wartości.

W badanym środowisku szkolnym i w poszczególnych kategoriach demograficznych i społecznych występują pewne zróżnicowania dotyczące miejsca rodziny wśród celów i dążeń życiowych młodzieży. Kobiety nieco częściej niż mężczyźni aprobuja rodzinę jako wartość życia codziennego (59,8% wobec 52,8%); młodzież z liceów ogólnokształcących rzadziej niż młodzież z techników (55,9% wobec 59,3%); młodzież mieszkająca na wsi (65,8%) częściej niż mieszkająca w małych miastach (59,5%) i w Puławach (52,1%); głęboko wierzący lub wierzący (58,9%), niezdecydowani w sprawach wiary (58,0%) i niewierzący (50,0%) rzadziej niż obojętni religijnie (63,4%); regularnie uczęszczający na lekcje religii w szkole (60,0%) częściej niż nieregularnie uczęszczający (55,8%) i w ogóle nieuczęszczający (52,8%).

Podobne różnice zaznaczyły się w odniesieniu do wartości religijnych. Kobiety częściej niż mężczyźni akceptują wartości religijne (18,9% wobec 16,0%); młodzież z liceów ogólnokształcących nieco rzadziej niż młodzież z techników (16,2% wobec 17,9%); młodzież mieszkająca na wsi (19,6%) częściej niż mieszkająca w małych miastach (15,6%) i w Puławach (9,4%); młodzież deklarująca się jako głęboko wierząca lub wierząca (32,3%) częściej niż niezdecydowana w sprawach wiary (5,8%), obojętna religijnie (8,7%) i niewierząca (0,0%); młodzież regularnie uczęszczająca na lekcje religii w szkole (23,3%) częściej niż nieregularnie uczęszczająca (19,4%) i w ogóle nieuczęszczająca (11,1%).

Wartości materialne (dobrobyt) nieco częściej aprobuja kobiety niż mężczyźni (41,4% wobec 37,7%); młodzież z liceów ogólnokształcących podobnie jak młodzież z techników (41,2% wobec 39,3%); młodzież mieszkająca na wsi (35,9%) rzadziej niż mieszkająca w małych miastach (46,9%) i w Puławach (44,8%); młodzież głęboko wierząca lub wierząca (33,9%) rzadziej niż niezdecydowana w sprawach wiary (34,8%), obojętna religijnie (46,3%) i niewierząca (60,9%); młodzież regularnie uczęszczająca na lekcje religii w szkole (35,8%) rzadziej niż nieregularnie uczęszczająca (37,4%) i w ogóle nieuczęszczająca (61,1%).

W latach 1994-2021 nastąpiły pewne zmiany w strukturze celów i dążeń życiowych młodzieży puławskiej. Zmiany te dotyczyły zróżnicowanych wzrostów akceptacji poszczególnych wartości i nieznacznych przesunięć (o jedno lub trzy miejsca) w hierarchii uznawanych wartości. Wzrost aprobaty odnotowaliśmy w odniesieniu do następujących wartości: dobrobyt (wzrost o 18,3%), władza (wzrost o 7,4%), spokojne życie (wzrost o 20,4%), silny charakter (wzrost o 11,6%), szacunek ludzi (wzrost o 5,3%), spokój w narodzie (wzrost o 6,2%), pomoc innym (wzrost o 6,4%). Stracili na znaczeniu takie wartości, jak: szczęście rodzinne (spadek o 16,3%), ciekawa praca (spadek o 6,0%), wiara religijna (spadek o 9,3%), grono przyjaciół (spadek o 8,9%), bycie potrzebnym (spadek o 17,4%), wielka miłość (spadek o 31,2%) i wykształcenie (spadek o 8,6%).

Trudno jest dokładnie wytłumaczyć skonstatowane przesunięcia w aprobacie poszczególnych wartości, ale spadek znaczenia dwóch wiodących dotychczas wartości, tj. rodziny i miłości, jest znamieny. O ile w latach 1994-2016 cele i dążenia życiowe młodzieży były dość podobne lub podlegały niewielkim przemianom, to w okresie 2016-2021 zaznaczyły się wyraźne zmiany idące w różnych kierunkach. Swoiste „zachwianie” dotychczas w miarę stabilnej hierarchii wartości może zapowiadać dalsze przekształcenia społeczne.

Pomimo wzrostu znaczenia niektórych celów życiowych (zwłaszcza dobrobytu i spokojnego życia), wartości prorodzinne (szczęście rodzinne) utrzymują się wciąż na naczelnym miejscu. Udałe życie rodzinne młodzież maturalna z końca drugiej dekady XXI wieku rozumie zapewne łącznie z zaspokojeniem potrzeby bezpieczeństwa emocjonalnego (spokojne życie) i materialnego (dobrobyt, praca, wykształcenie), a także potrzeby samorealizacji. Zaakcentowanie wartości prorodzinnych jako ważnych jest jednak rzeczą znamieną. Tylko trzecia część ankietowanych wybierała wartości prospołeczne (świadomość przydatności dla innych, pomaganie innym). Przejawem procesów indywidualizacyjnych jest prawdopodobnie spadek zainteresowania wartościami o charakterze prospołecznym, wymagających bezinteresownego otwarcia się na sprawy i problemy współczesnego człowieka i świata. Dopiero na trzynastym miejscu znajduje się wiara religijna i raczej z tendencją malejącą.

„Lista podstawowych dążeń młodych ludzi kształtuje się od wielu lat bardzo podobnie, najważniejsze są miłość i przyjaźń oraz udane życie rodzinne. W dalszej kolejności młodzież stawia na zawodowy i materialny wymiar swojej egzystencji, wybierając jako cel znalezienie pracy zgodnej z zainteresowaniami oraz osiągnięcie wysokiej pozycji zawodowej i materialnej” (Boguszewski 2019b: 92; por. Chałas 2016: 966-969; Izdebska 2016: 957-965; Kaźmierska 2018:47-56; Młyński 2008: 140; Molesztak 2007: 116-129; Sawicka, Karlińska 2021: 161-186).

Szczęśliwe życie rodzinne i miłość stanowią podstawy systemu aksjologicznego młodych Polaków. W XXI wieku utrzymywała się rola więzi rodzinnych i przyjacielskich jako wartości „miękkich”, odbiegających od lansowanych przez struktury formalne. Udane życie rodzinne znajdowało się z reguły na pierwszym miejscu wśród dążeń i celów życiowych dorosłych Polaków, ale nie zawsze w środowiskach młodzieżowych. Aprobata rodziny jako wartości ogólnej nie musi znaleźć pełnego potwierdzenia w odniesieniu do bardziej szczegółowych wartości prodominnych. Problemem w społeczeństwie polskim nie jest społeczne zakwestionowanie rodziny jako wartości, lecz raczej trudność w urzeczywistnianiu wysokich oczekiwań pod adresem małżeństwa i rodziny, jakie stawia etyka katolicka (Zemło 2013: 258-287; Zemło 2019b: 11-33).

Nie wydaje się, by na podstawie prostego zsumowania liczby wyborów można było wnioskować o rzeczywistym systemie wartości młodzieży szkolnej. System wartości to nie tylko zbiór pojedynczych wartości, ale i pewien sposób ich wzajemnego podporządkowanie i powiązania; może on mieć charakter układu hierarchicznego pionowego lub mieszanego (pionowego i poziomego). W pierwszym przypadku jakaś wartość dominuje nad pozostałymi i dla niej jednostka jest gotowa poświęcić wiele innych wartości. W drugim przypadku wybory wartości są uzależnione od sytuacji i okoliczności – w praktyce nie zaznacza się nadrzędność jednej wartości, wszystkie są traktowane niemal równorzędnie. Częstość dokonywanych wyborów pozwala na określenie pozycji poszczególnych celów i dążeń w hierarchii wartości, tych pierwszych i tych drugorzędnych w normatywnej wizji uznawanych wartości.

Zapytaliśmy więc respondentów o wartości „najważniejsze z ważnych”. Jeżeli nawet istnieje obiektywna hierarchia wartości, to ludzie faktycznie dokonują w ramach procesów wartościowania o charakterze poznawczym, emocjonalnym i dążeniowym ich uporządkowania, oceniając jedne wartości jako bardziej istotne, inne jako mniej ważne. Zsumowane wybory dokonane przez maturzystów puławskich przedstawiają subiektywną hierarchię wartości codziennych, wartości ważniejszych i mniej ważnych.

Tab. 21. Wybór wartości codziennych „najważniejszych z ważnych” w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Dobrobyt	1,2	4,4	3,1	6,8
Sława	0,4	0,4	0,7	–
Władza	–	–	0,4	1,4
Spokojne życie	1,7	4,0	6,3	6,4
Dużo przygód	2,5	0,8	0,7	2,1
Silny charakter	3,3	5,6	3,5	7,8
Szczęście rodzinne	23,1	29,2	33,2	25,3
Ciekawa praca	1,2	0,8	1,0	0,7
Szacunek ludzki	4,1	3,2	2,4	5,0
Wiara religijna	7,0	4,4	3,5	2,8
Grono przyjaciół	2,9	2,8	5,9	1,8
Bycie potrzebnym	11,2	4,0	4,5	2,8
Przyszłość ojczyzny	0,4	1,6	0,7	–
Spokój w narodzie	0,8	1,2	1,0	–
Wielka miłość	21,1	14,8	14,0	9,6
Pomoc innym	1,2	2,4	3,8	1,4
Wykształcenie	3,3	3,2	2,1	2,1
Inne	0,8	0,8	0,3	1,1
Brak odpowiedzi	13,8	16,4	12,9	22,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

W 2021 roku wśród wartości codziennych „najważniejszych z ważnych” (wybory jednorazowe) na pierwszym miejscu znalazło się szczęście rodzinne (25,3%), a dalej – wielka miłość (9,6%), silny charakter (7,8%), dobrobyt (6,8%), spokojne życie (6,4%), szacunek ludzi (5,0%). Pozostałe wartości koncentrowały się wokół siebie mniej niż 5,0% dokonanych wyborów. Co czwarty maturzysta nie wskazywał na jakąkolwiek wartość jako „najważniejszą z ważnych”. Liczba celów i dążeń zaakceptowanych jako najważniejsze wartości wskazuje na ogromny rozrzut opinii i poglądów co do znaczenia poszczególnych wartości, pojawiają się – poza trzema wyjątkami – wszystkie możliwe wybory: od najwyższej do najniższej cenionych. Wśród wartości uznanych za priorytetowe pierwsze miejsce zajmuje szczęście rodzinne, chociaż nie w tak zdecydowany sposób jak w wyborach wielokrotnych. Na drugim miejscu uplasowała się wielka miłość, na trzecim – silny charakter, na czwartym – dobrobyt, na piątym miejscu – spokojne życie. Pozostałe wartości uzyskały mniej niż 5,0% aprobaty, a niektóre były odczuwane i deklarowane niemal śladowo (Boguszewski 2014b: 1-4; Boguszewski 2019: 68; Boguszewski, Kowalczyk 2014: 12-27; Cudak 2014: 121-122; Młyński 2008: 144; Świątkiewicz 2021: 32-43).

W analizach statystyczno-korelacyjnych bierzemy pod uwagę tylko jedną wartość: szczęście rodzinne. Kobiety częściej niż mężczyźni preferują szczęście rodzinne (27,8% wobec 20,8%); młodzież z liceów ogólnokształcących podobnie jak młodzież z techników (25,0% wobec 25,5%); młodzież mieszkająca na wsi (27,5%) częściej niż mieszkająca w małych miastach (23,9%) i w Puławach (18,8%); młodzież głęboko wierząca lub wierząca (33,9%) częściej niż niezdecydowana w sprawach wiary (26,1%), obojętna religijnie (19,5%) i niewierząca (6,5%); młodzież regularnie uczęszczająca na lekcje religii w szkole (27,5%) częściej niż nieregularnie uczęszczająca (26,6%) i w ogóle nieuczęszczająca (20,2%).

Cechy demograficzne i społeczne badanych maturzystów nie różnicują w wyraźny sposób wybranych wartości codziennych jako „najważniejszych z ważnych”. Analizy statystyczno-korelacyjne nie wykazały bardziej znaczących różnic w uznawanych wartościach

codziennych ze względu na płeć badanych, typ szkoły i miejsce zamieszkania. Bardziej różnicująco oddziaływała zmienna niezależna „postawy wobec religii”. Cechy demograficzne i społeczne wpływały różnicująco tylko na kilka deklarowanych celów i dążeń życiowych: dobrobyt, szczęście rodzinne, wielka odwzajemniona miłość, spokojne życie i bycie pożytecznym dla innych. Różnice procentowe nie były jednak zbyt znaczące. Przypisywanie priorytetowego znaczenia rodzinie we wszystkich kategoriach demograficznych i społecznych dowodzi, że nie mamy tu do czynienia z jakąś dekompozycją wartości codziennych, zmiana nie przeważa nad ciągłością wartości codziennych (*Wyniki badania* 2013: 32).

Większość Polaków uważa małżeństwo i rodzinę za bardzo ważne cele życiowe, jakie oni sobie stawiają, należą one do ważnych perspektyw życiowych. Zdecydowana mniejszość młodych ludzi przypisuje jednak rodzinie mniejsze znaczenie niż karierze zawodowej, co może stanowić zapowiedź większych przeobrażeń w systemie wartości prorodzinnych. W hierarchii wartości tej młodzieży wysoko sytuują się zarówno posiadanie rodziny, jak i zrobienie kariery, jako dwa równouprawnione cele życiowe. Wielu ludzi młodych jest „uwiedzionych” wizją udanego i dostatniego życia. Wydaje się jednak, że w dalszym ciągu dla większości Polaków rodzina jest wartością nieodzowną, być może nawet funkcjonalnie konieczną. Jeżeli nawet rodzina nie jest czymś najwyższym w życiu części Polaków, to jest z pewnością czymś, co nadaje subiektywny sens ich egzystencji. Rodzinie przypisuje się niezmiennie wysoką wartość, i to nawet tam, gdzie od dawna panują konflikty i napięta atmosfera wewnątrzrodzinna (Bąk 2016: 42-45; Łączek 2020: 188-210; Štefaňák 2018b: 27-29). Nie potwierdziła się hipoteza, że w warunkach transformacji ustrojowej, politycznej i gospodarczej rodzina i szczęście rodzinne jako wartości tracą wyrażnie na znaczeniu i nie są głównym celem życiowym Polaków (Dyczewski 2019: 45-67; Górny 2009: 11-22; Niemirowski 2012: 147-149; Pickel 2018: 973-974).

W latach 2016-2021 straciła na znaczeniu miłość jako wartość jedna z najważniejszych. „Miłość jest relacją, którą obdarowujemy osobę pozostającą z nami w szczególnych emocjonalnych związkach. Kojarzona jest z uczuciem najwyższej miary. Jej celem i wyznacznikiem jest dobro osoby obdarowywanej, a nie korzyści różnej postaci (przyjemność, wspomaganie, opieka, bezpieczeństwo itd.). Obdarowywana uczuciem osoba jest celem miłości. Z nią nie tylko dzielimy doświadczenia losu, przygody, pokonujemy napotymane trudności, realizujemy wspólne zadania, ale i chcemy przejść na głębszy, często intymny poziom wzajemnego odbioru emocjonalnego wartości, świata, wreszcie samych siebie. Pojawia się swego rodzaju jedność i harmonia oparta na najgłębszych pokładach ludzkiej wrażliwości. Idealną postacią takiego uczucia jest odwzajemnienie (co zostało zawarte w przedłożonej respondentom kategorii). Następstwem wzajemnego obdarzenia się tym uczuciem jest pomnażanie dobra. Można podejrzewać, że w młodzieńczym rozumieniu tej kategorii żywe jest wyżej przytoczone jej ujmowanie. Skrótowno nakreślona charakterystyka najbardziej cenionych przez młodzież wartości pozwala jednoznacznie stwierdzić, że głębokie, często bezwarunkowe więzi są wspólnym ich mianownikiem” (Zemło 2018a: 45).

Do wartości wiodących należą bez wątpienia rodzina, spokojne życie, dobrobyt i przyjaźń. Do wartości wspierających, stanowiących jakby swoiste zaplecze dla tych pierwszych, należą praca, wykształcenie, samorealizacja, w znacznie mniejszym stopniu religia. Wyraźnie mniejszą popularnością cieszą się wartości o charakterze społecznym, wymagające bezinteresownego otwarcia się na sprawy i problemy konkretnego człowieka, a zwłaszcza na szersze struktury społeczne, jak np. ojczyzna. Utrzymuje się od dawna niska ranga wartości politycznych, co zapewne związane jest z brakiem zaufania do elit politycznych. Wiele wskazuje na to, że badani maturzyści są skoncentrowani na swoich potrzebach, do pewnego stopnia kształtuje się orientacja na własne „ja”. Niezależnie od jakości deklarowanych przez maturzystów wartości życiowych trzeba podkreślić, że nie jest to pokolenie zawieszone w próżni aksjologicznej, ale jest zróżnicowane pod względem uznawanych wartości. Mimo

przejawiających się wielu podobieństw w sferze wartości jest wątpliwe, czy uznawane przez jednostki wartości prowadzą do wytwarzania się silniejszej grupowej czy pokoleniowej więzi (Remiszewska 2017: 27-39; Tabkowski 2011: 47-51; Wojciechowska 2008: 170-185).

Uznawane wartości codzienne mieszczą się poniekąd w „zasięgu ręki”. Wśród aprobowanych celów i dążeń życiowych wyróżnia się przede wszystkim nastawienie na rodziną oraz miłość i uczucie. Preferowane wartości mają częściej charakter indywidualny niż społeczny, częściej wymiar wartości codziennych niż religijnych czy ostatecznych. Wybierane wartości pozwalają człowiekowi na stopniowe aktualizowanie własnych możliwości, co daje na ogół poczucie zadowolenia i radości. Istnieje niebezpieczeństwo przekształcania się uznawanych konkretnych celów życiowych w postawy konsumpcyjne i hedonistyczne, czyli uznawania za sensowne tego, co użyteczne, co przynosi radość i przyjemność, czego można doświadczyć w sposób wymierny i bezpośredni (Piechota 2020: 169-178; Skoczylas 2016: 97-114; Wojciechowska 2020: 85-96).

Potwierdziła się hipoteza sformułowana przez Ewę Budzyńską, że „osoby zaangażowane w życie religijne będą bardziej prorodzinne, z uwagi na wysoką pozycję rodziny jako wartości w nauczaniu Kościoła katolickiego, niż osoby niereligijne, kierujące się w wyborach życiowych bardziej wartościami indywidualistycznymi niż familistycznymi” (Budzyńska 2018: 229). W miarę przechodzenia od osób wierzących do osób niewierzących zmniejsza się aprobata nie tylko wartości religijnych, ale także wartości prorodzinnych oraz takich wartości jak spokojne życie i pomoc innym ludziom, zwiększa się natomiast aprobata takich wartości, jak: dobrobyt, dużo przygód, silny charakter, grono przyjaciół.

Rodzina w społeczeństwie polskim – w nieco mniejszym stopniu wśród młodzieży – stanowi podstawowe źródło działania i samorealizacji, a satysfakcjonujące życie rodzinne staje się najważniejszą wartością i celem życiowym Polaków (Szymczyk 2011: 314-315; Beyga-Cegiołka, Wachowiak 2012: 76-77) Pomimo wzrostu znaczenia niektórych celów

i dążeń życiowych (zwłaszcza dobrobytu), wartości prorodzinne (szczęście rodzinne), łącznie z wielką i odwzajemnianą miłością, utrzymują się na naczelnym miejscu. Udałe życie rodzinne młodzież z drugiej dekady XXI wieku rozumie zapewne łącznie z zaspokojeniem potrzeby bezpieczeństwa emocjonalnego (spokojne życie) i materialnego (dobrobyt, praca, wykształcenie), a także potrzeby samorealizacji. Zaakcentowanie wartości prorodzinnych jako ważnych jest jednak rzeczą znaną. Tylko czwarta część ankietowanych wybierała wartości prospołeczne (świadomość przydatności dla innych, pomaganie innym). Przejawem procesów indywidualizacyjnych jest prawdopodobnie spadek zainteresowania wartościami o charakterze prospołecznym, wymagających bezinteresownego otwarcia się na sprawy i problemy współczesnego człowieka i świata. Dopiero na dalszych miejscach znajdują się wartości religijne i raczej z tendencją malejącą (Szymczak 2013: 284-295; Zemło 2021: 199-202). W przeprowadzonych analizach socjologicznych wskazaliśmy na wiodące (naczelne) wartości codzienne w świadomości młodzieży polskiej i na wartości mniej znaczące (drugorzędne, wtórne), a także na ich przemiany w strukturze hierarchicznej. Przemiany te mają raczej ewolucyjny i powolny charakter.

Z sondaży opinii publicznej (głównie CBOS) wynika, że w latach 1997-2020 w społeczeństwie polskim niewiele zmieniła się hierarchia wartości codziennych cenionych przez dorosłych Polaków, jednak niektóre z nich zyskały nieco na znaczeniu, inne trochę straciły. Rodzina i szczęście rodzinne oraz zdrowie jako wartości sytuowały się na szczycie tej hierarchii. Orientację na rodzinę można uznać za „oś systemu wartości” Polaków. Szczęście rodzinne jako podstawową wartość życia codziennego częściej deklarowały kobiety, osoby starsze, legitymujące się niższym stopniem wykształcenia, mieszkające na wsi lub w małych miastach, wierzące i regularnie praktykujące (Boguszewski 2019b: 67-93).

„Autentyczne więzi rodzinne są dla wielu Polaków rodzajem obrony przed różnymi formami zmarginalizowania, wykluczenia, osamotnienia itp. oraz w ciągu ostatnich sześciu lat skala bliskich kontaktów w ramach rodziny nie zmieniła się znacząco. Więzy rodzinne w Polsce

cechują się dużą siłą i stabilnością. Wpływa na to częstotliwość spotkań z bliskimi (utrzymująca się na wysokim poziomie) oraz skala zażytych, przyjacielskich relacji między krewnymi. Również poziom satysfakcji z życia rodzinnego jest u Polaków nadal wysoki. Osoby, na wsparcie których można liczyć, to niezmiennie przede wszystkim członkowie najbliższej rodziny [...]. Nic też dziwnego, że ponad połowa eksplorowanych (54%) za najważniejszą wartość uznaje rodzinę, która stanowi dla nich podstawowe środowisko działania i samorealizacji, nadaje sens ich życiu” (Szymczyk 2019: 40; por. Romanowicz 2020: 177; Żmijewska 2013: 93-100).

Szczęście rodzinne, wielka miłość, zdobycie ludzkiego zaufania i szacunek innych ludzi stanowią podstawę systemu aksjologicznego młodzieży polskiej. Te wartości afiliacyjno-stabilizacyjne utrzymują swoją naczelną pozycję. Wartości dotyczące współżycia z ludźmi mają uniwersalny charakter i w niewielkim stopniu podlegają modyfikacji. Są one zawężone do prywatno-rodzinnego kręgu, zapewniającego bezpieczne życie bez kłopotów i konfliktów. Dorośli Polacy cenią wyżej niż młodzież spokojne życie bez kłopotów, szczęśliwe życie rodzinne, życie zgodne z zasadami religii, natomiast młodzi Polacy bardziej doceniają miłość i uczucie, a także komfort życia i wykształcenie.

§ 3. Obawy życiowe młodzieży

Obawy i lęki są konsekwencją rozdziału między pragnieniami i ideałami człowieka a realnymi możliwościami, są one jakby wpisane w naturę człowieka. W rzeczywistości w życiu człowieka dochodzi do wielu napięć między jego „ja” idealnym a „ja” realnym, między tym, kim chce on być i powinien być, a tym, kim jest w rzeczywistości i jak sam siebie postrzega i ocenia. Lęk odróżnia się od strachu, strach jest wywoływany jakimiś przyczynami bezpośrednimi, leżącymi w świecie zewnętrznym, lęk natomiast jest związany z przyczynami tkwiącymi wewnątrz człowieka i często jest prowokowany przez niego samego.

Różnego rodzaju uciążliwości, nieoczekiwane zagrożenia i ryzyko mają swoje źródło zarówno w mikrokontekście, jak i w makrokontekście funkcjonowania człowieka. Obawy i lęki związane z kontekstem *mikro* to m.in. utrata zatrudnienia (bezrobocie), zachwianie stabilizacji finansowej, konieczność przekwalifikowania się, zmiana miejsca zamieszkania, choroby powodowane rozwojem nowych technologii żywieniowych, następstwa zachowań ryzykownych, jak palenie tytoniu, używanie narkotyków, hazard i inne. Do zagrożeń *makro* należą: katastrofy cywilizacyjne i ekologiczne (np. awarie elektrowni atomowych, emisja szkodliwych gazów), klęski żywiołowe, kryzysy gospodarcze, niszczenie środowiska naturalnego, napięcia społeczne i polityczne (wojny), zagrożenie terroryzmem, różne formy dyskryminacji, niesprawiedliwości, przestępczość, depresje i bezsens życia w wymiarach społecznych (Feliksiak, Omyła-Rudzka 2021: 1-14; Zemło 2018a: 48-49).

W okresie szkolnym nasila się przeżywanie lęku, który wiąże się ze zmianą środowiska, rozłąką z najbliższymi osobami itp. Bardzo intensywnie wzrasta przeżywanie lęku związanego z różnorodnymi sytuacjami społecznymi i interakcjami z dorosłymi oraz rówieśnikami. Nowe wymagania, niewłaściwa atmosfera, w jakiej często odbywa się nauczanie szkolne, nierzadko wywołują motywację lękową znacznie przekraczającą poziom dopuszczalnego czy pożądanego niepokoju. Uczniowie boją się niepowodzeń szkolnych. W okresie dorastania zaczyna dominować lęk przed kompromitacją, dezaprobatą społeczną, samotnością, przed pełnieniem nowych ról społecznych i lęk dotyczący sfery seksualnej. W tym okresie może nastąpić konflikt wartości, rekonstrukcja w zakresie sensu życia, a także rozbieżności pomiędzy uznawanymi normami moralnymi a zachowaniami codziennymi.

Badana młodzież maturalna w Puławach wypowiadała się na temat tego, czego obawia się najbardziej w życiu. Deklarowane obawy życiowe ujawniają jakby od strony przeciwnej ważne cele i dążenia życiowe. Odpowiedzi na pytanie o obawy życiowe mogą być wyraźnie uwarunkowane konkretną sytuacją życiową respondenta, jego aktualnymi doznaniem i odczuciami, ale mogą też mieć bardziej uogólniony charakter, mogą być odczuwane, mniej lub bardziej bezpośrednio, lub odnosić się

do pewnych mechanizmów życia społecznego. Przeżywane obawy i lęki są ściśle związane z doświadczeniem sensu, szukaniem poczucia bezpieczeństwa i uporządkowania życia. Istnieją wartości w życiu, których człowiek nie chciałby absolutnie utracić. Te wartości stanowią istotę ludzkich oczekiwań, pragnień i nadziei. Wola poszukiwania sensu jest głęboko zakorzeniona w naturze ludzkiej. Troska zaś o jego zdobycie czyni człowieka naprawdę kimś w pełni dojrzałym. Z drugiej strony na kondycję ludzką składają się momenty kryzysu i zmęczenia, nieumiejętności radzenia sobie z problemami, rozczarowania, niezaspokojenie marzeń, utrata sensu życia, a nawet rozpacz.

Różnorodne sytuacje życiowe, w których znajduje się człowiek, mogą oddziaływać zarówno pozytywnie, jak i negatywnie na poczucie sensu życia, mogą stwarzać trudności i zaburzenia w procesie wartościowania moralnego. W tym oddziaływaniu ważna jest nie tyle sama obiektywna sytuacja, ile raczej subiektywne znaczenie, jakie jej nadaje jednostka (definicja sytuacji). Obawy i lęki mogą łączyć się z kryzysami wartości, a w konsekwencji wpływają w znaczący sposób na funkcjonowanie osobowości oraz na postawy i zachowania ludzi w życiu społecznym. Warto więc zapoznać się w tym punkcie rozważań z wynikami badań empirycznych, dotyczącymi deklarowanych obaw i zagrożeń w życiu młodego pokolenia Polaków.

W założeniu postawione pytanie miało sondować, jakby od strony przeciwnej, zagadnienie wartości szczególnie ważnych, których brak odczuwa się jako dotkliwy. Należy zauważyć, że w pytaniu o obawy życiowe wartości są ujmowane bardzo konkretnie i sytuacyjnie, a ponadto lista obaw, trosk i zagrożeń nie pokrywa się z listą uznawanych wartości usensowniających życie. Z przedstawionej listy jedenastu zagrożeń i obaw respondenci mogli wybrać to, czego najbardziej obawiają się w życiu, mogli także zadeklarować brak wszelkiego rodzaju obaw w życiu. Postawione ankietowanym pytanie brzmiało: „Czego najbardziej obawiasz się w życiu?”. Respondenci mogli wybrać jedną z zasugerowanych kilkunastu odpowiedzi. Uzyskane wyniki empiryczne są zaprezentowane w tabeli nr 22.

Tab. 22. Deklarowane obawy życiowe młodzieży w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Ciężkiej choroby, utraty zdrowia, kalectwa	45,9	70,0	61,2	40,9
Źle ułożonego życia, nieudanego małżeństwa	39,7	51,2	50,7	24,6
Straty kogoś bliskiego	34,7	67,2	69,9	37,0
Biedy, nędzy, bezrobocia	19,0	45,2	38,8	19,6
Nienawiści i zawiści ludzkiej	18,6	23,2	26,2	10,7
Poczucia osamotnienia, braku przyjaciół, kolegów	30,2	32,8	44,4	19,6
Bezbarwnego i nudnego życia	21,1	28,8	27,6	19,6
Uświadomienie sobie, że życie było puste i zmarnowane	35,5	28,8	36,7	26,0
Braku powodzenia w realizacji planów związanych z nauką i pracą	19,0	31,6	35,7	16,0
Odejścia od ideałów, planów i marzeń, które wydawały się bardzo ważne	15,3	21,2	20,6	13,2
Ośmieszenia, kompromitacji	11,2	18,8	16,4	7,1
Nie obawiam się niczego	4,1	5,6	3,1	4,3
Inne obawy	4,1	2,0	0,7	1,1
Brak odpowiedzi	2,1	–	1,0	–

Uwaga: Dane nie sumują się do 100,0, ponieważ nakierowani mogli deklarować po kilka obaw życiowych.

Spośród jedenastu sytuacji, których ankietowani uczniowie i uczennice obawiają się najbardziej w życiu, na pierwszych miejscach znalazły się (powyżej 20% wskazań): ciężka choroba, utrata zdrowia, kalectwo (40,9%); strata kogoś bliskiego (37,0%); uświadomienie sobie, że życie było puste i zmarnowane (26,0%); źle ułożone życie, nieudane małżeństwo (24,6%). W przedziale od 10% do 20% znalazły się następujące obawy i lęki – bieda, nędza, bezrobocie (19,6%); poczucie osamotnienia, brak przyjaciół i kolegów (19,6%); bezbarwne i nudne życie (19,6%);

brak powodzenia w realizacji planów związanych z nauką i pracą (16,0%); odejście od ideałów, planów i marzeń, które wydawały się bardzo ważne (13,2%); nienawiść i zawiść ludzka (10,7%). Pozostałe obawy i lęki używałyby wynik poniżej 10% i tylko nieliczni badani deklarowali, że nie obawiają się niczego.

W 2021 roku kobiety częściej obawiały się straty kogoś bliskiego (różnica 9,7%); poczucia osamotnienia, braku przyjaciół i kolegów (różnica 5,9%); uświadomienie sobie pod koniec życia, że było ono puste i zmarnowane (różnica 7,3%). W odniesieniu do pozostałych deklarowanych obaw różnice wyborów nie przekraczały 5,0%. Można by powiedzieć, że deklarowane obawy i lęki życiowe kształtowały się podobnie, kobiety tylko nieco bardziej obawiały się utraty tych wartości, które wprost wiążą się z dobrym samopoczuciem i odczuwanym sensem życia.

Uczniowie z liceów ogólnokształcących i z techników deklarowali w zbliżony sposób obawy i lęki życiowe. Ci pierwsi nieco częściej obawiali się poczucia osamotnienia i braku przyjaciół (różnica 7,1%); uświadomienia sobie, że życie było puste i zmarnowane (różnica 13,8%); braku powodzenia w realizacji planów związanych z nauką i pracą (różnica 6,0%). Wśród młodzieży z techników wyższy wskaźnik wyborów obaw i lęków życiowych odnosił się tylko do jednej sytuacji życiowej: ciężkiej choroby, utraty zdrowia, kalectwa (różnica 8,0%). Ogólnie struktura deklarowanych obaw i lęków była zbliżona.

Miejsce zamieszkania jest zmienną niezależną, która wprowadza do badanej zbiorowości młodzieży maturalnej pewne zróżnicowanie. W odniesieniu do poszczególnych obaw i lęków życiowych nie zaznaczyły się zależności liniowe, ale młodzież wiejska dokonywała w kilku kwestiach odmiennych wyborów. W efekcie wskazywała ona częściej niż młodzież z Puław na dwie obawy i lęki życiowe: stratę kogoś bliskiego (różnica 9,2%) i ciężką chorobę czy utratę zdrowia (5,1%), zaś młodzież z Puław – odejścia od ideałów, planów i marzeń (różnica 5,1%). Być może różnice procentowe zaznaczyłyby się wyraźniej, gdyby badani mogli wybierać z szerszego spektrum obaw i lęków, także tych o znaczeniu bardziej globalnym.

Postawy wobec religii nie różnicowały w sposób liniowy deklarowanych obaw życiowych tak, by wzrastały one w regularnie lub zmniejszały się w miarę przechodzenia od kategorii osób wierzących do kategorii osób niewierzących. Głęboko wierzący lub wierzący częściej niż niewierzący wskazywali na obawy związane z ciężką chorobą lub utratą zdrowia (różnica 7,4%) i stratę kogoś bliskiego (różnica 20,5%), niewierzący częściej niż wierzący – na biedę i bezrobocie (różnica 6,2%), nienawiść i zawiść ludzką (różnica 5,6%), poczucie osamotnienia (różnica 11,6%), bezbarwne i nudne życie (różnica 7,8%), zmarnowane i puste życie (różnica 25,0%). W pozostałych wyborach zaznaczyło się wyraźne podobieństwo między wierzącymi i niewierzącymi, chociaż ogólnie „potencjał” obaw i lęków był z pewnością nieco wyższy wśród osób niewierzących.

W deklarowanych obawach i lękach życiowych nie zaznaczyły się wyraźne różnice między uczęszczającymi na lekcje religii w szkole i nieuczęszczającymi. Nieuczęszczający na lekcje religii w szkole nieco częściej niż uczęszczający regularnie wskazywali na trzy sytuacje: poczucie osamotnienia i brak przyjaciół (różnica 5,4%), bezbarwne i nudne życie (różnica 8,7%), puste i zmarnowane życie (5,0%). W pozostałych sytuacjach i okolicznościach różnice we wskazaniach na obawy i lęki życiowe nie przekraczały pięciu punktów procentowych. Uczęszczający nieregularnie na lekcje religii w szkole w swoich deklaracjach na temat obaw i lęków życiowych byli bardziej podobni do nieuczęszczających na lekcje religii niż do uczęszczających regularnie.

W latach 1994-2021 wystąpiły pewne zmiany w deklarowanych obawach i lękach życiowych. Maturzyści puławscy w 2021 roku rzadziej wskazywali na kilka sytuacji życiowych: ciężka choroba, utrata zdrowia (różnica 5,0%); źle ułożone życie, nieudane małżeństwo (różnica 15,1%); nienawiść i zawiść ludzka (różnica 7,9%); poczucie osamotnienia i brak przyjaciół (różnica 10,8%); życie puste i zmarnowane (różnica 9,6%). W odniesieniu do pozostałych sytuacji i okoliczności życiowych różnice między młodzieżą z 1994 roku i 2021 roku nie przekraczały pięciu punktów procentowych, co dotyczyło przede wszystkim obaw najrzadziej wybieranych. Ogólnie można powiedzieć, że w latach 1994-2021 – po lekkim wzroście w latach 2009-2016 – zaznaczył się spadek deklarowanych

obaw i lęków życiowych w środowisku młodzieży maturalnej w Puławach. Jeżeli nawet obawy – poprzez emocje – ciągle towarzyszą ludzkiej egzystencji, to nie są one zbyt zróżnicowane w środowiskach młodzieży maturalnej ze względu na cechy demograficzne, społeczne i religijne.

Omówione zagrożenia i obawy obejmują tylko część rzeczywistych trosk i niepokojów współczesnej młodzieży maturalnej. Nie uwzględniają one trudności związanych z pracą zawodową i zdobyciem wykształcenia, ale i szerszych problemów społecznych, jak zagrożenia związane ze zniszczeniem środowiska naturalnego, bezrobociem, kryzysami finansowymi, niedogodnościami życia codziennego, konfliktami zbrojnymi, terroryzmem, przemocą, narkomanią itp. Zmienne czynniki sytuacyjne o charakterze społecznym, ekonomicznym i politycznym wpływają na kształt indywidualnych nadziei i niepokojów związanych z realizacją wartości indywidualnych. W tych przypadkach ważna jest chęć przezwyciężenia powstałych obaw i zagrożeń, a tym samym przywrócenie poczucia bezpieczeństwa i sensu życia (Mariański 2018a: 327-331; Podgórski 2005: 279).

Ludzie, którzy wybierają identyczne wartości, nie zawsze przeżywają je z taką samą intensywnością, jednak głęboko uwewnętrznione wartości sensotwórcze stają się głównym motywem ludzkich decyzji i działań (znaczące, wiodące, kluczowe, naczelne wartości). To, co cenimy, co uważamy za słuszne, jakich dokonujemy wyborów w sferze wartości, ma podstawowe znaczenie dla zrozumienia człowieka i świata. Aby nie popaść w chaos aksjologiczny i rozpacz, człowiek poszukuje idei i ideałów przewodnich, dających mu ogólną orientację w czasie i przestrzeni, w celach i środkach, szuka jakiejś fundamentalnej orientacji, która pozwala mu osiągnąć jedność duchową. Dążenie do sensu jest tak głęboko zakorzenione w człowieku, że jego niespełnienie oznacza głębokie rozczarowanie, a nawet frustrację i załamanie życiowe. We współczesnym świecie coraz trudniej odnaleźć odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne i zamknąć je w jakiejś jednolitej formule interpretacyjnej (Jacyniak, Płużek 1996: 104).

Człowiek, jako jednostka i jako członek różnych grup społecznych, jest ukierunkowany na poszukiwanie wartości. Odnajdowanie

i doświadczanie tych wartości jest ważnym i niezbędnym źródłem kształtowania się poczucia sensu życia. Utrata tych wartości pociąga za sobą różnego rodzaju stresy, frustracje, obniżenie poziomu poczucia sensu życia lub nawet jego brak, a także zachwianie funkcjonowania w życiu społecznym. Sens życia jest kształtowany zarówno przez wartości o charakterze bardziej ogólnym, których realizacja rozciąga się w czasie, jak i przez wartości związane z celami doraźnymi, mniej wpływającymi na całościową organizację życia indywidualnego i społecznego, oba ich typy stanowią motywacyjną podstawę działań. W życiu młodzieży szczególnie rolę odgrywają wartości afiliacyjne, związane z rodziną, miłością i przyjaźnią (Dwujęzyczni 2006b: 33-35; Śtefańak 2018b: 75-88).

§ 4. Wartości nadające sens życiu

W najogólniejszym znaczeniu sens życia ludzkiego „polega na realizacji własnej osobowości, w szczególności zaś ideału człowieczeństwa. Zakłada się, że ten ideał istnieje, a człowiek jest zdolny nie tylko go poznać, ale i urzeczywistniać. Do istoty ideału należy to, że jest czymś wartościowym albo że sam jest wartością” (Stróżewski 2005: 26). Człowiek osiąga sens swojego życia, gdy dąży do spełnienia zamierzonego celu, co oznacza zbliżanie się do doskonałości. Sen życia realizuje się, gdy człowiek internalizuje wartości w sobie samym i wokół siebie. Celem życia człowieka jest pomnażanie wartości przez tworzenie sprawiedliwych praw, dzieł sztuki, teorii naukowych itp. Zadaniem człowieka jest służba tym wartościom i właśnie w służbie wartościom wyczerpuje się sens jego życia, a towarzyszy temu bogactwo przeżyć i doświadczeń. Im więcej będzie zgromadzonych różnorodnych doświadczeń i im głębiej będą one przeżywane, tym wyraźniej zarysuje się sens tak rozumianego życia (Baniak 2019: 14-19; Tischner 1997: 348-349; Zaręba 2021: 59-62).

„Wartości pełnią wiele znaczących funkcji w życiu człowieka. Przede wszystkim są azymutem orientacji życiowych. Nadają one kierunek myśleniu, preferencjom, dokonywanym wyborom, sposobom działania. W ich kontekście dokonuje się podjęcie decyzji, zainicjowanie wysiłku, wyznaczenie kierunku aktywności. Ściśle określony kanon aksjologiczny

stanowi mocny fundament będący wsparciem podejmowanych aktywności, za którymi nie ma miejsca na lęk czy zwątpienia. Szczególne znaczenie wartości w tym kontekście objawia się w sytuacjach zawirowań światopoglądowych, w efekcie których dochodzi do stresów, frustracji a nawet tępnięć emocjonalnych wyłączających aktora społecznego z realizacji podstawowych funkcji życiowych. One są wówczas przystawowym <światelkiem w tunelu> wskazującym kierunek odniesień” (Zemło 2018a: 41; por. Nycz 2010: 11-69).

Wartości związane z sensem życia odnoszą się nie do codziennych dążeń i konkretnych celów działaniowych, ale są związane z wartościami-ideałami, są one związane z czymś, co jest uznawane za właściwe, słuszne i godne pożądanía. Wartości-ideały wyznaczają ogólne cele działania i różnią się od doraźnych i długofalowych interesów. Ideały wyznaczają cele uznawane za słuszne i wiążą się ściśle z orientacją aksjologiczną. Interesy, natomiast, są celami uznawanymi za korzystne i łączą się z orientacją użyteczną. Różnice między wartościami i interesami są kwestią stopnia. Jeden obiekt- cel może być jednocześnie wartością i interesem, ale są sytuacje, kiedy interes nie jest wartością, a wartość nie jest interesem (np. gdy człowiek realizuje cele uznawane za słuszne, ale dla niego niekorzystne). Wartości, w przeciwieństwie do interesów, są często wyidealizowane i wynikają bardziej z poczucia obowiązku i świadomości istnienia ideałów (Ziółkowski 2006: 145-146). Wartości-ideały pełnią ważną rolę w usensownieniu ludzkiego życia, nie są one wprost zapożyczone ze społeczeństwa.

Sens życia powiązany z działaniem celowym i zamierzonym jest ukierunkowany na wartości. Sens nie tylko trzeba odnaleźć, ale można go odnaleźć właśnie poprzez odwołanie się do mniej lub bardziej obowiązujących wartości, do zasad moralnych, jakie wykrystalizowały się w społeczeństwie ludzkim w trakcie jego historii. „Żyjemy w społeczeństwie obfitości, ale nie jest to tylko obfitość dóbr materialnych, lecz również obfitość informacji, eksplozja informacji. Coraz więcej książek i czasopism piętrzy się na naszych biurkach. Zalewają nas podniety, nie tylko seksualne. Jeśli człowiek chce się oprzeć owemu zalewowi podniet, jaki niosą środki masowego przekazu, musi wiedzieć, co jest ważne,

a co nie, co jest istotne, a co nie, jednym słowem, co ma sens, a co nie” (Frankl 1978: 94). Wiele z istniejących w życiu społecznym wartości pozostaje ze sobą w konflikcie, co może być źródłem wielu osobistych napięć i problemów społecznych.

Człowiek poszukuje w życiu celu i sensu, a w oparciu o wartości buduje projekt swojego życia, pragnie, by ono miało swój cel i sens. W kontekście celu i sensu życia łatwiej jest człowiekowi uznać, że wartości układają się w pewien określony system, że mają one swoją hierarchię, że jedne z nich są wyższe, a inne niższe. Te wyższe bardziej potwierdzają zasadnicze kierunki życia danego człowieka, aniżeli te, od których nie zależy istota człowieczeństwa. Każdy człowiek żyje jakby w dwóch światach: z jednej strony jest to rzeczywistość naszych pragnień, z drugiej zaś to świat ograniczeń. Te dwie rzeczywistości są od siebie różne, wzajemnie się przeciwstawiają, kierują się innymi prawidłowościami. W efekcie często dochodzi do napięć między nimi, między tym, kim człowiek pragnie i powinien być, a tym, kim jest w rzeczywistości i jakie ma możliwości.

„Do fundamentalnych pytań, jakie stają przed człowiekiem, należy pytanie: jaki sens posiada ludzkie życie? Można pomijać to pytanie, uciekać przed nim, ale prędzej czy później jawi się ono przed każdym z nas. Bez odpowiedzi na nie niemożliwe jest życie człowieka, gdyż życie pozbawione jakiegokolwiek sensu jest nie do uniesienia. Pytanie: dlaczego żyję?, znajduje się na zapleczu wszystkich innych problemów nurtujących ludzi. Takie problemy, jak: wartość życia, cel życia, znaczenie, szczęście itp. sprowadzają się ostatecznie do problemu sensu ludzkiej egzystencji. Problem ten jest ważny również z tego względu, że sposób jego rozwiązania rzutuje na <jakość> ludzkiego życia. Jeśli wie się – po co żyjemy? – to wie się również jak żyć” (Kowalczyk 1979: 418).

Pytania o sens życia – w szerszym rozumieniu – pytania o cel ludzkiego działania, o dobro godne pożądania, o znaczenia, jakie nadajemy życiu, o szczęście człowieka itp. są odwiecznymi pytaniami sięgającymi do głębi naszej egzystencji. Sens życia poznajemy wtedy, kiedy próbujemy odpowiedzieć na pytanie, po co i dlaczego istniejemy, kim być

powinniśmy, do czego powinniśmy dążyć, co powinniśmy czynić, aby nasze życie było udane, sprawiedliwe i szczęśliwe, w jaki sposób możemy zapewnić sobie i światu lepszą przyszłość, w której warto jest naprawdę żyć? Sens życia realizujemy wtedy, kiedy wychodzimy niejako poza siebie, poświęcamy się dla innych.

Na płaszczyźnie świadomości egzystencjalnej mamy do czynienia z wartościami odnoszącymi się do sensów częściowych, zaś znacznie rzadziej do sensu ostatecznego (absolutnego). Sens częściowy rozgrywa się w ramach tego, co od nas zależy (np. przygotowanie do matury, wykonanie jakiegoś zadania w ramach pracy zawodowej, osiągnięcie jakiegoś celu politycznego), w ramach konkretnego horyzontu motywacyjnego. Sens ludzkiego istnienia w całości dokonuje się w ramach tego, co od nas bezpośrednio nie zależy, a przyjemniej nie zawsze. Dopiero z perspektywy sensu ogólnego (całościowego, ostatecznego) następuje usensownienie wszystkich innych płaszczyzn sensu (Klauza 2002: 1094-1097; Stepulak 2016: 1051-1057). Człowiek zagubiony w sensach częściowych rozmija się z sensem ogarniającym całość życia i koncentruje się na płytko rozumianych celach samorealizacyjnych. Takie niebezpieczeństwo da się odczytać z rezultatów wielu badań psychologicznych i socjologicznych, zwłaszcza w odniesieniu do świadomości moralnej młodzieży.

Przystępując do badania wartości nadających sens życiu przedstawiono respondentom do wyboru czternaście wartości odnoszących się do różnych sfer działania ludzkiego, z możliwością dodania od siebie wartości nie zamieszczonych w kafeterii pytania. Lista ocenianych wartości – zaczerpnięta z badań ogólnopolskich z 1973 roku (Kiciński, Kurczewski 1977) – odpowiada różnym potrzebom i tendencjom poszczególnych jednostek oraz koncentruje się na wartościach określających szeroko rozumianą filozofię życiową młodzieży. Zadaniem badanych osób był wybór co najwyżej pięciu najbardziej cenionych wartości spośród tych, które wiążą się z sensem ludzkiego życia. Częstotliwość wyboru określonych wartości tylko w ogólnym zarysie wskazuje na uznaną hierarchię wartości.

Tab. 23. Wartości nadające sens życiu w opinii maturzystów w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Miłość, wielkie uczucie	74,0	84,0	78,7	65,5
Zdobycie ludzkiego zaufania	49,6	55,6	53,5	43,8
Znalezienie własnego miejsca w społeczeństwie	35,1	33,2	36,4	38,4
Szczęście rodzinne	72,7	80,4	75,5	59,4
Pieniądze, dobrobyt, komfort życia	29,8	32,0	34,6	42,3
Wykształcenie, dążenie do wiedzy	27,7	36,0	34,3	25,6
Praca, którą się lubi	47,5	52,0	51,4	46,3
Bogactwo wrażeń, zakosztowanie wszystkiego	6,6	12,8	10,8	16,4
Zdobycie indywidualności, własnego stylu	34,7	23,6	29,0	31,3
Wiara w jakąś wielką ideę	4,1	16,0	14,0	8,9
Głęboka wiara religijna	24,0	28,0	25,5	12,1
Działanie i dążenie do wybranego celu	26,9	39,2	35,7	32,4
Pozostawienie po swoim życiu trwałego śladu	19,0	22,0	19,6	15,3
Spokojne życie bez żadnych niespodzianek	5,0	9,6	11,2	10,0
Inne	3,3	0,8	0,7	1,8
Brak danych	1,2	0,8	1,0	–

Uwaga: Dane nie sumują się do 100,0, ponieważ ankietowani mogli wybierać po kilka wartości.

Dziedziny, w których badana młodzież maturalna postrzegała swoje dążenia do sensu, są zróżnicowane. Sfery te wiążą się z różnorodną treścią i intensywnością przeżycia, ale są zapewne ujmowane w świadomości badanych ze względu na znaczenie sensotwórcze. Prawdopodobnie najczęściej pytanie o wartości nadające sens życiu kojarzą się respondentom z indagowaniem ich o cel, do którego sami dążą

w życiu codziennym. Wśród wartości nadających sens życiu w 2021 roku naczelną miejsce zajmują cztery wartości (akceptacja powyżej 40%): miłość, wielkie uczucie (65,5%); szczęście rodzinne (59,4%); praca, którą się lubi (46,3%); zdobycie ludzkiego zaufania (43,8%); pieniądze, dobrobyt, komfort życia (42,3%).

W przedziale od 30% do 40% występują takie wartości, jak: znalezienie własnego miejsca w społeczeństwie (38,4%); działanie i dążenie do wybranego celu (32,4%); zdobycie indywidualności, własnego stylu życia (31,3%). W przedziale od 20% do 30% sytuowała się wartość: wykształcenie, dążenie do wiedzy (25,6%), poniżej 20% – bogactwo wrażeń, zakosztowanie wszystkiego (16,4%); pozostawienie po swoim życiu trwałego śladu (15,3%); głęboka wiara religijna (12,1%); spokojne życie bez niespodzianek (10,0%); wiara w jakąś wielką ideę (8,9%). (por. Kasparek 2018: 60-62; Mariański 2018a: 332-336).

W 2021 roku kobiety częściej niż mężczyźni doceniały takie wartości nadające sens życiu, jak: miłość i wielkie uczucie (różnica 8,2%); zdobycie ludzkiego zaufania i przyjać (różnica 6,9%); poczucie, że jest się potrzebnym w społeczeństwie (różnica 7,4%); szczęście rodzinne (różnica 10,5%); wykształcenie i dążenie do wiedzy (różnica 8,8%); mężczyźni zaś – pozostawienie po swoim życiu jakiegoś trwałego śladu (różnica 14,4%), praca (różnica 5,1%). Kobiety częściej niż mężczyźni aprobują wartości afiliacyjne (w tym szczególnie szczęście rodzinne), mężczyźni zaś pracę. Kobiety częściej niż mężczyźni wybierały wartości: wskaźnik przeciętny (odpowiednio – 32,9% i 30,7%). Ogólnie obserwuje się proces ujednolicania się wartości nadających sens życiu u kobiet i mężczyzn, a dotyczy to także wiary religijnej, która znalazła się na jednym z ostatnich miejsc.

Hierarchia wartości dających sens życiu jest zbliżona u młodzieży z liceów ogólnokształcących i młodzieży z techników (wskaźnik przeciętny odpowiednio: 32,6% i 31,4%). Pewne przesunięcia w wyborach poszczególnych wartości dotyczą pozycji sąsiednich, a różnice w wyborach wartości mieszczą się w granicach 5,0%. Licealiści wybierali nieco częściej takie wartości, jak: poczucie bycia przydatnym i potrzebnym

w społeczeństwie (różnica 11,0%), pieniądze, dobrobyt (różnica 11,9%), wykształcenie (różnica 8,7%), bogactwo wrażeń (różnica 5,3%), młodzież z techników nieco częściej wybierała wartości – miłość i wielkie uczucie (różnica 8,7%), szczęście rodzinne (różnica 9,7%), działanie i dążenie do wybranego celu (różnica 5,8%). W dwóch typach szkół wartość „głęboka wiara religijna” sytuowała się na jednym z ostatnich miejsc i była wybierana przez co siódmego maturzystę.

Wybór wartości nadających sens życiu jest zbliżony u młodzieży pochodzącej z różnych środowisk społecznych (według wskaźnika przeciętnego aprobaty wartości): wieś – 31,8%, miasta do 20 tys. mieszkańców – 31,3%, Puławy – 32,4%. Porównując młodzież maturalną puławską mieszkającą na wsi i w Puławach można zauważyć, że ta pierwsza wyżej ceniła szczęście rodzinne (różnica 7,5%) i działanie do wybranego celu (różnica 6,7%), ta druga – dobrobyt, pieniądze (różnica 7,0%), bogactwo wrażeń (różnica 7,4%), zdobycie indywidualności (różnica 9,7%). Rozkład wskaźników aprobaty poszczególnych wartości nie układał się w zależności liniowe, od młodzieży wiejskiej do młodzieży mieszkającej w Puławach. Miejsce zamieszkania nie wywiera istotnego wpływu różniującego w zakresie uznawanych wartości nadających sens życiu. Młodzież wiejska preferuje jednak częściej wartości religijne i prorodzinne.

Postawy wobec religii różnicują do pewnego stopnia wybory wartości pomagających w odnalezieniu sensu życia (według wskaźnika przeciętnego): głęboko wierzący lub wierzący – 31,6%, niezdecydowani w sprawach wiary – 31,4%, obojętni religijnie – 32,9%, niewierzący – 34,2%. W miarę przechodzenia od osób głęboko wierzących do osób niewierzących maleje aprobatą takich wartości, jak: miłość i wielkie uczucie – od 73,4% do 52,2%, szczęście rodzinne – od 71,4% do 43,5%, głęboka wiara religijna – od 20,2% do 0,0%, oraz wzrasta aprobatą takich wartości, jak: bycie przydatnym i potrzebnym w społeczeństwie – od 33,9% do 45,7%, pieniądze i dobrobyt – od 36,3% do 56,5%, wykształcenie i dążenie do wiedzy – od 24,2% do 34,8%, bogactwo wrażeń – od 13,7% do 30,4%, zdobycie indywidualności – od 21,0% do 50,0%. Osoby związane z religią bardziej skłaniają się ku wartościom religijnym i prorodzinnym,

osoby niewierzące ku wartościom ekonomicznym, edukacyjnym i samorealizacyjnym.

Według wskaźnika zbiorczego osoby regularnie uczęszczające na lekcje religii w szkole (31,2%) podobnie aprobowaty wartości nadające sens życiu, jak i nieregularnie uczęszczające (31,0%), a nieco częściej osoby nie biorące udziału w edukacji religijnej w szkole (32,6%). W miarę przechodzenia od osób biorących udział w katechezie szkolnej do osób nie biorących zmieniał się wskaźnik aprobaty dwóch wartości: szczęście rodzinne – od 64,2% do 54,5% i głęboka wiara religijna – od 20,0% do 5,1% oraz wzrastał wskaźnik aprobaty wartości materialnych – od 32,5% do 50,5%. Autoidentyfikacje religijne częściej różnicowały wybory wartości niosących sens życia niż uczestnictwo w lekcjach religii w szkole.

Podsumowując wyniki przeprowadzonych badań socjologicznych nad wartościami dającymi sens życia należy zauważyć, że uznawane przez młodzież wartości charakteryzują się przede wszystkim przywiązaniem do tego, co wiąże się z miłością, co przynosi szczęście osobiste i rodzinne, co zapewnia emocjonalne bezpieczeństwo i odwzajemnione kontakty z innymi, są to wartości afiliacyjne, o charakterze prywatno-stabilizacyjnym. W XXI wieku utrzymywała się rola więzi rodzinnych i przyjacielskich jako wartości „miękkich”, odbiegających od wartości lansowanych przez struktury formalne. Udałe życie rodzinne znajdowało się z reguły na pierwszym miejscu wśród dążeń i celów życiowych młodzieży. W odniesieniu do wartości sensotwórczych szczęście rodzinne jest aprobowane nieco słabiej niż wartość „miłość”.

Wartości uznawane przez młodzież nie są zbyt silnie nasycone elementami społecznymi. Przy małym zainteresowaniu celami „makrospołecznymi” pojawia się tendencja do zamykania się w małych grupach i szukania celów indywidualnych. W wyobrażeniach dotyczących wartości codziennych, oczekiwania dotyczące szczęścia rodzinnego, miłości i stosunków w kręgu najbliższych przyjaciół stoją wyżej niż cele związane z pracą i interesem społecznym. Wydaje się, że powoli wzrasta ranga wartości materialnych. Osiągnięcie wysokiego materialnego standardu życia, nawet jeżeli jest traktowane na ogół w kategoriach

instrumentalnych, stanowi ważny cel dążeń życiowych młodych Polaków w XXI wieku. W porównaniu z wynikami wcześniejszych badań socjologicznych wyraźnie spada ranga wartości religijnych.

Stwierdzone dość znaczne podobieństwo uznawanych wartości nadających sens życiu u młodzieży męskiej i żeńskiej, młodzieży uczącej się w różnych szkołach, mieszkającej w miastach i na wsi, pozwala mówić o określonym etosie młodych Polaków. Nasuwa się w tym kontekście interesujące pytanie o dalsze losy tego etosu w warunkach przebudowy gospodarczej i społeczno-politycznej. Wiedza o tym, jaka jest polska młodzież, jakie są jej cele i dążenia życiowe, jest nie tylko interesująca poznawczo, ale i ważna społecznie, tym ważniejsza, że stanowi jedną z istotnych przesłanek szeroko rozumianego procesu wychowania społeczno-moralnego młodego pokolenia. Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że osiągnięte wyniki w badaniach empirycznych dotyczą wartości deklarowanych przez młodzież szkolną, które nie do końca pokrywają się z wartościami urzeczywistnianymi w życiu codziennym.

Można założyć, że sens życia, który jest powiązany z systemem uznawanych wartości, zmienia się wraz z przemianą tych wartości. Sens życia, który chcemy osiągnąć, nie wyraża się w ramach czysto teoretycznych ani wyłącznie w kategoriach praktycznych, lecz w wartościach możliwych do realizacji; jest to sens aksjologiczny. Sens ten odnajdujemy na licznych poziomach, które łączą się ze sobą i wzajemnie przenikają. Odpowiedzi ludzi młodych na temat wartości nadających sens życiu, będące często zwerbalizowanym przedmiotem ich celów i dążeń, nie muszą być w każdym przypadku w pełni przeżyte, mogą niekiedy mieć charakter wstępny i tymczasowy, gdyż nie obejmują one w całości rozległych systemów wartości, trudnych do adekwatnego odtworzenia.

Prawdopodobnie pytanie o sens życia młodzieży, a także wielu ludzi dorosłych, odnosi się do konkretnych działań i tu konstruuje swój sens życia (sens jako cel lub cele życiowe, a nawet jako osobisty styl życia). Pytania o sens głębszy (ostateczny), odnoszący się do całości życia, wykraczający poza codzienność, stawia się zapewne rzadko i w sytuacjach wyjątkowych. Wśród wartości nadających sens życiu

znalazły się zarówno wartości afiliacyjne (zaufanie do ludzi, znalezienie odpowiedniej pozycji w społeczeństwie, miłość), jak i prorodzinne (szczęście rodzinne). Miłość i szczęście rodzinne to od dawna naczelne cele życiowe młodzieży polskiej, będące przejawem troski o zapewnienie jej godziwych warunków życia i stabilizacji. Troska o rodzinę, o harmonijne współżycie rodzinne, o dobro dzieci, może *implicite* zawierać staranie o poprawę warunków materialnych rodziny. Jeżeli przez pragmatyzację świadomości ludzi rozumiemy orientację i aspiracje życiowe skoncentrowane na trosce o standardy materialne i osiągnięcie sukcesu ekonomicznego gwarantującego konsumpcję, niekiedy ostentacyjną, to te wartości nie uzyskały wyraźnego wzrostu znaczenia, przynajmniej w perspektywie osiągania sensu życia. Na średnim poziomie akceptacji sytuują się takie wartości prospołeczne, jak bliskie i przyjazne kontakty z innymi ludźmi, bycie pożytecznym dla innych, działanie na rzecz bliźnich. Stosunkowo nisko są oceniane wartości religijne, co jest znamienne dla procesów transformacyjnych w ostatnich dwóch dekadach, na przelocie XX i XXI wieku, a także wartości perfekcjonistyczne i hedonistyczne (unikanie przykrości, bogactwo wrażeń itp.). (Feliksiak 2017: 6-7; Janocha 2008: 125; Mariański 2018a: 334 i 628; Ukłańska 2020: 37).

§ 5. Uwagi końcowe

W świetle przeprowadzonych badań socjologicznych można mówić o powolnych procesach przemian w wartościach codziennych i w wartościach związanych z sensem życia oraz w obawach i lękach życiowych. Omówione powyżej wyniki badań socjologicznych potwierdzają stałą obecność „orientacji na rodzinę” w świadomości młodzieży i w całym społeczeństwie polskim (wartość „mocna”). W okresie transformacji rozwojowej ranga aksjologiczna rodziny uległa – w ogólnych wymiarach – tylko nieznacznym zmianom. Wartości prorodzinne są na ogół bardziej akceptowane w środowiskach wiejskich i małomiasteczkowych niż w środowiskach wielkomiejskich. Rodzina jest bardziej ceniona w kategoriach ogólnych (bardzo ważna lub raczej ważna wartość), nieco mniej jako wartość codzienna i jeszcze mniej jak wartość nadająca sens

życiu (Piechota 2020: 169-178; Štefaňak 2019: 203-226; Wojciechowska 2020: 85-96).

W ostatnich dwóch dekadach dokonywały się powolne zmiany w świadomości prorodzinnej Polaków. „Z uwagi na ścisłe powiązania między rodziną a społeczeństwem świat zewnętrzny przenika do rodziny, przemiany świadomości społecznej ukonkretniają się w zachowaniu i podejmowanych wyborach przez jednostki. Dotyczy to także małżeństwa i rodziny oraz zasad związanych z nimi, które przestały być uważane za niepodlegające zmianom, za <nie do ruszenia>. Czyżby przemiany rodziny należały do tych nieuchronnych? Chyba tak, gdyż współwystępują one z przemianami społeczeństwa. Ten proces prowadzi od rodziny preindustrialnej (przednowoczesnej) do nowoczesnej (nuklearnej/modernistycznej) i następnie do ponowoczesnej (postmodernistycznej)” (Kwak 2019: 139-140; por. Klimski 2013: 85-102; Wiśniewski 2012).

Rodzina polska zajmuje jednak wciąż ważne miejsce wśród deklarowanych wartości życia codziennego. Cele bliższe, które odnoszą się do bieżących spraw codziennych, odznaczają się znaczną zmiennością, cele dalsze (długofalowe) charakteryzują się nadzwyczajną trwałością. Te cele krótkofalowe i długofalowe są stawiane w życiu ludzkim, nawet jeżeli potrzeba sensu nie jest tak nazywana ani nie jest w pełni uświadomiana. Niekiedy podkreśla się, że okres młodości charakteryzuje się wzmożoną refleksją i poszukiwaniem tożsamości osobowej, pozwala krytycznie dostrzec własne „ja” na tle innych ludzi i świata zewnętrznego. Postawa wobec sensu życia ma strukturę dynamiczną, kształtującą się przez całe życie, zarówno w perspektywie ilościowej jak i jakościowej. Szczególnie jednak w okresie młodości pojawiają się problemy sensu życia i pytania o cel ludzkiej egzystencji.

Wyniki sondaży opinii publicznej i rezultaty badań socjologicznych wskazują, że większość Polaków pragnie subiektywnie spełnienia swojego życia, dotyczy to także młodzieży polskiej. Wydaje się jednak, że dla wielu z nich o sensie życia nie decyduje wiara religijna i jej drogowskazy, lecz wartości odnoszące się do sfery życia codziennego. W świetle omówionych badań socjologicznych nad wartościami nadającymi sens życiu

wydać się uprawomocniony wniosek, że religia w życiu współczesnych Polaków nie odgrywa pierwszoplanowej roli w usensownieniu życia. Polacy, a zwłaszcza młodzież polska, znacznie częściej niż do religii odwołuje się do innych sensotwórczych wartości.

Przeprowadzone badania socjologiczne wskazują, że ogólne wartości prorodzinne są jeszcze mocno zakorzenione w mentalności młodzieży maturalnej. W okresie ponad 20 lat nie uległy one wyraźnym zmianom. Do wartości wiodących należy – obok rodziny – wielka odwzajemniona miłość i przyjaźń. Hierarchia wartości najważniejszych prowadzi więc przede wszystkim przez sferę prywatną i intymną młodego człowieka. Inne wartości, zwłaszcza te o charakterze społecznym, są podporządkowane w hierarchii ważności wartościom o charakterze indywidualnym. Wartości związane z prestiżem, zaangażowaniem społecznym, a także wartości polityczne, a nawet religijne, są oceniane znacznie niżej, zyskując do pewnego stopnia charakter wartości „tolerowanych”. Koncentracja na własnej osobie, zapatrzenie się we własne sprawy i problemy, może być dowodem wzrostu procesów indywidualizacyjnych (ucieczka w prywatność) i poszukiwanie bezpieczeństwa poprzez emocjonalne relacje z wąską grupą osób, przede wszystkim z rodziną. Wartości codzienne i egzystencjalne podlegają pewnym przemianom, ale nie ma „twardych” dowodów na istnienie procesu dezaksjologizacji świadomości moralnej młodzieży polskiej.

W świetle zebranych materiałów empirycznych trudno byłoby jednak w pełni zweryfikować hipotezę o postępującej gwałtownie pragmatyzacji świadomości społecznej i merkantylizacji stosunków międzyludzkich. Być może opinie na temat „zmaterializowania” współczesnej młodzieży polskiej są nieco przesadzone. W wartościach codziennych szczególnie nisko są cenione wartości narodowe, jak spokój w narodzie i dobro ojczyzny, chociaż wielu ludzi młodych deklaruje gotowość poświęcenia życia w obronie ojczyzny. Wyraźnie tracą na znaczeniu takie cele życiowe, jak możliwość wpływania na sprawy publiczne oraz przynoszenie ludziom pożytku, bardziej są akcentowane cele indywidualne niż społeczne. Młodzi ludzie sytuują siebie raczej „na uboczu” życia

politycznego, nie wykazują wzmożonej ekspansywności w sferze życia publicznego.

W dziedzinie celów i dążeń życiowych młodych Polaków oraz wartości niosących sens życia zaznacza się tendencja konstatowana wyraźnie w krajach wysoko rozwiniętych. Nie społeczeństwo, nie religia, nie instytucje różnego rodzaju, lecz osoba staje się rzeczywistością najwyższą. Jednostka wydaje się absolutem, czymś ważnym samym w sobie. Wszystko inne powinno „usprawiedliwić się” przed osobą, ona sama ma się doskonalić, niekoniecznie przez wypełnianie zadań (obowiązków). Także instytucje mają służyć osobie i o tyle są aprobowane, o ile nie stawiają jednostce nadmiernych wymagań i nakazów. Te ogólne, indywidualistyczne nastawienia życiowe łatwo nabierają odniesień hedonistycznych, jednostka staje się odbiorcą, „łowcą” lub kolekcjonerem doznań i wrażeń. W środowiskach młodzieżowych w Polsce tendencje indywidualizacyjne są dostrzegane zarówno w wyborze celów i dążeń życiowych (wartości życiowe), jak i wartości uznawanych za sensotwórcze.

Akcentowana podmiotowość jest często ukierunkowana na poszukiwanie osobistego szczęścia „tu i teraz”, wśród wartości będących niejako w „zasięgu ręki”, czyli możliwych do osiągnięcia. W klimacie ukierunkowania na poszukiwanie szczęścia w życiu doczesnym tracą na znaczeniu wartości o charakterze religijnym. Dokonujące się przemiany w uznawanych wartościach nie świadczą jeszcze o odwróceniu hierarchii wartości, lecz o zmianach ewolucyjnych. Kierunek rozwoju wydaje się co prawda dość wyraźny, ale należy odczekać, na ile te tendencje okażą się stabilne na przestrzeni kolejnych lat, lub też okażą się jedynie krótkotrwałymi odchyleniami od długofalowej ścieżki rozwoju. Socjologia powinna unikać budowania scenariuszy na przyszłość, które opierałyby się – bezpośrednio lub pośrednio – na modelu linearnym, o charakterze nieodwracalnego trendu rozwojowego.

Trudno jest rozstrzygnąć, na ile dokonywane przez młodzież wybory wartości wskazują na obecność idei centralnych, raczej są to pewne wybijające się tendencje w różnorodnych syndromach wartości

nacechowanych konkretną sytuacją życiową młodzieży i jej dotychczasowymi doświadczeniami. Wartością porządkującą, do pewnego stopnia dominującą nad pozostałymi, jest szczęście rodzinne i miłość. Wydaje się, że dla wielu młodych ludzi odnajdywany i deklarowany sens życia wiąże się z celami bliższymi, nie dosięga metafizycznej głębi ludzkiej egzystencji. Wartości afiliacyjne i potrzeby samorealizacji poprzez bezpośrednie kontakty z ludźmi w małych grupach nabierają niejednokrotnie charakteru wartości naczelnych. W sytuacji wielości sensów związanych z konkretnymi wartościami nie jest łatwo ukształtować koherentną strukturę sensu w swoim życiu (Baniak 2012: 7-28).

Przeprowadzone analizy socjologiczne potwierdzają konstatacje sformułowane przez Jana Szymczyka: „Niewątpliwie procesy transformacji systemowej w naszym kraju, globalizacji, integracji europejskiej, relatywizacji społecznych grup odniesienia, detradycjonalizacji, homogenizacji lub hybrydyzacji społeczno-kulturowej, szeroko pojętego pluralizmu, rozwoju nowych mediów – mają wpływ na jakość preferowanych wartości i kształtowanie więzi społecznych, tożsamości Polaków. Niektóre kategorie aksjologiczne w wyniku tych procesów zmieniły w świadomości badanych swoje miejsce w hierarchii ich preferencji, inne uległy pewnej przemianie, reinterpretacji czy też kontestacji. Generalnie jednak można skonstatować, że w świecie wartości Polaków, także młodych, bardziej daje się dostrzec – mimo wszystko – pewną stabilność niż gwałtowną fluktuację, rekonstrukcję niż rozpad wartości, kontynuację niż totalne przerwanie ich ciągłości. Jednak ta optymistyczna konstatacja nie może implikować jakiegoś nieuzasadnionego samozadowolenia i niedostrzegania zjawisk determinujących przetasowania w świecie wartości naszych rodaków” (Szymczyk 2011: 317-318).

Z wychowawczego punktu widzenia nasuwa się pytanie o kierunek pożądanych zmian w uznawanych przez młodzież wartościach codziennych, podstawowych i ostatecznych, także tych związanych z sensem życia. Nadmierna koncentracja na sobie i swoich bieżących sprawach, dążeniach i potrzebach nie sprzyja dostrzeganiu wspólnotowych wymiarów życia ludzkiego, ale i stawiania sobie głębszych pytań typu „kim właściwie jestem?”, „do czego powinienem dążyć?”, „czy rzeczywiście

jestem szczęśliwy?” i czy „doskonałą się także pod względem moralnym?”. Ważne są różne instancje wspierające (wychowawcze) młodych w ich dążeniu do usensownienia własnego życia (rodzina, szkoła, media, Kościół itd.).

W szybko zmieniającym się społeczeństwie polskim ważne jest wychowanie ku wartościom. „Dla wypracowania systemu wartości potrzeba dwóch rzeczy: po pierwsze, okazji do zebrania odpowiednich doświadczeń, po drugie zaś dysponowania wzorcami interpretacyjnymi. Okazje i wzorce interpretacyjne są dziś o wiele bardziej zróżnicowane niż kiedyś, czego konsekwencją jest fakt, że o wiele częściej brakuje systemów wartości konstytuujących osobowość jednostek. Kuźnią charakteru i realizowania wartości są dziś jeszcze rodzina i inne trwałe więzy międzyludzkie. Także ruchy społeczne i wydarzenia tragiczne, np. wojna, mogą sprzyjać tworzeniu się wartości kształtujących całe społeczeństwo [...]. Wydaje się, że system wartości w warunkach współczesnych powstaje nie tylko w wyniku szczególnych, dramatycznych wydarzeń, lecz również wskutek emocjonalnie mniej intensywnych, lecz powtarzających się doświadczeń, których sens prowadzi jednak w podobnym kierunku (Kaufmann 2004: 139).

Rodzina polska utrzymuje – mimo zmian – wciąż ważne miejsce w procesie społecznego, moralnego i religijnego wychowania dzieci i młodzieży, a poszukiwanie w niej intymności i osobowego dialogu może być reakcją na bezosobowość i rzeczowość reakcji międzyludzkich. W rodzinie dokonuje się poznawanie wartości i norm moralnych, a w ich następstwie zróżnicowanie dobra i zła w życiu codziennym. Jeżeli nawet w rodzinie dokonuje się w dalszym ciągu ważny przekaz wartości i norm (wymiar normatywny), to równocześnie przekaz ten od strony treściowej ulega pewnym znaczącym i kierunkowym zmianom. Część z tradycyjnych wartości wychowawczych, także tych związanych z chrześcijańskim modelem małżeństwa i rodziny, traci na znaczeniu, inne wartości i normy (cele wychowania) są dzisiaj bardziej preferowane niż dawniej.

Warto w tym punkcie przytoczyć przestrogę sformułowaną przez niemieckiego badacza problemów wychowania Wolfganga Brezinkę:

„Poprzez neutralność w sprawach wartości i rozwodnienie wszelkich norm, moralny sceptycyzm oraz rezygnację z norm etycznych, nie da się sprostać zadaniom wychowawczym. Niepewność w kwestii wartości panująca w generacji wychowawców, mimowolnie sprzyja moralnemu nihilizmowi w generacji wychowanków. Jeśli nie istnieje pewność co do wartości w obrębie spraw życiowo istotnych, nie może być już mowy ani o oparciu dla jednostki, ani też o spójności społecznej. W społeczeństwie pluralistycznym pewności tej nie uzyskuje się inaczej aniżeli przez zobowiązanie w stosunku do ideałów, co do których powzięto się decyzję o skrupulatnym i dokonanym w wolności rozważeniu wszystkich <za> i <przeciw>” (Brezinka 2007: 60; por. Dziekoński 2005: 153-155; Opozda 2015: 15-40). Tendencje nadmiernie indywidualistyczne i subiektywistyczne są drogą donikąd.

Rozdział V

Wartości prospołeczne i egoistyczne maturzystów

Do porządku normatywnego każdego systemu społecznego należą wzajemna pomoc, zainteresowanie się potrzebami bliźniego, wspieranie się w potrzebie itp. Nikt nie może żyć bez wsparcia i pomocy drugiego człowieka. Społeczeństwo w swoich różnorodnych makro- czy mikrostrukturalnych postaciach, skupionych wokół realizacji wspólnych wartości, tworzą ludzie, którzy sobie wzajemnie pomagają, współdziałają ze sobą, koordynują działania dla osiągnięcia wspólnych celów. W takich społeczeństwach jest realizowana idea dobra wspólnego, która stanowi przesłankę indywidualnych wyborów moralnych i powszechnie realizowaną zasadę ładu społecznego. Bez tego, społeczeństwa łatwo ulegają rozbiciu, więzi społeczne podlegają marginalizacji, a nawet destrukcji (Świątkiewicz 2007: 136; Twaróg 2014: 284-299).

Egoizm (egocentryzm) i prospołeczność stanowią dwie różne perspektywy zaangażowania się w tworzenie dobra wspólnego. Prospołeczność prowadzi do integracji społecznej i wzrostu wspólnego wymiaru życia społecznego, egocentryzm przyczynia się do dekonstrukcji świadomości poczucia wspólnoty i w konsekwencji prowadzi do agresji, a nawet patologii społecznej. Obydwie formy zaangażowania społecznego są wielorako uwarunkowane, zarówno czynnikami subiektywnymi, jak i obiektywnymi, zmiennymi ekonomicznymi, demograficznymi, kulturowymi, środowiskowymi, klasowymi i religijnymi, stanowią ważny faktor orientacji aksjologicznej społeczeństwa, wyznaczający również perspektywy jego przyszłych losów (Świątkiewicz 2005: 225-226).

Moralność prospołeczna łączy się z takimi określeniami, jak: altruizm, działanie pomocne, dzielenie się, zaangażowanie społeczne, empatia, przyjaźń, solidarność, troska o dobro wspólne, gotowość udzielania pomocy, zaufanie społeczne, bezinteresowność, aktywność, niekoncentrowanie się na własnym interesie, interes innych ludzi. W literaturze socjologicznej używa się także zbiorczego terminu „postawa prospołeczna”, która jest trwałym ustosunkowaniem się do jakiegoś obiektu,

które obejmuje komponent poznawczy (wiedza o obiekcie, poglądy i przekonania), emocjonalno-oceniający (uczucia, oceny, motywacje) i behawioralny (skłonność do podejmowania działań).

Prospołeczność wyraża się m.in. w gotowości do pozytywnego działania w stosunku do innych ludzi lub grup społecznych, wykraczającej poza interes indywidualny. Wartości prospołeczne to „system takich wartości, który stanowi uzasadnienie moralnej słuszności czynów mających na względzie dobro innych ludzi, realizowane w mniejszym lub większym stopniu kosztem dobra działającej jednostki. Zinternalizowany układ wartości prospołecznych stanowić więc może przesłankę do dodatniej oceny takich czynów, a ponadto, zapewne, również strukturę motywacyjną działającą w kierunku przeciwnym niż skłonności egoistyczne jednostki” (Kiciński, Kurczewski 1977: 72; por. Mazur 2022: 45-60). Wartości te stanowią punkty oparcia dla postaw prospołecznych, a ich w miarę pełna internalizacja prowadzi do praktycznego zaangażowania się w sprawy społeczne.

Przeciwieństwem szeroko pojętej moralności prospołecznej jest moralność egoistyczna, przejawiająca się w postawach i zachowaniach egoistycznych, mających na względzie dobro jednostkowe, interesy indywidualne i osobiste. Egoizm czy postawy i zachowania egoistyczne (moralność egoistyczna) są związane z indywidualnym interesem. Kierowanie się własnym interesem nie musi być w każdym przypadku naganne moralnie, jeżeli nie powoduje ludzkiej krzywdy. Egoizm przejawia się w życiu jednostki dążeniem do zaspokajania własnych potrzeb, uzyskiwania doraźnych korzyści materialnych, realizowania własnych ambicji, zapewnienia sobie dominacji, uznania, podziwu, aprobaty itp.

„Egoistę cechuje obojętność na niepowodzenia, przykrości, krzywdy doznawane przez innych ludzi. Nie są oni traktowani jako partnerzy, z którymi należy współdziałać, lecz jako potencjalni konkurenci, mogący zagrażać i przeszkadzać w zaspokojeniu potrzeb egoisty oraz realizacji jego osobistych celów. Takie nastawienie do ludzi owocuje u egoisty systemem podejrzliwości, nieufności, zimnego wyrachowania, które uniemożliwiają nawiązanie stosunków opartych na wzajemnej życzliwości

i sympatii. Egoista dosłownie i w przenośni <rozpycha się łokciami> dążąc do osiągnięcia osobistych celów. Nie zważa przy tym na potrzeby i interesy innych ludzi” (Leszczuk 1982: 307).

W niniejszym rozdziale zwrócimy uwagę przede wszystkim na niektóre przejawy kondycji prospołecznej maturzystów puławskich. Opisywanie przez socjologów zmiany w moralności znajdują się *in statu fieri* i istnieje wiele możliwości ich rozwoju w różnych kierunkach. Skoncentrujemy rozważania na kilku wybranych aspektach związanych z wartościami prospołecznymi i egoistycznymi: opinie o naturze ludzkiej i zachowaniach prospołecznych Polaków, konflikt interesu własnego i cudzego, zaufanie do innych ludzi i deklarowana pomoc bliźnim. Przemiany w uznawanych wartościach prospołecznych i egoistycznych dokonują się w ramach szerszych procesów indywidualizacyjnych, w których jednostki stają się twórcami i projektantami własnego życia, a w związku z tym i konsumentami tego, co sobie wytworzyły. W efekcie zyskują na znaczeniu takie wartości, jak: autonomizacja decyzji, samorealizacja, samorozwojowość, ekspresja, kreatywność, wiara w rozwój itp. (Štefaňak 2009: 247; Such, Sugalska 2006: 71-77; Sztompka 2018: 59-70).

§ 1. Ocena natury ludzkiej i zachowań prospołecznych Polaków

W warunkach modernizacji społecznej dochodzi z reguły do osłabienia tradycyjnych więzi powinnościowych między ludźmi. W krajach wysoko rozwiniętych gospodarczo, zwłaszcza wchodzących w tak zwaną fazę postindustrialną, można zaobserwować zjawisko ograniczania własnych zainteresowań do najbliższego otoczenia, do powstawania grup o wąskich zainteresowaniach, poszukujących ograniczonej i powierzchownej formy kontaktu. „Indywidualizm przeradza się w egoizm, zaspokajanie własnych potrzeb, zwłaszcza zaś potrzeby ciągłego osiągnięcia satysfakcji” (*Powrót do natury* 2000: 1).

Socjologowie mówią o procesach erozji zaufania, zwłaszcza w krajach kierowanych do 1989 roku w sposób totalitarny, o zaniku więzi solidarnościowych pomiędzy ludźmi. Nie wydaje się, by po 1989 roku – pomimo powszechnie wyraźnych aspiracji do podmiotowości i wzięcia

odpowiedzialności za własne sprawy w swoje ręce – zaznaczyło się w szerszym zakresie zjawisko faktycznego udziału Polaków w rozwiązywaniu spraw ogólnospołecznych i wyraźnego przełamania wycofywania się ludzi do życia prywatnego. Nie znaczy to jednak, że interes czy dobro innych zniknęły całkowicie z pola moralnych trosk Polaków, że staliśmy się społeczeństwem egoistycznym, zatomizowanym, skoncentrowanym na pogoni za zaspokajaniem własnych potrzeb materialnych, kierującym się w kontaktach międzyludzkich wyłącznie zyskiem i korzyścią, nawet jeżeli jesteśmy obecnie bardziej zainteresowani karierą zawodową i hedonistycznym używaniem czasu wolnego niż pragnieniem współkształtowania życia społecznego.

Współcześnie żyjemy w społeczeństwie szybkich zmian kulturowych, zanika to, co trwałe i niezmiennie, dające stałe punkty odniesienia, maleje liczba wspólnych punktów odniesienia. Jednocześnie ludzie, uzależniając się szybko od zmieniających się zewnętrznych podniet, są niestali, podatni na pokusy i niezdolni do nawiązywania pozytywnych stosunków społecznych. Alienacji jednostki towarzyszą liczne podziały społeczeństwa na grupy interesów, istnieje niebezpieczeństwo dbania tylko o własne interesy kosztem *dobra wspólnego*. Niekiedy mówi się o indywidualistycznym kryzysie współczesności (indywidualizacja), związanym z upowszechnianiem się radykalnej wolności (*rób to, na co masz ochotę*) i takiej idei społeczeństwa, które jest tylko złożone z jednostek, co najwyżej jeszcze – z rodzin. Indywidualizm wyraża się między innymi w potrzebie ciągłego osiągnięcia satysfakcji życiowej.

Kształtująca się w warunkach ponowoczesności indywidualizacja jako proces społeczny wiąże się z uwalnianiem się jednostek z historycznie ustalonych form społecznych i tradycyjnych więzi społecznych, z utratą dawnej pewności w zakresie znajomości wzorców działania i norm postępowania oraz tworzeniem się nowych więzi społecznych. Odchodzenie od tradycyjnie zorganizowanych społeczeństw ze społeczeństwem zdeterminowanym przebiegiem życia jednostek, przypisanymi rolami społecznymi i wspólnymi normami, oznacza wzrost autonomii jednostek i swoistą destrukuralizację społeczeństwa.

Indywidualizacji nie można pojmować wyłącznie jako wyzwolenia się od dawnych, historycznych form społecznych, połączonego z utratą tego, co tradycyjnie dawało pewność i zabezpieczenie (na przykład religijność, świadomość klasowa). W rzeczywistości pojawiają się nowe zależności, na przykład na rynku pracy i w różnych anonimowych instytucjach, począwszy od ubezpieczeń, poprzez system oświaty, a skończywszy na domach opieki społecznej. Pogłębiający się indywidualizm niesie ze sobą niebezpieczeństwo *desolidaryzacji* i rozpadu społecznego *my* na zbiorowości jednostek.

Rosnąca kruchość więzi społecznych jest w ogóle cechą społeczeństw współczesnych. W dzisiejszych czasach są one postrzegane jako „wątłe, delikatne i równie łatwe do zawiązania, co do rozdarcia” (Bauman 2009a: 115), łatwe do relatywizacji. Relatywizm moralny, który – przynajmniej pośrednio wiąże się z utratą znaczenia religii – ma swoje reperkusje obszarze więzi społecznych: „Relatywizm w sferze moralności przyczynia się do destrukcji osoby ludzkiej [...]. Można by przyjąć, iż relatywizm moralny pełni funkcję ideologii totalitarnej, stanowi konsekwencję *antyreligii*. Sprzyja kształtowaniu się więzi społecznych opartych na antywartościach usprawiedliwiających gwałt dokonywany na osobie ludzkiej” (Pawelczyńska 2004: 21).

Ostateczną instancją legitymizującą życiowe wybory człowieka i stosowne środki staje się jednostka, a nie znajdujące się ponad nią siły i instancje zewnętrzne. Taki stan rzeczy może sprzyjać zarówno upodmiotowieniu jednostek, jak i relatywizmowi. Według Zygmunta Baumana, istotą indywidualizacji jest „kruszenie się więzi międzyludzkich” i „wątlenie instytucjonalnych fundamentów i pancerzy grup solidarnościowych” (Bauman 2006: 24-25).

Ludzie żyją zawsze i działają w otoczeniu innych – pisze Piotr Sztompka – w jakichś relacjach z innymi, nigdy osobno. Przestrzeń międzyludzka jest ukonstytuowana przez rozmaite relacje, odniesienia jednych do drugich. Jeżeli życie ludzkie upływa w nieustannych relacjach z innymi, to wszelkie nasze zamiary możemy realizować nie przeciw innym czy obok nich, ale z innymi i poprzez innych, nie w izolacji lecz

w kooperacji. W życiu społecznym najważniejsze są relacje między ludźmi, to, co łączy ludzi w grupy społeczne, zbiorowości i kręgi społeczne. Społeczeństwo jest tym, co dzieje się pomiędzy ludźmi, jest sumą zdarzeń w przestrzeni międzyludzkiej (Sztompka 2017b: 95-97). Relacje osobowe i społeczne z innymi ludźmi konstytuują nasze życie, a „człowiek, jego istota i zewnętrzne manifestacje zdeterminowane są przez okoliczność, iż życie jego upływa wśród wzajemnych stosunków z innymi ludźmi” (Simmel 2008: 63).

Przestrzeń międzyludzka jest ukonstytuowana przez rozmaite relacje, odniesienia jednych do drugich. „Publiczna przestrzeń międzyludzka – w rodzinie, sąsiedztwie, społeczności lokalnej, wspólnocie etnicznej, narodzie – to sieć relacji między członkami tych zbiorowości społecznych o bardzo różnej skali. Społeczeństwo nie jest ani jakąś całością nadrzędną, istniejącą gdzieś ponad głowami ludzi, ani prostą listą członków danej zbiorowości, jak w książce telefonicznej czy w spisie ludności. Społeczeństwo jest tym, co dzieje się pomiędzy ludźmi, jest sumą zdarzeń w przestrzeni międzyludzkiej. A wolność człowieka realizuje się zawsze nie w próżni, lecz właśnie w owej przestrzeni relacji z innymi” (Sztompka 2017b: 95; Sztompka 2020: 241-242).

Według jednych badaczy ludzie są z natury dobrzy (Jean-Jacques Rousseau), według innych wszyscy są z natury źli (Thomas Hobbes). Zygmunt Bauman w swoich wywiadach podkreślał, że istoty ludzkiej nie można rozpatrywać w oderwaniu od społeczeństwa lub mówić o społeczeństwie, nie biorąc pod uwagę składających się na nie istot ludzkich. Jeżeli istoty ludzkie są w ogóle jakieś „z natury”, to są istotami społecznymi. Ludzie nie są „z natury” ani dobrzy ani źli, a nawet gdyby nimi byli, to i tak nie moglibyśmy tego rozpoznać. Możemy jedynie powiedzieć, że ludzie są „z natury” moralni, a ich bycie moralnymi stanowi konstytutywny atrybut człowieczeństwa, cechą wyróżniającą ludzkie bytowanie spośród wszystkich innych sposobów bycia w świecie (Bauman, Tester 2003: 59-60; Sztompka 2020: 195-196; Wysocka 2018: 193-208).

Problem dotyczy istnienia pierwiastków dobra i zła w człowieku, ale nie ujmowany w kategoriach religijnych (nadprzyrodzonych), ile

raczej według oceny egzystencjalnej, tak jak przejawia się on w życiu codziennym, w kontaktach z innymi ludźmi. Chodzi o to w gruncie rzeczy, czy ludzie są dobrzy czy źli. Pytanie o to, czy człowiek jest dobry lub zły niejako z „natury”, czy przede wszystkim kształtuje swoją naturę pod wpływem środowiska społecznego, ma swoje implikacje teologiczne i filozoficzne, które zostaną w niniejszych rozważaniach pominięte jako teoretycznie kontrowersyjne i socjologicznie nierozstrzygalne. Najogólniej można wyróżnić trzy zasadnicze podejścia: optymistyczne (każdy człowiek jest zasadniczo dobry), pesymistyczne (każdy człowiek jest zasadniczo zły) i realistyczne (dobro i zło jest w każdym człowieku). Te trzy rozwiązania ujmują człowieka jako istotę moralnie zakodowaną, a nie jako będącą poza dobrem i złem.

Z socjologicznego punktu widzenia ważne są jedynie opinie respondentów na temat podstawowych właściwości człowieka, czy jest on niejako z natury dobry lub zły, czy też staje się taki w warunkach określonego ładu lub bezładu społecznego, czy też wreszcie jest dobry lub zły w zależności od okoliczności zewnętrznych. Badanym uczniom pochodzącym z różnych środowisk społecznych postawiono następujące pytanie: „Jedni twierdzą, że w każdym człowieku tkwi dobro i zło. Inni mówią, że każdy człowiek jest zasadniczo dobry albo zły. Z jakim punktem widzenia zgadzasz się? Uzyskane wyniki empiryczne prezentuje tabela 24.

Tab. 24. Poglądy maturzystów na tzw. naturę ludzką w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Dobro i zło jest w każdym człowieku	87,6	79,6	80,8	81,1
Każdy jest zasadniczo dobry	8,3	8,4	10,5	5,3
Każdy jest zasadniczo zły	0,8	1,2	2,1	4,6
Trudno powiedzieć	3,3	10,4	5,9	5,7
Brak odpowiedzi	–	0,4	0,7	3,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

W całej zbiorowości maturzystów puławskich, zwłaszcza w 2021 roku, dominował pogląd o współwystępowaniu dobra i zła w każdym człowieku (81,1%). Około co dwudziesty ankietowany prezentował stanowisko optymistyczne i tylko nieliczni – stanowisko skrajnie pesymistyczne. Część respondentów uchyliła się od udzielenia odpowiedzi. W latach 1994-2021 wskaźnik „realistów” zmniejszył się o 6,5%, wskaźnik „optymistów” – o 3,0% i wskaźnik „pesymistów” zwiększył się o 3,8%. We wszystkich czterech badanych okresach dominował pogląd realistyczny, a poglądy optymistyczne zaznaczały się nieco częściej niż poglądy pesymistyczne.

W środowisku młodzieży maturalnej mamy do czynienia z dość powszechnym przekonaniem, że podstawową właściwością człowieka jest jego skłonność zarówno do dobra, jak i do zła, że jego natura jest złożona zarówno z pierwiastków dobra jak i zła. Tym samym odrzuca się dwa skrajne poglądy, jeden gloryfikujący człowieka i drugi go potępiający. Kobiety znacznie częściej niż mężczyźni deklarowały pogląd „realistyczny” (87,6% wobec 69,8%); młodzież z liceów ogólnokształcących częściej niż młodzież z techników (83,1% wobec 79,3%); młodzież ze wsi (81,0%) i z małych miast (78,1%) podobnie jak młodzież z Puław (82,3%); młodzież deklarująca się jako głęboko wierząca lub wierząca (85,5%) częściej niż niezdecydowana w sprawach wiary (75,4%), obojętna religijnie (78,0%) i niewierząca (80,4%); młodzież uczęszczająca regularnie na lekcji religii w szkole (78,3%) nieco rzadziej niż nieregularnie uczęszczająca (83,3%) i w ogóle nieuczęszczająca (84,8%). Osoby przynależne do różnych kategorii demograficznych, społecznych i religijnych w podobnym zakresie wybierały „realistyczny” pogląd na tzw. naturę ludzką.

Optymiści wierzą prawdopodobnie w to, że w całym świecie panuje dobry porządek moralny i że wszystko służy dobru przynajmniej w ostatecznym rozrachunku. Człowiek jest z natury dobry, a zło pojawia się na skutek niekorzystnych warunków społecznych. Przeciwnie stanowisko prezentują ci, którzy uważają, że człowiek jest z natury egoistą, dbającym tylko o siebie, bez troski o siebie nie ma właściwego rozwoju człowieka. Człowiek jest z natury zły i można go tylko uspołecznic poprzez procesy wychowawcze. Pośrednie stanowisko można opisać jako

pogląd, że natura ludzka jest neutralna, tj. ani z natury dobra, ani zła. Stąd w każdym człowieku istnieją elementy dobra i zła, potencjał pozytywny i negatywny (Milewski 2005: 115; Rola 2016: 243; Smyczek 2002b: 224; Zaręba 2009: 211-212).

Przekonanie, że w każdym człowieku działają siły dobra i zła, nie musi przekreślać wiary w konstruktywne i prospołeczne predyspozycje ludzi, w ich miłość i bezinteresowność, chociaż może tę wiarę utrzymywać w bezpiecznych granicach. W jednych okolicznościach będzie pojawiać się przekonanie o prospołecznych, w drugich zaś o egoistycznych tendencjach we współżyciu społecznym. Można przypuszczać, że realistyczny umiar w ocenie tzw. natury ludzkiej powinien ujawnić się także w opinii na temat stosunków międzyludzkich, w ocenie relacji człowieka z innymi ludźmi. Deklarowane opinie o partnerach współżycia społecznego będą się układać od optymistycznych (ludzie są na ogół życzliwi), poprzez realistyczne (ludzie są różni w różnych okolicznościach), do negatywnych (ludzie są na ogół obojętni) i skrajnie negatywnych (ludzie są na ogół nieżyczliwi i złośliwi).

Według opinii niektórych socjologów w ostatnich kilku dekadach zmieniał się stosunek Polaków do siebie. Solidarność, życzliwość, bezinteresowność, prospołeczność czy tolerancja były mniej widoczne na co dzień niż egoizm, dopatrywanie się złych intencji, zawiść, wrogość i agresja. W sytuacji różnych napięć społecznych istnieje pokusa traktowania drugiego człowieka jako nieżyczliwego, zainteresowanego tylko własnymi sprawami, obcego, a nawet wroga. Tabela 25 przedstawia częstotliwość występowania poszczególnych opinii dotyczących charakteru relacji międzyludzkich w społeczeństwie polskim. Ukazuje ona pewien obraz poglądów i opinii na rzeczywistość społeczną i wyobrażenia o przeciętnym postępowaniu ludzi w naszym społeczeństwie. Życie społeczne jest procesem bardzo złożonym, w którym spleta się niemal nierozłącznie dobro i zło.

Tab. 25. Opinie maturzystów o innych ludziach w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Życzliwi	3,3	10,0	6,3	5,3
Obojętni	15,3	16,4	24,5	26,4
Nieżyczliwi lub złośliwi	4,5	6,0	7,7	8,9
Rozmaici w różnych sytuacjach	74,8	57,6	54,9	42,3
Trudno powiedzieć	1,7	9,6	6,3	6,8
Brak odpowiedzi	0,4	0,4	0,3	10,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

W zbiorowości maturzystów puławskich w 2021 roku 5,3% badanych oceniło, że ludzie są na ogół wobec siebie życzliwi, 26,4% – obojętni, 8,9% – nieżyczliwi, 42,3% – rozmaici w różnych okolicznościach, 6,8% – niemający zdania w tej sprawie i 10,3% – to nieudzielający odpowiedzi. W latach 1994-2021 zwiększał się wskaźnik maturzystów puławskich, którzy oceniali relacje międzyludzkie w kategorii „obojętni” (wzrost o 11,1%) i „nieżyczliwi lub złośliwi” (wzrost o 4,4%). W konsekwencji zmniejszył się znacznie krąg osób prezentujących „realistyczny pogląd” (rozmaici w różnych okolicznościach) – od 74,8% do 42,3% (spadek o 32,5%). Jeżeli uznać odpowiedzi wskazujące na obojętność lub nieżyczliwość ludzi wobec siebie jako przejaw „czarnej filozofii życiowej”, to tego rodzaju opinie wypowiadało w 1994 roku 19,8% badanych maturzystów, a w 2021 roku – 35,3% (różnica 15,5%).

Opinie pesymistyczne i skrajnie pesymistyczne nieco rzadziej wypowiadały kobiety niż mężczyźni (33,1% wobec 37,7%); młodzież z liceów ogólnokształcących rzadziej niż z techników (32,3% wobec 37,9%); młodzież mieszkająca na wsi (33,3%) rzadziej niż młodzież z małych miast (40,7%) i z Puław (36,5%); młodzież deklarująca się jako głęboko wierząca lub wierząca (33,1%) i obojętna religijnie (26,8%) rzadziej niż niezdecydowana w sprawach wiary (36,2%) i niewierząca (45,6%); młodzież uczęszczająca regularnie na lekcje religii w szkole (35,0%) i nieregularnie uczęszczająca (22,2%) rzadziej niż w ogóle nieuczęszczająca (40,4%). Opinie o przejawach obojętności i nieżyczliwości

w społeczeństwie polskim stosunkowo częściej wypowiadali mężczyźni, młodzież z techników, mieszkająca w małych miastach, deklarująca się jako niewierząca i nieuczęszczająca na lekcje religii w szkole. We wszystkich kategoriach demograficznych, społecznych i religijnych opinie negatywne były wypowiadane częściej niż opinie pozytywne. Nie jest to jeszcze wskaźnik alarmujący o rozpadzie więzi międzyludzkich, ale niepokoi z punktu widzenia kształtowania się postaw i zachowań prospołecznych.

W społeczeństwie polskim upowszechnił się pogląd, że jesteśmy wobec siebie podejrzliwi, nieuczciwi, mało sumienni, nie ufamy sobie, jesteśmy na co dzień nieuprzejmi, nieżyczliwi, zazdrośni, aroganccy, niewrażliwi na dobro wspólne, nie dotrzymujemy przyrzeczeń, nielojalni i mało solidarni, do tego jeszcze nietolerancyjni. Troska o dobro własne lub własnej rodziny dominuje nad troską o dobro wspólne. Z trudem przypisujemy innym ludziom cechy dobrego charakteru, altruistyczne motywy ich działań, nie dowierzamy bezinteresowności innych ludzi. Rzadko też doświadczamy wdzięczności za wyświadczoną pomoc i ofiarowane dobro. Często wyrażamy przekonanie, że dokonujące się zmiany społeczno-polityczne, gospodarcze i kulturalne sprzyjają bardziej ludziom sprytnym niż pracowitym. Spostrzeganie przez młodzież otaczającego świata społecznego jako niepewnego, ryzykownego, sfragmentaryzowanego, nieprzyjaznego itp., może sprzyjać kształtowaniu się postaw egoistycznych, wyłączeniu się z uczestnictwa w życiu społecznym, braku zaufania do innych itp.

Wypowiadane opinie na temat stosunków międzyludzkich w społeczeństwie polskim są wyrazem osobistych przekonań młodzieży, niekoniecznie zaś przejawem wiedzy o faktach. W ocenie uzyskanych wyników empirycznych musimy pamiętać o mechanizmie psychospołecznym, polegającym na znacznym krytycyzmie wobec innych i wysokim liberalizmie wobec siebie (asymetria ocen). Niechętnie przecież postrzegamy siebie w negatywnym świetle. Poglądy maturzystów na temat relacji międzyludzkich są bardziej krytyczne niż poglądy na temat tzw. natury ludzkiej. Być może w opiniach o nie najlepszych relacjach międzyludzkich w społeczeństwie polskim jest wiele stereotypowych, powtarzanych, potocznych wyobrażeń o innych, ale w taki świat

społeczny wchodzą młodzi ludzie, w świat niezbyt pozytywnych relacji między ludźmi. Opinie maturzystów odzwierciedlają w pewnym stopniu opinie całego społeczeństwa o relacjach międzyludzkich (Štefaňak 2013: 201-213).

Rzeczywisty świat społeczny odbiega często od ideału, a kompromisy, jakim ulegają ludzie dorośli, są często postrzegane przez młodych jako pogwałcenie podstawowej moralności. Krytycyzm pozwala dostrzec, że ten świat ludzkich zachowań niedokładnie odpowiada ideałom. Badania socjologiczne ukazują od lat postępujący proces funkcjonalizacji stosunków międzyludzkich oraz tendencję do zamykania się w obrębie małych grup społecznych. W istniejącej sieci powiązań społecznych z trudem są realizowane potrzeby życzliwości i zaufania. Zobojętnienie na los i potrzeby innych ludzi, brak głębszych więzi emocjonalnych z otoczeniem i wiele podobnych zjawisk zaczyna się jakby upowszechniać w społeczeństwie polskim. Tylko częściowo można ten stan rzeczy tłumaczyć dziedzictwem poprzedniego systemu społeczno-politycznego.

Skłonność do ujemnego oceniania ludzi w dziedzinie ich prospołecznych decyzji i działań ujawnia się wyraźnie na płaszczyźnie spraw bardziej konkretnych. Pesymistyczne wyobrażenia o prospołecznych możliwościach człowieka dotyczą zarówno stosunków prywatnych, jak i publicznych. W ocenie charakteru stosunków międzyludzkich w społeczeństwie mogą tworzyć się różnego rodzaju stereotypowe wyobrażenia, które z kolei wzmacniają gotowość ludzi do zachowań zgodnych z tymi stereotypami. Ocena społeczeństwa może być uzależniona także od zajmowanych postaw wobec ludzi w ogóle (np. serdeczność, życzliwość, dystans, obojętność, niechęć, agresja).

§ 2. Ogólny profil postaw prospołecznych i egoistycznych

Prospołeczność jest jednym z ważnych wymiarów moralności, w ramach której ustala się reguły dotyczące porządku społecznego, jakie zapewniają harmonijne współżycie międzyludzkie. Chodzi tu o to, jak postępować, aby innym było z nami dobrze, aby uwzględniać interesy innych ludzi, kierując się życzliwością i troską o ich dobro, ograniczając

nawet własne potrzeby. Moralność prospołeczna – najogólniej pojęta – wiąże się z pozytywnymi postawami i zachowaniami mającymi na celu dobro innych ludzi (pozaosobiste dobro) i zbiorowości (grup społecznych, a nawet całego społeczeństwa). W ujęciu socjologicznym moralność prospołeczna obejmuje nie tylko różne formy altruizmu, ale i pozytywne ustosunkowanie się do obiektów społecznych, a nawet do ideologii (na przykład poświęcenie się dla dobra jakiegoś systemu politycznego czy światopoglądowego). Prospołeczności można poszukiwać w konkretnych sytuacjach życiowych, w „sferze uznawanych i realizowanych wartości i norm, a więc między innymi w planach życiowych, działaniach, umiejętności dostrzegania perspektywy cudzego dobra i pomnażania go, dążenia do tego, by inni posiadali takie same możliwości rozwoju i zaspokajania potrzeb jak ja” (Budzyńska 2007: 595).

Prospołeczność nie jest rozumiana wąsko tylko jako przejaw troski o dobro bliźniego, ale i o dobro szersze, dobro wspólne przejawiające się na różnych poziomach działań ludzkich: intrapersonalnym, interpersonalnym, mikro-, mezo- i makrostrukturalnym. Postawa prospołeczna „obejmuje pozytywne ustosunkowanie się do społecznych obiektów, w przeciwieństwie do postaw antyspołecznych charakteryzujących się aktywną wrogością i agresywnością wobec innych obiektów. Pomiędzy tymi dwoma typami postaw można umieścić postawę aspołeczną nacechowaną obojętnością, brakiem wrażliwości na społeczne potrzeby” (Budzyńska 2000: 254).

Wojciech Świątkiewicz wyróżnia trzy rodzaje postaw wobec innych ludzi w kwestii udzielania im pomocy: postawa autoteliczna, postawa instrumentalna i postawa egocentryczna. Postawa autoteliczna (prospołeczność autoteliczna) jest wyrazem pomocy udzielanej drugiemu człowiekowi traktowanemu jako bezwzględna wartość. Pomoc ta deklarowana i realizowana jest konsekwencją zinternalizowanych wartości i uważana za obowiązek moralny. Postawa instrumentalna (prospołeczność instrumentalna) jest zorientowana według zasady wzajemności rzeczywistej lub domniemanej, natychmiastowej czy antycypującej jej aktualizację w spodziewanej przyszłości. Prospołeczność instrumentalna rodzi zobowiązania wzajemności, zwykle w powiązaniu z innymi

społecznymi kontekstami interakcji międzyludzkich. W postawie egocentrycznej akcentuje się zasadę „dobrze jest, gdy każdy tylko liczy na siebie”. Egocentryzm wyrasta z wiary we własne nieograniczone możliwości, w merytorycznie efektywny podział zadań i zobowiązań w świecie relacji międzyludzkich (Mariański, Adamczyk 2021: 12-13; Świątkiewicz 2007: 131-144).

Moralność prospołeczna przejawia się w różnych formach altruizmu. Altruizm czy moralność altruistyczna według psychologów „jest działaniem świadomym i dobrowolnym na rzecz innych ludzi. Działanie takie przynosi korzyści innym osobom, a osoba działająca nie oczekuje w zamian na zewnętrzne nagrody, gdyż działanie pomocne jest dla niej wartością samą w sobie” (Śliwak 1998: 43). Prospołeczność jest pojęciem szerszym i obejmuje zarówno odniesienia i działania pomocowe wobec innych ludzi wynikające z motywacji bezinteresownych, jak i różne formy działania i poświęcenia na rzecz jakichś idei, obiektów, grup społecznych, całego społeczeństwa. W rzeczywistości społecznej dochodzi często do konfliktów dobra wspólnego i indywidualnego, interesów społecznych i jednostkowych. „Jeśli egoizm staje się sensem życia, to składnia do oportunistu i konformizmu. Oportunizm kieruje się tym, co dla danego człowieka jest najbardziej korzystne bez względu na zasady moralne. Ludzkość stworzyła imperium interesu jako najwyższej wartości porządek w walce o byt. Egoizm podnosi się do rangi cnoty. Człowiek zawsze kalkuluje koszty i zyski, straty i korzyści” (Narski 1997: 59).

Mówiąc o postawach prospołecznych, mamy na myśli względnie trwałą gotowość jednostek do pozytywnych reakcji wobec innych ludzi lub dobra ogólnospołecznego, a także gotowość do działań na rzecz innych, przy zewnętrznych wzmocnieniach lub ich braku. Rzeczywiste postawy wobec drugiego człowieka i wobec grup społecznych kształtują się według *continuum*: od postaw skrajnie prospołecznych do skrajnie egoistycznych, od nastawień na zaspokajanie potrzeb innych ludzi, do orientacji na zaspokajanie własnych dążeń, nawet kosztem drugiego człowieka. Troska o dobro innych ludzi może być bardziej ukierunkowana na konkretnego człowieka (allocentryzm) lub na korzyść szerszych zbiorowości oraz ochronę interesów społecznych (socjocentryzm).

W encyklice *Centesimus annus* z 1991 roku Jan Paweł II zauważył, że człowiek dąży do dobra, ale jest również zdolny do zła, potrafi wznieść się ponad swoją doraźną korzyść, pozostając jednak do niej przywiązany. Papież podkreśla, że porządek społeczny będzie tym trwalszy, im w większej mierze ludzie będą uwzględniać ten fakt i nie będą przeciwstawiać korzyści osobistej interesowi społeczeństwa jako całości. Raczej należy szukać sposobów ich owocnej koordynacji (CA, nr 25). Kościół katolicki odrzuca taką ideę społeczeństwa ludzkiego, w którym dąży się do ochrony interesów własnych bez względu na innych, a nawet ich kosztem. Preferuje natomiast ideę miłości bliźniego, pomocy i dzielenia się oraz solidarności. Człowiek, który prezentuje przede wszystkim nastawienia egoistyczne i szuka tylko własnej korzyści, nie jest w pełni chrześcijaninem.

Jeżeli nawet ludzie w ramach racjonalnej kalkulacji kierują się często własnym interesem, to nie wszyscy są osobami wyłącznie kalkulującymi racjonalnie i maksymalizującymi własny interes. Wielu ludzi troszczy się na co dzień o dobro wspólne. „Dbałość o dobro wspólne oznacza z kolei gotowość do wyrzeczeń i poświęcenia własnych interesów na rzecz wspólnoty, zakreślonej wężiej lub szerzej (rodzinnej, środowiskowej, zawodowej, etnicznej, religijnej, narodowej, kontynentalnej, ogólnoludzkiej), z nadzieją, że wspólnota przejmie się naszymi problemami i odwzajemni się współczuciem, pomocą, opieką, gdy będziemy w potrzebie” (Sztompka 2016a: 23; por. Kampka 2020: 17-35; Leśniak-Moczuk 2014: 47-69).

Wszystkim badanym maturzystom postawiono pytanie: „Człowiek często znajduje się w sytuacji, kiedy jego własny interes jest sprzeczny z interesem innych ludzi, jak Twoim zdaniem należy postępować w takich sytuacjach?”. Mieli oni do wyboru jedną z pięciu odpowiedzi.

A – Należy brać pod uwagę przede wszystkim interesy innych ludzi;

B – Ważniejsze są interesy innych ludzi, ale mimo to interesów własnych nie należy lekceważyć;

C – Należy szukać wyjścia pośredniego między interesem własnym a cudzym;

D – Choć jest rzeczą naturalną dbanie przede wszystkim o własny interes, należy w miarę możliwości uwzględniać i cudze interesy;

E – Lepsze jest konsekwentne kierowanie się jedynie własnym interesem niż udawanie przed sobą i innymi, że można postępować inaczej.

Tab. 26. Opinie o właściwym postępowaniu w sytuacji konfliktu interesów: własnego i cudzego w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Twierdzenie A	–	2,0	2,1	1,4
Twierdzenie B	7,9	9,2	5,6	6,0
Twierdzenie C	31,4	43,2	39,9	34,2
Twierdzenie D	43,4	28,4	33,9	32,4
Twierdzenie E	7,0	5,2	7,0	11,4
Trudno powiedzieć	10,3	12,0	11,2	8,5
Brak odpowiedzi	–	–	0,3	6,1
Ogółem	100,0	100,00	100,0	100,0

W postawionym pytaniu interesują nas sytuacje, w których występuje konflikt między interesem własnym i interesem innych, czy są ludzie skłonni zrezygnować z interesu własnego na rzecz interesu wspólnego, a przynajmniej poszukiwać kompromisu między jednym a drugim, a nawet zrezygnować z doraźnych korzyści dla dobra wspólnego. Poszukiwanie rozwiązania konfliktu zależy nie tylko od uwarunkowań zewnętrznych, ale też od czynników wewnętrznych związanych z uznawanymi przez uczestników konfliktu celami i wartościami, ich wiedzą i percepcją sytuacji. Podejmowane rozwiązania konfliktu dobra wspólnego i własnego mogą się zmieniać, nikt nie jest altruistą czy egoistą zawsze czy na całe życie (Grzelak 1991: 142-167).

Wśród maturzystów puławskich postawy skrajnie prospołeczne, o silnej orientacji socjocentrycznej, deklarowały tylko nieliczne osoby spośród badanych, zaś nieco szerszy był krąg młodzieży o postawach umiarkowanie prospołecznych, w których pragnie się realizować cudze interesy, przy jednoczesnym dostrzeganiu dobrze pojętych interesów

własnych. Obydwa typy postaw prospołecznych prezentowało w 1994 roku 7,9% ankietowanych maturzystów, w 2009 roku – 11,2%, w 2016 roku – 7,7% i w 2021 roku – 7,4%. Postawy umiarkowanie i skrajnie egoistycznie deklarowało w 1994 roku 50,4% respondentów, w 2009 roku – 33,6%, w 2016 roku – 40,9% i w 2021 roku – 43,8%, co oznacza pewne wahania w deklarowaniu postaw prospołecznych i egoistycznych.

Kobiety w 2021 roku nieco częściej niż mężczyźni prezentowały postawy umiarkowanie i skrajnie egoistyczne (44,4% wobec 43,4%); młodzież z liceów ogólnokształcących częściej niż z techników (52,9% wobec 35,2%); młodzież mieszkająca na wsi (39,9%) rzadziej niż mieszkająca w małych miastach (50,0%) i w Puławach (47,9%); młodzież głęboko wierząca lub wierząca (37,1%) rzadziej niż niezdecydowana w sprawach wiary (50,7%), obojętna religijnie (48,7%) i niewierząca (47,9%); młodzież uczęszczająca regularnie na lekcje religii w szkole (43,3%) podobnie jak i młodzież nieregularnie uczęszczająca (41,7%) i w ogóle nieuczęszczająca (45,5%). Postawy egoistyczne nieco częściej prezentowały kobiety, młodzież z liceów ogólnokształcących, mieszkająca w miastach, nie deklarująca się jako wierząca i młodzież nieuczęszczająca na lekcje religii w szkole. Wiara religijna sprzyja nieco postawom prospołecznym i wyhamowuje postawy egoistyczne, zwłaszcza skrajnie egoistyczne.

Zrelacjonowane badania własne i rezultaty innych badań socjologicznych potwierdzają tezę, że postawy egoistyczne są bardziej rozpowszechnione niż postawy prospołeczne, chociaż rozmiary proporcji tych postaw są zróżnicowane w poszczególnych środowiskach społecznych. Uzyskiwane wyniki empiryczne w badaniach socjologicznych nie są w pełni konkluzyjne. Na początku trzeciej dekady XXI wieku wśród badanej młodzieży maturalnej postawy egoistyczne były częściej deklarowane niż postawy prospołeczne, chociaż w latach 2009-2016 nastąpił lekki ich spadek. W formie skrajnej postawy prospołeczne obejmowały nieznaczną część młodzieży szkolnej, ale w formie umiarkowanej zaznaczały się już częściej, bardziej były upowszechnione postawy egoistyczne. Pośrednio można by wnosić, że młodzi Polacy niezbyt chętnie aprobują ograniczanie rozmaitych praw jednostki ze względu na tzw. interes społeczny (Smyczek 2002a: 161).

Między deklaracjami postaw prospołecznych a zaangażowaniem praktycznym wobec osób potrzebujących istnieje jednak pewien dystans. Znacznie więcej badanych deklaruje postawy prospołeczne niż realizuje prospołeczność przez rzeczywiście podejmowane działania wobec osób potrzebujących. Rozbieżność między sferą wartości i norm a wzorami działań prospołecznych nie jest bynajmniej jakąś specyficzną cechą badanej młodzieży maturalnej, lecz cechą ogólniejszej natury, występującą w wielu innych środowiskach społecznych, sytuacjach i okolicznościach. W mentalności, w postawach i zachowaniach jesteśmy społeczeństwem znajdującym się między prospołecznością i egocentryzmem. „Mimo istniejącej wśród młodzieży tendencji do prywatności, indywidualizmu i egoizmu, tkwi w nich dynamiczna otwartość na drugiego człowieka” (Smyczek 2002a: 161).

§ 3. Zaufanie międzyludzkie

Indywidualizm wprowadza pewną blokadę w zaspokajaniu potrzeby więzi i pozostaje w opozycji do wartości wspólnotowych (myślenie w kategoriach *my*). W ramach procesów socjalizacyjnych rodzina, szkoła, media w większości interioryzują współczesny model indywidualności jako *naturalny* i nienaganny moralnie porządek świata, z drugiej jednak strony przywiązują szczególną wagę psychologiczną do realizacji potrzeby więzi w bliskich afiliacyjnych związkach międzyludzkich, zdając sobie sprawę z tego, że ta potrzeba w dzisiejszym świecie jest trudna do realizacji. W sferze mentalnej występuje więc swoiste rozdarcie między ludźmi (niezaspokojona potrzeba afiliacyjna).

Wyrazem wspólnotowości jest okazywanie ludziom zaufania, będącego ważnym elementem relacji międzyludzkich, tworzących w życiu społecznym swoistą *kulturę zaufania* (kapitał społeczny). Brak zaufania wobec innych może być wyrazem pogłębiającego się indywidualizmu, oznaczającego rozpad społecznego *my* i więzi międzyludzkich. Wysoki poziom zaufania międzyludzkiego jest gwarancją stabilności, przewidywalności i emocjonalnego bezpieczeństwa w wymiarach indywidualnych i społecznych. Poszerzającej się nieustannie sferze

niezależności, autonomii, samorealizacji oraz ryzykownej wolności towarzyszy niejednokrotnie poczucie osamotnienia, izolacja społeczna i *duchowa bezdomność*. Rozpad wspólnotowych kodów moralności przyczynia się do gigantycznego poszerzenia zakresu wolności jednostek, ale i do osłabienia troski o dobro wspólne. Deklarowane i praktykowane zaufanie społeczne może być uznane za dobry wskaźnik postaw prospołecznych, jego brak – postaw egoistycznych.

Socjologowie i ekonomiści podkreślają, że wspólnoty opierające się na zaufaniu, przy zachowaniu niezmiennym innych warunków, odnoszą z tego wymierne korzyści ekonomiczne. We wspólnotach opartych na zaufaniu zwiększa się oczekiwana długość życia. Społeczeństwa respektujące zasadę uogólnionej wzajemności są bardziej efektywne niż wspólnoty nacechowane nieufnością. Zaufanie społeczne ma wiele odcieni. Jednym z nich jest bezinteresowne powierzenie komuś samego siebie, czyli własnych interesów i własnych spraw, w przekonaniu, że ten ktoś będzie działał korzystnie dla nas, życzliwie, pomocnie, w naszym interesie (mocny wymiar zaufania). Natomiast ze słabszą formą zaufania mamy do czynienia wtedy, gdy dzielimy przekonanie, że ktoś inny będzie działał racjonalnie i kompetentnie, jeżeli nawet we własnym interesie, to w sposób do pewnego stopnia przewidywalny. Norma uogólnionej wzajemności jest efektywna, gdy jest wzmacniana w gęstej sieci procesów wymiany społecznej. Zaufanie osadzone w relacjach osobistych, częstych i wbudowanych w szersze więzi, jest nazywane zaufaniem zagęszczonym; z kolei zaufanie rozproszone obejmuje ludzi spoza kręgu postaci znanych nam osobiście, chociaż ten też opiera się na przynależności do wspólnych sieci społecznych i oczekiwaniach odwzajemnienia: „Im bardziej jednak wytarta jest materia społeczna, z której utkana jest wspólnota, tym bardziej spada jej skuteczność w przekazywaniu i utrzymywaniu reputacji i maleje możliwość podtrzymywania norm uczciwości, uogólnionej wzajemności i rozproszonego zaufania” (Putman 2008: 230).

W socjologii wyróżnia się przynajmniej dwa znaczenia terminu „zaufanie”. W teorii więzi społecznej odnosi się ono do postaw polegających na zawierzeniu partnerom interakcji, że nawet w sytuacjach

zagrożenia nie będą zdradzać podzielanych wartości i zasad zachowania odnoszących się do dobra szerszej zbiorowości. Ten rodzaj zaufania jest odnoszony do cnót obywatelskich. Drugi socjologiczny sposób ujęcia zaufania wskazuje na fundamentalny wskaźnik kapitału społecznego, czyli dyspozycji charakteryzujących nie jednostki, ale całą zbiorowość ludzką, grupę, społeczność lokalną, w tym również wspólnotę obywatelską. Zaufanie jako cnota zbiorowa zwiększa zdolność do współpracy i szansę osiągania wspólnotowych korzyści (Bartoszek 2003: 139; Szafranec 2022: 262-264). Wyróżnia się także zaufanie międzyosobowe, społeczne (do ludzi) i instytucjonalne (do instytucji).

„Zaufanie jest podstawą wszelkich interakcji społecznych i stanowi fundament ładu społecznego. Wyznacza standardy relacji społecznych między osobami, między zbiorowościami oraz instytucjami, jak i w rozmaitych konstelacjach związków między jednostkami i grupami społecznymi oraz instytucjami. Zaufanie jest kategorią etyczną, wyrastającą ze wspólnoty akceptacji określonych wartości oraz zasad ich respektowania oraz inkorporowania w praktyki życia społecznego. Odgrywa swoje wymierne konsekwencje w jakości życia, tak w wymiarze jednostkowym, jak i zbiorowym. Zaufanie jest równoczesne oczekiwanym i pożądanym stanem relacji społecznych naznaczającym je pozytywnym nacechowaniem. Wpisuje się w zaspokojenie podstawowych konieczności życia społecznego, do których zalicza się potrzebę afiliacji i akceptacji” (Świątkiewicz 2014: 83; por. Adamczyk 2013: 34-61).

Zaufanie tworzy prawdziwy fundament społeczeństwa obywatelskiego. Wyraża się ono na dwóch płaszczyznach: a) Zaufanie do władzy, zarówno w formie bardziej personalnej (do osób zajmujących stanowiska państwowe), jak i bardziej uogólnionej (do instytucji urzędów państwowych). Oczekujemy od osób i instytucji nie tylko kompetencji i skuteczności, uczciwości, prawdomówności, opiekuńczości, ale i reprezentacji naszych interesów i kierowania się dobrem wspólnym (publicznym), troski o losy całego społeczeństwa; b) Zaufanie kierowane do innych współobywateli, zarówno w formie bardziej personalnej (np. znajomi, bliscy), jak i uogólnionej (np. nieznajomi, anonimowi inni ludzie). (Sztompka 2009: 17; Sztompka 2020: 355-356).

Zaufanie odnosi się zarówno do działań jednostek, jak i funkcjonowania systemu. „Zaufanie – najogólniej – pozwala oczekiwać, że partner postąpi zgodnie z naszymi pragnieniami i nadziejami” (Sztompka 2021: 8). Wyraża się w oczekiwaniach, które mogą zostać zawiedzione lub porzucone, co w konsekwencji prowadzi do zdrowych lub niezdrowych relacji społecznych, dbania o dobro wspólne lub interes prywatny. Zaufanie jest bardzo ważnym fundamentem życia społecznego (kultura zaufania *versus* kultura nieufności). Zaufanie do drugiego człowieka (zaufanie interpersonalne) „jest najbardziej podstawowym, paradygmatycznym rodzajem zaufania, zaś wszystkie inne odmiany (zaufanie społeczne, zaufanie publiczne, zaufanie instytucjonalne) są jedynie pochodną tego fundamentalnego, międzyosobowego zaufania. Rosnąca złożoność nowoczesnych społeczeństw, ich niestabilność, częsta obecność ryzyka powodują, że zaufanie staje się coraz ważniejszym czynnikiem redukującym niepewność życia we współczesnym świecie” (Firlit 2018: 287).

Socjologowie wskazują na wyraźną erozję zaufania, zarówno wobec rządzących w naszym kraju, jak i wobec współobywateli. Zaufanie do głównych instytucji demokratycznych jest na niskim poziomie, na niskim poziomie sytuuje się także zaufanie do innych ludzi. Według sondażu CBOS ze stycznia 2016 roku 23% badanych dorosłych Polaków deklarowało pogląd, że większości ludzi w naszym kraju można ufać, 74% – że w stosunkach z innymi trzeba być bardzo ostrożnym i 3% – trudno powiedzieć (osoby w wieku 18-24 lata odpowiednio: 15%, 84%, 1%). (Omyła-Rudzka 2016: 2). Komentatorka tych wyników badań stwierdza: „Niezmienne od lat relatywnie niewielu badanych wyraża zgeneralizowane zaufanie do innych, nieznanym. Mimo że w ciągu ostatnich kilku lat nie odnotowaliśmy znaczących zmian w tym obszarze, to gdy uwzględnimy dłuższą, kilkunastoletnią perspektywę, można dostrzec pewną poprawę. Nieco częściej niż na początku poprzedniej dekady Polacy uważają, że większości ludzi można ufać, a wyraźnie częściej doceniają rolę zaufania w biznesie” (Omyła-Rudzka 2016: 20).

Zaufanie wyraża się przede wszystkim w więzi subiektywnej, ale ma również swoje odniesienia obiektywne (np. rodzaj i natężenie kontaktów z osobami uznanymi za godne zaufania). Może mieć formy

bardziej aktywne i mniej aktywne (pasywne). Życie człowieka nie przebiega w izolacji od innych ludzi. Każdy człowiek niejako ze swej natury jest otwarty ku drugiemu, dialogiczny, mocno osadzony w różnego rodzaju grupach społecznych. Zaufanie kształtuje się w relacjach *ego – alter* i w szerszych układach społecznych, w których ludzie działają jako aktorzy społeczni.

Dla zbadania elementów prospołeczności i egoizmu w sferze zaufania do innych ludzi postawiono respondentom w referowanych badaniach socjologicznych m.in. następujące pytanie: „Co sądzisz na temat okazywania ludziom zaufania?”.

A – Należy ufać każdemu człowiekowi, dopóki nie zawiedzie zaufania;

B – Ufać można tylko temu, kogo się dobrze poznało;

C – Nie należy wierzyć ludziom, ufać można tylko samemu sobie.

Tab. 27. Zaufanie wobec ludzi w opinii maturzystów w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Twierdzenie A	16,5	12,0	12,9	9,6
Twierdzenie B	53,7	66,4	60,5	60,5
Twierdzenie C	20,7	14,4	18,2	19,9
Trudno powiedzieć	9,1	6,8	8,0	8,2
Brak odpowiedzi	–	0,4	0,3	1,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

Analiza deklarowanego zaufania do ludzi wykazała nieco większą obecność wartości prospołecznych w świadomości maturzystów oraz wyraźnie słabsze tendencje egoistyczne niż wynikało to z analizy deklarowanych rozwiązań ewentualnego konfliktu między dobrem indywidualnym i cudzym (społecznym). W kwestii zaufania społecznego dominują postawy kompromisowe, świadczące o ograniczonym zaufaniu do innych. W latach 1994-2021 zaznaczył się lekki wzrost tego typu postaw o 6,8%. Większe nasycenie elementami prospołeczności sfery zaufania międzyludzkiego stwarzać będzie lepsze podstawy do czynnej

życzliwości, gotowości do świadczenia pomocy i bezinteresownego współdziałania.

W całej zbiorowości maturzystów w Puławach w 1994 roku 16,5% badanych deklaroowało pogląd, że należy ufać człowiekowi, dopóki nie zawiedzie zaufania, 53,7% – ufać można tylko temu, kogo się dobrze poznało, 20,7% – nie należy ufać ludziom, ufać można tylko samemu sobie, 9,1% – nie umiem powiedzieć, 0,0% – brak odpowiedzi; w 2009 roku (odpowiednio) – 12,0%, 66,4%, 14,4%, 6,8%, 0,4%; w 2016 roku – 12,9%, 60,5%, 18,2%, 8,0%, 0,3%; w 2021 roku – 9,6%, 60,5%, 19,9%, 8,2%, 1,8%. W świetle wypowiedzi młodzieży maturalnej na temat zaufania okazywanego ludziom dominowała w latach 1994-2021 orientacja, którą można określić jako postawa ograniczonego zaufania i życzliwego dystansu. Deklarowane zaufanie wobec innych ludzi pozostawało na zbliżonym poziomie od 1994 roku.

W 2021 roku kobiety nieco częściej niż mężczyźni deklaroowały postawy ograniczonego zaufania wobec ludzi (61,5% wobec 57,5%); młodzież ze szkół ogólnokształcących rzadziej niż młodzież z techników (57,4% wobec 63,4%); młodzież mieszkająca na wsi (59,5%) i w małych miastach (50,0%) rzadziej niż mieszkająca w Puławach (65,6%); głęboko wierzący lub wierzący (65,3%) częściej niż niezdecydowani w sprawach wiary (63,8%), obojętni religijnie (43,9%) i niewierzący (58,7%); uczęszczający regularnie na lekcje religii (63,9%) lub nieregularnie uczęszczający (61,7%) częściej niż niebiorący udziału w edukacji religijnej w szkole (56,6%). Wśród osób obojętnych religijnie i niewierzących zaznaczał się nieco niższy wskaźnik deklarujących ograniczone zaufanie do innych ludzi, ale i stosunkowo wysoki wskaźnik osób deklarujących brak zaufania. Ogólnie można by powiedzieć, że potencjał zaufania społecznego był zbliżony we wszystkich kategoriach demograficznych, społecznych i religijnych młodzieży maturalnej w Puławach i kształtował się w latach 1994-2021 na zbliżonym poziomie (por. Młyński 2008: 122).

Analiza deklarowanego zaufania do ludzi wykazała nieco większą obecność wartości prospołecznych w świadomości maturzystów oraz wyraźnie słabsze tendencje egoistyczne niż wynikało to z analizy

deklarowanych rozwiązań ewentualnego konfliktu między dobrem indywidualnym i cudzym (społecznym). W kwestii zaufania społecznego dominują postawy kompromisowe, świadczące o ograniczonym zaufaniu do innych. Większe nasycenie elementami prospołeczności sfery zaufania międzyludzkiego stwarzać będzie lepsze podstawy do czynnej życzliwości, gotowości do świadczenia pomocy i bezinteresownego współdziałania. Zaufanie międzyosobowe, związane z przekonaniem, że inni stosują te same zasady i reguły, jest nawet – psychologicznie rzecz biorąc – ważniejsze niż zaufanie do państwa. Zaufanie pozwala zredukować różne niepewności, zmniejszyć poczucie ryzyka, co umożliwia podjęcie autentycznej i skutecznej aktywności. Do pewnego stopnia zaufanie jest początkiem wszystkiego, jest gwarancją stabilności relacji społecznych, a nawet fundamentem dobrobytu we wszelkich jego postaciach, czy szerzej – rozwoju społecznego (Giddens 2008: 22-24).

§ 4. Pomoc innym ludziom jako przejaw uznania wartości prospołecznych

Ważnym wskaźnikiem uznawania wartości prospołecznych jest deklarowana gotowość niesienia pomocy (gotowość do zachowań pomocnych). Przejawia się ona w różnych formach intensywności: od bezinteresownej i wyrażanej czynnie pomocy oraz troski o dobro drugiego człowieka bez liczenia na odwzajemnienie się, poprzez pomoc interesowaną i nie wymagającą rezygnacji z własnej korzyści, formalną i zdawkową, do niechęci udzielania pomocy innym lub pełnego braku gotowości do takich świadczeń. Wzajemna pomoc jest szczególnie ważna w warunkach poszerzającej się sfery zagrożeń, jakie niesie ze sobą społeczeństwo ryzyka. Umiejętność bezinteresownego dawania wyraża się w różnych formach międzyludzkiej solidarności (tzw. kultura dawania). W niektórych ujęciach psychologicznych sprowadza się działania prospołeczne do działań pomocnych, czyli ukierunkowanych na niesienie pomocy innej osobie, niezależnie od wewnętrznych motywacji. Szczególnym rodzajem zachowania pomocnego jest altruizm, który albo nie przynosi żadnych korzyści samemu sprawcy, albo nawet przynosi mu straty.

Pomaganie innym jest jednym z ważnych aspektów postaw i zachowań prospołecznych. W odniesieniu do zachowań prospołecznych chodzi tu o zwyczajny akt zrobienia czegoś dla drugiej osoby lub działanie ukierunkowane na polepszenie położenia drugiego człowieka lub grupy ludzi, a składa się na nie szeroki zakres działań jak pocieszanie, dzielenie się, współpraca itp., mają one na celu przyniesienie korzyści jednej osobie lub wielu osobom innym niż my sami (Clarke 2005: 12-13). Bardziej skomplikowane są motywy takich działań czy intencji działających, zwłaszcza jeżeli myślimy o innych motywach niż oczekiwanie nagrody. Pomaganie innym jest kwestią bardzo konkretną, związaną ze sferą emocjonalności i z chrześcijańską zasadą miłości bliźniego. Niewątpliwie bez umiejętności realizowania tej zasady trudno byłoby mówić o jakiegokolwiek solidarności w wymiarze interpersonalnym lub grupowym. Niezależnie od tego, jakie motywy leżą u podstaw udzielania innym pomocy, bez niej świat społeczny stałby się światem nieludzkim, wrogim i egoistycznym, w którym nikt nie mógłby liczyć na jakiegokolwiek wsparcie, pomoc czy litość (Budzyńska 2006: 285; Kroplewski, Kulik, Rydzewska, Szałachowski, Szcześniak, Timoszyk-Tomczak 2015: 46-47).

Według Zygmunta Baumana, żeby być moralnym, trzeba chcieć i być gotowym nieść pomoc innym (Bauman, Tester 2003: 135). Pomoc innym może być „wspaniałomyślnością bez wyrachowania”, ale może też być połączona z oczekiwaniem wdzięczności (Kaufmann 2004: 238). Wzajemność pozwala oczekiwać, że obdarowany przez nas będzie poczuwał się do rewanżu, nawet odroczonego w czasie, czy zrealizowanego w odmienny sposób (Sztompka 2015: 327). Świadczenie pomocy może wynikać z pragnienia odwdzięczenia się za wcześniej doznane dobro lub zadośćuczynienia za wyrządzone uprzednio szkody innym ludziom, może też być „czystym” i wolnym aktem udzielenia pomocy, bez jakichkolwiek racji ubocznych (np. bez próby podwyższenia własnego mniemania o sobie).

Socjologowie wyróżniają w odniesieniu do świadczenia pomocy innym prospołeczność autoteliczną (pomaganie innym, nawet jeżeli z tego działający nic nie otrzymuje w zamian), prospołeczność instrumentalną (pomagający liczy w przyszłości na pomoc tego, któremu

pomaga) i egocentryzm (każdy liczy tylko na siebie). W działaniach bezinteresownych jednostka ma na celu przede wszystkim poprawę sytuacji drugiego człowieka, które wynikają z troski o niego, jego potrzeby i doświadczenia życiowe (Świątkiewicz 2006: 162). W badaniach socjologicznych nie wnikamy w skomplikowane relacje między darczyńcą i obdarowanym, w to, co Georg Simmel nazywał „socjologią wewnętrzną” (Simmel 2008: 217).

Postawy i zachowania prospołeczne, które są działaniami – na ogół świadomymi i dobrowolnymi – na rzecz innych osób (np. dzielenie się, darowanie, pomoc) lub grup społecznych czy całego społeczeństwa, może nie wiązać się z oczekiwaniem jakiejś wdzięczności czy rewanżu (działanie pomocne jest wartością samą w sobie), ale może też pociągać za sobą jakieś oczekiwania zewnętrznych nagród czy innych przejawów wdzięczności. Sami obdarowani mogą nie wiedzieć, co mogłoby być adekwatnym odwzajemnieniem za otrzymane dobro czy przysługę. Odwdzięczenie się jest czymś ważnym, zarówno dla dawcy, jak i biorcy, a nawet jest uznawane za ważną zasadę społeczną. Nie wdzięczność z kolei jest traktowana jako coś zasługującego na wyrażone potępienie.

„Wartości prospołeczne kojarzą się z zauważeniem i docenieniem dobra leżącego poza samym podmiotem aktywizującym się w świecie. Takimi dobrami mogą być: ludzie potrzebujący pomocy po kataklizmie, chorzy pozbawieni opieki najbliższych, starsze i niepełnosprawne osoby wymagające wsparcia, umierający z głodu, instytucje kultury pełniące ważne funkcje w środowisku lokalnym, pomniki narodowe, opuszczone zwierzęta, przyroda eksploatowana ponad miarę i dewastowana przez człowieka itd. Upodobanie jednego z tych dóbr zazwyczaj nie tylko wyraża się w deklaracji jego uznania, ale także wyjście z konkretnym, bezinteresownym działaniem, którego celem byłoby wsparcie, ratowanie, zabezpieczenie, ochrona itd. Każde z tych aktywności wiąże się z wyjściem z kręgu egocentryzmu ogrodzonego murem spraw własnych, najczęściej związanych z korzyściami: podnoszeniem własnego ego, zapewnieniem sobie szczęścia, zwiększeniem wygody, przysporzeniem rozrywki, samospelnieniem itd.” (Zemło 2018a: 53).

Pozytywne nastawienie do ludzi i gotowość udzielania im pomocy może przejawiać się w dwóch wymiarach: w ujęciu biernym („nie czynić krzywdy drugiemu człowiekowi”) i w ujęciu czynnym („pomagaj każdemu, kto jest w potrzebie”). „Relacji osobowych i gotowości do udzielania pomocy innym ludziom nie da się niczym zastąpić. Z socjologicznego punktu widzenia ważne jest rozpoznanie sieci wzajemnych pomocy, jej społecznego zasięgu i możliwości uzyskania tak ze strony instytucji, jak również od pozainstytucjonalnych instancji niesienia pomocy” (Baniak 2022: 675-676).

Wyniki badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej na temat gotowości pomagania innym ludziom nie są w pełni konkluzyjne, m.in. dlatego, że pytania identyfikujące postawę gotowości pomagania innym były formułowane rozmaicie. Ogólnie można by powiedzieć, że tę gotowość deklarowała większość badanych osób, zwłaszcza jeżeli połączylibyśmy odpowiedzi świadczące o gotowości świadczenia pomocy bezinteresownej i interesownej. Bardzo rzadko młodzież akceptowała twierdzenie, że dobrze jest, gdy każdy liczy tylko na siebie, ponieważ nie ma konieczności pomagania innym (Baniak 2022: 677-685; Boguszewski 2016: 77-90; Kowalczyk 2016: 69-76).

Badanym maturzystom z Puław postawiono następujące pytanie: „Na temat udzielania bliźniemu pomocy istnieją różne opinie. Która z przedstawionych poniżej opinii odpowiada Tobie najbardziej?”.

- A – Dobrze jest, gdy każdy liczy tylko na siebie, ponieważ nie ma konieczności pomagania mu;
- B – Dobrze jest pomagać innym, bo można potem liczyć na pomoc z ich strony;
- C – Dobrze jest pomagać innym nawet wtedy, gdy samemu nic się z tego nie ma.

Tab. 28. Deklarowana gotowość udzielania pomocy innym ludziom w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Twierdzenie A	2,9	6,4	9,1	6,0
Twierdzenie B	23,1	36,4	31,8	29,2
Twierdzenie C	62,4	49,6	54,5	50,2
Trudno powiedzieć	11,2	7,2	4,2	7,5
Brak odpowiedzi	0,4	0,4	0,4	7,1
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

W całej zbiorowości maturzystów z Puław w 1994 roku 2,9% badanych prezentowało pogląd, że dobrze jest, gdy każdy liczy tylko na siebie, ponieważ nie ma konieczności pomagania mu (postawa egoistyczna), 23,1% – że dobrze jest pomagać innym, bo można potem liczyć na pomoc z ich strony (postawa kompromisowa), 62,4% – że dobrze jest pomagać innym nawet wtedy, gdy samemu nic się z tego nie ma (postawa prospołeczna), 11,2% – nie umiem powiedzieć (postawa niezdecydowania), 0,4% – brak odpowiedzi; w 2009 roku (odpowiednio) – 6,4%, 36,4%, 49,6%, 7,2%, 0,4%; w 2016 roku – 9,1%, 31,8%, 54,5%, 4,2%, 0,3%; w 2021 roku – 6,0%, 29,2%, 50,2%, 7,5%, 7,1%. W kwestii gotowości udzielania pomocy innym ludziom postawę prospołeczną prezentowało w 1994 roku 62,4% badanych maturzystów puławskich, w 2021 roku – 50,2% (spadek o 12,2%). Taką postawę deklarowało w 2017 roku 48,1% badanej młodzieży szkolnej w całym kraju (Mariański 2018a: 386; por. Młyński 2008: 117).

W 2021 roku kobiety deklarowały częściej niż mężczyźni gotowość udzielania bezinteresownej pomocy (57,4% wobec 37,7%); młodzież z liceów ogólnokształcących częściej niż młodzież z techników (61,8% wobec 39,3%); młodzież mieszkająca na wsi (44,4%) rzadziej niż mieszkająca w małych miastach (59,4%) i w Puławach (56,3%); młodzież deklarująca się jako głęboko wierząca lub wierząca (54,8%) oraz niewierząca (58,7%) częściej niż niezdecydowana w sprawach wiary (44,9%) i obojętna religijnie (36,6%); młodzież regularnie uczęszczająca na lekcje

religii w szkole (51,7%) częściej niż nieregularnie uczęszczająca (38,9%) i w ogóle nieuczęszczająca (49,5%). Gotowość niesienia pomocy innym ludziom częściej wyrażały kobiety, młodzież z liceów ogólnokształcących, mieszkająca w miastach, deklarująca się jako wierząca lub niewierząca, uczęszczająca regularnie na lekcje religii w szkole.

Prospołeczność jako postawa i wzory praktyk życia codziennego ma swoje wielorakie uwarunkowania, zarówno społeczno-kulturowe, jak i tkwiące w cechach indywidualnej osobowości. Badania socjologiczne ujawniają powiązanie prospołeczności z afiliacjami religijnymi, religia jako system wartości i religijność jako wzory życia jest źródłem legitymizacji postaw prospołecznych i sprzyja prospołecznym praktykom życia codziennego. Głębsze zaangażowanie religijne łączy się z empatią, co może owocować postawami czy zachowaniami prospołecznymi. Deklaracja głębokiej wiary i systematyczny udział w praktykach religijnych sprzyjają postawom autotelicznym, dystans wobec religii wzmacnia postawy egocentryczne. Egocentryzm społeczny wiąże się niejednokrotnie w sposób wyraźny z odrzuceniem religijności – zarówno na płaszczyźnie deklaracji wiary, jak i uczestnictwa w praktykach religijnych (Baniak 2022: 675-681; Świątkiewicz 2013: 137-156).

Podejmowanie działań na rzecz innych ludzi, pomaganie innym, współpraca na rzecz dobra wspólnego, zwłaszcza w sytuacjach trudnych lub konfliktowych – tego rodzaju zachowania prospołeczne mogą być uwarunkowane różnymi, częściowo nawet niezależnymi od siebie, mechanizmami psychospołecznymi. Aprobata wartości prospołecznych, przejawiająca się w deklarowaniu pomocy innym, okazuje się bardziej upowszechniona niż w odniesieniu do zaufania okazywanego innym ludziom czy przedkładania dobra społecznego nad dobro własne. W 2021 roku około połowa ankietowanych maturzystów puławskich wyrażała gotowość pomagania innym ludziom, nawet jeżeli samemu nic się z tego nie ma. Wydaje się, że potencjał prospołeczności w zakresie gotowości pomagania innym ludziom nieco zmniejszył się w latach 1994-2021.

Działania na rzecz innych dają „coś” każdemu z uczestników tej relacji. Dawca może tak działać ze względu na religijne zasady

bezinteresowności, z powodu dobrze rozumianego interesu własnego, z tzw. odruchu serca lub wielu innych powodów, mogą one przejawiać się zarówno w formie zindywidualizowanej pomocy, jak i w ramach szerokich akcji społecznych, np. Orkiestra Świątecznej Pomocy, Akcja Humanitarna czy Caritas Polska. Według sondażu CBOS ze stycznia 2010 roku 54% badanych dorosłych Polaków deklarowało, że zdarzyło się im kiedykolwiek dobrowolnie i nieodpłatnie pracować na rzecz swojego środowiska, Kościoła, osiedla, wsi lub miasta albo też pracowało społecznie na rzecz potrzebujących, 46% – odpowiedziało, że nie; w styczniu 2016 roku (odpowiednio) – 59% i 41%; w lutym 2018 roku – 64% i 36% (Głowacki 2018: 3).

Według sondażu CBOS z lutego 2020 roku 20% badanych dorosłych Polaków deklarowało pogląd, że obecnie trzeba bardziej koncentrować się na walce o swoje sprawy, nie zważając na innych; 73% – że obecnie trzeba być bardziej wrażliwym i gotowym do pomocy innym ludziom; 7% – trudno powiedzieć (osoby w wieku 18-24 lata odpowiednio: 28%, 67%, 6%). W latach 2002-2020 wskaźnik osób deklarujących poglądy altruistyczne zwiększył się od 61% do 73% (wzrost o 12%), natomiast wskaźnik deklarujących poglądy egoistyczne zmniejszył się od 30% do 20% (spadek o 10%). W tym samym okresie tylko nieznacznie zwiększył się wskaźnik tych, którzy twierdzili, że kiedykolwiek zdarzyło się im dobrowolnie i nieodpłatnie pracować na rzecz swojego środowiska, Kościoła, osiedla, wsi lub miasta albo też pracować społecznie na rzecz potrzebujących (od 58% do 63%), natomiast zmniejszył się nieco wskaźnik tych, którzy wskazali na takie działania w ciągu minionego roku (od 81% do 74%). Wyniki te wskazują na znaczne zasoby idei altruistycznych i działań pomocowych dorosłych Polaków (Feliński 2020: 1-3; Głowacki 2018: 1-5).

Wyniki badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej na temat gotowości pomagania innym ludziom nie są w pełni konkluzyjne, m.in. dlatego, że pytania identyfikujące postawę gotowości pomagania innym były formułowane rozmaicie. Ogólnie można by powiedzieć, że tę gotowość deklarowała większość badanych osób, zwłaszcza jeżeli połączylibyśmy odpowiedzi świadczące o gotowości świadczenia pomocy

bezinteresownej i interesownej. Bardzo rzadko młodzież maturalna w Puławach akceptowała twierdzenie, że dobrze jest, gdy każdy liczy tylko na siebie, ponieważ nie ma konieczności pomagania innym (6,0%).

Gotowość do działania na rzecz innych osób, skłonność do bezinteresownego poświęcenia własnego czasu i sił dla dobra innych ludzi, gotowość działania na rzecz najbliższego środowiska społecznego, czy szerzej nawet dla kraju, jest związana z umiejętnością zorientowania się na tzw. dobro „poza – ja”. Potrzebujemy w życiu codziennym osób, o których wiemy, że pomogą w trudnych sytuacjach, nie zdradzą, będą lojalni i solidarni z innymi. Socjologowie mówią o zasadzie uogólnionej wzajemności, którą można opisać następująco: „zrobię coś dla ciebie teraz, nie oczekując natychmiast niczego w zamian, a nawet cię nie znając, ufając jednak, że za jakiś czas ty lub ktoś inny odwzajemni mi tę przysługę” (Putnam 2008: 226).

Opisana powyżej „świadomość pomocowa” maturzystów puławskich wydaje się potwierdzać uogólnioną konstatację sformułowaną przez Mariusza Zemło. „Referowane wyniki wskazują, że nie mamy jeszcze do czynienia z zatowimowanym społeczeństwem egoistycznie uformowanych jednostek. Badana młodzież jeszcze nie jest na etapie uszczelniania skorupy egocentrycznego kokonu. Dość wysoka pozycja wartości prospołecznych w hierarchii uznawanych przez nią wartości pozwala twierdzić, że ciągle jest otwarta na otaczający ją świat i odbiera impulsy z niego płynące – szczególnie te domagające się wsparcia. Uzyskane wyniki nie potwierdzają zatem diagnoz socjologów jakoby z pola widzenia współczesnego Polaka powoli zanikało kierowanie się perspektywą na <my> za cenę zdecydowanego akcentowania <ja>. Jeszcze to <ja> nie przystąpiło światu pozostającego poza granicami indywidualnego interesu, przyjemności, samorealizacji, sukcesu, spełnienia, rozrywki, korzystania z życia itp.” (Zemło 2018a: 54).

§ 5. Wzajemność jako zasada społeczna

Gotowość niesienia pomocy bliźnim była jeszcze przedmiotem dodatkowej analizy empirycznej w ramach pytania o rolę wdzięczności ze strony tych, którym świadczona jest pomoc. Odwołanie się do moralności wzajemnościowej lub moralności bezinteresownej jest jednym z wielu możliwych wyjaśnień motywów podejmowania lub powstrzymywania się od zachowań prospołecznych. Działający prospołecznie nie musi liczyć na odwzajemnienie, może być dla niego wystarczającą pobudką do takiego działania np. nagroda w postaci „wewnętrznego zadowolenia”, lub posłuszeństwo zinternalizowanym normom religijnym, czy wreszcie tzw. zwykły odruch serca.

Niekiedy twierdzi się, że dla postępowania moralnego sprawa tzw. symetrii świadczeń między partnerami, czyli odwzajemnienie się, jest czymś wtórnym. „Nie postępuję moralnie dlatego, że liczę na wzajemność, na odwzajemnienie mojego moralnego postępowania. Zachowanie obliczone na tak pojętą wzajemność nie jest już moralne: jest kontraktem, wyrachowaniem, wszystkim, ale nie moralnością. <Uzasadnienie> obowiązku bycia moralnym, które głosi, że warto, byś postępował dobrze, bo wtedy wszyscy będą dla ciebie dobrzy, fałszuje sens moralności” (*Postmodernizm* 1995: 22; Sztompka 2020: 225-226).

Wzajemność – pisze Piotr Sztompka – pozwala oczekiwać, że ten, kogo czymś obdarzyliśmy, będzie poczuwał się do rewanżu, nawet odroczonego czy zrealizowanego w odrębny sposób. Wzajemność wymaga od nas samych, abyśmy rewanżowali się innym za otrzymane od nich dobra (Sztompka 2017b: 99; Sztompka 2020: 352). W postawie wzajemności jednostka oczekuje nagrody za swoją uczynność, jej działania są motywowane nadzieją na otrzymanie nagrody. Okazywanie zależności i pomocy innym wynika z obrachunku możliwych strat i zysków. Wdzięczność czy odwzajemnienie odnosi się do osoby lub instytucji, która coś jednostce ofiarowała, ale może mieć i szersze odniesienia, jest ona wyraźnym przejawem więzi między ludźmi (Bogunia-Borowska 2015: 43).

Pomoc innym – zwłaszcza z motywów bezinteresownych – jest związana z postawą altruizmu. „Mówiąc o altruizmie jako trosce o dobro drugiego człowieka, ma się na myśli każdego z ludzi, a więc bez względu na jego pochodzenie społeczne, kolor skóry, wyznanie, przynależność narodową czy kulturową. Rozumiany w ten sposób altruizm przejawia się w różnych sferach świadczeń na rzecz innych, np. w sferze emocjonalnej, czyli w okazywaniu im swej serdeczności współczucia, przyjaźni; w sferze informacyjnej związanej z przekazywaniem różnych wiadomości; w sferze moralnej przejawiającej się w podejmowaniu obrony jednostki przed naruszaniem jej prawa do szacunku i godności osobistej” (Łobocki 1992: 109).

Niekiedy twierdzi się, że nawet najbardziej szlachetne czyny altruistyczne wiążą się z nadzieją na uzyskanie jakiejś nagrody, w postaci wewnętrznej satysfakcji, uspokojenia własnego sumienia, dla przeżycia dumy z siebie, czy poczucia własnej szlachetności; są i tacy, którzy czynią coś dla dobra innych ludzi, czy dla dobra ogółu z wyrachowania, licząc na nagrodę, zapłatę, odznaczenie, czyli dla jakiejś nagrody zewnętrznej (Jarymowicz 1991: 122-123). Według Jana Szczepańskiego człowiek mądry wyświadcza innym dobre przysługi, ale nie powinien liczyć na zobowiązanie i wdzięczność, gdyż czynienie dobra jest również jakimś upokorzeniem kogoś, jest także jakimś bolesnym dotknięciem, że obdarowany czuje się bezsilny, a więc gorszy, tym samym uznaje czyjąś wyższość (Szczepański 1999: 288-289).

Z dawaniem i braniem wiąże się kwestia wdzięczności wobec darczyńcy. Otrzymanie pomocy jest do pewnego stopnia sytuacją psychologicznie dwuznaczną i może wywoływać ambiwalentne emocje. Z jednej strony – jak podkreślają psychologowie – mogą to być uczucia negatywne, a w skrajnych przypadkach nawet bardzo negatywne, sięgające aż po nienawiść. Psychologowie wyjaśniają te stany w kategoriach reakcji obronnych na psychologiczne koszty otrzymania pomocy, a samą niezdolność do wdzięczności poprzez wskazanie na uwarunkowania socjalizacyjne. Osoby negatywnie reagujące na darczyńcę usiłują znieść stan zadłużenia nawet poprzez odmowę sympatii wobec osoby, której coś się zawdzięcza.

Zasada wzajemności nakazuje rewanżować się za doznane korzyści czy uzyskane dobra, oczekiwać, że obdarowany przez nas będzie poczuwał się rewanżu, natychmiastowego czy odroczonego w czasie, czy zrealizowanego w odmienny sposób (Sztompka 2021: 9). „Relacje moralne mogą dominować w relacjach z innymi, jakie podejmuje jednostka, w jej prywatnym świecie relacji. Gdy ufa i trafia na ludzi wiarygodnych i lojalnych, gdy jest wiarygodna i lojalna wobec tych, którzy jej ufają, gdy otwiera się na innych, obdarowując ich jakimiś wartościami, i odwzajemnia dobra uzyskane od innych, gdy sama spotyka się z wzajemnością, gdy w potrzebie może liczyć na innych, a inni na nią, gdy darzy innych szacunkiem i sama doznaje szacunku i gdy sprawiedliwie rozdziela dobra, jakimi dysponuje, i sama uzyskuje od innych to, co się jej słusznie należy – powiemy, że żyje szczęśliwie, w szczęśliwym świecie. Proporcja takich relacji wśród innych, czyli inaczej mówiąc, miejsce przestrzeni moralnej w szerszej przestrzeni międzyludzkiej, decyduje o wielu życiowych satysfakcjach i dobrym funkcjonowaniu jednostki w społeczeństwie” (Sztompka 2016b: 153-154).

W badaniach socjologicznych najczęściej rezygnuje się z rozpoznania sfery motywacyjnej działań prospołecznych, akcentuje się przede wszystkim samą gotowość do takich działań. Można jednak założyć, że jednostki przejawiające postawy i zachowania prospołeczne, będą w wielu przypadkach, jeżeli „zainwestowały” w kogoś, oczekiwać rewanżu, kiedy będą tego potrzebowały. W pytaniu skierowanym do maturzystów chcieliśmy jedynie ustalić ich pogląd na odwdzięczenie się jako motyw działań prospołecznych. Nie pytamy o to, czy rewanż za otrzymane dobro powinien być jego ekwiwalentem, czy też należy odpłacać się dobroczyńcom jakimiś nieokreślonymi przysługami lub podobnymi dobrami, lecz jedynie o to, czy należy pomagać tylko tym, którzy później odwdzięczą się, czy też należy działać bezinteresownie, bez oczekiwania na wdzięczność. Norma wzajemności głosi, że ludzie powinni pomagać tym, którzy im pomagają, a stąd, jeżeli chce się doświadczyć pomocy od innych, należy innym pomagać.

Aby sprawdzić, czy i jak funkcjonuje w świadomości maturzystów mechanizm „wdzięczności”, postawiono im następujące pytanie:

„Zdarza się często, że pomagamy innemu człowiekowi, a ten nie odwdzięcza się, chociaż ma okazję. Jak Twoim zdaniem należy postępować w podobnych sytuacjach?”.

A – Nie należy pomagać tym, którzy nigdy nie starają się odwdziżyć;

B – Niewdzięczność należy potępiać, ale trudno pomagać tylko tym, którzy się odwdzięczają;

C – Pomagając innym, nie powinno się w ogóle brać pod uwagę, czy ktoś się odwdzięczy, czy nie.

Tab. 29. Wdzięczność jako motyw działań prospołecznych w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Twierdzenie A	3,3	11,2	10,5	13,5
Twierdzenie B	26,0	22,4	17,8	18,9
Twierdzenie C	62,8	58,8	64,7	53,1
Trudno powiedzieć	7,4	7,2	6,6	12,5
Brak odpowiedzi	0,5	0,4	0,4	1,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

W całej zbiorowości maturzystów puławskich w 1994 roku 3,3% badanych aprobowало twierdzenie, że nie należy pomagać innym, którzy nigdy nie starają się odwdziżyć, 26,0% – że niewdzięczność należy potępiać, ale trudno pomagać tylko tym, którzy się odwdzięczają, 62,8% – że pomagając innym nie powinno się w ogóle brać pod uwagę, czy ktoś się odwdzięczy czy nie, 7,4% – trudno powiedzieć; w 2009 roku odpowiednio – 11,2%, 22,4%, 58,8%, 7,2%; w 2016 roku – 10,5%, 17,8%, 64,7%, 6,6%; w 2021 roku – 13,5%, 18,9%, 53,1%, 12,5%. Aprobata motywów bezinteresowności w działaniach pomocowych jest nieco szersza niż ta odnosząca się do deklarowanej pomocy innym. Gotowość pomagania nawet tym, którzy nie odwdzięczają się, zmniejszyła się latach 1994-2021 od 62,8% do 53,1% (różnica 9,7%).

Kobiety częściej niż mężczyźni podkreślali wagę bezinteresowności w świadczeniu pomocy (58,0% wobec 48,1%); młodzież z liceów ogólnokształcących częściej niż młodzież z techników (61,0% wobec 47,6%); młodzież mieszkająca na wsi (51,6%) nieco rzadziej niż młodzież mieszkająca w małych miastach (62,5%) i w Puławach (55,2%); młodzież deklarująca się jako głęboko wierząca lub wierząca (60,5%) częściej niż niezdecydowana w sprawach wiary (52,2%), obojętna religijnie (39,0%) i niewierząca (54,3%); młodzież regularnie uczęszczająca na lekcje religii w szkole (54,2%) i nieregularnie uczęszczająca (50,0%) rzadziej niż w ogóle nieuczęszczająca (58,6%). Częściej bezinteresowność w działaniach prospołecznych podkreślali kobiety, młodzież z liceów ogólnokształcących, młodzież mieszkająca w małych miastach i młodzież określająca się jako wierząca.

Odwzajemnienie się jako konieczny motyw działań prospołecznych odnosi się do mniejszości badanych maturzystów, ale i u nich nie musi to być jedyna przesłanka pozytywnego stosunku do pomagania innym, nie oznacza więc bezpośrednio potwierdzenia teorii psychologicznej, według której partnerzy interakcji wpływają na swoje zachowania poprzez dostarczanie kar i nagród. Ponad połowa młodzieży z klas maturalnych w Puławach prezentuje bezinteresowność w działaniach pomocowych.

Maturzyści puławscy dość często deklarują gotowość pomagania innym ludziom, z drugiej zaś strony dość często preferują interes prywatny nad społecznym. Lukę aksjologiczną pomiędzy wysokim poziomem normatywnej aprobaty pomagania innym a preferowaniem interesu własnego Ewa Budzyńska wyjaśnia w następujący sposób: „Niewykluczone, iż przyczyną takiego zjawiska jest uznawanie normy pomagania za coś tak oczywistego i naturalnego dla człowieka, za coś, co nie wymaga żadnego uprzedniego treningu, żadnych wcześniejszych przygotowań, a nawet procesu socjalizacyjnego; wystarczy tylko podzielić się z osobą potrzebującą – jeśli taką spotykamy na swojej drodze – tym, co się samemu posiada (a może – zbywa). Dodatkowym uwarunkowaniem byłby zanik w pedagogii współczesnego człowieka zainteresowania własnym rozwojem moralnym w znaczeniu ćwiczenia się w rozmaitych cnotach (w tym bycia dobrym dla bliźnich). Wydaje się, iż konsekwencją

takiego podejścia do normy pomagania jest okazjonalność (jeśli nie przypadkowość) pomocy i zawężania tej pomocy do sfery finansowo-rzeczowej (czemu sprzyjają liczne akcje tzw. charytatywne, polegające na zbieraniu datków pieniężnych na potrzebujących) przy zaniku trwałej oraz wynikającej z własnej inicjatywy gotowości do pomagania innym” (Budzyńska 2007: 178; por. Baniak 2022: 681-685; Młyński 2008: 129; Śtefańak 2013: 233-248).

§ 6. Uwagi końcowe

Przeprowadzona analiza orientacji prospołecznych i egoistycznych maturzystów puławskich w latach 1994-2021 nie doprowadziła do jednoznacznych ustaleń. Proporcje obydwu orientacji świadomości badanych osób różnicują się w zależności od rozważanych kontekstów społecznych, w których te orientacje realizują się. Można mówić co najwyżej o powolnym procesie zmniejszania się orientacji prospołecznych na rzecz orientacji egoistycznych. Ze względu na jeszcze stosunkowo znaczny potencjał deklarowanej prospołeczności trudno byłoby mówić o jakimś dogłębnym kryzysie moralnym. W latach 1994-2021 nieco zwiększyły się krytyczne opinie o zachowaniach prospołecznych Polaków, wzrósł nieznacznie wskaźnik braku zaufania do innych ludzi oraz aproba motywow bezinteresowności w działaniach pomocowych, ale równocześnie nieco zwiększyły się odsetki tych, którzy w sytuacji konfliktu interesu własnego i cudzego preferowali postawy egoistyczne oraz deklarowali gotowość świadczenia pomocy innym.

Można by więc mówić raczej o elementach stabilności postaw prospołecznych i egoistycznych w świadomości maturzystów puławskich, z zaznaczającymi się elementami dysharmonijności. Zmiany te są niewielkie i z reguły mieszczą się w przedziale poniżej 10%. Można jednak także przypuszczać, że wraz z dalszą modernizacją społeczną w naszym kraju będą zaznaczać się coraz wyraźniej zmiany w wartościach idących w kierunku indywidualizacji, samoekspresji i nastawień egoistycznych (Jasińska-Kania 2012: 318-341).

W sferze deklaratywnej istnieje jeszcze znaczny potencjał prospołeczności, np. gotowość świadczenia pomocy, pochwała bezinteresownych działań, a także w sferze rzeczywistych zachowań w wyjątkowych sytuacjach i okolicznościach życia indywidualnego i społecznego. Prawdopodobnie w codziennej praktyce zacierają się granice dopuszczalnych postaw i zachowań egoistycznych oraz powinności wobec innych ludzi. Poszerzający się i pogłębiający indywidualizm oznacza koncentrację na własnym „ja”, które tworzy ostateczny horyzont sensu życia. W konsekwencji akcentuje się przede wszystkim zaspokojenie odczuwanych potrzeb i wolności od zewnętrznych nacisków. Przeprowadzone analizy socjologiczne pozwalają na sformułowanie kilku końcowych wniosków.

a) W ocenie tzw. natury ludzkiej przeważają zdecydowanie opinie realistyczne („dobro i zło jest w każdym człowieku”), co dwudziesty badany prezentuje opinie optymistyczne („każdy jest zasadniczo dobry”) i tylko nieliczni opinie negatywne („każdy jest zasadniczo zły”). Opinie o relacjach międzyludzkich są bardziej zróżnicowane: niespełna co dwudziesty ankietowany ocenia Polaków jako wobec siebie życzliwych, ponad jedna trzecia jako obojętnych lub nieżyczliwych i około dwie piąte jako rozmaicie zachowujących się w różnych dziedzinach dnia codziennego. Opinie maturzystów o społeczeństwie stały się w latach 1994-2021 bardziej krytyczne, co może wskazywać na pogorszenie się relacji międzyludzkich w społeczeństwie polskim.

b) Postawy prospołeczne charakteryzują zaledwie co dziesiątego badanego maturzystę, postawy kompromisowe co trzeciego, egoistyczne niespełna dwie piąte ankietowanych, a co dziesiąty badany nie potrafił zająć wyraźnego stanowiska w omawianej sprawie. Postawy egoistyczne są wyraźnie częściej deklarowane niż postawy prospołeczne. W latach 1994-2021 nastąpiły niewielkie zmiany polegające na zmniejszeniu się postaw egoistycznych i wzroście postaw kompromisowych. Można by więc mówić o nieznacznej poprawie kondycji prospołecznej maturzystów w odniesieniu do ewentualnego konfliktu interesu własnego i społecznego.

c) W 2021 roku postawy nieograniczonego zaufania w stosunkach z innymi ludźmi prezentował około co dziesiąty ankietowany maturzysta puławski, około dwie trzecie badanych postawę ograniczonego zaufania i niespełna co piąty postawę braku zaufania do innych, z wyeksponowaniem zaufania jedynie do samego siebie. W latach 1994-2021 tylko nieznacznie wzrósł wskaźnik ograniczonego zaufania do innych ludzi, raczej należy mówić o znaczącej stabilizacji postawy zaufania wobec innych ludzi.

d) Postawy egoistyczne wyrażające się w przekonaniu, że dobrze jest, gdy każdy liczy tylko na siebie, ponieważ nie ma konieczności pomagania innym, prezentował mniej niż co dziesiąty badany maturzysta, co trzeci ankietowany deklarował postawy częściowo egoistyczne i częściowo prospołeczne według zasady wzajemności i odwzajemnienia się, a co drugi postawy prospołeczne, aprobujące świadczenie pomocy nawet wtedy, gdy samemu nic się z tego nie ma. W latach 1994-2021 zmniejszył się wskaźnik gotowości świadczenia bezinteresownej pomocy innym o 12,2%. Orientacja prospołeczna ujawniająca się na płaszczyźnie gotowości udzielania pomocy innym jest bardziej widoczna niż na płaszczyźnie rozważanego konfliktu interesu własnego z cudzym, czy deklarowanego zaufania do innych. W rzeczywistości społecznej, która jest ustawicznie zmienna, nie da się dokładnie ustalić proporcji prospołeczności i egoizmu, a zwłaszcza dynamicznych form pośrednich.

e) Aprobata motywów bezinteresowności w działaniach pomocowych jest nieco szersza niż odnosząca się do deklarowanej pomocy innym. Ponad połowa badanych maturzystów puławskich prezentowała pogląd, że pomagając innym nie powinno się w ogóle brać pod uwagę tego, czy ktoś się odwzajemni czy nie odwzajemni. W okresie ponad ćwierćwiecza zaznaczyły się w tym względzie niewielkie zmiany, z nieco większą tendencją spadkową w kierunku bezinteresownej pomocy. W latach 1994-2021 nieco rzadziej maturzyści puławscy prezentowali pogląd, że pomagając innym nie powinno się brać pod uwagę tego, czy ktoś się odwzajemni – od 62,8% do 53,1% (różnica 9,7%).

W środowiskach młodzieżowych przeważają – w świetle przytoczonych wskaźników empirycznych – postawy egoistyczne nad postawami prospołecznymi, najbardziej upowszechnione są postawy kompromisowe, o zróżnicowanym potencjale prospołeczności i egoizmu. Rzeczywiste postawy prospołeczne będące uznaniem dla wartości prospołecznych, jeżeli nie ograniczają się do kręgu rodziny i znajomych, to prawdopodobnie odnoszą się do niewielu ludzi, do których żywymy zaufanie i jesteśmy gotowi im pomóc. Współgrająca z tymi nastawieniami jest skłonność do poszukiwania komfortowego, przyjemnego, atrakcyjnego i wygodnego życia. Brakuje wówczas zrozumienia, że dobro wspólne to coś więcej niż zbiór jednostek kierujących się prywatnymi pragnieniami i zasadami, zajętych realizacją prywatnych celów i dążeń. Granice pomiędzy poszczególnymi typami postaw prospołecznych i egoistycznych są niezbyt ostre, co nie ułatwia podejmowania zdecydowanych decyzji, a nawet sprzyja powstawaniu określonych dylematów moralnych (Mariański 2018b: 55-74; Wojciechowska, Szpringer, Laurman-Jarząbek 2012: 8-18).

Zrelacjonowane powyżej wyniki badań socjologicznych potwierdzają tezę, że na poziomie ogólnych orientacji życiowych wartości egoistyczne są bardziej rozpowszechnione niż wartości prospołeczne, chociaż rozmiary proporcji tych uznawanych wartości są zróżnicowane w poszczególnych środowiskach społecznych. Uzyskiwane w badaniach socjologicznych wyniki empiryczne nie są w pełni konkluzyjne, stąd można ogólnie powiedzieć, że Polacy niezbyt chętnie aprobują ograniczanie rozmaitych praw jednostki ze względu na interes społeczny (cudze interesy).

W sferze deklaratywnej istnieje jeszcze znaczny potencjał prospołeczności (np. gotowość świadczenia pomocy, pochwała bezinteresownych działań), a także w sferze rzeczywistych zachowań w wyjątkowych sytuacjach. Prawdopodobnie w codziennej praktyce zacierają się granice dopuszczalnych postaw i zachowań egoistycznych oraz powinności wobec innych ludzi. Poszerzający się i pogłębiający indywidualizm oznacza koncentrację na własnym „ja”, które tworzy ostateczny horyzont sensu życia. W konsekwencji akcentuje się przede wszystkim zaspokojenie

odczuwanych potrzeb i wolność od zewnętrznych nacisków oraz brak zaufania wobec innych. Tymczasem zaufanie pełni ważne funkcje w relacjach międzyludzkich i międzyinstytucjonalnych.

W kontekście procesów indywidualizacyjnych, jakie dokonują się we współczesnych społeczeństwach, ważne jest wychowanie prospołeczne dzieci i młodzieży, w którym akcentuje się troskę o dobro drugiego człowieka, świadczenie innym pomocy w sposób dobrowolny i bezinteresowny, a przede wszystkim przeciwdziałanie kształtowaniu się postaw egoistycznych. „ Jest więc konieczne wychowywanie dzieci i młodzieży w tym duchu, jeżeli chcemy mieć w przyszłości ludzi gotowych do służby na rzecz innych. Stąd znaczenie współdziałania rodziny, szkoły i Kościoła na tej płaszczyźnie. Ponadto te działania wychowawcze muszą mieć wspólne fundamenty, aby możliwe było realizowanie uzgodnionych celów. Nie może być tworzenia atmosfery konkurencyjności, ale współpracy i wzajemnej pomocy” (Sosna 2010: 443; Sztompka 2020: 19-20). Dążenie do wytwarzania, umacniania i utrwalania postaw prospołecznych jest jednym z ważnych imperatywów dla wszystkich agend kształcenia i wychowania moralnego.

Wychowanie prospołeczne jest wychowaniem do wartości moralnych. Wychowanie moralne zmierza do tego, by młody człowiek odnalazł sens i cel swojego życia, bo tylko w ten sposób zostanie wyznaczony zasadniczy kierunek działania jako realizacji określonych wartości. Tylko wtedy można określić we właściwy sposób podstawowe preferencje wartości w życiu jednostki, a w konsekwencji i w szerszych strukturach społecznych oraz w całym społeczeństwie. Należy raz jeszcze w tym kontekście podkreślić, że społeczeństwo złożone z ludzi nastawionych na interes, ludzi niechętnych do podejmowania celów pozaosobistych, nie może stać się społeczeństwem zwartym i odpowiedzialnym za dobro wspólne. Raczej stanie się społeczeństwem obcych sobie ludzi, rywalizujących ze sobą jednostek, niezdolnych do budowania ładu społecznego i moralnego.

Z wychowawczego punktu widzenia należy podkreślić, że prawidłowo ukształtowany człowiek ani nie ulega egoizmowi ani innym ludzi

nie czyni ofiarami tego egoizmu, lecz wspomaga innych, często nie oczekując w zamian niczego od osób, którym pomaga. Taką bezinteresowną troskę określa się na ogół jako postawę altruistyczną, natomiast działania wynikające z tej postawy jako działania altruistyczne, zgodnie z zasadą miłości bliźniego. Z wychowawczego punktu widzenia ważne jest pytanie, jak organizować warunki życia w rodzinie i w społeczeństwie, by wspierać kształtowanie się i rozwój postaw prospołecznych u dzieci i młodzieży. Altruizm nie jest cechą wrodzoną, lecz nabywaną w procesie intencjonalnego wychowania, w toku wszechstronnego rozwoju. W społeczeństwie polskim – obok licznych przejawów zamykania się jednostek i rodzin wokół własnych spraw – dostrzec można jeszcze wiele przejawów altruizmu, czy szerzej – prospołeczności, będących praktyczną realizacją zasady miłości bliźniego.

Rozdział VI

Rodzina jako wartość w ocenie maturzystów

Rodzina tworzy środowisko egzystencji i wszechstronnego rozwoju jednostki. Człowiek postrzegany jest w niej jako wartość sama w sobie. Przyszły jego los będzie zależał m.in. od tego, co otrzymał on w rodzinie. W rodzinie pochodzenia dzieci i młodzież przyswajają sobie wzory małżeńskie i rodzinne, z tendencją do ich powielania we własnych przyszłych związkach małżeńsko-rodzinnych. Oddziaływanie rodziców na dzieci jest uprzednie w stosunku do innych instancji wychowawczych i trwa najdłużej. Postawy dzieci wobec wartości prorodzinnych są oczywiście efektem oddziaływania całego wewnętrznie powiązanego zespołu czynników, wśród których postawy rodziców odgrywają bardzo ważną rolę. Rodzina wydaje się grupą społeczną o wyjątkowym znaczeniu, a relacje wewnątrzrodzinne są porównywalne z innymi tylko do pewnego stopnia.

„Rodzina jest miejscem budowania tożsamości. Argumentację potwierdzającą tę tezę można prowadzić z różnych perspektyw w zależności od przyjętej definicji tożsamości. Dzieci, rodząc się i dorastając w rodzinie, w trakcie procesów socjalizacji i wychowania uczą się ról społecznych i nabywają cechy, które stanowią o ich tożsamości. Inna linia argumentacji może prowadzić w kierunku psychologii rozwojowej i tworzenia się tożsamości – rodzina jest tą grupą, która najsilniej oddziałuje na jednostkę. Socjalizacja pierwotna, a w szczególności istotni inni kształtują formy uczestnictwa społecznego, role społeczne oraz zręby osobowości. Mimo że coraz częściej w dobie płynnej (po)nowoczesności mówi się o zmianie roli rodziny, jej struktury czy funkcji, pozostaje ona ważnym punktem odniesienia” (Świątkiewicz-Mośny 2015: 104).

Rodzina znajduje się w centrum uwagi wielu socjologów. Jedni z nich koncentrują się na pozytywnych funkcjach rodziny i mówią o zmianach modelu rodziny i spełnianych przez nią funkcjach, inni badają nieprawidłowości w jej funkcjonowaniu, wskazują na liczne przejawy dogłębnego kryzysu czy nawet „zapaści”, na zagrożenie trwałości

małżeństwa i osłabienie więzi społecznych, moralnych i religijnych w rodzinie. Z jednej strony wskazuje się na upadek tradycyjnych struktur rodziny i trwały jej kryzys, z drugiej podkreśla się względnie dobrą kondycję współczesnej rodziny („przyszłość należy do rodziny”). Socjologowie opisują procesy dezinstytucjonalizacji małżeństwa i pluralizacyjne tendencje w rodzinie, wskazują na jej nowe kształty i struktury, szkicując nawet kontury „postrodzinnej rodziny”, odnoszącej się do nowych form wspólnego życia osób ludzkich (posttradycyjne formy życia małżeńskiego i rodzinnego). Konstatują, że część ludzi współczesnych przyznaje sobie prawo wybierania formy swojego małżeństwa i rodziny, a także zmieniania jej kształtów w zależności od swoich potrzeb. Celem życia staje się maksymalne szczęście i to w każdym czasie (*subito*). Cała kultura współczesna nie jest zbyt przyjazna tradycyjnym formom małżeństwa i rodziny (Kocik 2006: 205-223; Zaręba, Choczyński 2014: 41-45).

Rodzina i posiadanie własnych dzieci, szczęśliwe życie rodzinne były i są dla większości Polaków istotnymi wartościami, co potwierdzają wielokrotnie sondaże opinii publicznej i badania socjologiczne, wskazujące na silny familiocentryzm polskiego społeczeństwa. Wyniesione z domu rodzinnego wartości są często podstawą kształtowania się przyszłej rodziny, uznawanych ideałów życia małżeńskiego, sposobów i stylów wychowania dzieci. W tradycji polskiej rodzina jest w dalszym ciągu wartością o szczególnym znaczeniu. Uznawane przez Polaków wartości związane z rodziną wydają się charakteryzować znaczną trwałością od wielu już lat. Akceptuje się przede wszystkim cele ze sfery afiliacyjno-stabilizacyjnej. Wyrażna jest tendencja do ujmowania życia w kategoriach małych struktur, tj. rodziny i kręgu przyjaciół (Sowa-Behtane 2015: 71-76; Kornas-Biela 2000: 100-114; Lewicka 2014: 13-48).

W toku radykalnych zmian społecznych i kulturowych zmienia się znaczenie i funkcje socjalizacyjno-wychowawcze rodziny, a nawet ona sama znajduje się w procesie swoistego rozkładu swoich tradycyjnych form. Socjologowie mniej radykalni w swoich ocenach dostrzegają zmiany w rodzinie współczesnej, ale według nich zmiany te dotyczą form, w jakich rodziny się objawiają (metamorfoza a nie rozpad). Rodzina zmienia się, ale nie ginie, wykazuje też wiele umiejętności dopasowywania

się do (po)nowoczesnego społeczeństwa. W warunkach przyspieszonych zmian społecznych może wzrastać do pewnego stopnia ranga rodziny jako czynnika o wręcz strategicznym znaczeniu, który decyduje o względnej trwałości życia społecznego lub o jego labilności, a nawet o rozkładzie wartości i więzi moralnych w społeczeństwie znajdującym się w fazie transformacji.

Kryzys, w jakim znajduje się rodzina współczesna, może doprowadzić albo do zaniku rodziny jako trwałej instytucji, albo do jej radykalnych przekształceń. Według innego scenariusza rodzina okaże się odporną na zmiany i zdolną do przystosowania się do nowych warunków rozwoju. Rodzina nie jest pasywnym obiektem nowoczesnych przemian, lecz aktywnym uczestnikiem i nośnikiem procesów modernizacyjnych. W okresie radykalnych zmian społecznych, ekonomicznych, politycznych itp. rodzina zachowała wiele elementów ciągłości. Socjologowie niejednokrotnie przeakcentowują potencjał kryzysu rodziny w warunkach industrializacji i urbanizacji (cywilizacja współczesna). Należy raczej mówić o zmianie niż o utracie funkcji w rodzinie, o prywatyzacji rodziny jako instytucji, o odnajdowaniu przez rodzinę jej funkcji właściwych, o zmianach w modelu małżeństwa i rodziny.

Zwolennicy ponowoczesnego czy liberalnego stylu życia podkreślają, że rodzina nie rozpada się, lecz jedynie zmienia swoje formy, popierają oni różnorodność form rodziny i życia seksualnego. „Komunikacja emocjonalna, a dokładniej umiejętność czynnego tworzenia i utrzymywania związków stała się podstawową sprawnością, od jakiej zależy jakość naszego życia osobistego i rodzinnego” (Giddens 2004: 210). Rozwód i powtórne małżeństwo, dające początek tzw. rodzinie odbudowanej (zrekonstruowanej), otwiera według tej koncepcji nowe możliwości osiągnięcia satysfakcji, samospełnienia, samorealizacji itp. Zwolennicy ci uważają, że współczesna rodzina nie znajduje się w kryzysie, lecz ulega jedynie przekształceniom, dostosowując się do przemian społeczno- kulturowych, jakie nastąpiły w procesie modernizacji społecznej, przybiera nowe formy i kształty (tzw. postrodzina rodzina). Zmiany są jednak tak gwałtowne, że nikt nie potrafi przewidzieć, gdzie znajdzie się rodzina w niedalekiej przyszłości. Zmienia się nawet

uniwersum semantyczne, gdy te same słowa (np. rodzina) oznaczają różne rzeczy w nurcie liberalnym i katolickim (Kocik 2002: 332; Korczyński 2010: 107; Nowak, Banasiak, Górnicka, Zajęcka 2019: 432-446).

Niektórzy badacze rodziny uważają, że moralne nauczanie Kościoła nie jest dostosowane do potrzeb współczesnej rodziny, a model rodziny, który jest uznawany przez przedstawicieli Kościoła katolickiego za normalny, zmieniał się w ciągu wieków, obecnie jest nieadekwatny do współczesnych form i problemów małżeństwa, jakie napotyka ono na swojej drodze. Kościół – według tego stanowiska – nie powinien formułować zbyt rygorystycznych i autorytatywnych wymagań normatywnych, gdyż działają one destrukcyjnie, jeżeli rodzina – mimo podejmowanych starań – nie jest w stanie ich spełnić. Kościół powinien raczej pomagać rodzinie w rozwiązywaniu ważnych problemów życia małżeńskiego i rodzinnego, wyjść naprzeciw oczekiwaniom ludzi współczesnych i dostosować się do imperatywów nowoczesności (Beck 2013: 22).

Spór o małżeństwo i o rodzinę trwa we współczesnym świecie. Ci, którzy dostrzegają przede wszystkim liberalizację w sprawach seksualnych, gwałtowny wzrost liczby rozwodów, przedkładanie indywidualnego szczęścia nad obowiązki wobec rodziny itp., mówią o kryzysie lub zmierzchu rodziny („rodzina rozpada się”), nawołują do odkrywania ludzkich, moralnych i duchowych wartości w małżeństwie i rodzinie, rozumianej jako usankcjonowany społecznie i religijnie związek kobiety i mężczyzny, w którym są wychowywane dzieci. Pojawienie się różnych alternatywnych form życia małżeńsko-rodzinnego uznają za poważne zagrożenie dla naturalnej rodziny, a nawet za ewolucję w stronę chaosu. W życiu rodzinnym odchodzi się od rygorystycznych norm w stronę coraz większej elastyczności wyborów indywidualnych w zachowaniach seksualnych, a nawet aprobaty postaw i zachowań dawniej jednoznacznie potępianych. Indywidualizacja oznacza według tych ujęć nie tylko rozszerzenie zakresu własnych decyzji, ale i upowszechnianie się alternatywnych stylów życia. obrońcy rodziny optakują odejście „dobrych czasów” i są przekonani, że bez Boga pozostają tylko ruiny moralności.

Laicko-liberalno-postmodernistyczny model rodziny jest szczególnie zróżnicowany, ma swoich przedstawicieli w różnych środowiskach intelektualnych, zwłaszcza wśród twórców, pisarzy, filozofów, humanistów, a także przejawia się w swoistym klimacie moralnym w zsekularyzowanych społeczeństwach Europy Zachodniej. Nie zawsze moralność laicka czy liberalna łączy się z laicyzmem (sekularyzmem), czyli całkowitym odrzuceniem religii, ale na ogół z zakwestionowaniem tradycyjnej roli religii w rozstrzyganiu kwestii moralnych, często z promowaniem hedonistycznych wzorców niosących ze sobą niebezpieczeństwo zniszczenia wszelkiej moralności tradycyjnej (Borowik 2019: 96-100; Mandes 2012: 265-268).

W odniesieniu do rodziny dochodzi do konfliktu między uznawanymi i odczuwanymi tradycyjnymi wzorami religijności a pragmatycznymi wymogami codzienności. Socjologowie mówią o fragmentaryzacji, wyodrębnianiu się i autonomizacji poszczególnych sfer wartości oraz o zróżnicowaniu kryteriów ocen moralnych w różnych obszarach życia społecznego. Przemiana wartości, rozumiana jako przekształcenia w postawach i wzorach zachowań, objęła także sferę małżeństwa i rodziny. Wartości prorodzinne podlegają wielorakim przemianom na poziomie świadomości społecznej i praktyki codziennej. Niektóre z tych zmian mogą oznaczać postępującą personalizację życia we wspólnotach małżeńskich i rodzinnych (transformacja wartości), inne prowadzą do rozpadu tradycyjnych, głównie chrześcijańskich form i kształtów życia w rodzinie (kryzys moralny). (Jasińska-Kania 2007: 112; Sztompka 2020: 259-260; Wielgus 2000: 15-29).

Mówi się niekiedy nie tyle o rodzinie, ile raczej o rodzinach, o różnych formach organizacji życia domowego. W wielu społeczeństwach współczesnych istnieją silne naciski w kierunku uprawomocnienia alternatywnych stylów życia na równi z rodziną. W konsekwencji coraz trudniej określić, czym jest rodzina we współczesnym świecie. Według niektórych socjologów opisywane przez badaczy zróżnicowania życia małżeńskiego i rodzinnego nie są przejawem kryzysu, lecz symptomem ciągłej zmiany form i struktur rodziny w warunkach modernizacji społecznej i nie zagrażają trwałości czy istnieniu rodziny we współczesnych

społeczeństwach. Pluralizacja i związana z nią dezinstytucjonalizacja nie musi prowadzić do destabilizacji życia codziennego, oznacza tylko utratę monopolistycznej legitymizacji małżeństwa i rodziny w dotychczasowych formach, określanych niekiedy jako „normalna” rodzina.

Od początku transformacji ustrojowej w społeczeństwie polskim bardzo ważnym elementem planów życiowych młodzieży staje się kariera zawodowa i sukces. Według niektórych badań socjologicznych z przełomu wieków rodzina polska traciła stopniowo swoją priorytetową pozycję i w hierarchii wartości nie zajmuje już pierwszego miejsca. Wyraźnie wzrasta ranga wartości materialnych, a także wartości związanych z pracą i wykształceniem, mówi się o postępującej pragmatyzacji, merkantylizacji i ekonomicznej świadomości społecznej. Wzrastająca lub obniżająca się lokata pewnych wartości jest odbiciem trendów zachodzących w makrostrukturze społecznej. Wyraźnie tracą na znaczeniu takie wartości życiowe, jak możliwość wpływania na sprawy publiczne, przynoszenie ludziom pożytku (wartości prospołeczne) i wartości religijne (Dyczewski 2002: 34-36; Linek 2013: 37-54; Szafranec 2017: 86).

Rodzina także staje się poniekąd „ofiara” procesów modernizacji społecznej i związanej z nimi dezinstytucjonalizacji, traci zdolność izolowania jednostek od szerszego kontekstu społecznego. Jeżeli nawet rodzina polska pozostaje w dalszym ciągu istotnym elementem ludzkiego współżycia, wpływa na rozwój osobowości dziecka i całą jego osobową biografię, to równocześnie coraz wyraźniej preferuje się wartości związane z wykształceniem i pozycją społeczną. Zawód i dobra praca na pewnym etapie życia wielu jednostek są bardziej preferowane niż małżeństwo, rodzina i dzieci, które są co najmniej przesuwane o kilka lat jako wartości godne realizacji.

W środowiskach młodzieżowych obok rodziny jest coraz wyraźniej artykułowany sukces „tu i teraz”. W hierarchii wartości i w świadomości młodzieży wysoko sytuują się zarówno posiadanie rodziny, jak i zrobienie kariery, jako dwa równouprawnione cele życiowe. Wielu ludzi młodych jest „uwiedzionych” wizją udanego i dostatniego życia. Wydaje się jednak, że w dalszym ciągu dla większości Polaków rodzina jest

wartością nieodzowną, być może nawet funkcjonalnie konieczną. Jeżeli nawet rodzina nie jest czymś najwyższym w życiu części Polaków, to jest z pewnością czymś, co nadaje subiektywny sens ich egzystencji. Rodzina nie przypisuje się niezmiennie wysoką wartość i to nawet tam, gdzie od dawna panują konflikty i napięta atmosfera (Bąk 2016: 42-45; Szacka 2008: 394-401).

Niektóre wartości całkowicie stabilne w osobowości człowieka mogą okazać się trudne do realizacji w życiu codziennym, a nawet stają się dysfunkcjonalne w zróżnicowanym, sfragmentaryzowanym i zmieniającym się radykalnie społeczeństwie. W nowych warunkach ustrojowych, gospodarczych, społecznych i kulturowych zaznaczają się szczególnie silne tendencje w kierunku indywidualizmu, wzrostu znaczenia wartości skoncentrowanych na „ja”. Przemiany aksjologiczne ku indywidualizmowi wiążą się z różnymi motywacjami (Izdebska 2016: 957-965; Szafranec 2011: 42).

W niniejszym rozdziale zostaną ukazane kluczowe kwestie związane z miejscem i rolą wartości prorodzinnych w hierarchii wartości codziennych (rodzina jako wartość ogólna), a także małżeństwo (ślub) i partnerstwo, postawy młodzieży wobec katolickich norm moralności małżeńsko-rodzinnej i relacje wewnątrzrodzinne. Nawiązujemy do tezy stawianej wielokrotnie przez socjologów polskich, że rodzina jest instytucją wysoko wartościowaną w społeczeństwie i organizującą podstawowe potrzeby i dążenia życiowe Polaków. Rodzina współczesna przeżywa jednak zmiany, które nie pozostają bez wpływu na jej kondycję społeczną, moralną i duchową. Wychodzimy z założenia, że nie grozi nam – przynajmniej w najbliższej przyszłości – jakaś katastrofa w świecie wartości prorodzinnych. Natomiast można mówić o swoistej ambiwalencji, o szansach i ryzyku, o stratach i zyskach, o poszerzającej się sferze przyzwolenia społecznego na postawy i zachowania dezaprobowane w modelu moralności głoszonej przez Kościół katolicki.

§ 1. Rodzina jako wartość podstawowa

W warunkach szybkiej zmiany społecznej zagrożone są różnorodne wartości prorodzinne. Kwestionowanie tradycyjnych wartości i norm chronionych przez rodzinę nie spotyka się na ogół z dezaprobatą czy restrykcjami ze strony jednostek i całego środowiska społecznego. Przekaz wartości i norm w rodzinie nie dokonuje się już w sposób homogeniczny i bezkonfliktowy. Procesy kontynuacji przeplatają się z procesami dyskontynuacji. Młode pokolenie prezentuje w wielu kwestiach odmienne postawy niż pokolenie dorosłych, na podstawie doświadczeń biograficznych i społecznych redefiniuje swój świat rodzinny, czemu towarzyszy proces przekształcania się socjalizacji rodzinnej w samosocjalizację. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku – w świetle niektórych wyników badań socjologicznych – rodzina traciła powoli swoją dominującą pozycję w hierarchii celów i dążeń życiowych Polaków, nawet jeżeli była w dalszym ciągu uznawana za wartość naczelną.

Rodzina zajmowała szczególne miejsce w systemie wartości Polaków. Wyniki sondaży opinii publicznej i badań socjologicznych wskazywały od wielu lat, że wśród dążeń i celów życiowych młodego i starszego pokolenia Polaków rodzina zajmowała bardzo wysoką, niekwestionowaną pozycję, często zaś wyraźnie najwyższą. W związku z przemianami podstawowej struktury rodziny (w kierunku rodziny partnerskiej) ulegają restrukturyzacji stosunki między rodzicami i dziećmi, nieco inaczej kształtują się konflikty w rodzinie, aktywność wielu członków rodziny przebiega często w pozarodzinnej przestrzeni społecznej, utrwalają się odmienne systemy wartości. W społeczeństwie polskim rodzinie przypisuje się jednak nadal ważną wartość i rangę priorytetową, przyznaje się jej także najwyższe subiektywnie znaczenie w porównaniu z innymi sferami życia i innymi wartościami życiowymi. Tezę tę potwierdzają wyniki sondaży opinii publicznej i badania socjologiczne.

Liczni badacze zgadzają się, że rodzina – jakkolwiek nie jest jedynym czynnikiem podtrzymywania ciągłości dziedzictwa społecznego, kulturowego, moralnego i religijnego – jest jedną z najważniejszych instancji wychowawczych i nośników socjalizacji, gdyż przekazuje ona

nie tylko określony zasób wiedzy, ale i pewien system wartości, dążeń i aspiracji życiowych, w niej najskuteczniej weryfikuje się świat wartości i ich synteza. Rodzina otwiera się na społeczeństwo i w nim musi znaleźć swoje oparcie, zarówno w formie uznania społecznego, jak i niezbędnej pomocy ekonomicznej, by mogła odegrać w nim swoją niezastąpioną rolę w tworzeniu klimatu bezpieczeństwa i zaufania, aby dzieci mogły spokojnie patrzeć w przyszłość i otrzymać właściwe wychowanie. Rodzina i szczęśliwe życie rodzinne w latach dziewięćdziesiątych XX wieku znajdowały się na pierwszym miejscu wśród celów życiowych Polaków (Boguszewski 2019c: 1-5; Feliksiak 2017: 6-7; Skoczylas 2016: 194-195).

W świetle przeprowadzonych badań socjologicznych rodzina jest niezwykle ważną wartością dla maturzystów puławskich. Prawdopodobnie upatrują oni w życiu rodzinnym ważne źródło osobistego szczęścia i zadowolenia. Jakkolwiek rodzina jako wartość jest w Polsce bardzo wysoko ceniona, to jednak równocześnie dokonały się w naszym kraju daleko idące przemiany w poglądach na jej strukturę, funkcję, podział ról, władzę, przekazywanie wartości i norm, chociaż najbardziej wyraźne przemiany można dostrzec w dziedzinie moralności seksualnej. Moralność podbudowana kościelnym systemem etycznym realizuje się w życiu wyraźnej mniejszości badanych maturzystów, a nawet osiąga w niektórych kwestiach tzw. stan krytyczny. Sytuacja zasadniczej, niemal fundamentalnej niepewności i niejasności oraz ambiwalencji urastającej do rangi zasady organizującej życie moralne, wskazuje na pojawienie się czegoś, co można by określić jako moralność postmodernistyczną.

W 1994 roku 82,3% badanych maturzystów puławskich przypisywało rodzinie bardzo ważne znaczenie, 13,7% – raczej ważne, 1,5% – niezbyt ważne, 0,5% – w ogóle nieważne, 1,3% – trudno powiedzieć, 0,6% – brak odpowiedzi; w 2009 roku (odpowiednio) – 86,1 %, 9,9%, 1,8%, 0,1%, 1,3%, 0,8%; w 2016 roku – 87,1%, 6,3%, 1,0%, 0,3%, 4,5%, 0,7%; w 2021 roku – 82,6%, 11,7%, 1,4%, 1,1%, 1,8%, 1,4%. Dokonywane wybory wartości rodziny koncentrowały się w obszarze dwóch ocen – „bardzo ważne” i „raczej ważne”, tylko nieliczni respondenci stosowali do określenia znaczenia rodziny oceny „niezbyt ważne” i „w ogóle nieważne” lub wstrzymywali się od wyrażenia jednoznacznej opinii.

Biorąc pod uwagę dwie najwyższe oceny („bardzo ważne” i „raczej ważne”) można skonstatować, że w latach 1994-2021 utrzymywały się na bardzo wysokim poziomie pozytywne oceny rodziny: w 1994 roku – 96,0%, w 2009 roku – 96,0%, w 2016 roku – 93,4% i w 2021 roku – 94,3%. Rodzina jako wartość jest ceniona wysoko w całym społeczeństwie. W 2008 roku w hierarchii wartości uznawanych za najważniejsze w życiu na pierwszym miejscu w ocenie Polaków była lokowana rodzina (87% ogółu badanych Polaków; w 1990 roku – 91%). (Jasińska-Kania 2011: 229-230).

Przeprowadzone badania socjologiczne wśród maturzystów puławskich potwierdzają trwałą obecność „orientacji na rodzinę” w świadomości młodzieży. „W okresie transformacji systemowej te więzi rodzinne i przyjacielskie ciągle stanowią – mimo wszystko – wielką wartość dla Polaków. Poziom satysfakcji z życia rodzinnego i towarzyskiego jest nadal – jak wynika z różnych badań socjologicznych – wysoki i znów, jak wiele razy w przeszłości, grupy te pomagają przetrwać różne zmiany społeczne, <oswoić> się z nową rzeczywistością okresu transformacji. Rodzina stanowi dla nas podstawowe środowisko działania i samorealizacji, a satysfakcjonujące życie rodzinne staje się najważniejszą wartością i celem Polaków na początku XXI wieku” (Szymczyk 2015: 25-26).

Maturzyści puławscy przypisują rodzinie bardzo ważne znaczenie (Rewera 2012: 89-115), jest to jednak aprobata ogólna, która nie musi przekładać się na akceptację szczegółowych wartości prorodzinnych, także na ich plany życiowe dotyczące zawarcia małżeństwa i założenia rodziny. Młodzi ludzie zastanawiają się nad swoją przyszłością, stawiają pytania o swoje miejsce w życiu. W warunkach indywidualizacji planów życiowych i pluralizacji form życia jednostki mogą rozstrzygać w sposób wolny, w jakim związku chcą żyć, jak długo i na jakich warunkach. W niektórych krajach pozamałżeńskie wspólnoty życia stają się coraz bardziej zjawiskiem masowym. Zmniejsza się znaczenie małżeństwa usankcjonowanego społecznie na rzecz kohabitacji i innych wolnych związków. Jednakże pomimo pluralizacji form życia małżeńskiego i rodzinnego instytucja małżeństwa w dalszym ciągu jest najczęściej wybieraną formą życia przez większość Europejczyków i nie jest uznawana za

coś przestarzałego. W ponowoczesnym społeczeństwie zalegalizowane małżeństwo kobiety i mężczyzny nie jest już jedynym związkiem niosącym szczęście i zadowolenie. Rozwój alternatywnych modeli małżeństwa i rodziny jest z pewnością wskaźnikiem postępujących procesów sekularyzacji i indywidualizacji oraz wskazuje, że model rodziny oparty na trwałym małżeństwie nie jest powszechnie akceptowany.

Zmiany społeczno-kulturowe w dziedzinie życia małżeńsko-rodzinnego są bardzo widoczne w społeczeństwie polskim. Zmiany te dotyczą takich kwestii, jak: wzrost liczby rozwodów, odraczenie lub niepodejmowanie decyzji o małżeństwie, rezygnacja z posiadania dzieci, wzrost liczb związków nieformalnych oraz dzieci urodzonych w takich związkach, wzrost związków partnerskich osób tej samej płci i małżeństw bezdzietnych; zmienia się nie tylko znaczenie rodziny w społeczeństwie, ale i redefinicja samego pojęcia rodziny. Dawnym terminom „małżeństwo” czy „rodzina” usiłuje się przypisywać radykalnie nową treść, dlatego coraz trudniej jest jednoznacznie określić, czym jest rodzina z socjologicznego punktu widzenia (Rawicka 2020: 35-154; Szczygielski 2017: 321-337; Ukleja 2011: 57-74).

Badania socjologiczne ukazują, że poszerza się przestrzeń tolerancji dla tych form życia małżeńskiego, które dawniej uchodziły za dewiacyjne, a nawet patologiczne, zróżnicowane opcje wspólnego życia są nie tylko społecznie dopuszczalne, ale i prawnie legalizowane. Postmodernistyczne formy współżycia pozamałżeńskiego nie są już traktowane jako „dzikie” małżeństwa, patologia, dewiacja lub inne objawy „deficytowości”, lecz uzyskują społeczne uznanie podobnie jak małżeństwo poświadczane cywilnie lub kościelnie. Alternatywne formy małżeństwa i rodziny nie są represjonowane, dyskwalifikowane czy nisko lokowane w hierarchii ważności, nie ma dzisiaj nic nadzwyczajnego w tym, że ktoś przedstawia swojego partnera życiowego jako „przyjaciela” czy „towarzyszkę życia”. To, co jeszcze do niedawna było zaledwie tolerowane, obecnie staje się społecznym standardem. Małżeństwo nie kojarzy się automatycznie z rodziną, co więcej, według wielu poniekąd „wyszło z mody” (Młodzi 2018. *Cywilizacyjne wyzwania* 2019; *Pedagogika społeczna* 2010; Sroczyńska 2021: 244-246; Such-Pyrgiel 2019: 122-128).

W kontekście dezinstytucjonalizacji religijności i moralności można rozpatrywać procesy przemian rodziny i wzrost alternatywnych form życia rodzinnego (pluralizacja form i destandaryzacja cyklu rodzinnego). Dla podkreślenia historycznej zmienności mówi się nie tyle o rodzinie, ile raczej o rodzinnych formach życia. Obok dominującego jeszcze w krajach zachodnich klasycznego wzorca rodziny nuklearnej (ojciec i matka z jednym lub dwojgiem dzieci), pojawiają się rodziny zrekonstruowane, matki samotnie wychowujące dzieci, rodziny rozwiedzione, związki homoseksualistów, czy tzw. związki faktyczne, nowe pluralistyczne i fleksybilne związki partnerskie zyskują na znaczeniu. Część socjologów dostrzega w procesach dezinstytucjonalizacji i pluralizacji form życia rodzinnego zmianę znaczenia rodziny w społeczeństwie, inni zaś skłonni są konstatować upadek ich znaczenia i zanik rodziny tradycyjnej (Boguszewski 2015c: 127-148; Bożewicz 2019: 7; Piątek 2007: 249-255; Zielińska 2015: 27-37).

Wzrastają wskaźniki tzw. małżeństw na próbę czy małżeństw „bez metryki”, różne są motywacje takich zachowań. Dla jednych jest to szansa lepszego poznania się dla uniknięcia niepotrzebnego ryzyka, dla innych okazja zdobycia nowych doświadczeń i dobrego przygotowania się do małżeństwa, zaś jeszcze dla innych jest to rodzaj mniejszego zła, wynikający z obawy przed rozpadem małżeństwa i późniejszymi problemami religijno-kościelnymi. Wspólne życie małżeńskie w kilku kolejnych związkach powoduje, że część młodych ludzi, zanim zdecyduje się ostatecznie na małżeństwo, przeżywa kilka nieformalnych rozwodów, a zaznacza się także negatywna postawa wobec małżeństwa i rodziny jako sformalizowanej instytucji.

Alternatywne formy życia małżeńskiego i rodzinnego traktuje się jako nowe możliwości (opcje) kształtowania życia, niekiedy o charakterze przejściowym (np. związki kohabitacyjne), jako normalne przebiegi rozwojowe (fazy) życia partnerskiego czy rodzinnego, obejmujące tylko mniejszość związków zawieranych przez ludzi. Rozwój nowych form życia małżeńskiego sprawia, że wielu młodych ludzi wzrasta w otoczeniu tylko przypominającym dawną rodzinę, stąd coraz więcej jest osób mieszkających samodzielnie (*single*), coraz więcej osób rozwiedzionych

decyduje się na ponowne formalne małżeństwo, a równocześnie zmniejsza się liczba zwieranych ślubów kościelnych.

Jeżeli nawet w pewnym sensie powszechnie podkreśla się wartość rodziny jako wspólnoty życia i miłości, to sama rodzina jako instytucja staje się bardzo labilna, zanikają tradycyjne struktury rodziny (tzw. wielka rodzina). Rodzina utraciła wiele funkcji, które tradycyjnie spełniała w strukturze społecznej. Wartości i normy regulujące życie rodzinne uelastyczniają się, zaś małżeństwo i rodzina stają się kwestią „opcji”, a nie sprawą „losu” czy „konieczności”. Związek małżeński jest zawierany nie tyle według kryterium „nie opuszczę cię aż do śmierci”, ile raczej „czasowo”, dopóki trwać będzie miłość i przywiązanie. Stąd mówi się o zasadniczej mobilności małżeństwa i rodziny, a wskaźniki ślubów i rozwodów zbliżają się do siebie (Kiełb 2021: 173-187; Łączek 2020: 188-210; Stepulak 2020d: 70-103).

Wartość rodziny można mierzyć także poprzez badanie deklaracji na temat zawarcia związku małżeńskiego. W naszym badaniu socjologicznym poproszono młodzież maturalną o odpowiedź na pytanie, jak widzi ona swoją przyszłość życiową. Czy chciałaby żyć w związku małżeńskim, czy w związku partnerskim bez ślubu, w luźnych spotkaniach z wieloma partnerami czy w samotności? Pytanie to zostało postawione po raz pierwszy w 2009 roku. Uzyskane wyniki empiryczne prezentuje tabela 30.

Tab. 30. Opinie młodzieży o własnej przyszłości życiowej w latach 2009-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	2009	2016	2021
W związku małżeńskim (ślub)	68,0	63,6	53,0
W związku partnerskim bez ślubu	7,6	11,2	12,5
W luźnych spotkaniach z wieloma partnerami	3,2	2,1	3,2
Jako osoba żyjąca samotnie	2,8	2,8	5,7
Trudno powiedzieć	18,4	20,3	23,1
Brak odpowiedzi	–	–	2,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0

W 2009 roku 68,0% badanych maturzystów puławskich postrzegało swoją przyszłość życiową w związku małżeńskim (ze ślubem), znacznie mniej w związku partnerskim bez ślubu (7,6%), w luźnych spotkaniach sukcesywnie z wieloma partnerami (3,2%), lub w samotności jako *single* (2,8%), co piąty ankietowany nie wyraził poglądu w omawianej sprawie lub nie udzielił odpowiedzi (18,4%); w 2016 roku (odpowiednio) – 63,6%, 11,2%, 2,1%, 2,8%, 20,3%; w 2021 roku – 53,0%, 12,5%, 3,2%, 5,7%, 23,1%.

Kobiety częściej niż mężczyźni widziały swoją przyszłość życiową w związku małżeńskim ze ślubem (57,4% wobec 48,1%); młodzież z liceów ogólnokształcących rzadziej niż młodzież z techników (48,5% wobec 57,2%); młodzież mieszkająca na wsi (60,8%) częściej niż młodzież mieszkająca w małych miastach (46,9%) i w Puławach (42,7%); młodzież głęboko wierząca lub wierząca (66,1%) częściej niż niezdecydowana w sprawach wiary (60,9%), obojętna religijnie (36,6%) i niewierząca (19,6%); młodzież regularnie uczęszczająca na lekcje religii w szkole (64,2%) częściej niż nieregularnie uczęszczająca (61,1%) i w ogóle nieuczęszczająca (39,4%).

Za alternatywnymi formami życia małżeńskiego, bez formalnych zobowiązań (ślub), częściej opowiadali się mężczyźni, młodzież z techników, mieszkająca w Puławach, deklarująca się jako obojętna religijnie lub niewierząca oraz w ogóle nieuczęszczająca na lekcje religii w szkole. Wśród obojętnych religijnie, niewierzących i w ogóle niepraktykujących ponad połowa badanych postrzegała swoją przyszłość w różnego rodzaju związkach alternatywnych. W latach 2009-2016 zmniejszył się o 4,4% wskaźnik maturzystów puławskich deklarujących swoją wolę życia w przyszłości w związku małżeńskim, a w latach 2016-2021 o 10,6% (Budzyńska 2014: 78; Dyczewski 2012: 16; Kwak 2015: 11-26).

Nie jest wykluczone, że w przyszłości w społeczeństwie polskim będą zyskiwać na znaczeniu rozmaite związki nieformalne, różniące się wyraźnie od usankcjonowanej instytucji rodziny. Fakt, że mniej niż dwie trzecie badanych maturzystów postrzega swoją przyszłość w związku małżeńskim, stawia pod znakiem zapytania deklaracje o niezwykłym

znaczeniu rodziny w świadomości młodych Polaków. Część z tych, którzy aprobują rodzinę jako wartość, mają na myśli nie tyle tradycyjną rodzinę (małżeństwo + ślub kościelny), lecz różne zmieniające się formy małżeństwa i rodziny. Jeżeli nawet większość ankietowanych maturzystów zamierza w przyszłości założyć rodzinę złożoną z kobiety i mężczyzny, połączonych ślubem kościelnym, to wydaje się narastać przyzwolenie społeczne dla innych form i stylów życia małżeńskiego i rodzinnego, aż po formy *quasi* czy pseudorodzinne (Boguszewski 2019d: 8-9; Więckiewicz 2016: 395-415).

Wydaje się, że zmienia się powoli w społeczeństwie polskim sama wizja małżeństwa i rodziny. Nie wszyscy młodzi Polacy opowiadają się za tradycyjną (klasyczną, konstytucyjną) formą małżeństwa i rodziny, powoli zaznacza się proces odchodzenia od klasycznych form rodzinnych w kierunku struktur czy konfiguracji „rodzinopodobnych” lub alternatywnych form życia małżeńsko-rodzinnego. Z drugiej zaś strony pomimo nasilania się zjawiska nowych form życia małżeńsko-rodzinnego w Polsce, w dalszym ciągu podstawową formą rodziny jest związek dwóch osób odmiennej płci, u podłoża którego jest formalne małżeństwo (Komorowska-Pudło 2013: 292 i 340; Prusik 2014: 84; Szauer 2019: 206-207).

Alternatywne wobec rodziny formy życia ludzkiego są dowodem postępującej sekularyzacji moralności, nawet jeżeli w Polsce nie są jeszcze formą dominującą. Należy przypuszczać, że w przyszłości nasili się działanie czynników cywilizacyjnych i kulturowych niesprzyjających tradycyjnej rodzinie, a nawet jej przeciwnych. Z jednej strony podkreśla się rolę rodziny, z drugiej jednak bardzo silne są – niekiedy sterowane odgórnie – procesy defamilizacji („odrodzinnienie”). Jeżeli nawet pluralizacja form życia rodzinnego jest rzeczywistością, to jej upowszechnienie nie jest jakąś historyczną koniecznością, lecz przede wszystkim wyborem osobistym ludzi współczesnych (Barabasz 2010: 94-95; Mąkosa 2019: 197-198).

Wydaje się, że współczesne trendy kulturowe, zorientowane bardziej na wzorec indywidualnej samorealizacji i osobistej pomyślności

(z prawem do swobodnej ekspresji seksualnej włącznie) niż na umocnienie wspólnoty rodzinnej, zaczynają się coraz wyraźniej ujawniać w społeczeństwie polskim, zwłaszcza w młodym pokoleniu. W polu zagrożenia znajduje się nie tylko sakramentalna instytucja małżeństwa, ale i swoistość i stabilność rodziny. Związki partnerskie przed ślubem, jeżeli nawet nie są jeszcze powszechnie praktykowane, to są już powszechnie akceptowane. Upowszechnia się klimat swobody seksualnej, dla której kościelne zakazy i nakazy nie są już dostatecznym hamulcem. Perspektywa związku małżeńskiego, opartego na ślubie cywilnym lub kościelnym, nie jest jedyną alternatywą dla młodych ludzi w Polsce. Ten fakt może zapowiadać dalsze zróżnicowanie i pluralizację form życia rodzinnego. Jeżeli nawet rodzina stanowi w opinii większości badanych maturzystów podstawową grupę społeczną, jeżeli pozycja rodziny jawi się w osobistych doświadczeniach młodzieży bardzo wyraźnie, to jednak nie jest to już aprobata o charakterze bezwarunkowym i oczywistym, która będzie rzutować z pewnością na jej opinie o przyszłej kondycji społeczno-moralnej rodziny polskiej (Bożewicz 2019a: 4-6; Dubis 2013: 74-77; Frączek 2011: 178-214; Sikora 2008: 314-317).

§ 2. Katolicka moralność małżeńsko-rodzinna

Pozytywne wartościowanie rodziny nie wyklucza przemian w dziedzinie moralności małżeńsko-rodzinnej, poddanej różnorodnym prądom sekularyzacyjnym, indywidualizacyjnym i permissywnym. Chodzi tu przede wszystkim o napięcia i konflikty pomiędzy religijnym modelem rodziny i jej moralnością a wzorami życia, jakie przeważają we współczesnych społeczeństwach. Szukanie swobody i nieograniczonej wolności, hołdowanie postawie subiektywistycznej oraz indywidualistycznemu dążeniu do egoistycznej samorealizacji, pozbawia małżeństwo i rodzinę najgłębszych znaczeń i wartości chrześcijańskich (Bakiera 2006: 101-115; Czapka 2015: 89-96; Linek 2020: 93-116; Zaręba 2009: 213-217).

„Od lat sześćdziesiątych, a ściślej, od momentu rewolty młodzieżowej, mamy do czynienia z olbrzymim rozluźnieniem norm, przede wszystkim tych dotyczących seksualności. Sprzyjało temu niewątpliwie

wynalezienie pigułki antykoncepcyjnej, uwalniającej od strachu przed niepożądaną ciążą, jednak równie istotne znaczenie miał sam fakt, że o życiu seksualnym człowieka zaczęto mówić publicznie i otwarcie, rozwinięte państwo opiekuńcze pozwalało zaś liczyć na pomoc finansową w przypadku samotnego wychowywania dziecka” (Marody 2014: 142).

Swoista dekompozycja moralności religijnej ma swoje widoczne skutki w odniesieniu do małżeństwa i rodziny. Wielu wierzących w warunkach silnie zsekularyzowanego klimatu kulturowego i politeizmu wartości jest gotowych porzucić dotychczasowy „bagaż” tradycyjnych wartości jako przestarzały i dostosować się do aktualnych, panujących na „arenie” nowoczesności. Sekularyzacja religijności i moralności dotyka nie tylko jednostki, ale i rodziny. W warunkach sekularyzacji rodzina zaczyna tracić swój religijny charakter, zarówno w zakresie zewnętrznych działań, zachowań oraz wpływu na swoich członków, jak i wyobrażeń odnośnie do jej nadprzyrodzonego powołania (Grabowska 2018: 39-84; Štefaňák 2019: 203-226; Wieradzka-Pilarczyk 2015: 167-204). Rodzina traci powoli na znaczeniu jako konieczna wartość dla zachowania moralnej tożsamości.

W społeczeństwie polskim moralność małżeńska i rodzinna kształtuje się częściowo jakby niezależnie od religii, a postawy selektywne wobec religii ujawniają się najbardziej w dziedzinie moralności seksualnej. Zjawisko to może świadczyć o pewnym kryzysie etyki instytucjonalnej, rozumianej jako zespół nakazów i zakazów. W efekcie tego mówi się zarówno o ewolucji uznawanych wartości prorodzinnych, o zmianie instytucjonalnych form małżeństwa i rodziny, o kryzysie pewnej formy rodziny, jak i o daleko idącym kryzysie rodziny w ogóle. Codzienna moralność młodzieży daleko jest od tego, co niekiedy nazywa się świętością moralną czy ludzką doskonałością (Holt 2021: 419-429).

O sekularyzowaniu się moralności małżeńsko-rodzinnej świadczy rosnące przyzwolenie dla postaw i zachowań potępianych przez Kościół katolicki, takich jak rozwody, przerywanie ciąży, stosowanie środków antykoncepcyjnych, eutanazja, zapłodnienie pozaustrojowe *in vitro*, itp. Wielu ludzi współczesnych, w tym i katolików, nie uznaje „definitywnych

norm” w sprawach moralnych, a niektórzy traktują rozwiązania podawane przez Kościół katolicki jako anachroniczne (Slany 2007: 237-268; Sroczyńska 2018: 87-113; Zemło 2021: 203-205). Część spośród tych, którzy odrzucają nauczanie moralne Kościoła katolickiego w tych kwestiach, nie definiują swoich poglądów i działań jako należących do kategorii grzechu i zapewne nie odczuwają potrzeby spowiadania się z tego zakresu (Szauer 2015: 236).

Badania socjologiczne w Polsce potwierdzają hipotezę, że negatywne przemiany w społecznej akceptacji moralności opartej na nauczaniu Kościoła katolickiego dotyczą szczególnie moralności małżeńskiej i rodzinnej, zwłaszcza zasad odnoszących się do życia seksualnego. Na ogół akceptowana jest norma nakazująca wierność małżeńską, w mniejszym zaś stopniu norma stojąca na straży życia nienarodzonych dzieci (zmniejsza się świadomość bezprawia lub nietadu moralnego, o jakim świadczy dokonywanie aborcji). W wyraźnym kryzysie są normy związane z nierozzerwalnością małżeństwa, z czystością przedmałżeńską i regulacją poczęć. Trudno jest określić, na ile w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku i na początku XXI wieku mieliśmy do czynienia w środowiskach młodzieżowych z wahaniem opinii, na ile zaś z wyraźną zmianą kierunkową w świadomości moralnej w stronę permissywizmu i relatywizmu moralnego.

W społeczeństwie polskim, a zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych, rośnie przyzwolenie społeczne na zachowania potępiane przez Kościół katolicki jako zagrażające zarówno rodzinie jako takiej, jak i poszczególnym wartościom prorodzinnym. Katolickie wartości i normy moralne są dostosowywane do potrzeb indywidualnych. Trudno jest jednak jednoznacznie określić, czy w dwóch ostatnich dekadach mieliśmy do czynienia w społeczeństwie polskim z wahaniem opinii, czy też z wyraźną zmianą świadomości moralnej Polaków. Wiele wskazuje na to, że powoli odchodzimy od ekskluzywnej logiki „albo – albo”, do logiki inkluzywnej „zarówno to, jak też i tamto”. Opinia publiczna jest w wielu kwestiach podzielona, nawet w tak istotnych sprawach jak problem aborcji. Jej legalizacja w szerszym zakresie niż obecnie będzie z pewnością jednym z ważnych sporów w przyszłości.

Badania socjologiczne potwierdzają dokonywanie się przemian w świadomości moralnej katolików w zakresie postaw związanych z moralnością małżeńsko-rodzinną. Rozdzielanie seksu i prokreacji, współżycie przedmałżeńskie, aprobata stosowania środków antykoncepcyjnych, aborcja, rozwody, traktowanie nowo narodzonego dziecka jako ograniczenie własnej przyszłości czy zagrożenie dla kariery zawodowej, kohabitacja – to tylko hasła wywoławcze. Wielu katolików – zwłaszcza młodych – nie dostrzega w tych kwestiach optyki religijnej. To, co dawniej instytucjonalizowano prawnie i obyczajowo jako „naturalne”, dzisiaj zostaje poddane decyzji jednostek. W odniesieniu do moralności małżeńskiej i rodzinnej należy mówić raczej o tendencjach kryzysowych niż o definitywnym kryzysie.

W życiu społecznym moralność małżeńsko-rodzinną poddana jest różnorodnym prądom liberalnym i permissywnym, przyznającym cielesnej formie miłości (płciowości) własną wartość i wyrażającym się w komunikowaniu osobowym, niezależnie od aktów zapłodnienia. Coraz mniej trzeba miłości dla usprawiedliwienia „więcej seksu”. Chodzi tu przede wszystkim o napięcie i konflikty pomiędzy religijnym (katolickim) modelem rodziny i jej moralnością a wzorami życia, jakie przeważają w nowoczesnych społeczeństwach. Szukanie swobody i nieograniczonej wolności, hołdowanie postawie subiektywistycznej oraz indywidualistycznemu dążeniu do egoistycznej samorealizacji, pozbawia małżeństwo i rodzinę najgłębszych znaczeń i wartości chrześcijańskich. W świadomości zbiorowej akcentuje się znaczenie zaspokojenia potrzeby intymności i partnerstwa (Moczuk 2004: 61-175; Romanowicz 2017: 234-235).

W socjologii można badać stopień akceptacji podstawowych i wtórnych norm moralnych; po drugie, stopień zgodności zachowań rzeczywistych z tymi normami; po trzecie, uzasadnienie tych norm, zakres ich obowiązywania, czy należy ich przestrzegać we wszystkich sytuacjach, czy też uznaje się sytuacje zwalniające z obowiązku bezwzględnego przestrzegania tych norm. W naszych analizach socjologicznych odwołujemy się do wyników badań empirycznych, w których respondenci ustosunkowali się do wybranych zachowań zakazanych w katolickiej etyce

małżeńsko-rodzinnej: współżycie seksualne w okresie narzeczeństwa, współżycie seksualne po ślubie cywilnym, zdrada małżeńska, rozwód, stosowanie środków antykoncepcyjnych i przerywanie ciąży. Zmiany, jakie dokonały się i dokonują w sferze intymności, są bardzo wyraźne i obejmują szerokie kręgi społeczeństwa.

Tab. 31. Opinie maturzystów na temat zachowań z zakresu etyki małżeńsko-rodzinnej w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
<i>Współżycie seksualne w okresie narzeczeństwa</i>				
Dozwolone	55,8	61,2	66,4	72,2
To zależy	21,9	19,2	16,1	11,0
Niedozwolone	14,0	8,4	7,3	1,1
Brak zdania	7,0	7,6	8,0	13,2
Brak odpowiedzi	1,3	3,6	2,2	2,5
<i>Ogółem</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>
<i>Współżycie seksualne po ślubie cywilnym</i>				
Dozwolone	64,9	63,6	71,0	73,0
To zależy	14,5	18,0	12,6	11,4
Niedozwolone	9,9	6,8	7,0	2,5
Brak zdania	9,5	8,0	8,0	10,7
Brak odpowiedzi	1,2	3,6	1,4	2,5
<i>Ogółem</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>
<i>Zdrada małżeńska</i>				
Dozwolone	2,9	3,2	2,1	4,3
To zależy	18,6	13,2	6,6	13,2
Niedozwolone	66,9	74,8	81,5	68,0
Brak zdania	10,7	4,8	8,0	12,1
Brak odpowiedzi	0,9	4,0	1,8	2,5
<i>Ogółem</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>

Rozwody				
Dozwolone	24,8	15,6	18,2	46,6
To zależy	52,5	50,0	52,4	32,4
Niedozwolone	12,8	21,6	16,1	8,9
Brak zdania	8,3	9,2	11,2	9,6
Brak odpowiedzi	1,6	3,6	2,1	2,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0
Stosowanie środków antykoncepcyjnych				
Dozwolone	74,8	54,4	62,2	72,6
To zależy	14,0	23,2	18,5	12,5
Niedozwolone	5,8	8,0	8,0	2,1
Brak zdania	4,1	10,4	9,4	10,3
Brak odpowiedzi	1,3	4,0	1,9	2,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0
Przerywanie ciąży				
Dozwolone	14,5	8,4	13,6	39,1
To zależy	46,3	33,2	36,7	32,0
Niedozwolone	29,3	46,0	38,1	14,9
Brak zdania	9,1	0,4	9,1	11,4
Brak odpowiedzi	0,8	4,0	2,5	2,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

W odniesieniu do trzech norm zakazujących współżycia seksualnego w okresie oficjalnego narzeczeństwa, współżycia seksualnego po ślubie cywilnym a przed kościelnym, rozwodów, stosowania środków antykoncepcyjnych stanowisko Kościoła katolickiego popierało mniej niż 10% badanych. Rozwody były wyraźnie dezakceptowane przez 8,1% ankietowanych, przerywanie ciąży przez 14,9% i zdrady małżeńskiej przez 68,0%. Część młodych ludzi nie potrafi dostrzec tego wszystkiego, co jest pozytywne i wartościowe w katolickiej moralności małżeńsko – rodzinnej. Sprzyja temu działalność rozmaitych ugrupowań społecznych,

które stawiają sobie jako cel walkę o tzw. nowoczesną antykoncepcję, legalne przerywanie ciąży oraz liberalne wychowanie seksualne dzieci i młodzieży, a jednocześnie oskarżają Kościół katolicki o konserwatyzm i niedemokratyczność w podejściu do zagadnień planowania rodziny. Laicyzacja sterowana i spontaniczna sprzyjają w konsekwencji obniżeniu się rygoryzmu i tradycyjnej surowości w dziedzinie etyki seksualnej.

Wskaźnik zbiorczy ustosunkowania się do sześciu norm będących składnikiem moralnego nauczania Kościoła katolickiego kształtował się w 1994 roku następująco: aprobata – 22,2%, „to zależy” – 28,6%, dezaprobata – 40,3%, niezdecydowanie („trudno powiedzieć”) – 7,6%, nieudzielanie odpowiedzi – 1,3%; w 2009 roku odpowiednio – 27,5%, 25,4%, 36,7%, 6,4%, 4,0%; w 2016 roku – 26,4%, 23,8%, 38,9%, 9,0%, 1,9%; w 2021 roku – 16,2%, 18,8%, 51,3%, 11,2%, 2,5%. W latach 1994-2016 postawy maturzystów puławskich wobec katolickich norm moralności małżeńsko-rodzinnej utrzymywały się na względnie stabilnym, ale niskim poziomie. W następnych kilku latach zaznaczył się dalszy spadek pełnej aprobaty tych norm: od 26,4% do 16,2% (różnica 10,2%). Maturzyści puławscy prezentowali niższy poziom aprobaty katolickich norm moralności małżeńsko-rodzinnej niż młodzież szkolna w Polsce w 2017 roku (Marianiński 2018a: 272; por. Zaręba 2012: 383-404).

W 2021 roku 17,5% badanych kobiet w pełni aprobowало – według wskaźnika zbiorczego – sześć norm katolickiej moralności małżeńsko-rodzinnej, 18,4% – to zależy, 54,2% – w pełni dezaprobowало, 8,8% – to niezdecydowani i 1,1% – nieudzielający odpowiedzi, mężczyźni (odpowiednio) – 14,0%, 21,1%, 47,4%, 13,3%, 4,2%; młodzież z liceów ogólnokształcących – 14,3%, 15,0%, 59,6%, 8,2%, 2,9%, młodzież z techników – 18,1%, 22,3%, 43,6%, 14,0%, 2,0%; młodzież mieszkająca na wsi – 18,4%, 20,5%, 46,3%, 12,9%, 1,9%, młodzież mieszkająca w małych miastach – 15,1%, 14,6%, 52,6%, 14,6%, 3,1%, młodzież mieszkająca w Puławach – 13,2%, 17,4%, 58,9%, 7,5%, 3,0%. Kobiety nieco bardziej niż mężczyźni aprobowало normy katolickiej moralności małżeńsko-rodzinnej, młodzież z techników nieco bardziej niż młodzież z liceów ogólnokształcących, młodzież mieszkająca na wsi bardziej niż mieszkająca w małych miastach i w Puławach, ale różnice procentowe między tymi

kategoriami badanych osób nie były zbyt znaczące. Można by mówić do pewnego stopnia o ujednolicaniu się postaw różnych kategorii demograficznych i społecznych wobec moralności małżeńsko-rodzinnej.

Cechy religijne bardziej niż cechy demograficzne i społeczne różnicowały postawy maturzystów puławskich wobec katolickich norm moralnych. Wśród głęboko wierzących i wierzących 21,1% badanych – według przeciętnego wskaźnika – aprobowало katolickie normy moralności małżeńsko-rodzinnej, 23,4% – to zależy, 40,1% – dezaprobowало, 13,8% – to niezdecydowani i 1,6% – to nieudzielający odpowiedzi; niezdecydowani w sprawach wiary (odpowiednio) – 13,8%, 20,0%, 49,5%, 13,8%, 2,9%; obojętni religijnie – 12,2%, 16,7%, 60,2%, 10,9%, 0,0%; niewierzący – 10,9%, 6,5%, 77,6%, 0,7%, 4,3%; uczęszczający regularnie na lekcje religii w szkole – 20,3%, 21,9%, 40,6%, 14,7%, 2,5%, nieregularnie uczęszczający – 12,1%, 25,0%, 56,9%, 6,0%, 0,0%, w ogóle nieuczęszczający – 12,6%, 14,7%, 60,6%, 9,1%, 3,0%.

Nawet wśród osób głęboko wierzących – przy uwzględnieniu kilku procent maturzystów należących do niekatolickich wspólnot religijnych – brak jest pełnej wierności normom moralnym głoszonym przez Kościół katolicki. Zwłaszcza współżycie seksualne przed zawarciem ślubu kościelnego oraz stosowanie środków antykoncepcyjnych jest akceptowane dość powszechnie, nawet wśród ludzi młodych związanych jeszcze z Kościołem poprzez wiarę i praktyki religijne. Im bardziej jest ktoś religijny, tym większe jest prawdopodobieństwo, że zawrze ślub kościelny, zrodzi potomstwo, utrzyma trwałość swojego małżeństwa, tyle tylko, że takich ludzi jest coraz mniej w społeczeństwach współczesnych (Pickel 2011: 417). Stosując kościelne kryteria oceny można powiedzieć, że znaczna część maturzystów puławskich w dziedzinie moralności seksualnej jest już zdemoralizowana. Odchylenia od tradycyjnej moralności seksualnej są tak znaczne, że można by mówić o swoistej rewolucji obyczajowej (Štefaňak 2013: 316-330; Štefaňak 2020: 36-43; Swadźba 2015: 111-120; Zemło 2017: 9-31).

Polska – w przeciwieństwie do wielu krajów zachodnich – nie jest zbyt zaawansowana w procesie odrzucania małżeństwa jako instytucji

konstytuującej rodzinę. W społeczeństwie polskim instytucja małżeństwa nadal stanowi podstawę związków, a odsetek formalnych związków małżeńskich należy do najwyższych w Europie. Na formalny charakter rodziny polskiej wskazują też dane statystyczne mówiące o tym, że w naszym kraju panny i kawalerowie, wiążąc się z kimś, rzadko decydują się na życie w wolnych, nieformalnych związkach. Rodzina polska wyróżnia się na tle innych krajów europejskich swym formalnym charakterem. Trzeba jednak podkreślić, że wśród maturzystów puławskich tylko nieco więcej niż połowa badanych jest zdecydowanych w przyszłości zawrzeć formalny związek małżeński (por. Dudziak 2001: 146-157; Świąś 2014: 49-52).

Słusznie podkreśla Rafał Boguszewski, że Polacy nie rezygnują ze swojej tożsamości religijnej, ale równocześnie przyswoili sobie wiele idei i rozwiązań o charakterze moralnym, które nie są zgodne z oficjalną nauką Kościoła katolickiego. „Coraz wyraźniej uwidaczniają się symptomy <sekularyzacji moralności>, która wyraża się w tym, że Polacy w coraz mniejszym stopniu odczuwają potrzebę religijnego uzasadniania własnych zasad moralnych i w wielu kwestiach deklarują poglądy moralne niezgodne z wyznawaną przez siebie religią. Nierzadko dotyczy to osób określających się jako wierzące (a nawet głęboko wierzące) oraz regularnie praktykujące religijnie. Przypisywanie sobie wysokiej religijności, a – tym bardziej – ponadprzeciętnej moralności bardzo często wiąże się z jednoczesnym przyzwoleniem na stosowanie środków antykoncepcyjnych, seks przedmałżeński, rozwody itp.” (Boguszewski 2015b: 28).

Poglądy niezgodne z nauczaniem moralnym Kościoła wyraża młodzież, która w przeważającej większości przeszła przez pełną edukację religijną w szkole, czy świadczy o postępującym procesie indywidualizacji i sekularyzacji moralności. Przemiany moralności małżeńskiej i rodzinnej w Polsce wpisują się w trendy charakterystyczne dla społeczeństw ponowoczesnych. Powiedzenie: „Polacy są religijni, ale mało moralni” lub „młodzież jest religijna, ale ma swoją moralność”, nawet jeżeli nie do końca jest prawdziwe, to pokazuje kierunek przemian w mentalności Polaków, czyli znaczący „rozziw” pomiędzy dość powszechnie deklarowanymi postawami proreligijnymi a postawami i zachowaniami

moralnymi ludzi wierzących na co dzień. Moralność w swoich wymiarach społecznych nabiera coraz bardziej swoistego, kalejdoskopowego zróżnicowania, daleko idącej płynności i nieokreśloności. Wielu katolików w Polsce traktuje w sposób peryferyjny doktrynę moralną Kościoła, zwłaszcza w sprawach małżeńskich i rodzinnych, nie opuszczają oni swojego Kościoła, ale go sekularyzują od wewnątrz.

Według socjologa poznańskiego Józefa Baniaka: „Nastawienie badanej młodzieży szkolnej i akademickiej do katolickiej moralności seksualnej uległo zmianie w przyjętym okresie na przelocie XX i XXI wieku. Uogólnienie wyników badań socjologicznych zrealizowanych w obu częściach tego okresu pozwala na wniosek, że zmiana ta dotyczy spadku odsetka młodzieży w obu grupach w obecnym wieku akceptującego w pełni i bez zastrzeżeń zasady katolickiej moralności seksualnej we wszystkich jej zakresach, w zestawieniu z odsetkiem tej młodzieży z ubiegłego wieku, który był wtedy większy i bardziej stabilny. Ciągłość tradycyjnego podejścia młodzieży polskiej do katolickiej moralności seksualnej, w tym obejmującej etos małżeński i rodzinny, słabła stopniowo już w kolejnych dekadach XX wieku, nasilając się w końcowej jego dekadzie, żeby przybrać znacznie na sile w obecnym wieku, zwłaszcza w jego drugiej dekadzie. Odchodzenie młodzieży, jak wskazywali badacze w obu częściach przyjętego okresu, od zasad etycznych katolickiej moralności seksualnej nie było stabilne, raczej cechowała je swoista wahliwość i niespójność, na co złożyło się wiele różnych przyczyn, które charakteryzowały obie części tego okresu, zarówno w sytuacji kraju, jak i w sytuacji Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce i w szerszym zakresie jego funkcjonowania. O ciągłości i trwałości postaw wobec zasad katolickiej moralności seksualnej można mówić wyłącznie w odniesieniu do pewnego odsetka młodzieży szkolnej i akademickiej w Polsce, sięgającego w XX wieku ponad trzech piątych badanej populacji, a w obecnym wieku odsetka zbliżającego się do ponad dwóch piątych, co oznacza, że na przelocie wieków zmiana negatywna objęła ponad jedną piątą badanej młodzieży, przy czym odsetek ten jest nieco większy wśród studentów, przekraczając znacznie piątą część ich populacji” (Baniak 2020: 31).

Analizy socjologiczne potwierdzają hipotezę, że negatywne przemiany w moralności, opartej na nauczaniu Kościoła katolickiego, dotyczą moralności małżeńsko-rodzinnej, szczególnie zaś moralności seksualnej. Moralność podbudowana kościelnym systemem etycznym wydaje się osiągać w niektórych kwestiach tzw. stan krytyczny. Sytuacja zasadniczej, niemal fundamentalnej niepewności i niejasności oraz ambiwalencji urastającej do rangi zasady organizującej życie moralne, wskazuje na pojawienie się czegoś, co można by określić jako moralność postmodernistyczną. Wolność całkowitą, graniczącą z dowolnością, każdy może wypełnić swoją treścią. Badania socjologiczne wskazują, że deklarowana ogólna wiara religijna dość często koreluje negatywnie z kościelnie ukształtowanymi postawami moralnymi. Można by odnieść do młodzieży polskiej, w mniejszym stopniu do pokolenia ludzi dorosłych, tezę o zmniejszającym się związku wiary religijnej z wynikającymi z niej postawami moralnymi. Autonomiczna jednostka staje się niejednokrotnie ostateczną i jedyną instancją dla samej siebie. Chce sobie przyswoić z życia tyle, ile chce, i nikt, w tym także i Kościół, nie powinien jej przeszkadzać (Rola 2016: 369-386).

Kryzys religijny i moralny jest rozumiany jako proces dezinstytucjonalizacji moralności chrześcijańskiej i przejawia się najdobitniej w wybiórczym traktowaniu moralnej oferty Kościoła katolickiego, aż po jej całkowite odrzucenie. Dezinstytucjonalizacja oznacza, że religia i moralność nie są w takiej mierze jak dawniej zinstytucjonalizowane i społecznie sankcjonowane, niektóre ich elementy podlegają głębokiej transformacji (np. w kwestii regulacji poczęć). Znaczna część młodych i dorosłych Polaków znajduje się w sytuacji dysonansowo-stresowej. Nie ma zgodności pomiędzy osobście uznawanym systemem wartości a systemem wartości wynikającym z religii, między oficjalnymi kościelnymi oczekiwaniami wobec rodziny a jej społeczną rzeczywistością. Część katolików żyje według reguł i norm, które nie mają legitymizacji w Kościele.

Badania socjologiczne potwierdzają dokonywanie się przemian w świadomości Polaków w zakresie problemów związanych z moralnością małżeńsko-rodzinną. Aborcja, stosowanie środków antykoncepcyjnych, rozwód, wolna miłość nie są już zjawiskami piętnowanymi

społecznie i moralnie w takiej mierze jak w przeszłości. Tworzenie się miłości między mężczyzną i kobietą, doznawanie przyjemności, odczuć emocjonalne są równie ważne, a dla wielu może nawet ważniejsze niż wymiar prokreacji w małżeństwie, często egoistyczne „ja” staje się podstawowym źródłem wartości związanych z małżeństwem i rodziną. Trzeba jednak podkreślić, że socjologowie o orientacji empirycznej częściej interesują się kwestionowaniem i przekraczaniem norm moralnych niż ich treścią czy uznaniem społecznym i zbyt pospiesznie mówią o „katastrofie aksjologicznej”.

W świadomości prorodzinnej Polaków obserwujemy eklektyczne połączenie katolickiego i zsekularyzowanego systemu wartości. W sferze ogólnych deklaracji wartości prorodzinne wydają się bardziej związane z doktryną moralną Kościoła katolickiego (teza ewangelizacyjna), a na poziomie bardziej konkretnych postaw i zachowań ewoluują one w kierunku indywidualizmu i permissywizmu (sekularyzacja i indywidualizm). W konsekwencji można mówić o postępującej inflacji niektórych wartości i norm prorodzinnych, co jest związane między innymi z tym, że jednostki we współczesnych społeczeństwach mają bardzo dużo możliwości wyborów aksjologicznych, nie ułatwiających bynajmniej budowania własnej tożsamości osobowej i społecznej.

Pewne tendencje wśród młodzieży, zmierzające do osłabienia podstawowych orientacji moralnych, mających dawniej silne zakorzenienie w tradycji i w Kościele, są już czytelne, świadczą one o umacnianiu się permissywnej moralności. Młodzież nie jest jednak całkowicie zdeorientowana, chociaż żyje w niepewnym i niestabilnym pod względem wartości świecie. Jej świadomość aksjologiczna nie jest nihilistyczną pustynią, ale też nie jest bezpieczną fortecą. Jeżeli nawet twierdzenie, że Europa Zachodnia jest objęta rozległymi procesami radykalnego relatywizmu i sceptycyzmu, jest nieco przesadne, to niewątpliwie tego rodzaju procesy przemian w moralności są już częściowo dostrzegalne także w Polsce, zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych. W europejskim kręgu kulturowym poszerzanie się tolerancji i permissywizmu jest wyraźnym i trwałym trendem, a nawet – być może – megatrendem cywilizacyjnym.

Nie mamy jednak pewności, że trendy z minionych dekad będą kontynuowane, zaś długotrwałe prognozy są niepewne.

Omówione badania socjologiczne raz jeszcze potwierdzają tezę, że negatywne zmiany w religijności kościelnej dotyczą przede wszystkim sfery moralności małżeńsko-rodzinnej, szczególnie zaś moralności seksualnej. Kościelna moralność seksualna jest nie tylko w praktyce ignorowana, ale i praktycznie kwestionowana (np. aprobatą przedmałżeńskiego współżycia seksualnego), mówi się w tym kontekście o etycznej kapitulacji Kościoła. Otwartą pozostaje kwestia, na ile religijność selektywna (wybiórcza) jest tylko osłabieniem religijności kościelnej, na ile zaś alternatywą dla religijności określonej instytucjonalnie. Poglądy takie wyraża młodzież, która w przeważającej większości przeszła przez pełną edukację religijną w szkole. Przyzwolenie na zachowania sprzeczne z katolicką nauką małżeńską i rodzinną nie musi oznaczać (i często nie oznacza) określania się jako osoby niereligijnej, a tym bardziej – niemoralnej, raczej świadczy to o postępującym procesie indywidualizacji i sekularyzacji moralności.

„Wraz ze spadkiem znaczenia religii i religijności obserwuje się w Polsce także coraz częstsze przejawy <sekularyzacji moralności>, co oznacza, że religia w coraz mniejszym stopniu stanowi uzasadnienie zasad moralnych. Znajduje to potwierdzenie w opiniach na temat źródeł norm (coraz rzadziej wskazywane są w tym kontekście prawa Boże), jak i w stosunku do moralności katolickiej, która coraz częściej akceptowana jest w sposób wybiórczy lub traktowana jako obca. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest dość powszechna akceptacja zjawisk i zachowań, które z punktu widzenia moralności katolickiej są nieaprobowane, takich jak seks przedmałżeński, antykoncepcja, konkubinaty, czy rozwody, a także pozostawianie własnemu sumieniu rozstrzygnięcia o tym, co jest dobre, a co złe” (Boguszewski 2021: 9).

Socjologowie podkreślają, że moralność prorodzinna w społeczeństwach współczesnych staje się coraz bardziej autonomiczna, niezależna od religijności, stąd można mówić o swoistej dysharmonii między doktryną moralną Kościoła a rzeczywistymi postawami katolików

w zakresie moralności małżeńskiej i rodzinnej. W warunkach istnienia alternatywnych uniwersów symbolicznych, przyjmowane przez jednostkę uniwersum moralne jest jednym z wielu, więc może ono podlegać stopniowemu rozpadowi, kształtować się jako nieuporządkowana struktura złożona z wielu niespójnych elementów wywodzących się z różnych źródeł, może wzmacniać się i zyskiwać nowe kształty kompatybilne z nowymi warunkami społeczno-kulturowymi lub kształtować się jako moralność prywatna. O ile dystansowanie się w sferze moralnej od nauki Kościoła katolickiego uznamy za specyficzny wskaźnik sekularyzacji, to z pewnością można mówić o procesach sekularyzacyjnych, także w Polsce, już od dłuższego czasu.

W rzeczywistości społecznej nie istnieje jedna moralność, lecz różne jej postaci (polimorficzna, „wielojęzyczna” moralność). Nie może być zresztą inaczej, bowiem w ponowoczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowej jest wiele niejednoznaczności, ambiwalencji, efemeryczności, fragmentaryzacji, tymczasowości, płynności itp., związanych z radykalnymi zmianami i przekształceniami (płaszczyna społeczna). Z drugiej strony młodzież znajduje się w fazie wchodzenia w dorosłość, co wiąże się z kwestionowaniem dotychczasowej tożsamości charakterystycznej dla okresu dzieciństwa i poszukiwaniem nowych źródeł sensu własnej egzystencji (płaszczyna indywidualna). Niepewność i nieprzewidywalność sytuacji społecznych, charakteryzujące współczesne społeczeństwa, stanowią trudne i wymagające środowisko dla funkcjonowania młodego pokolenia.

Erozja moralna w pewnych dziedzinach życia społecznego dokonuje się w sposób powolny, zaś w innych w sposób gwałtowny i skokowy. Można żywić nadzieję, że nauczanie społeczne i moralne Kościoła oraz jego codzienna praca duszpasterska przyczyni się – przynajmniej częściowo – do wzmocnienia ładu moralnego związanego z małżeństwem i rodziną, odnoszeniem się ludzi do siebie nawzajem, kształtowaniem się odpowiedzialnej wolności we wszystkich sferach życia publicznego. Chodzi o to, by akceptacja wartości i norm etyki chrześcijańskiej była bardziej faktyczna, mniej zaś postulatyczna i deklaracyjna. Kondycja moralna społeczeństwa zależy ostatecznie od samych ludzi wywołujących kierunkowe

zmiany i kształtujących procesy społeczne. Istota sprawy tkwi więc w nas samych, w każdym z nas. Jeżeli nawet należy zgodzić się, że ostateczny i przyszły kształt życia moralnego w społeczeństwie zależy od ludzi i ich działań, to przecież moralność jest zbyt poważną sferą myślenia i działania, by pozostawić ją w wyłącznej gestii jednostek. Potrzebne jest oddziaływanie różnorodnych instancji wychowawczych, nie wystarczy jedynie obserwować i opisywać. Nie można pomijać pytań o sens i kierunek tego wszystkiego, co dzieje się w życiu codziennym ludzi.

Można założyć, że moralna kondycja polskiej rodziny byłaby o wiele słabsza, gdyby zabrakło ewangelicznej działalności Kościoła katolickiego i innych Kościołów chrześcijańskich oraz wspólnot religijnych w naszym kraju. Do pewnego stopnia także i w Polsce Kościół katolicki głoszący swoją doktrynę moralną w sposób zdecydowany i wymagający znajduje się jak okręt na wzburzonym oceanie ludzkich oczekiwań, pragnień, a niekiedy i żądań. Osłabienie zaufania do Kościoła pociąga za sobą erozję wartości i norm moralnych przez niego głoszonych, w końcu oddziałuje negatywnie i na samą religię, także na religijny kapitał społeczny ważny dla integracji społeczeństwa. Jeżeli negatywne scenariusze przemian w religijności i moralności będą realizować się w społeczeństwie polskim, to ich tempo nie będzie zbyt gwałtowne i radykalne (raczej przyspieszona pełzająca niż gwałtowna i radykalna sekularyzacja). Nie grozi nam kościelne „tsunami” ani eurosekularyzm, nawet jeżeli dokonujące się przemiany w moralności małżeńsko-rodzinnej to coś więcej niż „przypadki odbiegające od normy”, czy „wyjątki od reguły”. Nie jest to jednak trend liniowy prowadzący do całkowicie niereligijnej moralności (Baniak 2022: 827-871; Boguszewski 2021: 3). Katolikiem czy chrześcijaninem można być na wiele sposobów.

§ 3. Stosunek maturzystów puławskich do swoich rodziców

Ogólna atmosfera domu rodzinnego jest swoistym bilansem korzyści i strat, zadowolenia i niezadowolenia, sukcesów i porażek, zabezpieczenia psychicznego i frustracji. Pozytywne określenia domu rodzinnego przeważają wyraźnie nad określeniami negatywnymi. Rodzina

współczesna wydaje się ewoluować w stronę modelu partnerskiego, opartego na wzajemnej przyjaźni i szacunku, dialogu i podejmowania wspólnych decyzji przez wszystkich jej członków, z dziećmi włącznie. Pozytywny obraz atmosfery domu rodzinnego wyłania się z wielu badań socjologicznych. Oceny wypowiedziane przez młodych Polaków o domu rodzinnym są tak pozytywne, że mogą wzbudzać podejrzenie o ich deklaratywność. Wystarczy przywołać zjawisko narastającej przemocy w rodzinie czy proces pauperyzacji pewnej części społeczeństwa. W warunkach rozpadu więzi społecznych w rodzinie upowszechniają się postawy rezygnacji i apatii, poczucie bezradności i krzywdy, a także frustracja z powodu materialnego niedostatku, pogarszają się stosunki między małżonkami, rodzicami i dziećmi, załamują się ważne konstelacje wychowawcze i rodzinna wspólnota wartości.

Teza o rodzinie jako wspólnocie opierającej się na współpracy i solidarności jest bliższa rzeczywistości niż twierdzenie o zaostrzających się konfliktach w rodzinie. Być może liberalizacja wychowania rodzinnego i negocjacyjny charakter relacji rodzinnych doprowadził do tego, że stosunki między rodzicami i dorastającymi dziećmi były na początku XXI wieku tylko nieznacznie bardziej konfliktowe niż w okresie wcześniejszym. Rodzina współczesna nie tworzy tak jak dawniej zwartego systemu kulturowego, co nie powoduje „tylu konfliktów i napięć, co dawniej. Dzieje się tak dlatego, że wzrosła tolerancja i pogłębił się szacunek dla odmiennych przekonań i innego stylu postępowania drugiej osoby. Zmieniła się także struktura rodziny wielopokoleniowej, która obecnie bardziej niż dawniej sprzyja indywidualizacji jednostek i pokoleń. Nawet osoby i pokolenia o niezgodnych systemach wartości potrafią w niej zgodnie współżyć i pracować” (Dyczewski 2012: 9-38; Skoczylas 2016: 194-195). Utrzymywanie więzi społecznej w stabilnej i uporządkowanej rodzinie tradycyjnej było o wiele łatwiejsze niż w rodzinach współczesnych o pogmatwanych i nie-trwałych sieciach relacji wewnątrz- i pozarodzinnych.

We współczesnym świecie, także i w społeczeństwie polskim, można zauważyć niepokojące oznaki głębokiego kryzysu moralnych zasad kierujących życiem i relacjami międzyludzkimi. Relatywizacja ideałów, wartości i norm moralnych, a nawet ich brak, utrata sensu życia, spadek

szacunku dla życia, obojętność wobec osób starszych i wiele innych niepokojących sytuacji, każą szukać pomocy w rodzinie, która musi odzyskać należne sobie miejsce, by móc spełniać swoje funkcje. Zdecydowana większość dorosłych Polaków spędza czas wolny w rodzinie (Boguszewski 2017: 3). Czy jednak rodzina polska jest w stanie spełniać swoją misję w nowym pluralistycznym społeczeństwie, zwłaszcza w fazie ponowoczesności? Czy stanowi ona naturalne środowisko, w którym jednostka wzrasta i rozwija się oraz doświadcza bezspornych i trwałych wartości?

W badaniach socjologicznych stawia się m.in. pytanie dotyczące oceny rodziców i okazywanie im szacunku oraz miłości w zależności od ich cech charakteru lub postępowania. Pierwsze z postawionych pytań dotyczyło oceny rodziców: „Z którym z następujących dwóch twierdzeń był(a)byś skłonny(a) się zgodzić?

A – Niezależnie od zalet i wad, jakie mają rodzice, należy ich zawsze kochać i szanować;

B – Nie ma obowiązku szanowania i kochania rodziców, którzy nie zasłużyli sobie na to swoim postępowaniem”.

Tab. 32. Opinie młodzieży maturalnej na temat szanowania i kochania rodziców w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Twierdzenie A	66,5	65,6	64,7	45,9
Twierdzenie B	14,0	16,8	17,8	30,6
Trudno powiedzieć	18,6	14,0	15,7	22,1
Brak odpowiedzi	0,9	3,6	1,8	1,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

Zdecydowana większość badanych maturzystów puławskich w 1994 roku akceptowała twierdzenie, że należy zawsze kochać i szanować rodziców, niezależnie od ich zalet i wad (66,5%). Tylko co siódmy spośród respondentów kwestionował obowiązek kochania i szanowania rodziców, którzy nie zasłużyli na to swoim postępowaniem (14,0%). Zbliżona liczbowo była grupa ankietowanych nie wyrażająca opinii

w analizowanej sprawie (18,6%) i tylko nieliczni nie udzielili odpowiedzi (0,8%); w 2009 roku (odpowiednio) – 65,6%, 16,8%, 14,0%, 3,6%; w 2016 roku – 64,7%, 17,8%, 15,7%, 1,7%; w 2021 roku – 45,9%, 30,6%, 22,1%, 1,4%. W latach 2016-2021 zmniejszył się znacznie wskaźnik akceptujących twierdzenie o bezwarunkowym kochaniu i szanowaniu rodziców – od 64,7% do 45,9% (spadek o 18,8%).

Obowiązek szacunku wobec rodziców w każdej sytuacji nieco częściej deklarowały kobiety niż mężczyźni (48,5% wobec 41,5%); młodzież z liceów ogólnokształcących rzadziej niż młodzież z techników (35,3% wobec 55,9%); młodzież mieszkająca na wsi (51,0%) częściej niż mieszkająca w małych miastach (50,0%) i w Puławach (36,5%); młodzież deklarująca się jako głęboko wierząca lub wierząca (63,7%) częściej niż niezdecydowana w sprawach wiary (42,0%), obojętna religijnie (29,3%) i niewierząca (19,6%); młodzież regularnie uczęszczająca na lekcje religii w szkole (55,0%) częściej niż nieregularnie uczęszczająca (41,7%) i w ogóle nieuczęszczająca (36,4%).

Na poziomie ogólnym stwierdza się w rodzinach maturzystów puławskich umiarkowaną tendencję do akceptacji rodziców przez dzieci, nieco silniejszą w rodzinach badanych kobiet, młodzieży z techników, mieszkającej na wsi lub w małych miastach oraz młodzieży deklarującej się jako wierząca oraz regularnie uczęszczająca na lekcje religii w szkole. Szczególnie niski poziom deklarowanego szacunku dla rodziców przejawiał się w rodzinach maturzystów obojętnych religijnie lub niewierzących. Te osoby, które uzależniają uznanie autorytetu rodziców od ich postępowania i cech charakteru, będą zapewne wykazywać większą skłonność do konfliktów z rodzicami niż ci, którzy odznaczają się bezwarunkową akceptacją rodziców, niezależnie od ich zalet i wad.

Nie wszyscy maturzyści są gotowi zaakceptować przykazanie „czcij ojca i matkę swoją”, niezależnie od okoliczności i w każdej sytuacji. Socjologowie wskazują, że młodzież uwalnia się stopniowo spod arbitralnej władzy rodziców i tym samym osłabia ich władzę i autorytet w rodzinie. Zmieniają się oczekiwania w stosunku do postaw i zachowań oraz pełnienia ról przez członków rodziny. Stosunek do rodziny jako wartości konkretyzuje

się na płaszczyźnie postaw wobec rodziców, a dokładniej – normatywnych zobowiązań odczuwanych w relacjach „rodzice-dzieci”, a upowszechniający się ekspresyjny indywidualizm, akcentujący przede wszystkim własne „ja” i jego uprawnienia, zmienia zasadniczo kontekst stosunków wewnątrzrodzinnych. We współczesnych rodzinach odchodzi się dość wyraźnie od tradycyjnego modelu relacji rodziców i dzieci, według którego dzieci były traktowane niemal jako własność rodziców. Rodzicom przysługiwał autorytet płynący wyłącznie z faktu bycia rodzicem (Kwak 2009: 31-40).

Inną ważną kwestią w dziedzinie ustosunkowania się dzieci do rodziców jest deklaracja oczekiwań i żądań. Rodzice mają specyficzne prawa i obowiązki w dziedzinie opieki i wychowania oraz formacji dzieci, zwłaszcza w pierwszej fazie dzieciństwa, a także w trudnym okresie dojrzewania. Niekiedy dochodzi do przesuwania własnych dążeń i aspiracji życiowych z rodziców na dzieci i częściej do rezygnacji z traktowania siebie jako podmiotu aspiracji i dążeń, są jednak pewne granice poświęcenia się rodziców dla swoich dzieci. Istnieje więc swoiste przeciwieństwo: z jednej strony bezwarunkowe zobowiązanie rodziców wobec dzieci, z drugiej zaś obowiązek samorealizacji. Jeżeli zrodzenie dzieci traktuje się jako akt także natury moralnej, to zobowiązania wychowawcze rodziców wobec dzieci są czymś oczywistym. Zakres tych zobowiązań zmienia się wraz z przekształceniami w całym kontekście społeczno-kulturowym. W społeczeństwach współczesnych wielu rodziców, zarówno w swoich wyobrażeniach, jak i działaniach, akcentuje prawo do „przeżycia” własnego życia i ograniczony zakres zobowiązań wobec dzieci.

Opinie młodzieży maturalnej na temat zobowiązań rodziców wobec dzieci sondowaliśmy w ramach następującego pytania: „Które z poniższych twierdzeń najlepiej określają Twoje poglądy na temat zobowiązań rodziców na rzecz dzieci:

- A – Obowiązkiem rodziców jest dawać wszystko, nawet ze szkodą dla siebie;
- B – Rodzice mają własne życie i nie powinno się od nich wymagać zbyt wiele;
- C – Ani jedno, ani drugie”.

Tab. 33. Opinie młodzieży maturalnej na temat zobowiązań rodziców wobec dzieci w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Twierdzenie A	8,3	11,6	10,1	8,2
Twierdzenie B	39,3	19,6	21,3	18,9
Ani twierdzenie A ani B	37,6	42,8	45,1	50,2
Trudno powiedzieć	14,0	23,6	20,6	21,0
Brak odpowiedzi	0,8	2,4	2,9	1,7
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

W 1994 roku wśród maturzystów puławskich 8,3% badanych prezentowało pogląd, że obowiązkiem rodziców jest dawać dzieciom wszystko nawet ze szkodą dla siebie; 39,3% – że rodzice mają własne życie i nie powinno się od nich wymagać zbyt wiele; 37,6% – zajmowało inne stanowisko i nie akceptowało ani pierwszego ani drugiego twierdzenia; 14,0% – trudno powiedzieć; 0,8% – brak odpowiedzi; w 2009 roku (odpowiednio) – 11,6%, 19,6%, 42,8%, 23,6%, 2,4%; w 2016 roku – 10,1%, 21,3%, 45,1%, 20,6%, 2,8%; w 2021 roku – 8,2%, 18,9%, 50,2%, 21,0%, 1,7%. W latach 1994-2016 utrzymywała się na zbliżonym poziomie aprobaata szczególnych obowiązków rodziców wobec dzieci i spadek ograniczonych obowiązków rodziców wobec dzieci, natomiast w następnych pięciu latach nastąpiło pewne przesunięcie w akceptacji: od twierdzenia drugiego do trzeciego (wzrost o 5,1%).

Stanowisko radykalnych żądań dotyczących obowiązków rodziców wobec dzieci (twierdzenie pierwsze) prezentowało nieco mniej kobiet niż mężczyzn (7,7% wobec 9,4%); mniej młodzieży z liceów ogólnokształcących niż z techników (5,1% wobec 11,0%); więcej młodzieży mieszkającej na wsi (18,8%) niż młodzieży mieszkającej w małych miastach (8,5%) i w Puławach (4,2%); nieco więcej młodzieży głęboko wierzącej lub wierzącej (9,8%) niż niezdecydowanej w sprawach wiary (9,7%), obojętnej religijnie (5,8%) i niewierzącej (6,5%); więcej wśród młodzieży regularnie uczęszczającej na lekcje religii w szkole (9,2%) niż nieregularnie uczęszczającej (8,3%) i w ogóle nieuczęszczającej (6,1%).

Stanowisko radykalnych żądań wobec rodziców prezentowała zdecydowana mniejszość ankietowanych maturzystów we wszystkich kategoriach demograficznych, społecznych i religijnych (poniżej 10%). Znacznie częściej pojawiały się poglądy umiarkowane, w których akceptowało się zarówno zobowiązania rodziców, jak i ich potrzeby samorealizacji. Nie wiemy jednak dokładnie, co oznacza odrzucenie zarówno pierwszego, jak i drugiego stanowiska. Być może chodzi tu o właściwe wyważenie proporcji między samorealizacją i zobowiązaniem rodziców wobec dzieci oraz właściwymi oczekiwaniami dzieci wobec rodziców. Nie jest wykluczone, że oczekiwania dzieci wobec rodziców stają się bardziej partnerskie i bardziej realistyczne.

W świetle omówionych wskaźników określających ogólny stosunek do rodziców można wnosić, że rodzina pozostaje względnie zwartą wspólnotą życia codziennego. Około 90% badanej młodzieży maturalnej w Puławach wypowiada pozytywne oceny o rodzinie, ale tylko niepełna połowa ankietowanych zamierza w przyszłości zawrzeć formalny związek małżeński (ślub). Zdecydowana większość badanej młodzieży akceptuje – przynajmniej częściowo – IV przykazanie Dekalogu (tylko nieliczni wprost je kwestionują), a probuje szacunek dla rodziców niezależnie od ich zalet i wad oraz tylko nieliczni stawiają rodzicom bardzo rygorystyczne wymagania (troska o dzieci nawet ze szkodą dla siebie). Na płaszczyźnie ogólnych odniesień społecznych rodzina ma szansę być podstawowym nośnikiem przekazu wartości moralnych, jest traktowana jako wartość ważna dla życia ludzkiego, uznawana za wspólnotę kształtującą zadowolenie z życia i szczęście.

§ 4. Więzi rodzinne w świadomości maturzystów

Rodzina jest grupą złożoną z osób połączonych stosunkiem małżeńskim i rodzicielskim, wykonuje ona dwa ważne zadania: prokreacyjne i socjalizacyjne. W rodzinie rodzą się nowi członkowie, którym przekazuje ona drogą dziedziczenia cechy biologiczne gatunku, ale także dziedzictwo kulturowe szerszych grup społecznych. Rodzina nie jest jedyną grupą społeczną, w której przebiegają procesy socjalizacji i wychowania, ale wpływ rodziny jest decydujący dla rozwinięcia jaźni subiektywnej

i wielu ważnych cech osobowości. Charakter więzi wewnątrz rodziny, oparty na szczególnie intymnych stosunkach, na powiązaniach emocjonalnych i na trwałości tej więzi, jest cechą stanowiącą o ważności tej grupy w życiu szerszych zbiorowości. Stosunki między małżonkami oraz rodzicami i dziećmi, jak również relacje między krewnymi, są określane prawem, obyczajem, religią, tradycyjnymi wzorami wzajemnych oddziaływań, zaangażowaniem uczuciowym członków (Ostrouch-Kamińska 2019: 244-276; Peuckert 2019; *Rodzina w kontekście* 2008).

Rodzina odznacza się silną spójnością wewnętrzną, utrzymywaną dzięki siłom wewnętrznym oraz naciskowi zewnętrznemu. Do sił wewnętrznych zalicza się silne uczucia i przywiązanie emocjonalne małżonków oraz rodziców i dzieci, wzajemny szacunek, solidarność i inne postawy wynikające z zaspokojenia wzajemnych potrzeb osobistych, poczucia zaufania i bezpieczeństwa. Siły wewnętrzne utrzymujące spójność rodziny są wspomagane przez różne formy kontroli zewnętrznej, lęk przed opinią publiczną, dążenie do uzyskania uznania za wzorowe wykonywanie zadań i inne. Spójność wewnętrzna powoduje, że rodzina jest istotną grupą pierwotną, tworzącą się w sposób naturalny w toku spontanicznego zaspokajania potrzeb (Szczepański 1970: 301).

Funkcje społeczne spełniane przez rodzinę w szerszych zbiorowościach Jan Szczepański ujmuje w następujących punktach: a) Utrzymywanie ciągłości biologicznej społeczeństwa; b) Utrzymywanie ciągłości kulturalnej przez przekazywanie języka, obyczajów, religii, wzorów zachowań w procesach socjalizacji; c) Przekazywanie dzieciom pozycji społecznej; d) Zapewnienie jednostkom zaspokojenia potrzeb emocjonalnych, poczucia bezpieczeństwa, utrzymania równowagi wewnętrznej i integracji osobowości; e) Sprawowanie kontroli społecznej nad postępowaniem swoich członków; f) Pełnienie funkcji ekonomicznych. W kontekście spełnianych funkcji kształtują się więzi społeczne w rodzinie, lub inaczej mówiąc – więzi rodzinne (Szczepański 1970: 301-307).

Rodzina jest grupą bezpośrednio spokrewnionych ze sobą osób, w obrębie której dorośli członkowie przejmują odpowiedzialność za opiekę nad dziećmi. Kiedy dwie osoby pobierają się, powstaje między nimi więź małżeńska, ale związek małżeński oznacza także powiązanie większej liczby członków rodziny. Więzi rodzinne są to związki ustanowione

między jednostkami poprzez małżeństwo lub pokrewieństwo (matki, ojcowie, rodzeństwo itp.), stosunki czy więzi rodzinne są zawsze osadzone w kontekście szerszej grupy krewnych. Małżeństwo, rodzina i więzi rodzinne to ściśle powiązane ze sobą pojęcia. Więzi rodzinne obejmują pokrewieństwo genetyczne i związki, które wynikają z małżeństwa. W większości społeczeństw nowoczesnych zobowiązania rodzinne ograniczają się z reguły do najbliższych członków rodziny. W wielu innych kulturach rodzina odgrywa żywotną rolę w wielu aspektach życia jednostki (Giddens 2012: 333 i 381; Linek, Kurtyka-Chałas 2019: 43-50).

Więzi społeczne w rodzinie to cały kompleks sił przyciągających jej członków nawzajem do siebie i wiążący ich ze sobą, a wynikają one ze związku małżeńskiego, świadomości związków genetycznych, przeżyć emocjonalnych, stosunków zależności i współdziałania, czynników prawnych, religijnych i obyczajowych, a także podobnych postaw członków rodziny wobec uwarunkowań społecznych, kulturowych i gospodarczych, w jakich żyje dana rodzina. Wiąż rodzinna przejawia się w różnego rodzaju relacjach, zależnościach i postawach członków rodziny, chociaż nie jest ona jednakowa we wszystkich rodzinach, lecz jest odmienna w różnych fazach cyklu życia tej samej rodziny lub w różnych okolicznościach, jest zjawiskiem dynamicznym podlegającym ciągłym przemianom. W rodzinach o silnych więziach społecznych wszyscy są sobie bliscy, współdziałają ze sobą, nie niszczą tych więzi mniejsze lub większe konflikty, jakie rozgrywają się w tym mikroświecie (Biernat 2009: 71-87; Dyczewski 2012: 11-12).

W rodzinie tworzy się więź osobowa między jej członkami i pokoleniami, która wyraża się w sferze poznawczej, a przede wszystkim emocjonalno-wolitywnej. Treścią tej więzi są uczucia, pragnienia, aspiracje, działania, czyli wzajemne postawy, jakie zajmują wobec siebie poszczególni członkowie rodziny. Relacje rodzinne determinowane przez czynniki poznawczo-emocjonalno-wolitywne pozostają w związku z elementami więzi strukturalno-przedmiotowej (np. wspólnota mieszkaniowa i gospodarcza, wspólna opieka nad dziećmi), ale charakteryzują się one przede wszystkim koncentracją na konkretnych osobach. Bezpośredniość wzajemnych kontaktów i związków uczuciowych łączących członków rodziny i pokolenia wydaje się nie do zrealizowania w innych

grupach i zbiorowościach społecznych (Dyczewski 2012: 15-16; Feliksiak 2019: 20-29; Sakowicz 2016: 243-255).

Stosunki międzyludzkie w rodzinie polskiej w ocenie młodzieży układają się na ogół pozytywnie, chociaż jest jeszcze daleko do ideału harmonijnego współżycia rodzinnego. Dom rodzinny może być miejscem, w którym młody człowiek znajduje oparcie, zrozumienie i poczucie bezpieczeństwa, jak i areną wielorakich konfliktów i napięć. Im wewnętrzna atmosfera w rodzinie jest bardziej pozytywna, wolna od trwałych konfliktów, oparta na wzajemnym zaufaniu i więziach emocjonalnych, tym większa jest szansa przekazu wartości moralnych z jednego pokolenia na drugie. Kryzysy i nieporozumienia w rodzinie podważają często albo wręcz niszczą jej wewnętrzną równowagę, zwłaszcza jeżeli nie są rozwiązywane metodą perswazji i dialogu.

Z badań nad więzią międzypokoleniową wynika, że „pokolenia nadal wiąże silna więź rodzinna, choć zmienia się jej charakter: dawniej oparta była na solidnych rzeczowych podstawach, a dzisiaj jej istotą staje się <miękka> tkanka relacji opartych na afektywnych podstawach sympatii lub antypatii, które to podstawy – w zależności od dodatniego lub ujemnego biegunu uczuć – albo sprzyjają udzielaniu wzajemnego wsparcia, ożywiają interpersonalną komunikację, wspomagają międzypokoleniowy przekaz wartości, albo przyczyniają się do ochłodzenia międzypokoleniowych relacji, a nawet (rzadko) do ich zaniku. Nadal zatem podtrzymywane są więzi: solidarnościowa, emocjonalna, aksjologiczna, a zwłaszcza komunikacyjna – bardziej widoczne pomiędzy krewnymi zstępnymi niż wstępnymi, a jeśli pojawiają się międzygeneracyjne konflikty, to na ogół nie prowadzą do dramatycznego zerwania więzi z rodziną” (Budzyńska 2018: 405-406; por. Dyczewski 2009; Kaźmierska 2018: 109-119; Sobecki 2021: 83-85; Szczygalski 2020: 184-256).

Niektóre sondaże opinii publicznej wskazują na osłabienie więzi rodzinnych. Według opinii dorosłych Polaków (badania CBOS) w latach 1989-2014 nastąpiły korzystne zmiany w życiu społecznym i politycznym, ale nie we wszystkich dziedzinach życia codziennego. W ocenie 16% badanych dorosłych Polaków wzrosła siła więzi rodzinnych, w ocenie 19% – nie nastąpiły zmiany, w ocenie 54% – nastąpił spadek (pogorszenie)

i 11% badanych nie miało zdania w tej sprawie (religijność Polaków odpowiednio: 10%, 11%, 67%, 12%). (Boguszewski 2014b: 1-4).

Badaną młodzież maturalną w Puławach zapytaliśmy wprost o relacje z ojcem, matką i rodzeństwem. Respondenci oceniali jakość stosunków wewnątrzrodzinnych, wybierając jedną z czterech zasugerowanych odpowiedzi: bardzo dobrze, dość dobrze, różnie bywa, raczej nie najlepiej. Wypowiadane oceny miały uogólniony charakter i wskazywały na szczegółowe obszary konfliktów w rodzinie. Zakładamy, że dokonana przez badanych maturzystów ocena ich stosunków z każdym z rodziców stanowi w miarę obiektywne zdanie sprawy z tych relacji. Relacje rodzinne stanowią część tkanki życia społecznego. W rzeczywistości opisywane zjawiska negatywne – ze względu na pewną drażliwość problematyki – mogą mieć szerszy zakres.

Tab. 34. Relacje maturzystów z członkami rodzin w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Matka				
Bardzo dobrze	26,0	45,2	55,6	53,0
Dość dobrze	46,3	34,8	27,3	26,0
Różnie bywa	21,1	12,0	13,6	14,9
Nie najlepiej	4,1	3,6	1,7	3,2
Nie żyje	1,2	–	1,7	2,9
Brak odpowiedzi	1,3	4,4	0,1	–
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0
Ojciec				
Bardzo dobrze	14,0	33,2	37,4	32,4
Dość dobrze	37,2	32,8	25,5	28,8
Różnie bywa	30,6	22,0	20,6	18,5
Nie najlepiej	11,2	7,6	11,9	12,8
Nie żyje	2,0	–	4,5	7,5
Brak odpowiedzi	5,0	4,4	0,1	–
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

Rodzeństwo				
Bardzo dobrze	17,8	33,6	41,3	35,6
Dość dobrze	43,4	35,6	28,7	27,0
Różnie bywa	25,6	15,6	15,7	17,4
Nie najlepiej	4,5	4,0	3,8	4,6
Brak rodzeństwa	6,2	–	10,5	15,3
Brak danych	2,5	11,2	–	–
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

W 1994 roku wśród maturzystów puławskich 26,0% badanych określiło swoje relacje z matką jako bardzo dobre, 46,3% – jako raczej dobre, 21,1% – różnie bywa, 4,1% – jako nie najlepiej, 1,2% – brak matki i 1,2% – brak odpowiedzi; w 2009 roku (odpowiednio) – 45,2%, 34,8%, 12,0%, 3,6%, 0,0%, 4,4%; w 2016 roku – 55,6%, 27,3%, 13,6%, 1,7%, 1,7%, 0,0%; w 2021 roku – 53,0%, 26,0%, 14,9%, 3,2%, 2,9%, 0,0%. Biorąc pod uwagę dwa określenia pozytywne, można stwierdzić, że w 1994 roku takie oceny wypowiadało 72,3% ankietowanych maturzystów puławskich, w 2009 roku – 80,0%, w 2016 roku – 82,9%, w 2021 roku – 79,0%.

Biorąc pod uwagę oceny najwyższe („bardzo dobrze”), kobiety nieco częściej wypowiadały bardzo pozytywne oceny o swoich relacjach z matkami (53,3% wobec 50,9%); młodzież z liceów ogólnokształcących rzadziej niż młodzież z techników (48,5% wobec 57,2%); młodzież mieszkająca na wsi (56,2%) i w małych miastach (56,3%) częściej niż mieszkająca w Puławach (46,9%); młodzież głęboko wierząca lub wierząca (62,9%) częściej niż niezdecydowana w sprawach wiary (50,7%), obojętna religijnie (43,9%) i niewierząca (39,1%); młodzież regularnie uczęszczająca na lekcje religii w szkole (66,7%) częściej niż nieregularnie uczęszczająca (55,0%) i w ogóle nieuczęszczająca (43,4%). Oceny bardziej pozytywne o swoich relacjach z matkami częściej deklarowały kobiety, młodzież z techników, młodzież mieszkająca na wsi lub w małych miastach, deklarująca się jako wierząca oraz jako regularnie uczęszczająca na lekcje religii w szkole.

W 1994 roku 14,0% badanych określiło swoje relacje z ojcami jako bardzo dobre, 37,2% – jako raczej dobre, 30,6% – różnie bywa, 11,2% – nie najlepiej, 2,1% – brak ojca, 5,0% – brak odpowiedzi; w 2009 roku (odpowiednio) – 33,2%, 32,8%, 22,0%, 7,6%, 0,0%, 4,4%; w 2016 roku – 37,4%, 25,5%, 20,6%, 11,9%, 4,5%, 0,1%; w 2021 roku – 32,4%, 28,8%, 18,5%, 12,8%, 7,5%, 0,0%. Biorąc pod uwagę określenia „bardzo dobrze” i „dość dobrze”, można skonstatować, że w 1994 roku pozytywną ocenę relacji z ich ojcami deklarowało 51,2% ankietowanych, w 2009 roku – 66,0%, w 2016 roku – 62,9% i w 2021 roku – 61,2%.

W 2021 roku kobiety podobnie często jak mężczyźni wypowiadały bardzo pozytywne oceny o swoich relacjach z ojcami (32,0% wobec 32,1%); młodzież z liceów ogólnokształcących rzadziej niż młodzież z techników (26,5% wobec 37,9%); młodzież mieszkająca na wsi (35,3%) częściej niż mieszkająca w małych miastach (30,2%) i w Puławach (25,0%); młodzież głęboko wierząca lub wierząca (39,5%) częściej niż niezdecydowana w sprawach wiary (30,4%), obojętna religijnie (26,8%) i niewierząca (21,7%); młodzież regularnie uczęszczająca na lekcje religii w szkole (38,3%) częściej niż nieregularnie uczęszczająca (36,1%) i w ogóle nieuczęszczająca (25,3%). Oceny bardzo pozytywne o swoich relacjach z ojcami częściej deklarowała młodzież z techników, mieszkająca na wsi, określająca siebie jako głęboko wierzącą lub wierzącą oraz regularnie uczęszczającą na lekcje religii w szkole.

Trzeci typ relacji wewnątrzrodzinnych dotyczy stosunków między rodzeństwem. Większość polskich rodzin na ogół ma więcej niż jedno dziecko. W 2016 roku badani maturzyści puławscy informowali w następujący sposób o liczbie swojego rodzeństwa: jedno – 44,1%, dwoje – 21,7%, troje – 21,3%, jestem jedynakiem – 12,6%, brak odpowiedzi – 0,3%. Około 90% badanych ankietowanych maturzystów ma więc rodzeństwo i posiada konkretne doświadczenia i przeżycia w kontaktach z braćmi lub siostrami. Daleko jest jeszcze w rodzinach polskich do upowszechnienia się „kultury bezdietności”.

W 1994 roku wśród maturzystów puławskich 17,8% badanych oceniło swoje relacje z rodzeństwem jako bardzo dobre, 43,4% – dość dobre,

25,6% – różnie bywa, 4,5% – nie najlepiej, 8,7% – brak rodzeństwa lub brak odpowiedzi; w 2009 roku (odpowiednio) – 33,6%, 35,6%, 15,6%, 4,0%, 11,2%; w 2016 roku – 41,3%, 28,7%, 15,7%, 3,8%, 10,5%; w 2021 roku – 35,6%, 27,0%, 17,4%, 4,6%, 15,3%. Bardzo dobre lub raczej dobre oceny swoich relacji z rodzeństwem deklarowało w 1994 roku 61,2%, w 2009 roku – 69,2%, w 2016 roku – 70,0%; w 2021 roku – 62,7%. W latach 1994-2021 poprawiły się nieco pozytywne relacje między rodzeństwem (wzrost o 1,5%), według oceny „bardzo dobrze” nawet o 17,8%.

Biorąc pod uwagę oceny najwyższe („bardzo dobrze”), w 2021 roku kobiety nieco częściej niż mężczyźni wypowiadali pozytywne oceny o swoich relacjach z rodzeństwem (36,7% wobec 34,0%); młodzież z liceów ogólnokształcących podobnie często jak młodzież z techników (35,3% wobec 35,9%); młodzież mieszkająca na wsi (36,6%) nieco częściej niż mieszkająca w małych miastach (31,3%) i w Puławach (35,4%); młodzież określająca siebie jako głęboko wierzącą lub wierzącą (37,9%) częściej niż jako niezdecydowaną w sprawach wiary (31,9%), obojętną religijnie (31,7%) i niewierzącą (39,1%); młodzież regularnie uczęszczająca na lekcje religii w szkole (44,4%) częściej niż nieregularnie uczęszczająca (35,8%) oraz w ogóle nieuczęszczająca (33,3%). Nieco bardziej pozytywne oceny o swoich relacjach z rodzeństwem wypowiadały kobiety, młodzież mieszkająca na wsi, młodzież wierząca lub niewierząca oraz młodzież regularnie biorąca udział w lekcjach religii w szkole.

Badana młodzież maturalna w większości pozytywnie ocenia atmosferę panującą w jej domach rodzinnych. Negatywne doświadczenia wskazujące na „skłócenie” polskich rodzin, ma mniejszość ankietowanych maturzystów (około 30%). Z uzyskanych deklaracji wynika, że stosunki wewnątrzrodzinne są bardziej pozytywnie oceniane na linii matka – dzieci niż ojciec – dzieci oraz między rodzeństwem. Można domniemywać, że matka w większym stopniu jest nośnikiem przekazu wartości życiowych (w tym i moralnych) w rodzinie niż ojciec, być może także w większym stopniu niż ojciec jest osobą godną zaufania. W świetle opinii maturzystów można by określić atmosferę panującą w polskich rodzinach jako dobrą, o poprawnych, tolerancyjnych, a nawet partnerskich relacjach między domownikami. Niespełna trzecia część badanych

stwierdza jednak, że z ojcami „różnie bywa” lub „nienajlepiej” (31,3%) , nieco rzadziej tego typu określenia pojawiają się w stosunku do rodzeństwa (22,0%) i znacznie rzadziej w odniesieniu do matek (18,1%). Nieporozumienia i konflikty stanowią zagrożenie dla spójności rodziny, ale i szansę jej rozwoju. W rodzinach o pozytywnej atmosferze wychowawczej dzieci mogą uczyć się kultury przezwyciężania konfliktów i kształtowania się kultury dialogu.

W świetle wyników badań socjologicznych z lat 1994-2021 nie można uprawomocnić wniosku o narastaniu w rodzinach polskich potencjału konfliktu. Oceny dotyczące relacji wzajemnych w rodzinie w okresie 18 lat uległy nawet pewnej poprawie. Wśród ogółu maturzystów w 2021 roku o 18,4% badanych więcej niż w 1994 roku wypowiadało ocenę „bardzo dobrze” w odniesieniu do relacji z ojcami, o 27,0% – wobec matek i o 17,8% – w stosunku do rodzeństwa.

Teza o rodzinie jako wspólnocie opierającej się na współpracy i solidarności jest bliższa rzeczywistości niż twierdzenie o zaostrzających się konfliktach w rodzinie. Być może liberalizacja wychowania religijnego i negocjacyjny charakter relacji rodzinnych doprowadza do tego, że stosunki między rodzicami i dorastającymi dziećmi były pod koniec drugiej dekady XXI wieku mniej konfliktowe niż w okresie wcześniejszym. Warto byłoby badać nowe pola konfliktów w polskich rodzinach, związane z narastającym bezrobociem i ubóstwem, a także konflikty w szerszym kręgu rodzinnym związane z masowymi migracjami za granicę.

Zgodnie z tezą indywidualizacyjną podkreśla się, że w rzeczywistości społecznej ustawicznie poszerza się sfera wolnego wyboru w życiu ludzi młodych, także w odniesieniu do wzorów zachowań i samych zachowań dotyczących spraw małżeństwa i rodziny. Młode pokolenie czy młodzież była zawsze rozmaicie postrzegana przez pokolenie starsze. Z jednej strony stanowiła ona bezcenny kapitał społeczny i narodowy, nastawiona na lepszą przyszłość, z drugiej zaś oceniana była jako zagrożenie istniejącego porządku społecznego i źródło zachwiania tradycyjnych wartości i norm, zwłaszcza w kulturze współczesnej, która straciła swoją dawną monolityczność, jest zagmatwana i wewnętrznie

sprzeczną, trudno jest określić tożsamość młodzieży i jej rolę społeczną (Melosik 2005: 13).

Z oceną stosunków wewnątrzrodzinnych wiąże się kwestia samodzielności dorastających dzieci. Na ogół twierdzi się, że w społeczeństwie polskim rygoryzm i egzekwowanie od dzieci respektowania wymagań i posłuszeństwa przemieniają się w postawy bardziej liberalne, a przynajmniej tolerancyjne wobec dzieci i akceptowanych przez nie wartości, poszerza się sfera samodzielności i wolności przyznawanej dzieciom. Pojawiające się różnice światopoglądowe, a nawet konflikty rzadko prowadzą do izolowania się od rodziny, bądź jej odrzucenia. Procesy integracyjne w rodzinach maturzystów puławskich przeważają nad dezintegracyjnymi (Goworko-Składanek 2016: 214).

Podsumowując wyniki z badań empirycznych na temat oceny domu rodzinnego, należy raz jeszcze podkreślić, że jest on nie tylko wartością przestrzenną, ale i wartością symboliczną, odnoszącą się do szczegółowych sposobów przeżywania tzw. spraw domowych. Dom rodzinny jako wartość symboliczną tworzą codzienne interakcje między małżonkami, rodzicami i dziećmi oraz relacje pomiędzy rodzeństwem. Przeprowadzone analizy socjologiczne wykazały, że rodzina jest w świadomości młodzieży bardzo ważną grupą odniesienia, co więcej, w świetle deklaracji badanych maturzystów relacje wewnątrzrodzinne uległy w latach 1994-2021 nawet pewnej poprawie, zarówno w relacjach ojcowie-dzieci, jak i matki-dzieci oraz między rodzeństwem (por. Štefaňak 2013: 307-313).

Uzyskane wyniki empiryczne nie uprawniają jednak do wniosku, że w rodzinach polskich zmniejszył się wyraźnie potencjał konfliktu. Warto byłoby badać nowe pola konfliktów w polskich rodzinach, zwłaszcza konflikty wynikające z nadmiernej emancypacji samej młodzieży. Pewną poprawę w relacjach rodzice-dzieci i między rodzeństwem można tłumaczyć tym, że nie tylko w środowiskach wielkomiejskich, ale i małomiasteczkowych oraz wiejskich zaczyna przeważać partnerski model współżycia międzyludzkiego, nawet jeżeli nie zawsze jest on w pełni realizowany w praktyce. Bardziej pozytywne relacje zachodzą między dziećmi a matkami niż między dziećmi a ojcami. Relacje między rodzeństwem

sytuują się „pośrodku” (Dakowicz 2016: 32-33). Rodzina stanowi wciąż dla większości badanych maturzystów oparcie emocjonalne i „prze-strzeń” ważnych więzi osobowych. Jakość relacji wewnątrzrodzinnych jest z pewnością kluczowym elementem wychowania i będzie mieć istotne znaczenie dla dalszych losów dzieci w ich przyszłych rodzinach i w całym społeczeństwie.

W świetle dotychczasowych badań empirycznych wydaje się uzasadniona teza o co najwyżej powolnym narastaniu na przełomie wieków sił odśrodkowych w rodzinie, procesów dezintegracji i dyskontynuacji w przekazie wartości i norm, zapowiadających narastanie wewnątrzrodzinnych konfliktów. Konflikty wewnątrzrodzinne przyczyniają się z jednej strony do dezintegracji społecznej, z drugiej przyspieszają rozwój osobowości młodego pokolenia, mogą kształtować postawy tolerancji w rodzinie i społeczeństwie. Dynamizują proces „otwierania się” rodziny na wpływy zewnętrzne i przekształcania się rodziny z instytucji ekskluzywnej w inkluzywną.

§ 5. Uwagi końcowe

W kontekście dokonujących się przemian społeczno-kulturowych tradycyjne określenie rodziny jako wspólnoty osób połączonych związkiem małżeńskim i rodzicielskim jest uznawane przez część socjologów współczesnych jako zbyt wąskie i nieobejmujące już nowych form życia małżeńskiego i rodzinnego. W skrajnych przypadkach stawia się nawet pytanie, czy w ogóle jeszcze istnieje rodzina, czy nie należałoby raczej analizować złożoności nieprzejrzyistych i niejednoznacznych warunków życiowych ludzi współczesnych czy żyjących w jakichś sieciach rodzinnych? Jeżeli nawet większość Polaków potwierdza przywiązanie do wartości rodzinnych, to przyjmowane i aprobowane przez wielu kształty i formy małżeństwa i rodziny odbiegają niekiedy od tradycyjnych, a niekiedy nie mają z nimi nic wspólnego (Himmelfarb 2007: 139; Sikorska 2020: 43-55).

Coraz bardziej widoczne społecznie są alternatywne formy życia małżeńskiego, związki homoseksualne, małżeństwa grupowe,

małżeństwa „na próbę”, kohabitacja, niepełne związki wynikające z rozwodu. Alternatywne style życia rodzinnego wynikają z potrzeby bycia w jakiejś wspólnotie, ale często tylko na określony czas. Nie dostrzega się potrzeby podejmowania wysiłków w imię przetrwania związku, jeżeli nie przynosi on satysfakcji obojgu partnerom. Niekiedy próbuje się nawet kwestionować sens słów „małżeństwo”, „rodzina”, „macierzyństwo”, przeciwstawiając im tak zwane prawa seksualne. Termin „rodzina” jest odnoszony także do związków między ludźmi, których nie łączy formalne małżeństwo, lecz dobrowolna więź (pary nie związane małżeństwem). Neguje się niezastąpioną wartość rodziny opartą na małżeństwie kobiety i mężczyzny (Szweda 2010: 143-150).

Polska w przeciwieństwie do wielu krajów zachodnich nie jest jeszcze zbyt zaawansowana w procesie odrzucania małżeństwa jako instytucji konstytuującej rodzinę. W społeczeństwie polskim instytucja małżeństwa nadal stanowi podstawę związków, a odsetek formalnych związków małżeńskich należy do najwyższych w Europie. Na formalny charakter rodziny polskiej wskazują też dane statystyczne mówiące o tym, że w naszym kraju panny i kawalerowie, wiążące się z kimś, rzadko decydują się na życie w wolnych, nieformalnych związkach. Rodzina polska wyróżnia się na tle innych krajów europejskich formalnym charakterem, także sami Polacy są silnie przekonani o swojej prorodzinności, najczęściej w gronie rodzinnym rozmawiają o swoich problemach codziennych, w rodzinie mają oparcie psychiczne w trudnych sytuacjach życiowych (Boguszewski 2017: 1-10; Duch-Krzystoszek, Titkow 2006: 132-139).

Jeżeli nawet rodzina pozostaje w świadomości Polaków wartością naczelną, to jej rozumienie zmienia się powoli, zarówno w sferze świadomości, jak i w zachowaniach codziennych. Odchylenia od tradycyjnej moralności seksualnej są tak znaczne, że można mówić o swoistej rewolucji obyczajowej, a nawet moralnej. W dziedzinie moralności małżeńsko-rodzinnej mamy do czynienia z postępującym zróżnicowaniem postaw, a nawet – być może – zarysowującą się polaryzacją postaw moralnych, idących w kierunku relatywizmu praktycznego, bądź wierności moralnemu nauczaniu Kościoła, także w dziedzinie moralności małżeńsko-rodzinnej.

W praktyce życia codziennego dochodzi do wielu kompromisów w dziedzinie moralności małżeńsko-rodzinnej i stąd obraz postaw moralnych nie jest ani jednoznaczny, ani harmonijny (Bargiel 2018: 17-18; Marody, Giza-Poleszczuk 2004: 184-217; Świątkiewicz 2016b: 99).

W świetle dotychczasowych badań socjologicznych można twierdzić, że pewne postawy i zachowania ludzkie oceniane przez Kościół katolicki jako naganne etycznie są w opinii wielu Polaków (także katolików), nawet określających się niekiedy jako wierzący i regularnie praktykujący, wartościowane w pewnych okolicznościach jako pozytywne. Zwłaszcza w wielu sprawach małżeńsko-rodzinnych ludzie są skłonni określać, co im wolno, a czego nie wolno, niezależnie od obiektywnych kościelnych norm moralnych. Traktują oni moralność małżeńsko-rodzinną jako należącą do spraw prywatnych jednostki, która ma „prawo” orzekać, co jest dla niej dobre a co złe. W tym kontekście Kościół jest oceniany jako instytucja ograniczająca wolność i autonomię jednostki oraz narzucająca różnorodne krępujące jednostkę przymusy (Boguszewski 2014a: 134).

Wielu katolików w Polsce traktuje w sposób peryferyjny doktrynę moralną Kościoła w sprawach małżeńskich i rodzinnych, jednak nie opuszczają oni swojego Kościoła, ale go sekularyzują od wewnątrz. Wydaje się, że dystans między doktryną moralną Kościoła katolickiego w sprawach dotyczących małżeństwa i rodziny, a przekonaniami i działaniami wiernych, nie maleje, a w pewnych dziedzinach jeszcze wzrasta. Proces „odkościelnienia” moralności małżeńsko-rodzinnej stanowi nie tylko niebezpieczeństwo osłabienia autorytetu Kościoła, ale i dla jego przyszłości, prezentuje się go jako instytucję przywiązaną do minionych wartości, do „przewycięzonych” form myślenia i działania (Müller 2021: 141-151).

Zmiany dokonują się w rodzinie, ale nie na zasadzie jednostronnego kryzysu, po drodze następują rozmaite zwroty i przekształcenia (np. postawy wobec aborcji stały się w ostatniej dekadzie nieco mniej permissywne). Uzasadniona jednak wydaje się teza o zawężonym przekazie wartości i norm w rodzinie, nawet jeżeli nie ma „trwarych” empirycznych dowodów, że siły dezintegracji przeważają nad oddziaływaniami

integracyjnymi w rodzinie polskiej, że uprawomocniona jest teza o przerwaniu ciągłości w rodzinie. Podtrzymywana w socjologii polskiej od początku lat siedemdziesiątych XX wieku hipoteza o zasadniczej ciągłości rodzinnej w przekazie wartości i norm prorodzinnych musi być jednak stopniowo poddana rewizji lub przynajmniej pewnej modyfikacji (Baniak 2020: 7-34; Budzyńska 2021: 528-547).

W świetle dotychczasowych badań empirycznych wydaje się uzasadniona teza o powolnym narastaniu na przełomie wieków sił odśrodkowych w rodzinie, procesów dezintegracji i dyskontynuacji w przekazie wartości i norm, zapowiadających narastanie wewnątrzrodzinnych konfliktów. „Rodzina w świadomości społecznej ma dotąd wielką wartość. W ogólnym chaosie, bo tak można określić obecną sytuację światopoglądową, polityczną, gospodarczą i społeczną w wielu nowoczesnych społeczeństwach, rodzina jest podstawowym czynnikiem stabilizacji, oparcia duchowego i pomocy usługowo-materialnej dla jednostki. Jest to zjawisko pozytywne, ale nie wiadomo, jak długi ono się utrzyma” (Dyczewski 2007: 107; por. Siwko 2006: 209-216). Wydaje się, że w świetle omówionych wyników badań socjologicznych rodzina polska stoi na swoistym rozdrożu. Więzi społeczne w rodzinie ulegają powolnemu osłabieniu, zwłaszcza w sferze wartości i norm regulujących życie wewnątrzrodzinne.

W socjologii mówi się nie tyle o utracie funkcji spełnianych przez rodzinę, choć taki proces częściowo zachodzi, ile raczej o przemianie tych funkcji, na przykład ekonomicznych, wychowawczych, zabezpieczających. „Ogólna tendencja przemiany tych funkcji pozwala się w długoczasowej perspektywie następująco określić: funkcje rodziny, które posiadały charakter bardziej zobowiązań i koniecznych zadań, zmniejszają się, względnie zostają przeniesione na ogólne społeczne jednostki, takie, które łączą się raczej z dobrowolnym wyborem, zdobywają duże znaczenie” (Polak 2001: 114). Oznaczać to może postępującą personalizację życia we wspólnotach małżeńskich, ale i również osłabienie, a nawet rozpad tradycyjnych form życia małżeńskiego i rodzinnego oraz pojawienie się nowych. W kontekście dokonujących się przemian w świadomości prorodzinnej młodych i dorosłych Polaków ważne będzie

dalsze monitorowanie przemian życia małżeńsko-rodzinnego w wymiarze instytucjonalnym (struktura i funkcje rodziny) i wspólnotowym (więzi rodzinne).

We współczesnych społeczeństwach brak jest jednej ogólnie uznanej hierarchii wartości, przekładającej się na spójne modele postępowania obowiązujące we wszystkich sferach życia. Wzrasta natomiast pluralizm wartości i norm. Pluralizm ten polega nie tylko na tym, że różne jednostki i grupy społeczne reprezentują różniące się od siebie normy i wzory zachowań, ale i w tym, że te same jednostki i grupy społeczne uznają różne normy i wzory zachowań w zależności od sytuacji. Wartości i normy, które sprawdzają się w jednym kontekście społecznym, mogą okazać się poniekąd bezużyteczne w innych sytuacjach. Pluralizm wartości i norm łatwo przekształca się w permissywizm, a nawet relatywizm (Zduniak 2010: 121-122).

W warunkach szybkich zmian społecznych pojawia się zasadnicze pytanie, czy mamy jeszcze do czynienia z kontynuacją czy też może z przełomem w przekazie wartości prorodzinnych. Współczesne przemiany społeczne stwarzają i pociągają za sobą zakłócenia w funkcjonowaniu rodziny, niekiedy nawet zagrożenia dla podstaw jej egzystencji. Powszechnie mówi się o kryzysie rodziny, o metamorfozach, o przewadze tendencji dezintegracyjnych nad integracyjnymi. W warunkach rozwoju alternatywnych form życia małżeńskiego w społeczeństwach pluralistycznych rodzina staje się jedną z wielu opcji. Zmiany dokonują się w strukturze i funkcjach rodziny. Małżeństwo i rodzina nie są traktowane wyłącznie w kategoriach obowiązku i zadania, lecz także – a może przede wszystkim – jako czynnik własnego rozwoju warunkującego poczucie bezpieczeństwa i szczęścia (Marczewski 2015: 323-366; Sakowicz 2016: 243-255).

Zakończmy te rozważania nad kondycją moralną młodzieży polskiej optymistyczną uwagą Papieża Franciszka z jego przemówienia podczas mszy św. w parku Los Samanes w Guayaquil w Ekwadorze w dniu 6 lipca 2015 roku. „Rodzina jest najbliższym szpitalem: kiedy ktoś jest chory, tam się go leczy, dopóki można. Rodzina jest pierwszą

szkołą dla dzieci, niezbędnym punktem odniesienia dla ludzi młodych, najlepszym schronieniem dla osób starszych. Rodzina jest wielkim <bogactwem społecznym>, którego inne instytucje nie mogą zastąpić. Musi być wspomagana i umacniana, aby nigdy nie utraciły właściwego znaczenia usługi, które społeczeństwo świadczy swoim obywatelom. Bowiem usługi, które społeczeństwo świadczy swoim obywatelom, nie są jakąś formą jałmużny, ale prawdziwym <długiem społecznym> wobec instytucji rodziny, która ma podstawowe znaczenie i wnosi tak wiele do wspólnego dobra" („L'Osservatore Romano" 36: 2015 nr 7-8 s. 7).

Rozdział VII

Rodzina jako środowisko wychowania moralnego

W tradycyjnym społeczeństwie człowiek z trudem mógł sobie wyobrazić małżeństwo bez rodziny, dla niego małżeństwo i rodzina były niemal identyczne. Rodzinę traktowano jako instytucję trwałą, o stabilnych więziach, opartą na małżeństwie między mężczyzną i kobietą, otwartą na przekazywanie życia, kształtującą osobowość człowieka od urodzenia aż do końca biologicznego życia. Małżeństwo było swoistym kontraktem, zawierany najczęściej z inicjatywy rodziców lub krewnych, a nie samych narzeczonych. W sztywnych ramach instytucjonalnych węzeł małżeński znajdował potwierdzenie w wyraźnym podziale obowiązków między małżonkami, zgodnie z którymi mężczyzna zarabiał na życie, a kobieta dbała o dom i dzieci. Tradycyjna rodzina była grupą złożoną z osób połączonych stosunkiem małżeństwa i relacją rodzice-dzieci (Adamski 2021: 34-54; Badora 2020: 3; Giddens 2001: 124).

„Patrząc historycznie na rodzinę jako instytucję społeczną, można zauważyć, że dana rodzina miała więcej cech instytucji, a więc pełniła więcej funkcji, kierując się sformalizowanymi wzorcami zachowań i wzajemnych relacji między członkami (np. między małżonkami, pokoleniami itp.). Ewolucyjnie postępował proces z jednej strony odformalizowania stosunków wewnętrznych oraz – z drugiej strony – wyrównywania pozycji osób rodzinę tworzących w ramach pełnionych ról. Rodzina traciła stopniowo cechy grupy uniwersalnej, czyli takiej, która wszechstronnie zaspokaja potrzeby człowieka. Nie oznacza to jednak całkowitego zniknięcia jej instytucjonalnego charakteru, lecz jedynie zmianę zakresu i sposobów realizowania przez rodzinę jej funkcji” (Łączkowska 1999: 144). Lansowana od wielu lat w socjologii teza o kryzysie rodziny oznacza nie tyle jej „upadek” czy „zmierzch”, ile przemianę w funkcjach i zadaniach (Gorbaniuk 2007: 7-14).

Rodzina i rodzinność jako styl życia stanowiły najbardziej powszechną orientację na wartości, a wyniesione z domu rodzinnego wartości stanowiły często podstawę przyszłej własnej rodziny, uznawany

ideał życia małżeńskiego, sposoby i style wychowania dzieci. Rodzina – jak można wnioskować z wielu badań socjologicznych – była wartością nadrzędną, nie tylko nosicielem, ale i obrońcą cenionych wartości, wartością społecznie doniosłą, w świadomości Polaków nabierała ona charakteru wartości uniwersalnej. Wielu uznawało ją za swoistą enklawę dla sprzyjających warunków życiowych, dlatego tylko niektóre z wyników badań socjologicznych wskazywały na lekkie załamanie się dominującej roli rodziny wśród celów i dążeń życiowych Polaków, to zaś sygnalizowało nadchodzące zmiany w świadomości aksjologicznej (*Familienwissenschaft* 2018; Jankowska, Krasoń 2009: 66-93; Klimczuk 2008: 62-91; Zbyrad 2020: 105-114).

W warunkach przyspieszonych zmian społeczno-kulturowych dokonują się przekształcenia w wartościach i w systemach wartości. Zmienia się miejsce rodziny wśród konkretnych wartości życiowych, jej treść i praktyczne sposoby realizacji. Jeżeli nawet oddziaływania socjalizacyjno-wychowawcze w rodzinie słabną, to są one wciąż obecne i ważne. W świetle badań socjologicznych nie stwierdza się wyraźnego konfliktu pokoleń na poziomie relacji rodzinnych. „Uwidacznia się wyraźnie harmonia pokoleniowa, odnotowywana systematycznie na różnych etapach życia rodzinnego, co przy antycypacyjnym i empatycznym nastawieniu pokolenia rodziców (gdy chodzi o przyszłość i potrzeby dzieci) wzmacnia nie tylko więzi pokoleniowe, lecz również presję na określone społeczne zmiany” (Szafraniec 2012: 160; por. Kacprowicz, Bulkowski 2019: 122-123; Marody 2021: 21-47; Pierzchała 2021: 69-81).

Współcześnie rodzina staje się raczej wspólnotą emocjonalną, a traci cechy trwałej instytucji (dezinstytucjonalizacja). Zmiana ta przebiega od stosunków bardziej rzeczowych dawniej, do stosunków osobowych i opartych na więziach uczuciowych – obecnie. Zmieniają się też oczekiwania co do jakości życia rodzinnego. „Dawniej kładziono większy nacisk na instytucjonalny aspekt rodziny. Żywiono przekonanie, że rodzina jest przede wszystkim instytucją powołaną do wykonywania funkcji prokreacyjnej oraz opieki nad dziećmi i ich wychowywania. Była też traktowana jako instytucja organizująca i zapewniająca materialne warunki życia jej członkom. Obecnie toruje sobie drogę przekonanie, że życie małżeńskie

ma wtedy jedynie sens, jeśli daje pełną satysfakcję małżonkom” (Tyszka 1995: 146; por. Jerschina 1991: 100-119; Majkowski 2006: 378-422). Preferowaniu zaspokajania potrzeb emocjonalnych w rodzinie towarzyszy dynamiczny wzrost różnorodnych form wspólnotowego życia małżeńskiego i rodzinnego (Sztompka 2020: 259).

Obecnie traktuje się małżeństwo dość często jako decyzję na określony czas, „na próbę”, natomiast zawierane do końca życia („aż do śmierci”) wydaje się zbyt ryzykowną decyzją. Wielu młodych ludzi odkłada na później zawarcie małżeństwa, albo waha się je zawierać ze względu na trudności ekonomiczne. Współżycie seksualne przedmałżeńskie jest traktowane jako oczywistość. Ślub kościelny staje się często społecznym wydarzeniem, ale bez mocy wiążącej „na stałe”. Rozwody są przez wielu traktowane jako fakt godny pożalowania, ale społecznie tolerowany. Rodzina – nawet przy największych wysiłkach – jest zdolna wypełniać tylko częściowo swój mandat wychowawczy. Zrodzenie i wychowanie dzieci traktuje się niekiedy jako ciężar gospodarczy dla rodziny, przeciwstawia się prawa dzieci prawom rodziny. Niektóre z funkcji rodziny (prokreacyjno-seksualna, produkcyjna, opiekuńczo-usługowa, zabezpieczająca), tracą na znaczeniu lub zmieniają nieco swój profil.

Według niektórych ujęć „rodzina spotyka się dziś ze swoistą totalną opozycją, która nie jest wymierzona przeciw jednemu czy drugiemu aspektowi, ale przeciw samej koncepcji rodziny, przeciw istocie i znaczeniu wspólnoty małżeńskiej. Są to konsekwencje błędnej wizji antropologicznej. Postawa polegająca na łączeniu ludzkiej płciowości z poważnym, odpowiedzialnym i całkowitym darem z siebie oraz z otwarciem się na życie jest często odrzucana i zastępowana przez postawę zamknięcia i skupienia się na sobie” (Deklaracja Kongresu Teologiczno-Duszpasterskiego w Rio de Janeiro z 1997 roku). („L’ Osservatore Romano” 19: 1998 nr 1 s. 49). Jesteśmy świadkami swoistego demontażu rodziny, a nawet kontestacji sensu samych terminów „rodzina”, „małżeństwo”, a zwłaszcza „macierzyństwo”, szerzenia się mentalności antyrodzinnej i ideologii wrogiej życiu. Proponuje się używanie zamiast słowa „rodzina” inne określenia: „rodziny”, „życie rodzinne”, „wielość form życia rodzinnego”, „postrodzinna rodzina”, konfiguracje czy struktury „rodzinopodobne”.

Anna Kwak pisze: „Uświadomienie sobie, że rodzina zmienia cechy wyznaczające jej tradycyjne usytuowanie w społeczeństwie na takie, które są właściwe dla czasów z nowymi warunkami społecznymi, otworzyło przestrzeń dla pomysłów idących w kierunku nadawania szerokiego wymiaru rodzinie, rozszerzania jej granic poza przyjęte zasady prawne i naturalność pokrewieństwa. W konsekwencji obserwuje się tendencję do wprowadzania pod hasło <rodzina> wszystkich niemal układów, które tworzą jednostki, łącznie z <quasi-rodziną> (niby rodziną). Rodzina staje się pojęciem <worek>, pochłaniającym wszystko, co tylko przypomina bliski czy nawet mniej bliski układ. A przecież istnieje podstawowe rozróżnienie na rodzinne i nierodzinne formy bycia razem i każdej z nich z tej ogólnej wielości można przypisać odpowiednie warianty, dzięki czemu zachowana zostałaby równowaga w oddzielaniu układu, który *de facto* jest rodziną, od tego, który nią nie jest, chociaż jest bliskim związkiem” (Kwak 2019: 134; por. Zbyrad 2020: 207-221).

W złożonym procesie przemian dokonuje się redukcja (ale nie zanik) instytucjonalnej jakości małżeństwa i rodziny, idąca w kierunku indywidualizacji moralności małżeńsko-rodzinnej. W warunkach dezinstytucjonalizacji zmienia się rola kobiety, która nie jest już tylko kompetentna w sprawach domowych i w kwestiach wychowania dzieci (zwłaszcza wychowania religijnego), ale przejmuje różnorodne role pozarodzinne, przede wszystkim społeczno-zawodowe. Tradycyjnie służebna rola kobiety nie jest powszechnie akceptowana, a zobowiązania rodzinne są często uznawane za przeszkodę w samorealizacji poprzez pracę zawodową. W rodzinie upowszechnia się partnerski model współżycia, w którym autorytet jest równomiernie rozłożony pomiędzy mężem i żoną. W podejściu do wychowania dzieci rodzice stają się mniej autokratyczni, bardziej liberalni.

Rodzina jest najważniejszą strukturą życia społecznego i środowiskiem wrastania jednostki w społeczeństwo i kulturę, jest ona swobodnego rodzaju zwierciadłem, w którym przegląda się społeczeństwo, jego bogactwa i bieda, cnoty i wady, kultura i antykultura, rytmy życia codziennego i zwyczaje świąteczne, nowoczesne aspiracje życiowe i dziedziczne przyzwyczajenia, tolerancja i uprzedzenia itp. Społeczeństwo poprzez swoje instytucje modeluje treści i formy życia rodzinnego,

rodzina z kolei jako środowisko socjalizacji i wychowania kształtuje osobowość społeczną ludzi tworzących społeczeństwo. Rola i społeczne funkcje rodziny są szczególnie istotne w sytuacji szybkich i gwałtownych zmian w społeczeństwach współczesnych (Świątkiewicz 2009: 7-9; Ma-riański, Adamczyk 2021: 5-27; Żurek 2020: 83-96).

W warunkach rozwijającego się pluralizmu społeczno-kulturowego i indywidualizacji stylów życia słabnie oddziaływanie rodziny, coraz wyraźniej zaznaczają się indywidualne decyzje, wybory i opcje. W wychowaniu ceni się szczególnie wysoko kształtowanie samodzielności i wolnej woli u dzieci, mniej zaś posłuszeństwo, podporządkowanie, pracowitość, zamyślenie do porządku. W rodzinach z większą liczbą dzieci uznawane wartości i cele wychowania są mniej ukierunkowane na samorealizację i hedonizm, bardziej na obowiązek i podporządkowanie. W społeczeństwach współczesnych zaznacza się wyraźnie odchodzenie od wartości obowiązku do wartości samorealizacyjnych (samorozwojowych).

Rodzina nie działa w izolacji od innych instytucji wychowujących. W społeczeństwie współistnieją różne porządki aksjonormatywne. „W przypadku młodego pokolenia oznacza to dorastanie nie tylko w dynamicznie zmieniającym się, ale także dymorficznym otoczeniu społecznym, w czym mają swój udział podstawowe agendy socjalizacyjne. Nie tworzą już one jednolitego frontu wychowawczego jak kiedyś, lecz działają w imię własnych (bardzo różnych) bieżących interesów i celów” (Szafranec 2017: 97).

Najbardziej korzystne warunki gwarantujące powodzenie wychowania moralnego młodego pokolenia będą wtedy, gdy rodzina i pozostałe instytucje wychowujące będą działać w sposób skoordynowany i niesprzeczny. Jeżeli zaś wartości i normy praktykowane w rodzinie odbiegają od tych spotykanych w otoczeniu społecznym, gdy poszerza się nacisk pozarodzinnych podmiotów wychowania upowszechniających odmienne ideały wychowawcze, wówczas może dojść do konfliktu, a nawet zmiany orientacji moralnej, w miarę jak jednostka poddaje się wpływom różnorodnych grup społeczno-wychowawczych. Rodzina należy do tych instytucji, które są nośnikami wartości i norm, które dają kierunek

i pewność naszym codziennym działaniom i wzajemnym relacjom społecznym, ale nie w sposób wyłączny.

Jeżeli nawet w pewnym sensie powszechnie podkreśla się wartość rodziny jako wspólnoty życia i miłości, to sama rodzina jako instytucja staje się bardzo labilna, zanikają tradycyjne struktury rodziny (tzw. wielka rodzina). Rodzina utraciła wiele funkcji, które tradycyjnie wykonywała w strukturze społecznej. Wartości i normy regulujące życie rodzinne uelastyczniają się. Matężństwo i rodzina stają się kwestią „opcji”, a nie sprawą „losu” czy „konieczności”. Związek matężński jest zawierany nie tyle według kryterium „nie opuszczę cię aż do śmierci”, lecz raczej „czasowo”, dopóki trwać będzie miłość i przywiązanie. Mówi się o zasadniczej mobilności matężństwa i rodziny w zakresie wartości i norm religijno-moralnych oraz stylów wychowania dzieci i młodzieży (Mazur 2005: 189-202).

W kontekście dokonujących się przemian społeczno-kulturowych w rodzinie pojawia się pytanie o stan i perspektywy wychowania moralnego w rodzinie. Czy jest ona w dalszym ciągu podstawową instytucją kształtowania moralnej tożsamości człowieka, czy też traci część swoich funkcji socjalizacyjno-wychowawczych na rzecz innych instancji? Czy rodzina jest w dalszym ciągu dynamicznym środowiskiem wychowania moralnego? Jaki styl wychowania dominuje w polskich rodzinach? Niektóre z tych kwestii podejmujemy w niniejszych rozważaniach, skupiając się na stanie i perspektywach wychowania moralnego w rodzinie w kontekście przemian społeczno-kulturowych (Jasińska-Kania 2014: 52-58; Rembierz 2012: 225-255).

W niniejszym rozdziale zostaną ukazane niektóre kwestie związane z ważnymi celami w wychowaniu dzieci, metody i techniki wychowawcze, style wychowania w rodzinie oraz zgodność lub niezgodność poglądów w rodzinie w sprawach religijnych, moralnych, społecznych i politycznych oraz moralności seksualnej. Zostanie w ten sposób ukazany kontekst społeczno-moralny, w którym dokonuje się promocja i obrona instytucji rodzinnej, podstawowej komórki społeczeństwa i Kościoła, ale i jej zagrożenia.

§ 1. Cechy ważne w wychowaniu dzieci

Najbardziej podstawowym i naturalnym środowiskiem wychowania moralnego była i jest rodzina, jest ona podstawową instytucją pośredniczącą między jednostką i społeczeństwem i nic nie może jej całkowicie zastąpić. Współcześnie podlega ona jednak istotnym i daleko idącym zmianom. „Rodzice bowiem wprowadzają dziecko w świat zasad i norm, to ich autorytet powoduje, iż dziecko dostosowując się do reguł obowiązujących w rodzinie, przygotowuje się w ten sposób do życia w innych grupach społecznych. W rodzinie uświadamia się dziecku cały zespół zasad i reguł moralnych poprzez stawianie pytań. Rodzice zatem – podejmując z dzieckiem dialog na wzór sokratejskiej rozmowy – pomagają mu odkryć obowiązujące w danej sytuacji zasady, a następnie sformułować je w sposób ogólny” (Stepulak 2011: 51). W środowisku rodzinnym kształtuje się u dziecka poczucie szacunku dla godności własnej i godności innych ludzi. W ramach wychowania moralnego w rodzinie rodzice pomagają dzieciom w przyswojeniu określonych norm i zasad moralnych (sfera poznawcza), w przyjęciu i zaakceptowaniu norm moralnych i włączeniu ich w obszar własnego życia (sfera emocjonalna i wolitywna) oraz w realizacji działań wynikających z poznanych i zinternalizowanych treści poznawczych (Stepulak 2020a: 189-190).

Wychowanie moralne w rodzinie będziemy śledzić nie tyle od strony procesów kształtowania się moralności, ile raczej od strony efektów, osiągniętych „stanów rzeczy”, ponieważ odbywa się ono nie tylko w rodzinie, chociaż ta jest uprzywilejowanym jej miejscem. W rzeczywistości społecznej jest wiele czynników oddziałujących w procesach wychowania moralnego. W sytuacji, w której dominująca kultura, w tym i kultura popularna, nie ma już charakteru chrześcijańskiego, wychowanie religijno-moralne nie znajduje w niej naturalnego oparcia. Religia staje się jedną ze sfer życia codziennego wcale nie najważniejszą i często niepowiązaną z innymi sferami rzeczywistości społecznej i indywidualnej. Ten proces przemian rzutuje wyraźnie na przebieg i efekty wychowania moralnego w rodzinie (Tułowiecki 2017: 149-203).

Rodzina polska utrzymuje – mimo zmian – wciąż ważne miejsce w procesie społecznego i moralnego wychowania dzieci i młodzieży, a poszukiwanie w niej intymności i osobowego dialogu może być reakcją na bezosobowość i rzeczowość relacji międzyludzkich. W rodzinie dokonuje się poznawanie wartości i norm moralnych, a w ich następstwie różnicowanie dobra i zła w życiu codziennym. Jeżeli nawet w rodzinie dokonuje się w dalszym ciągu ważny przekaz wartości i norm (wymiar normatywny), to równocześnie przekaz ten od strony treściowej ulega pewnym znaczącym i kierunkowym zmianom. Część z tradycyjnych wartości wychowawczych, także tych związanych z chrześcijańskim modelem małżeństwa i rodziny, traci na znaczeniu, inne wartości i normy (cele wychowania) są dzisiaj bardziej preferowane niż dawniej.

Według Ewy Wysockiej „immanentną cechą rodzin współczesnych jest wzrost zagrożenia dezintegracją i rozpadem (kryzys), a także wzrost zjawisk patologicznych, głównie w sferze więzi międzypokoleniowych, stanowiących najważniejszy mechanizm transmisji kulturowej: wzorów osobowych, wartości, tożsamości. Można zaryzykować twierdzenie, iż kryzys rodziny moderowany jest częściowo przez przemiany, zarówno strukturalne, jak i mające podłoże aksjologiczne, jakie w niej zachodzą. Rekapitułując analizy teoretyczne i empiryczne, dostępne w literaturze przedmiotu, widoczne są następujące kierunki przemian w strukturze współczesnej rodziny: autonomizacja i egalitaryzacja jej członków, mniejsza spójność i dezintegracja rodziny, patologizacja społeczna i psycho-społeczna jednostek. Mają one istotne reperkusje dla kształtowania się wzorów życia rodzinnego, obowiązujących w danej przestrzeni czasowej i kulturowej, stąd charakter tych przemian należy uwzględnić w ocenie rodziny, traktowanej jako indywidualny przypadek” (Wysocka 2014: 51).

Wszyscy zgadzają się co do tego, że rodzina – jakkolwiek nie jest jedynym czynnikiem podtrzymywania ciągłości dziedzictwa społecznego, kulturowego, moralnego i religijnego – jest jedną z najważniejszych instancji wychowawczych i nośników socjalizacji. Przekazuje ona nie tylko określony zasób wiedzy, ale i pewien system wartości, dążeń i aspiracji życiowych. W niej najskuteczniej weryfikuje się świat wartości i ich synteza. Rodzina otwiera się na społeczeństwo i w nim musi znaleźć swoje

oparcie, zarówno w formie uznania społecznego, jak i niezbędnej pomocy ekonomicznej, by mogła odegrać w nim swoją niezastąpioną rolę w tworzeniu klimatu bezpieczeństwa i zaufania, aby dzieci mogły spokojnie patrzeć w przyszłość i otrzymać właściwe wychowanie (Cudak 2010: 27-35; Domalewska 2010: 51-63; Muszyński 2010: 7-14).

W ankiecie zrealizowanej wśród maturzystów uczęszczających do różnych szkół (licea i technika) przedstawiono listę 22 cech, spośród których badani mogli wybrać nie więcej niż pięć odpowiedzi, wskazujących na ważne cele w wychowaniu dzieci. Określając cele i zalety najważniejsze w wychowaniu, respondenci pośrednio ocenili to, co jest wartościowe dla nich samych. Wartości są tu pojmowane jako to, co jest cenne w świadomości ludzi lub powinno być cenne, co chciałoby się zachować ze swojego domu rodzinnego. Analiza wartości i cech charakteru, które należy przekazywać dzieciom, jest ważna dla prognozowania rozwoju całego społeczeństwa. Wartości i normy powinny być tak przekazywane w rodzinie, aby były zrozumiane przez dzieci i wewnętrznie zaakceptowane.

Tab. 35. Cechy szczególnie ważne w wychowaniu dzieci w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Oszczędność	9,1	19,2	15,4	14,9
Uczciwość	71,9	67,6	75,5	65,1
Sumienność	7,0	31,6	30,1	28,5
Pracowitość	37,6	49,6	44,1	37,7
Opanowanie	11,6	29,2	28,7	27,4
Wytrwałość	26,0	34,8	42,7	34,9
Posłuszeństwo	10,3	22,4	18,9	10,7
Szacunek dla samego siebie	40,1	42,0	43,4	44,5
Cierpliwość	16,5	39,6	38,8	32,0
Lojalność	8,3	24,4	23,1	28,1
Dobre obyczaje	15,3	18,8	22,4	13,5
Poszanowane cudzej własności	25,2	26,0	23,8	17,8

Tolerancja	45,9	32,8	33,6	41,6
Wiara religijna	31,4	28,8	25,9	18,9
Odpowiedzialność	46,7	46,0	42,7	38,8
Bezinteresowność	14,9	15,2	24,1	18,5
Odwaga	12,4	25,6	25,1	20,3
Samodzielność	33,9	27,2	29,4	31,3
Prawdomówność	30,6	39,2	41,3	24,9
Systematyczność	9,5	17,6	21,0	12,8
Punktualność	6,2	17,2	16,1	9,6
Krytycyzm wobec autorytetów	4,1	3,6	3,5	7,1
Inne	1,2	0,4	–	1,1

Uwaga: Dane nie sumują się do 100,0%, ponieważ respondenci mogli wybierać po kilka cech i zalet.

W 2021 roku wybory zalet i cech ważnych w wychowaniu dzieci przedstawiały się następująco: uczciwość – 65,1%, szacunek dla samego siebie – 44,5%, tolerancja – 41,6%, odpowiedzialność – 38,8%, pracowitość – 37,7%, wytrwałość – 34,9%, cierpliwość – 32,0%, samodzielność – 31,3%. W granicach od 20% do 30% znalazły się cechy i zalety: sumienność – 28,5%, lojalność – 28,1%, opanowanie – 27,4%, prawdomówność – 24,9%, odwaga – 20,3%. Poniżej granicy 20% sytuowały się: wiara religijna – 18,9%, bezinteresowność – 18,5%, poszanowanie cudzej własności – 17,8%, oszczędność – 14,9%, dobre obyczaje – 13,5%, systematyczność – 12,8%, posłuszeństwo – 10,7%, punktualność – 9,6%, krytycyzm wobec autorytetów – 7,1%. Wybory ważnych cech i zalet w wychowaniu dzieci są dość rozproszone, z wyraźną dominantą uczciwości.

Kobiety w 2021 roku częściej niż mężczyźni doceniały: uczciwość (różnica 11,3%), wytrwałość (8,3%), szacunek dla samego siebie (20,6%), cierpliwość (7,5%), tolerancja (19,9%), wiara religijna (5,3%), odpowiedzialność (9,6%), mężczyźni zaś pracowitość (5,1%), opanowanie (6,7%), samodzielność (5,3%), krytyczny stosunek do autorytetów (8,2%). W odniesieniu do pozostałych cech i zalet wskaźniki aprobaty były nieco rozbieżne, ale różnice nie przekraczały 5%. Kobiety nieco

częściej akcentowały cechy typowe dla kobiet, mężczyźni zaś typowe dla mężczyzn. W sumie można mówić raczej o podobieństwie niż o daleko idącym zróżnicowaniu cech i zalet preferowanych w wychowaniu.

Młodzież ze szkół ogólnokształcących i techników wskazywała na nieco odmienne cechy ważne w wychowaniu dzieci. Młodzież ze szkół ogólnokształcących nieco częściej preferowała takie cechy, jak: opanowanie (różnica 13,6%), szacunek dla samego siebie (13,6%), tolerancja (17,6%), odpowiedzialność (7,4%), samodzielność (7,7%), młodzież zaś z techników – oszczędność (7,6%), sumienność (9,6%), pracowitość (11,8%), lojalność (6,0%). W odniesieniu do pozostałych cech i zalet ważnych w wychowaniu różnice procentowe były niewielkie (poniżej 5%), najczęściej na korzyść młodzieży ze szkół ogólnokształcących. Młodzież z techników nieco częściej preferowała cechy typowe dla mężczyzn.

Młodzież ze wsi częściej preferowała takie cechy, jak: pracowitość (różnica 7,2%), odpowiedzialność (11,8%), prawdomówność (5,6%), wiara religijna (4,9%), młodzież z Puław zaś – wytrwałość (5,2%), szacunek dla samego siebie (16,6%), cierpliwość (10,4%), dobre obyczaje (6,3%), poszanowanie cudzej własności (5,5%), tolerancja (7,5%), bezinteresowność (8,9%), samodzielność (8,1%). Młodzież z mniejszych ośrodków zamieszkania nieco częściej akcentowała cechy i zalety ważne w tradycyjnym wychowaniu, młodzież mieszkająca w Puławach nieco bardziej doceniała wartości charakterystyczne dla nowego stylu wychowania.

Religijność jako zmienna niezależna różnicowała niektóre cechy i zalety ważne w wychowaniu dzieci. Młodzież określająca siebie jako głęboko wierzącą lub wierzącą częściej wybierała takie cechy i zalety, jak: uczciwość (różnica 22,0%), pracowitość (5,5%), posłuszeństwo (5,8%), wiara religijna (22,8%), młodzież niewierząca zaś – cierpliwość (11,5%), lojalność (8,6%), tolerancja (33,3%), odpowiedzialność (10,2%), samodzielność (28,8%), krytyczny stosunek do autorytetów (7,4%). Osoby związane z religią bardziej akcentowały te cechy, które wynikają bezpośrednio lub pośrednio z pedagogiki chrześcijańskiej, osoby o rozluźnionych więziach z religią lub niewierzący częściej wskazywały na cechy ogólnoludzkie lub pragmatyczne, mające znaczenie wychowawcze

niezależnie od religii. Największe różnice w wyborach cech i zalet w dwóch krańcowych kategoriach autoidentyfikacji religijnej dotyczyły wiary religijnej, tolerancji i samodzielności.

Znaczne różnice zaznaczyły się w wyborach cech i zalet ważnych w wychowaniu dzieci dokonywanych przez młodzież regularnie uczęszczającą na lekcje religii w szkole i przez młodzież w ogóle nieuczęszczającą na te lekcje. Pierwsi wybierali częściej takie wartości, jak: uczciwość (różnica 13,6%), sumienność (9,6%), pracowitość (19,0%), posłuszeństwo (9,1%), poszanowanie cudzej własności (5,2%), wiara religijna (9,6%), systematyczność (5,1%), ci drudzy zaś – cierpliwość (7,9%), tolerancja (16,3%), samodzielność (13,2%). Uczęszczający regularnie na lekcje religii w szkole częściej wskazywali na cechy i zalety ważne w wychowaniu, zwłaszcza te, które mają powiązania z moralnością chrześcijańską.

Wyraźnie priorytetową pozycję ankietowani maturzyści puławscy w 1994 roku przyznawali uczciwości. Drugi punkt „zagęszczenia” wyborów (powyżej 30%) tworzyły następujące cechy: odpowiedzialność, tolerancja, szacunek dla samego siebie, pracowitość, wiara religijna, prawdomówność. W 2021 roku „awansowały” do tej kategorii zalet: wytrwałość, cierpliwość i samodzielność. Wiara religijna, która w 1994 roku sytuowała się na siódmym miejscu (31,4%), znalazła się w 2021 roku na trzynastym miejscu (18,9%), tracąc w tym okresie 12,5 punktów procentowych. Maturzyści puławscy w 1994 roku nieco rzadziej wybierali cechy i zalety ważne w wychowaniu dzieci (wskaźnik przeciętny: 24,3% wobec 26,3%). Zyskały nieco na znaczeniu te cechy, które są ważne w zmieniających się warunkach społeczno-politycznych, społeczno-gospodarczych i społeczno-kulturowych, w warunkach wzrastającej konkurencji, troski o awans i karierę zawodową (np. wytrwałość, lojalność, odwaga, opanowanie).

Maturzyści puławscy zostali także poproszeni o wybór jednej z cech i zalet ważnych w wychowaniu dzieci jako „najważniejszych z ważnych”. Dokonane wybory przedstawiają się następująco: oszczędność – 2,1%, uczciwość – 17,1%, sumienność – 0,7%, pracowitość – 3,9%, opanowanie – 1,4%, wytrwałość – 1,8%, szacunek dla samego siebie

– 10,3%, cierpliwość – 2,1%, lojalność – 3,6%, dobre obyczaje – 0,4%, poszanowanie cudzej własności – 2,1%, tolerancja – 8,5%, wiara religijna – 2,1%, odpowiedzialność – 4,6%, bezinteresowność – 1,8%, odwaga – 0,7%, samodzielność – 6,0%, prawdomówność – 3,2%, systematyczność – 0,4%, krytyczny stosunek do autorytetów – 0,7%. Dwie cechy nie zostały wybrane: punktualność i posłuszeństwo, a około czwarta część badanych maturzystów w ogóle nie dokonała wyboru cech i zalet „najważniejszych z ważnych”.

Ogromny „rozrzut” opinii w omawianej sprawie wydaje się świadczyć o słabej orientacji maturzystów puławskich w priorytetach wychowania moralnego dzieci. Preferowane wartości w wychowaniu dzieci to przede wszystkim uczciwość, szacunek dla samego siebie, tolerancja i samodzielność. Wśród wartości priorytetowych pierwsze miejsce przypada uczciwości, chociaż nie w tak zdecydowany sposób jak w wyborach wielokrotnych. Tracą na znaczeniu w wychowaniu dzieci takie wartości jak posłuszeństwo, prawdomówność, odpowiedzialność, a przede wszystkim wiara religijna. Rozproszenie opinii w sprawie priorytetów wychowawczych świadczy o braku idei przewodnich w wychowaniu dzieci, a także – być może – o pewnej jeszcze dezorientacji dotyczącej wychowania dzieci.

Podział preferowanych zalet w wychowaniu dzieci na dwie kategorie: zalety zorientowane na własną doskonałość (na własne „ja”) oraz zalety zorientowane na życie w otoczeniu społecznym, wskazuje, że zalety odnoszące się do własnej osoby są wskazywane znacznie częściej niż zalety skierowane ku szerszym obszarom życia społecznego. Takie cechy charakteru jak lojalność, dobre obyczaje, poszanowanie cudzej własności, krytyczny stosunek do autorytetów są wybierane stosunkowo rzadko. Jedynie tolerancja jako cecha społeczna uzyskuje stosunkowo wysoki poziom aprobaty. Maturzyści – ogólnie oceniając – częściej wybierają wartości osobowe ważne dla wychowania dzieci niż wartości skierowane na życie społeczne. Podobne priorytety celów wychowania dzieci są prezentowane w środowiskach ludzi dorosłych (Smak-Wójcicka 2009: 5).

§ 2. Metody i techniki w wychowaniu dzieci

Ważną kwestią w wychowaniu są metody i techniki oddziaływania na dzieci. „Każde społeczeństwo określa, co dobre, a co złe, co ładne, a co brzydkie, co zacne, a co wstydlive, co przyjemne, a co nieprzyjemne, oraz – by się posłużyć językiem braterstwa – dla czego warto żyć, a jeśli trzeba, to i umrzeć. Gdy się powiada dziecku, które źle postąpiło: < To paskudne, coś zrobił, wstydu nie masz!> - wpaja się mu wartość i normę przyjęte w jego społeczeństwie i przyzwyczajają się je do szanowania tych obyczajów – nie mogąc mu za bardzo przedstawić w tej mierze innego uzasadnienia prócz oczywistości. Każdy winien <czuć>, co jest dobre, co złe” (Mendras 1997: 80-81). Te funkcje uczenia uczestnictwa w przekonaniach i postawach zbiorowych, podzielenia wartości i norm uznawanych przez grupy, wypełniania ról społecznych, dziecko przyswaja sobie w rodzinie.

W okresie kilku ostatnich pokoleń nastąpiło przejście od surowej do łagodnej formy wychowania, od ścisłego podporządkowania do pewnej bliskości i partnerstwa, jeżeli chodzi o stosunki między rodzicami i dziećmi. Coraz więcej rodziców rozumie, że metoda podkreślania władzy, przemoc fizyczna, grożenie i wymyślanie – nie służą prawidłowemu rozwojowi osobowościowemu dziecka. Lepsze rezultaty osiąga się w atmosferze serdeczności i miłości do dziecka, poprzez rozmowę i przekonanie, okazywanie zaufania i partnerstwo. W tych warunkach przekaz i utrwalanie tradycji moralnej w rodzinie ma większe szanse powodzenia i to bez wytwarzania postaw lękowych u dziecka. Krótkofalowo, z punktu widzenia wykorzenienia ujemnych nawyków dziecka, wychowanie z akcentem na karanie może okazać się skuteczniejszą metodą niż „miękkie” techniki perswazyjne. W wymiarze długofalowym w perspektywie prawidłowego rozwoju moralnego dziecka – wyższość łagodnych technik wychowawczych nie jest na ogół kwestionowana na gruncie nauk pedagogicznych i również przez wielu rodziców. Wychowanie obejmuje całościową formację osoby, w tym również wymiar moralny i duchowy oraz otwartość na Transcendencję.

Od atmosfery domu rodzinnego i stosowanych w nim metod wychowawczych zależy, jak układają się relacje między rodzicami i dziećmi, czy dzieci znajdują w nim opiekę i oparcie. Wydaje się, że obraz rodziny pochodzenia w świadomości młodzieży szkolnej jest nieco wyidealizowany. Niemniej stanowi ona ważne oparcie dla swoich członków w chwilach trudnych, w wielu rodzinach więzi emocjonalne są dość silne. Dom rodzinny jest dla większości ankietowanych miejscem, gdzie czują się zazwyczaj rozumiani i kochani, a w jego atmosferze dominuje przyjaźń i umiejętność przebaczenia. Atmosfera rodzinna częściej jest uznawana za ciepłą, swobodną i wyrozumiałą niż za surową, nudną, nieinteresującą, natomiast powszechnie dezaprobuje się stosowanie w rodzinie kar fizycznych wobec dzieci (Mariański 2012: 295-312).

Dorośli Polacy w lutym w 2008 roku oceniali różne zachowania moralne związane z wartościami małżeńskimi i rodzinnymi według 10- punktowej skali: od 1 – jest to zawsze złe, do 10 – nie ma w tym nic złego. Oceny z pierwszej części skali (od 1 do 5) w odniesieniu do karcenia dzieci wybrało 95 % badanych, z drugiej części skali (od 6 do 10) – 5%. W całej zbiorowości dorosłych Polaków ponad dwie trzecie badanych (68%) wybrało pierwszą odpowiedź „jest to zawsze złe”. Bicie dzieci podlega w społeczeństwie polskim bezwzględnemu potępieniu przez większość dorosłych Polaków (Boguszewski 2008: 16-17). W sondażu CBOS z 2010 roku dorośli Polacy oceniali wybrane postawy i zachowania według kryterium tego, co jest dopuszczalne, i tego, co nie mieści się w kanonach dopuszczalności. W całej zbiorowości 88% badanych uznało bicie dzieci za niedopuszczalne (nie może być usprawiedliwione), 4 % – uznawało takie działania za dopuszczalne, a 8 % – zajmowało stanowisko pośrednie (Boguszewski 2012: 212).

Stosowane przez rodziców metody wychowawcze są wyrazem i miernikiem atmosfery rodzinnej, w jakiej dziecko wzrasta, są one także do pewnego stopnia jedną z przyczyn utrwalających taki lub inny charakter atmosfery wychowawczej w rodzinie. Więzy uczuciowe łączące dzieci z rodzicami inaczej kształtują się, gdy najczęstszym sposobem reagowania rodziców na różnego rodzaju wykroczenia dzieci jest wymyślanie, krzyki i bicie, inaczej zaś, gdy stosowane są łagodniejsze metody

i techniki wychowawcze. W okresie kilku ostatnich dekad nastąpiło przejście od surowej do łagodnej formy wychowania, od ścisłego podporządkowania, do pewnej bliskości i partnerstwa, jeśli chodzi o relacje między rodzicami i dziećmi.

Coraz więcej rodziców rozumie, że metoda podkreślania władzy, przemoc fizyczna, groźenie i wymyślanie, nie służą prawidłowemu rozwojowi osobowościowemu dziecka, zwłaszcza w sprawach moralnych. W ogóle w wychowaniu, jeżeli wychowanek znajdując się pod presją, naciskiem lub wręcz przymusem, tylko z wyrachowania lub pozornie przyjmuje określone wartości i postawy, wtedy jest to w istocie klęska, zarówno z pedagogicznego, jak i etycznego punktu widzenia. Wartości i normy etyki ze swej istoty nie dopuszczają metod agresji, narzucania siłą zobowiązań, są one czytelne dopiero na drodze uświadomienia: łagodnego przekazu w poczuciu wolności, przekonania i zaakceptowania (Homplewicz 1996: 21).

Przewaga w wychowaniu metod perswazyjnych nad metodami bezwzględnych sankcji nie oznacza, że ostre i agresywne metody karania dzieci zupełnie znikły. Co więcej, w wielu rodzinach operuje się nimi niejednolicie i niekonsekwentnie. Utrzymywanie się i przewaga we wzorze tzw. dobrego dziecka cech związanych z posłuszeństwem, pracowitością i osiąganiem dobrych wyników w nauce – wskazuje pośrednio na wciąż jeszcze żywe tradycje podporządkowania dziecka woli rodziców. „Nowe” w metodach wychowawczych ściera się uporczywie i ustawicznie ze „starym”. Tam, gdzie zrezygnowano ze stosowania metod lęku i przemocy (karanie), a na ich miejsce nie pojawiły się nowe metody, efekty wychowawcze mogą być gorsze niż przy stosowanych „surowych” technikach wpływu na dzieci.

W świetle dotychczasowych tendencji przemian w metodach i technikach wychowania młodego pokolenia Polaków postawiliśmy pytanie, jak młodzież szkół średnich ocenia metody i techniki stosowane w wychowaniu rodzinnym. Czy akcentuje bardziej rygorystyczne czy łagodne sposoby oddziaływania na dzieci? Jakie w ogóle uznaje środki nakłaniania jednostek do podzielania wartości, norm i wzorów zachowań

uznawanych przez rodzinę? Respondenci odpowiadali na następujące pytanie: „Które z tych wartości uważasz za najważniejsze we właściwym wychowaniu młodego pokolenia?

A – Przykład osobisty rodziców,

B – Ścisły nadzór i kontrola,

C – Zrozumienie przez rodziców problemów i kłopotów młodzieży,

D – Surowe kary w przypadku przewinień,

E – Rozmowy i przekonywanie,

F – Uchronienie od niewłaściwego towarzystwa,

G – Wyznawanie i tolerancja,

H – Okazywanie serdeczności,

I – Pozostawienie dużej samodzielności,

J – Konsekwencja w postępowaniu rodziców wobec dzieci,

K – Inne (jakie?)”

Tab. 36. Metody i techniki ważne w wychowaniu młodego pokolenia w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Twierdzenie A	36,4	60,0	64,0	55,5
Twierdzenie B	2,1	8,4	5,2	4,6
Twierdzenie C	62,4	54,0	67,1	67,6
Twierdzenie D	0,8	7,6	5,6	3,2
Twierdzenie E	23,1	48,4	52,8	42,7
Twierdzenie F	11,2	27,2	34,3	19,6
Twierdzenie G	50,4	48,8	56,6	49,8
Twierdzenie H	24,8	36,0	39,5	34,5
Twierdzenie I	12,4	19,6	17,1	21,4
Twierdzenie J	20,2	30,0	23,8	13,9
Twierdzenie K	3,7	0,4	0,3	2,5
Brak odpowiedzi	0,8	4,0	1,4	–

Uwaga: Dane nie sumują się do 100,0%, ponieważ badani mogli wybierać po kilka odpowiedzi.

Wśród maturzystów puławskich deklarowano w 1994 roku następujące wartości ważne w wychowaniu młodego pokolenia: przykład osobisty rodziców – 36,4%; ścisły nadzór i kontrola – 2,1%; zrozumienie przez rodziców problemów i kłopotów młodzieży – 62,4%; surowe kary w przypadku przewinień – 0,8%; rozmowy i przekonywanie – 23,1%; uchronienie od niewłaściwego towarzystwa – 11,2%; wyrozumiałość i tolerancja – 50,4 %; okazywanie serdeczności – 24,8%; pozostawienie dużej samodzielności – 12,4%; konsekwencja w postępowaniu rodziców wobec dzieci – 20,2%; inne odpowiedzi – 3,7%; brak odpowiedzi – 0,8%; w 2009 roku (odpowiednio) – 60,0%, 8,4%, 54,0%, 7,6%, 48,4%, 27,2%, 48,8%, 36,0%, 19,6%, 30,0%, 0,4%, 4,0%; w 2016 roku – 64,0%, 5,2%, 67,1%, 5,6%, 52,8%, 34,3%, 56,6%, 39,5%, 17,1%, 23,8%, 0,3%, 1,4%; w 2021 roku – 55,5%, 4,6%, 67,6%, 3,2%, 42,7%, 19,6%, 49,8%, 34,5%, 21,4%, 13,9%, 2,5%, 0,0%.

Cechy demograficzne i społeczne różnicowały preferowane metody i techniki wychowawcze. Kobiety częściej niż mężczyźni preferowały: zrozumienie przez rodziców problemów i kłopotów młodzieży (różnica 14,9%), wyrozumiałość i tolerancja (16,9%), okazywanie serdeczności (7,1%), mężczyźni zaś jedynie w odniesieniu do konsekwencji w postępowaniu rodziców wobec dzieci (6,0%) oraz metody ścisłego nadzoru (4,0%). Młodzież żeńska częściej niż młodzież męska wskazywała na „miękkie” sposoby oddziaływania na dzieci i młodzież, jedni i drudzy nie akceptowali metod i technik o charakterze represyjnym.

Młodzież z liceów ogólnokształcących rzadziej niż młodzież z techników wymieniała: przykład osobisty rodziców (różnica 6,4%), ścisły nadzór i kontrola (6,1%), surowe kary w przypadku przewinień (5,1%), młodzież z techników rzadziej – zrozumienie przez rodziców problemów i kłopotów młodzieży (20,0%), rozmowy i przekonywanie (9,9%), wyrozumiałość i tolerancja (20,3%), okazywanie serdeczności (9,3%). Młodzież z techników rzadziej akceptowała „miękkie” techniki i metody wychowania i nieco częściej „rygorystyczne” (np. surowe kary).

Badani maturzyści mieszkający na wsi prezentowali zbliżone opinie w odniesieniu do metod i technik wychowawczych co i młodzież

mieszkająca w Puławach. Ci pierwsi częściej preferowali: uchronienie od niewłaściwego towarzystwa (różnica 6,1%), ci drudzy zaś – zrozumienie przez rodziców problemów i kłopotów młodzieży (12,3%). W odniesieniu do pozostałych metod i technik wychowawczych różnice w wyborach sytuowały się poniżej 5%. Można by więc powiedzieć, że pomiędzy młodzieżą wiejską i miejską istnieje znaczne podobieństwo opinii w zakresie właściwych metod i technik wychowania dzieci i młodzieży.

Deklarowana religijność różnicowała opinie maturzystów w odniesieniu do metod i technik wychowawczych. W miarę przechodzenia od kategorii osób wierzących do kategorii osób niewierzących zmniejszały się wskaźniki aprobaty takich metod i technik wychowawczych, jak: osobisty przykład rodziców (różnica 34,3%), ścisły nadzór i kontrola (5,0%), uchronienie od złego towarzystwa (9,4%), okazywanie serdeczności (7,5%) i wzrastały – zrozumienie przez rodziców problemów i kłopotów młodzieży (8,6%), wyrozumiałość i tolerancja (24,4%), pozostawienie dużej samodzielności (7,0%). Podobne zależności występowały w korelacji metod i technik wychowawczych z uczestnictwem w lekcjach religii w szkole (regularne i nieregularne, brak uczestnictwa).

Maturzyści puławscy w 2021 roku szczególnie akcentowali cztery ważne w wychowaniu metody i techniki (powyżej 40% wskazań): zrozumienie przez rodziców problemów i kłopotów młodzieży, przykład osobisty rodziców, wyrozumiałość i tolerancja, rozmowy i przekonywanie. Zupełnie marginesowo wybierano wartości związane z „twardymi” metodami wychowawczymi. W latach 1994-2021 zyskały na znaczeniu: przykład osobisty rodziców (wzrost o 19,1%), rozmowy i przekonywanie (wzrost o 19,6%), okazywanie serdeczności (wzrost o 9,7%) i uchronienie od złego towarzystwa (wzrost o 8,4%). Wskaźniki aprobaty wszystkich dziesięciu ocenianych metod i technik wychowawczych wzrosły od 24,4% do 31,3%. W okresie 27 lat wzrosła wśród młodzieży maturalnej gotowość akceptowania „miękkich” metod i technik oddziaływania na dzieci. Tego rodzaju metody i techniki wychowawcze nieco częściej akceptowały kobiety, młodzież z liceów ogólnokształcących, młodzież wierząca i młodzież regularnie uczęszczająca na lekcje religii w szkole.

Nowa i docelowa sytuacja wychowawcza, do której aspiruje coraz więcej rodzin, zakłada refleksję pedagogiczną i ustawiczne oddziaływania pozytywne („wzmocnienia pozytywne”). Brak tych warunków powoduje niewydolność wychowawczą rodzin. W wychowaniu moralnym rzadko stosuje się jeden typ technik i metod w formie „czystej”. W zależności od sytuacji poszczególne elementy oddziaływania wychowawczego splatają się wzajemnie, tworząc formy pośrednie. Pomiędzy metodami skrajnymi znajduje się wiele metod pośrednich, z przewagą jednej nad pozostałymi w całokształcie wychowania dziecka. To, co okazuje się prawidłowym w jednej rodzinie, może w mniejszym zakresie lub w ogóle nie dotyczyć innych rodzin. Każda rodzina ma swoje własne problemy i zadania wychowawcze (Smak-Wójcicka 2009: 2-3; Štefaňak 2021b: 99-107; Świątkiewicz 2016a: 133-148).

Właściwa praca wychowawcza stwarza wielorakie możliwości eliminowania cech negatywnych, umacniania cech dodatnich i konsolidowania wewnętrznej spójności postaw. Postawy i zachowania moralne młodzieży nie są wyizolowane z całokształtu społeczeństwa. Istnieje wiele czynników i instancji wpływających na całokształt i treści identyfikacji moralnych ludzi młodych. Należy jednak podkreślić, że młodzież polska odczuwa jeszcze potrzebę sięgania po wzory osobowe do najbliższego otoczenia rodzinnego i one przede wszystkim wyznaczają ramy odniesienia jej zachowania. Rola rodziny w kształtowaniu postaw moralnych młodego pokolenia według określonych uniwersalnych zasad moralnych – nawet słabnąca – jest niezastąpiona, gdyż właśnie rodzina stwarza etycznie relewantne sytuacje życiowe.

W przyszłości należy liczyć się z niebezpieczeństwem zmniejszania się funkcji wychowawczych rodziny (tzw. deficyty w wychowaniu). Społeczeństwa wzrastającego dobrobytu stają się pod względem kulturowym coraz bardziej pluralistyczne, o różnych stylach życia i wychowania. Wychowanie dzieci jest – mimo zmieniających się kontekstów społeczno-kulturowych – niezbędnym obowiązkiem i niepowtarzalnym prawem rodziców. Rodzina powinna pomagać młodym ludziom w przyswajaniu sobie wartości moralnych, tworząc warunki sprzyjające harmonijnemu rozwojowi wszystkich wymiarów ich osobowości, fizycznego

i duchowego. Państwo – zgodnie z zasadą pomocniczości – nie powinno ograniczać kompetencji rodziny w wypełnianiu jej egzystencjalnych celów życiowych, przede wszystkim zaś jej zadań wychowawczych w zakresie moralności. Chodzi tu także o wypracowanie skutecznych i właściwych metod służenia pomocą rodzinie poprzez środki i odpowiednie struktury wspomagające.

§ 3. Style wychowania moralnego w rodzinie

Rodzina jest grupą pierwotną, która daje jednostce możliwość trwania, ekspresji i rozwoju, poczucie bezpieczeństwa płynące z zaspokojenia podstawowych potrzeb i dążeń człowieka. Jako „przestrzeń” intymności jest ona najważniejszym gwarantem psychicznej stabilizacji, kształtowania tożsamości osobowej i społecznej oraz sensu życia. W niej realizuje się proces komunikowania między jednostkami. Z jej perspektywy są postrzegane inne wartości i cele życiowe, w niej realizuje się w sposób pełny i osobowy, w pewnym sensie nieograniczony, proces komunikowania między jednostkami. Rodzina umożliwia realizację innych wartości, przekazując je z pokolenia na pokolenie, może być traktowana jako swoisty rodzaj poszerzonej osobowości człowieka, zapewnia przekaz wartości, norm i wzorów zachowań, a także uczy przystosowania się do współżycia z innymi (Szlachta 1984: 88; Śledzianowski 2015: 99-133; Śmigiel 2010: 454-464).

W szybko zmieniających się społeczeństwach współczesnych rodzina traci częściowo swoje funkcje wychowawcze, zmieniają się cele wychowania aprobowane przez rodziców. O ile dawniej rodzina koncentrowała się na przekazie określonych wartości i norm (często o charakterze religijnym), o tyle współcześnie przekazuje dzieciom wiedzę i umiejętności, jak zachowywać się w różnych sytuacjach życiowych w sposób skuteczny i elastyczny. Mniej skupia się na egzekwowaniu wzorców normatywnych, bardziej zaś na zaspokajaniu potrzeb emocjonalnych przez miłość, wzajemny szacunek, przywiązanie i zaufanie. W wielu rodzinach kształtują się „przyswajające” postawy rodziców wobec dzieci. Członkowie rodziny mają swoje własne sprawy, odrębne

tajemnice, którymi nie interesują się pozostali członkowie. Mało czasu spędza się w takich rodzinach na wspólnych rozmowach, dyskusjach czy zajęciach. Rodzice pozostawiają swoim dzieciom swobodę dysponowania czasem wolnym w sposób, jaki im najbardziej odpowiada (Świątkiewicz 2016a: 140; Sztompka 2020: 259-260).

Rodzina jest nie tylko podstawową strukturą społeczną, ważną częścią składową każdego systemu, ale też i wspólnotą emocjonalną i normotwórczą. To właśnie w rodzinie uczą się dzieci tego, co jest ważne w życiu, co należy cenić, do czego dążyć, co jest uczciwe a co nieuczciwe. Socjolog Jan Szczepański podkreślał, że w rodzinie „właściwie dokonuje się wszystko – kiedy uczymy się, że coś jest dobre, a coś jest złe, co jest porządne, a co nieporządne, co się robi, a czego nie” (Szlachta 1984: 88). W rodzinie kształtują się podstawowe i wiodące w życiu wartości i normy moralne (Feliński 2019: 33; Rola 2016: 331-396).

W ramach procesów socjalizacyjno-wychowawczych dokonują się działania osób socjalizujących w postaci: „a) dostarczania dziecku bezpośrednich wzorów prospołecznego zachowania (np. udzielania pomocy, pocieszania, udzielania materialnego wsparcia); b) wskazywania dziecku konsekwencji, jakie z jego zachowania wynikają dla innych, zarówno korzystnych (radość, zadowolenie), jak i niekorzystnych (cierpienie, przykrość). Ta metoda rozwija u dziecka zdolność dostrzegania cudzych potrzeb, uczuć i przeżyć, czyli zdolność <wchodzenia> w czyjeś położenie (tzw. indukcja); c) stawiania i egzekwowania wymagań w połączeniu z systemem kar i nagród (tzw. miłość warunkowa). Bez udziału tego czynnika w wychowywaniu dziecko uczy się, że maksymalizacja własnych przyjemności jest sprawą najważniejszą; d) powierzania dziecku zadań polegających na wzięciu odpowiedzialności za jakieś dobro <pozaosobiste> (tzw. uczenie przez działanie)” (Budzyńska 2015: 670).

Styl czy style wychowawcze są związane ze stosowanymi metodami i technikami wychowawczymi. W literaturze przedmiotu można znaleźć wiele klasyfikacji stylów wychowania. W odniesieniu do szkoły i wychowania szkolnego wymienia się styl autokratyczny, przy którym sprawowanie władzy i podejmowanie decyzji należy przede wszystkim do kierownika

(nauczyciela), w stylu demokratycznym wszystkie funkcje pełni zespół. Kierowanie autokratyczne jest nazywane także dominacyjnym, skoncentrowanym na przywódcy i opartym na środkach przymusu. Kierowanie demokratyczne, zwane także integracyjnym, uczestniczącym, permissywnym (przychylnym) jest skoncentrowane na grupie społecznej. Istnieją też style pośrednie, np. kierowanie perswazyjne albo skoncentrowane na jednostce, a także style nieokreślone, które oznaczają w istocie brak kierownictwa (Przetacznik-Gierowska 1994: 214-215).

Psychologowie amerykańscy wyróżnili cztery typy stylów rodzicielskich, które wpływają na sferę poznawczą, emocjonalną, społeczną i moralną dziecka: a) styl permissywny odznaczający się wysoką akceptacją dziecka i niskim poziomem wymagań, kontroli i komunikacji; b) styl autorytetu cechujący się wysoką akceptacją dziecka oraz wysokim poziomem wymagań kontroli i komunikacji rodziców wobec dzieci; c) styl autorytatywny charakteryzujący się niską akceptacją dziecka, ale wysoką kontrolą i wymaganiami; d) styl obojętny określany niską akceptacją dziecka przez rodziców oraz niskimi wymaganiami moralnymi, zupełnym brakiem kontroli i wzajemnej komunikacji (Stepulak 2011: 51-52; por. Szczygielski 2020: 183-256).

Psychosocjolog szwajcarski Gerhard Schmidtchen wyróżnia dwa istotne komponenty w wychowaniu: normatywny (zasady i normy) i emocjonalny (wsparcie uczuciowe). Z kombinacji tych dwóch wymiarów wywodzą się cztery style wychowania: a) obojętny, gdy nie stawia się żadnych wymagań i nie stwarza się dzieciom oraz młodzieży emocjonalnego oparcia w rodzinie; b) naiwny, gdy rezygnuje się z wymagań, chociaż rodzice usiłują stworzyć serdeczną atmosferę w rodzinie i są zaangażowani emocjonalnie; c) paradoksalny, gdy rodzice stawiają wymagania, ale nie zabezpieczają emocjonalnego klimatu i uczuciowego wsparcia, d) dojrzały, gdy jasne wymagania łączą się z gotowością do rzeczywistego dyskursu z dziećmi i tworzenia osobowego klimatu w rodzinie (Schmidtchen 1997: 112-113; por. Štefaňak 2020: 34-36; Štefaňak 2021b: 67-71).

W warunkach indywidualizacji instytucje wychowawcze tracą w znacznym stopniu swoje wpływy, jednostki stają się bardziej

samodzielne. Zmniejszenie się kontroli rodziców w stosunku do dzieci nie oznacza, iż przynależność do określonej rodziny nie ma znaczenia dla przyszłości dzieci. Poprzez styl wychowania, wsparcie finansowe, kontakty i wpływy w środowisku pozarodzinnym rodzice stwarzają różnicowane możliwości dla swoich dzieci. Życie codzienne w rodzinie nie przebiega już jednak wyłącznie według scenariuszy, które zostały wcześniej napisane dla jej członków. Ci, którzy decydują się na posiadanie dziecka bez zawierania związku małżeńskiego, nie są stygmatyzowani w społeczeństwie czy deprecjonowani moralnie w otoczeniu społecznym.

Z perspektywy młodzieży poddano ocenie wymogi stawiane dzieciom przez rodziców oraz ich zabezpieczenie emocjonalne w rodzinie. W referowanych badaniach socjologicznych postawiono maturzystom puławskim pytanie: „Jak określił(a)byś odnośnienie się do Ciebie Twoich rodziców?

A – Rodzice nie stawiają mi wymagań i nie są dla mnie uczuciowym oparciem;

B – Rodzice nie stawiają mi wymagań, ale są dla mnie uczuciowym oparciem;

C – Rodzice stawiają mi wymagania, ale nie są dla mnie uczuciowym oparciem;

D – Rodzice stawiają mi wymagania i są dla mnie uczuciowym oparciem”.

Tab. 37. Style wychowania moralnego w rodzinie w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Twierdzenie A	9,9	6,8	7,3	6,4
Twierdzenie B	18,2	22,4	28,0	35,2
Twierdzenie C	26,4	14,4	18,2	21,4
Twierdzenie D	44,2	52,4	44,1	33,5
Brak odpowiedzi	1,3	4,0	2,4	3,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

W 1994 roku wśród maturzystów puławskich deklarowano następujące style wychowania w rodzinie: obojętny – 9,9%, naiwny – 18,2%, paradoksalny – 26,4%, dojrzały – 44,2%, brak odpowiedzi – 1,2%; w 2009 roku (odpowiednio) – 6,8%, 22,4%, 14,4%, 52,4%, 4,0%; w 2016 roku – 7,3%, 28,0%, 18,2%, 44,1%, 2,4%; w 2021 roku – 6,4%, 35,2%, 21,4%, 33,5%, 3,5%. W latach 1994-2021 wzrosło nieco znaczenie stylu naiwnego, zmniejszyło się – stylu obojętnego i paradoksalnego oraz stylu dojrzałego. Szczególnie znaczące jest zmniejszenie się stylu dojrzałego w wychowaniu rodzinnym: od 44,2% do 33,5% (różnica 10,7%).

Komponenty emocjonalne stylów wychowania były nieco bardziej obecne w świadomości maturzystów niż horyzonty normatywne, a naiwny styl wychowania był nieco częściej wskazywany niż styl paradoksalny. Wydaje się, że powoli zmniejsza się znaczenie stylu paradoksalnego, co jest związane z zanikaniem autokratycznych elementów w oddziaływaniu wychowawczym i rezygnacji z restrykcyjnych praktyk. W około co piątej rodzinie – według opinii badanej młodzieży – zaznacza się paradoksalny styl wychowania, w którym akcentuje się elementy jednostronnego podporządkowania dzieci rodzicom.

Wśród maturzystów puławskich w 2021 roku kobiety rzadziej niż mężczyźni informowały o obojętnym stylu wychowania w rodzinie (3,0% wobec 12,3%), o stylu naiwnym (33,7% wobec 37,7%) oraz częściej o stylu paradoksalnym (23,1% wobec 18,9%) i dojrzałym (35,5% wobec 29,2%). Uczniowie z liceów ogólnokształcących podobnie często jak i uczniowie z techników wskazywali na obojętny styl wychowania (5,1% wobec 7,6%), rzadziej na styl naiwny (29,4% wobec 40,7%), częściej na styl paradoksalny (23,5% wobec 19,3%) i dojrzały styl wychowania (39,7% wobec 27,6%). Mieszkający na wsi podobnie jak i mieszkający w Puławach wskazywali na obojętny styl wychowania (6,4% wobec 6,3%), styl naiwny (35,3% wobec 32,3%), paradoksalny (20,9% wobec 21,9%) i dojrzały styl wychowania (34,0% wobec 36,5%). Różnice procentowe w wyborach poszczególnych stylów wychowania były nieznaczne. O dojrzałym stylu wychowania w rodzinie nieco częściej informowały kobiety, młodzież z liceów ogólnokształcących i mieszkający w Puławach.

Wśród maturzystów deklarujących się jako wierzący 3,2% badanych deklarowało obojętny styl wychowania, 39,5% – styl naiwny, 12,9% – styl paradoksalny i 42,7% – styl dojrzały; niewierzący (odpowiednio) – 8,7%, 30,4%, 37,0%, 21,7%. W miarę przechodzenia od kategorii osób wierzących do kategorii osób niewierzących wzrastały wskaźniki wyborów stylu obojętnego od 3,2% do 9,8% i stylu paradoksalnego – od 12,9% do 37,0% oraz zmniejszały się stylu naiwnego – od 39,5% do 30,4% i stylu dojrzałego – od 42,7% do 21,7%. W podobny sposób różnicowały się poglądy maturzystów puławskich według poziomu uczestnictwa w szkolnych lekcjach religii. O dojrzałym stylu wychowania informowało 40,8% badanych uczestniczących regularnie w lekcjach religii w szkole, 30,6% – nieregularnie uczęszczających i 27,3% – w ogóle nieuczęszczających.

Na zmiany w stylach wychowania w rodzinie wskazują także inne badania socjologiczne. Wśród uczniów szkół podstawowych (klasy VII-VIII), szkół branżowych, techników i liceów ogólnokształcących w 2019 roku w Białymstoku 48,9% ankietowanych twierdziło, że ich rodzice (lub opiekunowie) stawiają im wymagania i są dla nich uczuciowym oparciem; 23,8% – stawiają wymagania, ale nie są uczuciowym oparciem; 16,2% – nie stawiają wymagań, ale są uczuciowym oparciem; 11,1% – nie stawiają wymagań i nie są uczuciowym oparciem (w 2005 roku odpowiednio: 59,1%, 18,0%, 18,4%, 3,5%). W latach 2005-2019 wskaźnik badanych informujących o dojrzałym stylu wychowania zmniejszył się o 11,9%. Wyniki te świadczą o lekkim pogorszeniu się kondycji wychowawczej rodziny białostockiej. W rodzinach, w których panuje dobra atmosfera, młodzież otrzymuje wsparcie uczuciowe, natomiast w domach, w których panuje zła atmosfera, częściej są stawiane wymagania, bez wsparcia emocjonalnego. Wśród tych, którzy określili atmosferę panującą w ich środowisku rodzinnym jako bardzo dobrą, w 58,9% informowali o dojrzałym stylu wychowania; jako dobrą – w 50,1%; jako czasem dobrą i czasem jako złą – 35,3%; jako raczej złą – 14,4%; jako bardzo złą – 8,3% (Goworko-Składanek 2019: 194-196; por. Młyński 2008: 211).

Dojrzały styl wychowania był kultywowany w rodzinach badanych maturzystów nieco częściej według opinii badanych kobiet, młodzieży uczęszczającej do liceów ogólnokształcących, mieszkającej w miastach,

wierzących i regularnie uczęszczających na lekcje religii w szkole. W latach 1994-2021 zaznaczyły się zmiany we wskazaniach na dojrzały styl wychowania w rodzinach maturzystów puławskich, nieco rzadziej ankietowani informowali o stylu paradoksalnym i częściej o stylu naiwnym wychowania w rodzinie. Można przypuszczać, że dalsze zmiany będą zmierzać w kierunku większej łagodności sposobów i wzorców wychowania moralnego, osłabienia stylu paradoksalnego i dojrzałego, na rzecz stylu obojętnego, a zwłaszcza naiwnego. Dojrzały styl wychowania – według oceny badanej młodzieży – był dość często realizowany w rodzinach słowackich: 63,4% w 2006 roku i 71,6% w 2011 roku (Štefaňák 2015: 96-97; Štefaňák 2019: 209-210).

Ewolucja stylów wychowania moralnego będzie zależna od przeobrażeń strukturalnych w samej rodzinie, czyli odchodzenia od autorytarnej struktury do partnerskiej, i od zmian w samych postawach rodziców pragnących być bardziej tolerancyjnymi i liberalnymi wobec własnych dzieci, pełnymi zrozumienia i wielkoduszności (etyka dyskursu, opiekuńczości, porozumienia, partycypacji, tolerancji). We współczesnych warunkach dzieci zaczynają pełnić niejednokrotnie rolę doradców i są traktowane jako ważni partnerzy w rozmowach o problemach i troskach rodziny. Niebezpieczny ze społecznego punktu widzenia jest paradoksalny styl wychowania, gdyż z tak wychowywanych osób wywodzą się jednostki o skłonnościach samodestrukcyjnych. Przeciwdziałanie „deficytowym” stylom wychowania będzie oznaczać silniejsze zaakcentowanie wychowawczych funkcji rodziny (Žerel 2006: 209-210).

Badana młodzież maturalna jest z pewnością – w ogromnej większości – przeciwna autorytarnemu stylowi wychowania moralnego, narzucającemu z góry określone reguły moralne, nieuwzględniającemu wolności i autonomii jednostki. Nie oznacza to jednak zakwestionowania wszelkiego autorytetu w wychowaniu i uznawania wzorów osobowych, tylko wyraźna mniejszość badanych maturzystów odrzuca wszelkie instancje normotwórcze i wszelkie czynniki kształtujące przekonania moralne. Deklarowana dość często skłonność ku autonomii i niezależności w wychowaniu nie wykazuje – na obecnym etapie przemian w moralności – cech zindywidualizowanej samorealizacji, wykluczającej wszelkie

obiektywne zobowiązania moralne, w warunkach nieograniczonych możliwości wyboru. Wymaga jednak zmodernizowanych – w stosunku do tradycyjnych – stylów wychowania. W sytuacjach, w których zmniejsza się siła oddziaływania zewnętrznych i tradycyjnych autorytetów, coraz większego znaczenia nabierają autorytety wewnętrzne, własne przekonania, sumienie (Mariański 2018a: 240-274; Romanowicz 2014: 22-28; Štefaňak 2020: 34-36).

Dzieło wychowania jest przede wszystkim powierzone rodzinie. Rodzina nie jest tylko problemem społecznym czy instytucją w kryzysie, ale przede wszystkim wspólnotą życia i miłości, w której uczymy się bliższego porozumiewania się między sobą w bezpiecznym środowisku, uczymy się współżycia w różnorodności i w której dokonuje się moralny wymiar przekazu społeczno-kulturowego. Sprawa wychowania jest z pewnością jednym z podstawowych wyzwań stojących przed dzisiejszymi rodzinami, natomiast stała się ona jeszcze bardziej zobowiązująca i złożona ze względu na zmieniającą się rzeczywistość społeczno-kulturową, będącą także pod wielkim wpływem środków społecznego przekazu (Braun 2011: 207-213; Kopec 2011: 91-93; Opozda 2011: 165-169).

§ 4. Zbieżność i rozbieżność poglądów maturzystów i ich ojców oraz matek

W warunkach radykalnych zmian społecznych i kulturowych zmieniają się znaczenie i funkcje socjalizacyjno-wychowawcze rodziny, a nawet ona sama znajduje się w procesie swoistego rozkładu swoich tradycyjnych form. Socjologowie mniej radykalni w swoich ocenach dostrzegają zmiany w rodzinie współczesnej, ale według nich zmiany te dotyczą form, w jakich rodziny się objawiają (metamorfozy, a nie rozpad). Rodzina zmienia się, ale nie ginie, wykazuje też wiele umiejętności dopasowywania się do ponowoczesnego społeczeństwa. W warunkach przyspieszonych zmian społecznych może wzrastać do pewnego stopnia ranga rodziny jako czynnika o wręcz strategicznym znaczeniu, który decyduje o względnej trwałości życia społecznego, lub o jego labilności, a nawet o rozkładzie wartości, norm i więzi moralnych

w społeczeństwie znajdującym się w fazie transformacji (Horowski 2015; Nowak 2004: 431-434).

Do niedawna utrzymywał się *de facto* w rodzinie polskiej przekaz wartości, norm i wzorów zachowań oraz – z pewnymi wyjątkami – zasadniczy *konsens* postaw między pokoleniami. „Rodzina i dom są instytucjami, w których przede wszystkim i na pierwszym miejscu szuka się pomocy w sytuacji kryzysowej i w sytuacjach trudnych, a nie w instytucjach do tego wyspecjalizowanych. Rodzina też przed innymi instytucjami pośredniczy w poszukiwaniu mieszkania, pracy, w zmianie środowiska. Pokolenia w rodzinie czują się z sobą nadal silnie związane” (Dyczewski 2001: 17).

W ostatnich dwóch dekadach zaznaczyły się w sposób coraz bardziej wyraźny procesy dyskontynuacji w przekazie wartości i norm, na znaczeniu traci nieco sama rodzina jako wartość, dokonują się coraz wyraźniej procesy osłabienia, a nawet rozpadu więzi rodzinnych. Opinia lubelskiego socjologa Leona Dyczewskiego: „Pragnieniem przeciętnego Polaka/Polki jest zawrzeć małżeństwo i żyć w rodzinie. Wartościami najbardziej upragnionymi przez młode pokolenie Polaków są udane małżeństwo, udane życie rodzinne, dzieci. Wyprzedzają one, i to znacznie, wszelkie inne wybierane przez młodzież wartości. Młodzi ludzie, niezależnie od tego, czy pochodzą z udanej czy nieudanej rodziny, pragną założyć własną rodzinę i mieć dzieci. Życie w stanie nierodzinnym (wolnym) traktowane jest raczej jako konieczność życiowa” (Dyczewski 2011: 88), wymaga już dzisiaj pewnych korektur.

Rodzina tworzy środowisko społeczne, które jest najbardziej odpowiednie dla wszechstronnego rozwoju dzieci i młodzieży. Człowiek jest w niej pojmowany jako wartość sama w sobie. Wpływ wychowawczy rodziców jest z reguły – zwłaszcza w pierwszym etapie rozwoju dziecka – bardziej intensywny niż innych instytucji wychowawczych. Rodzina jest grupą społeczną o wyjątkowym znaczeniu, a stosunki i więzi wewnątrzrodzinne trudno jest porównać z jakimikolwiek innymi więziami i relacjami międzyludzkimi. W niej dokonuje się podstawowy przekaz wartości religijnych i moralnych (Štefaňak 2020: 28; Marek, Walulik 2020: 177-194).

Według Leona Dyczewskiego rodzina jest czymś naturalnym i powszechnym, trudno bez niej wyobrazić sobie życie ludzkie. Opiera się ona na kilku podstawowych faktach: a) rodzina jest miejscem biologicznych narodzin człowieka; b) jest podstawowym środowiskiem biologicznego i duchowego rozwoju człowieka; c) jest środowiskiem realizacji społecznej natury człowieka; d) bazuje na związku małżeńskim osób dorosłych odmiennej płci. Jest ona grupą o charakterze wspólnotowym oraz instytucją społeczną. Te dwa wymiary istnienia i funkcjonowania rodziny wzajemnie dopełniają się, gwarantują one trwałość rodziny oraz właściwe pełnienie przez nią funkcji socjalizacyjno-wychowawczych (Dyczewski 1994: 11-12; por. Błasiak 2019: 11-21).

Rodzina otwiera się na społeczeństwo i w nim powinna znajdować swoje oparcie, zarówno w formie uznania społecznego, jak i niezbędnej pomocy ekonomicznej, by mogła odegrać w pełni swoją niezastąpioną rolę w tworzeniu klimatu bezpieczeństwa i zaufania, aby dzieci mogły spokojnie patrzeć w przyszłość i otrzymać właściwe wychowanie. Rodzina jako wartość uniwersalna powinna być chroniona i nie wolno jej lekceważyć. Osłabienie rodziny i jej roli w życiu społecznym jest źródłem wielu problemów. Nie przeczy to innej konstatacji, że w różnorodnych kulturach, w różnych okresach historycznych, wytworzyły się różne formy i kształty instytucji rodziny. Określony system społeczny, konteksty środowiskowe, ogólny system aksjonormatywny, a także religie, są czynnikami, które w sposób wyraźny warunkują powstanie takiej czy innej formy rodziny, zarówno w aspekcie grupowym, jak i funkcjonalnym (Zaręba, Choczyński 2014: 43).

Rodzina stanowiła w Polsce i stanowi nadal najważniejsze środowisko wychowania i socjalizacji, zapewniając ciągłość dziedzictwa kulturowego, narodowego, moralnego i religijnego. Uznawane przez Polaków wartości życiowe wydają się charakteryzować znaczną trwałością od wielu już lat, akceptuje się przede wszystkim cele ze sfery afiliacyjno-stabilizacyjnej, wyraźna jest też tendencja do ujmowania życia w kategoriach małych struktur, tj. rodziny i kręgu przyjaciół. Według niektórych badaczy rodzina zawdzięcza swoją wysoką pozycję wśród innych instytucji życia publicznego właśnie dzięki temu, że wielokrotnie

w historii polskiego społeczeństwa była swego rodzaju azylem, miejscem ucieczki od dominującego systemu społeczno-politycznego, bastionem prywatności izolującym ludzi w niej żyjących od nieakceptowanych cech życia publicznego. Wysoka pozycja rodziny w hierarchii wartości i aspiracji Polaków stanowiła nie tyle odzwierciedlenie jej realnej kondycji, ile raczej była wyrazem oczekiwań, często niespełnionych (Izdebska 2016: 957-965).

Według niektórych badań socjologicznych z ostatnich trzech dekad rodzina polska traci stopniowo swoją priorytetową pozycję i plasuje się nie na pierwszym miejscu. W efekcie wyraźnie wzrasta w niej ranga wartości materialnych, a także wartości związanych z pracą i wykształceniem, mówi się też o postępującej pragmatyzacji i ekonomizacji świadomości społecznej, jak i o tym, że wyraźnie tracą na znaczeniu takie wartości, jak: możliwość wpływania na sprawy publiczne, przynoszenie ludziom pożytku (wartości prospołeczne) i wartości religijne. Rodzina staje się także poniekąd „ofiara” procesów modernizacji społecznej i związanej z nimi dezinstytucjonalizacji.

We współczesnym świecie rodzina nie przestaje być instytucją socjalizującą i wychowującą, chociaż jej oddziaływania nie są tak silne jak dawniej, gdyż zmieniają się formy socjalizacji i wychowania związane z przeobrażeniami kontekstu społeczno-kulturowego, w którym rodzina działa. Rodzina traci też niektóre funkcje socjalizacyjno-wychowawcze i nie potrafi – tak jak dawniej – przygotować młodych ludzi do życia w społeczeństwie. Funkcje jej przejmują inne instancje, np. grupy rówieśnicze czy media. Odchylanie się od tradycyjnych wartości i norm, chronionych dotychczas przez rodzinę, nie spotyka się na ogół z silną dezaprobatą czy restrykcjami jednostek i całego środowiska społecznego.

Rodzina jest jeszcze najważniejszą grupą odniesienia normatywnego. Właśnie od rodziców dzieci przyjmują różnorodne postawy moralne, niejednokrotnie sprzeczne z wartościami, jakie wpaja im szkoła i inne instytucje spoza kręgu rodzinnego (wartości konkurencyjne, niekiedy opozycyjne). Stąd dochodzi do konfliktu między normami etyki laickiej

lansowanymi przez szkołę i mass media a normami wyniesionymi z rodziny katolickiej. Obecnie socjologowie zauważają, że rodzina traci swoje podstawowe funkcje socjalizacyjne i wychowawcze, nie potrafi już niejednokrotnie przygotować młodych ludzi do życia w społeczeństwie, ani nie pomaga wystarczająco w budowaniu ich tożsamości osobowej i społecznej. Większość rodzin w społeczeństwach ponowoczesnych nie przekazuje treściowo określonej moralności, lecz ogólne reguły nie naruszające autonomii jednostki i jej wolności wyboru (wolność wyboru jako wartość naczelną). Badacze problematyki rodziny wskazują chętnie na kryzys rodziny w społeczeństwie i na kryzys wewnątrz rodziny, nawet jeżeli pozostaje ona podstawowym środowiskiem wychowania dzieci i młodych ludzi.

W rodzinie dzieci uczą się wartości ludzkich i chrześcijańskich, solidarności międzypokoleniowej, poszanowania zasad i norm moralnych, otwarcia się na drugiego człowieka i przebaczenia drugiemu, by godność ludzka była szanowana we wszystkich okolicznościach. „Rodzina pochodzenia odgrywa ważną rolę w procesie formowania młodego pokolenia, wspierania swoich członków, w przekazie wartości i norm społecznych, obrazu życia rodzinnego i postaw wobec stylu życia, w tym wobec małżeństwa i rodziny. Powinna więc funkcjonować prawidłowo, aby te przekazy były rozwijające i kształtowały pożądane wzory” (Kwak 2015: 20-21; por. Wójcik 2014: 191-198). Międzypokoleniowa transmisja wartości i norm – twierdzi socjolog Maria Świątkiewicz-Mośny – stanowi podstawę konstruowania tożsamości osobowej jednostki (Świątkiewicz-Mośny 2015: 105).

Powszechnie jest wyrażany pogląd, że rodzice są pierwszymi i głównymi wychowawcami swoich dzieci, mają oni prawo wychowywać je zgodnie ze swoimi przekonaniami moralnymi i religijnymi. W rodzinie dziecko uczy się odnoszenia do innych osób, respektowania poglądów innych ludzi, rozwiązywania sytuacji konfliktowych i dylematów moralnych, przejawiania wzajemnej odpowiedzialności i stawiania pytań dotyczących godności ludzkiej. Właśnie w rodzinie dziecku należy się wyjątkowa ochrona przed antywychowawczymi wpływami środowiska społecznego, przed którymi dziecko nie potrafi się bronić. Wychowanie

do wartości godnościowych rozpoczyna się już od dzieciństwa, a więc zależy przede wszystkim od czynników rodzinnych, ale i pozarodzinnych – zwłaszcza w późniejszych latach – zarówno o charakterze indywidualnym jak i społecznym.

Wychowanie w rodzinie do poczucia godności osoby jest procesem, który sprzyja budowaniu prawidłowej osobowości dziecka i młodego człowieka. W atmosferze miłości rodzinnej i wzajemnego poszanowania dziecko uczy się, jak odnosić się do innych członków rodziny, jak mieć własne zdanie, jak respektować poglądy innych i jak brać odpowiedzialność za własne decyzje. W ramach obowiązku wychowania dzieci do godności rodzice są zobowiązani do przekazywania dzieciom wartości. W aspekcie moralnym chodzi o wyrabianie w dziecku umiejętności empatii, rozwijania pozytywnych kontaktów z otoczeniem społecznym, co w konsekwencji prowadzi do realizacji postaw szacunku dla godności osoby, rozwijania postaw moralnych i formowania się sumienia (Stanowski 2008: 341-352).

Oceny wartościujące typu „dobry” lub „zły” dziecko poznaje już w pierwszym okresie swojego życia. To właśnie rodzice są dla małego dziecka źródłem informacji o tym, co godne pochwały lub nagany: dobre jest to, co rodzice uznają za dobre, złe jest to, co oceniają jako złe. W rodzinie są kształtowane i rozwijane dodatnie nawyki, przyzwyczajenia, zasady postępowania obyczajowego („tak się robi”) oraz sprawności godziwego zachowania. Dzieci obserwują powtarzające się ze znaczną regularnością zachowania starszych. Rodzina jako grupa pierwotna rozwija pierwsze doświadczenia, postawy i wzory zachowań moralnych. W niej dzieci przyswajają sobie istotne wartości życia ludzkiego, uodporniają się na niewłaściwe wpływy pozarodzinnego środowiska społecznego.

Wychowanie moralne dziecka w rodzinie, będącej pierwszą szkołą cnót społecznych i moralnych, jest rezultatem wielorakich wpływów, świadomych i nieświadomych, zamierzonych i niezamierzonych. Istotne znaczenie ma całościowa atmosfera domu rodzinnego, która może wywierać wpływ hamujący na uznawanie przekazywanych wartości i norm

moralnych lub wpływ przyspieszający i utrwalający. Istnieje w rodzinie swoisty rodzaj symbiozy moralności i prorodzinności. Rola wychowawcza rodziny nie sprowadza się do przekazywania wiedzy o tym, co właściwe, dobre i szlachetne, do informowania o tym, co bezwartościowe, złe i godne potępienia, ale polega przede wszystkim na kształtowaniu osobistych dążeń i zachowań dzieci. Decydujący jest nie sam przekaz i wdrażanie. Wychowanie moralne dokonuje się tam, gdzie sami rodzice usiłują żyć według pełnowartościowych wzorców moralnych. Rodzina jest w dalszym ciągu podstawową jednostką społeczeństwa i środowiskiem, w którym dzieci uczą się wartości moralnych i duchowych.

Jeżeli dziecko wzrasta od wczesnego dzieciństwa w otoczeniu ludzi dwulicowych, inaczej wypowiadających się publicznie i w domu rodzinnym, stosujących inne oceny wobec siebie i wobec innych, postępujących niezgodnie z głoszonymi ideałami, to jego świadomość moralna nie rozwinie się w stopniu zadawalającym albo ulegnie procesowi regresji. Dbanie przede wszystkim o własne interesy, „zimny” stosunek do innych, nie dostrzeganie potrzeb innych ludzi, nieżyczliwość i brak poświęcenia tworzą dogodne przesłanki swoistego bezładu moralnego. W rodzinie dziecko uczy się tego, by godność osoby była szanowana i dowartościowana we wszystkich okolicznościach.

W społeczeństwach otwartych, poddanych szybkim zmianom, młodzież usiłuje samodzielnie kierować swoimi przekonaniami i zachowaniami, zarówno w dziedzinie polityki, pracy, czasu wolnego, wyboru partnera życiowego, jak postaw moralnych i religijnych. Tendencje indywidualistyczne zmierzają do ukształtowania takiego modelu stosunków wewnątrzrodzinnych, w których wartości i normy stają się sprawą prywatną. Subiektywizacja i związana z nią relatywizacja moralności polega na pewnej dowolności w wyborze oraz stosowaniu wartości i norm moralnych, łącznie z wyborem podstaw etycznej wizji ludzkiej egzystencji. Rodzina w nowoczesnych warunkach nie stwarza dostatecznych gwarancji przenoszenia na dzieci systemu wartości, norm i wzorów zachowań aprobowanych przez rodziców (Budzyńska 2014: 78; Tomkiewicz, Czosynka 1997: 163-182; Węgrzyn 2000: 169-188).

Stosunek dorastającej młodzieży do przekazywanych w rodzinie wzorów myślenia i działania nie jest zawsze jednoznaczny, zależy od wielu przeżyć i doświadczeń w kręgach pozarodzinnych (Stepulak 2010: 63-80). W konsekwencji można wykryć w postawach religijnych, moralnych, społecznych i politycznych elementy wspólne dla obydwu pokoleń, świadczące o ciągłości tradycji rodzinnej, jak i te, które dzielą stanowiska obydwu pokoleń. Zbieżność poglądów dzieci i rodziców w zasadniczych tematach dotyczących wartości życiowych może być uznana za pozytywny wskaźnik wychowania rodzinnego, rozbieżność i niezgodność tych poglądów – za wskaźnik negatywny. Część badań socjologicznych potwierdza jeszcze duże podobieństwo poglądów młodzieży do poglądów rodziców w zakresie życia rodzinnego, religijnego, sfery obyczajowo-moralnej i poglądów politycznych (Budzyńska 2018: 411; Skrzypniak 2008: 419-429).

Wśród młodzieży z klas maturalnych techników i liceów ogólnokształcących w Sandomierzu w 2016 roku 52,7% badanych deklaroowało zbieżność swoich poglądów z poglądami ojców w sprawach religijnych, 60,0% – w zakresie wzorców moralnych, 52,7% – w sprawach społecznych i 40,0% – w sprawach politycznych; w odniesieniu do matek (odpowiednio) – 50,0%, 55,5%, 53,6%, 33,6%. Niezgodność z poglądami ojców kształtowała się w odniesieniu do czterech analizowanych spraw od 24,5% do 37,3%, z poglądami matek odpowiednio – od 20,0% do 37,3%. Pozostali respondenci byli niezdecydowani w swoich opiniach lub nie udzielili odpowiedzi (Bąk 2016: 43; Szyska 2011: 451-464).

Badanej młodzieży maturalnej postawiono pytanie dotyczące zbieżności i rozbieżności własnych poglądów z poglądami ojców i matek w kilku ważnych życiowo sprawach, a mogli oni odpowiedzieć w jeden z trzech zaproponowanych sposobów: „tak”, „nie”, „trudno powiedzieć”. Uzyskane wyniki empiryczne prezentuje tabela 38.

Tab. 38. Ocena zgodności i niezgodności poglądów maturzystów z poglądami ich ojców w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Religia				
Tak	40,5	44,8	41,3	32,7
Nie	26,9	22,8	14,3	22,1
Brak zdania	23,6	20,0	32,9	31,7
Brak ojca	2,5	4,8	4,2	4,3
Brak odpowiedzi	6,5	7,6	7,3	9,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0
Wzorce moralne				
Tak	25,6	42,4	41,6	35,9
Nie	25,6	22,0	16,4	14,6
Brak zdania	39,7	23,6	30,8	35,9
Brak ojca	2,5	4,8	3,9	4,3
Brak odpowiedzi	6,6	7,2	7,3	9,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0
Sprawy społeczne				
Tak	25,2	40,8	39,5	38,1
Nie	18,6	17,2	14,0	18,5
Brak zdania	46,3	26,0	33,6	29,9
Brak ojca	2,5	5,6	5,6	4,3
Brak odpowiedzi	7,4	10,4	7,3	9,3
Ogółem	100,00	100,0	100,00	100,0
Polityka				
Tak	23,1	31,2	26,9	25,6
Nie	23,1	19,6	21,7	24,9
Brak zdania	44,6	34,4	38,5	35,9
Brak ojca	2,5	5,2	5,6	4,3
Brak odpowiedzi	6,7	9,6	7,3	9,3
Ogółem	100,0	100,00	100,0	100,0

<i>Moralność seksualna</i>				
Tak	14,9	26,4	30,1	17,1
Nie	21,9	14,4	11,9	14,2
Brak zdania	54,1	42,8	46,2	55,2
Brak ojca	2,5	6,0	4,5	4,3
Brak odpowiedzi	6,6	10,4	7,3	9,3
<i>Ogółem</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>

W 2021 roku maturzyści puławscy deklarowali zgodność lub niezgodność swoich poglądów z poglądami swoich ojców w następujących sprawach: zgodność w postawach wobec religii – 32,7%, niezgodność – 22,1%, trudno powiedzieć – 31,7%, brak ojca lub brak odpowiedzi – 13,6%; wzorce moralne (odpowiednio) – 35,9%, 14,6%, 35,9%, 13,6%; kwestie społeczne – 38,1%, 18,5%, 29,9%, 13,6%; poglądy polityczne – 25,6%, 24,9%, 35,9%, 13,6%; moralność seksualna – 17,1%, 14,2%, 55,2%, 13,6%. Wyższy poziom zgodności z poglądami ojców dotyczył spraw społecznych, wzorców moralnych i religii niż spraw politycznych i kwestii związanych z moralnością seksualną. We wszystkich tych sprawach nie przekraczał on jednak 40%.

Według wskaźnika zbiorczego badana młodzież maturalna w Puławach w 2021 roku deklarowała w 29,9% zgodność swoich poglądów religijnych, moralnych, społecznych i politycznych oraz w sprawach moralności seksualnej, w 18,9% – niezgodność, w 37,7% – brak zdania („trudno powiedzieć”) i w 13,6% – niemający ojca lub nieudzielający odpowiedzi (w 1994 roku odpowiednio – 25,9%, 23,2%, 41,7%, 9,2%; w 2009 roku – 37,1%, 19,2%, 29,4%, 14,3%; w 2016 roku – 35,9%, 15,7%, 36,4%, 12,1%). Zgodność poglądów maturzystów w pięciu analizowanych sprawach z poglądami ich ojców wzrosła w latach 1994-2009 i nieco zmniejszyła się w 2016 roku, nie osiągając poziomu z 1994 roku. W latach 2016-2021 wskaźnik zgodności poglądów ojców i ich dzieci zmniejszył się o sześć punktów procentowych i obejmował mniej niż trzecią część badanych maturzystów puławskich (por. Rola 2015: 115-116; Sobecki 2021: 85-87).

Tab. 39. Ocena zgodności i niezgodności poglądów maturzystów z poglądami ich matek w latach 1994-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	1994	2009	2016	2021
Religia				
Tak	50,4	49,2	46,9	40,2
Nie	29,3	18,0	16,8	24,6
Brak zdania	16,1	14,4	25,2	29,9
Brak matki	1,7	2,8	1,4	3,2
Brak odpowiedzi	2,5	15,6	9,7	2,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0
Wzorce moralne				
Tak	35,5	46,0	46,9	44,8
Nie	24,4	12,4	12,9	13,9
Brak zdania	36,0	22,0	28,0	35,9
Brak matki	1,7	2,8	2,1	3,2
Brak odpowiedzi	2,5	16,8	10,1	2,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0
Sprawy społeczne				
Tak	31,0	44,8	45,1	47,7
Nie	18,2	16,0	10,1	13,5
Brak zdania	46,3	20,0	32,9	33,5
Brak matki	1,7	3,6	2,1	3,2
Brak odpowiedzi	2,9	15,6	9,8	2,2
Ogółem	100,00	100,0	100,00	100,0
Polityka				
Tak	22,7	28,8	27,3	32,4
Nie	19,0	17,2	19,2	24,2
Brak zdania	53,3	33,6	42,3	38,1
Brak matki	1,7	2,8	2,1	3,2
Brak odpowiedzi	3,3	17,6	9,1	2,2
Ogółem	100,0	100,00	100,0	100,0

<i>Moralność seksualna</i>				
Tak	21,1	24,8	33,9	21,0
Nie	25,2	16,0	10,8	15,3
Brak zdania	49,2	39,2	43,4	58,4
Brak matki	1,7	4,0	2,4	3,2
Brak odpowiedzi	2,9	16,0	9,5	2,2
<i>Ogółem</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>

W 2021 roku maturzyści puławscy deklarowali zgodność lub niezgodność swoich poglądów z poglądami ich matek w następujących sprawach: zgodność w postawach wobec religii – 40,2%, niezgodność – 24,6%, brak zdania („trudno powiedzieć”) – 29,9%, brak matki lub nieudzielenie odpowiedzi – 5,4%; wzorce moralne (odpowiednio) – 44,8%, 13,9%, 35,9%, 5,4%; postawy społeczne – 47,7%, 13,5%, 33,5%, 5,4%; poglądy polityczne – 32,4%, 24,2%, 38,1%, 5,4%; stosunek do spraw seksualnych – 21,0%, 15,3%, 58,4%, 5,4%. Wyższy poziom zgodności z poglądami matek – podobnie jak i w odniesieniu do ojców – dotyczył bardziej spraw społecznych, wzorców moralnych i religii niż spraw politycznych i kwestii związanych z moralnością seksualną. W odniesieniu do trzech pierwszych spraw wskaźnik zgodności przekraczał 40%.

Według wskaźnika zbiorczego badana młodzież maturalna w Puławach w 2021 roku deklarowała w 37,2% zgodność swoich poglądów religijnych, moralnych, społecznych, politycznych i w zakresie moralności seksualnej, w 18,3% – niezgodność, w 39,2% – brak zdania i w 5,4% – brak matki lub nieudzielenie odpowiedzi (w 1994 roku odpowiednio – 38,0%, 21,7%, 37,1%, 3,2%; w 2009 roku – 37,7%, 16,0%, 28,7%, 17,7%; w 2016 roku – 40,0%, 14,0%, 34,4%, 11,6%). W latach 1994-2016 wskaźniki zgodności poglądów maturzystów i ich matek utrzymywały się na zbliżonym poziomie. W następnych pięciu latach zmniejszył się ten wskaźnik zgodności tylko nieznacznie.

W latach 2016-2021 wskaźnik zgodności poglądów matek i ich dzieci zmniejszył się od 40,0% do 37,2%, czyli o 2,8%, i był wyższy

o 7,3% od wskaźnika zgodności poglądów ojców i ich dzieci (w sprawach religijnych – o 7,5%, we wzorcach moralnych – o 8,9%, w sprawach społecznych – o 9,6%, w sprawach politycznych – o 6,8% i w kwestiach moralności seksualnej – o 3,9%). Nie wiemy jednak, na ile ta zgodność z poglądami matek dotyczy „tradycyjności”, na ile zaś „nowoczesności” poglądów młodzieży i jej matek. Mniej niż co piąty badany maturzysta deklarował brak zgodności swoich poglądów w analizowanych sprawach z poglądami matek, co świadczy, że w tych rodzinach nie dokonała się skuteczna socjalizacja wartości rodzicielskich. Młodzi ludzie w tych rodzinach skłaniają się ku innym wartościom niż ich rodzice. To wszystko może świadczyć o słabnięciu więzi społecznych i częściowej nieskuteczności procesów socjalizacyjno-wychowawczych.

W społeczeństwach otwartych, poddanych szybkim zmianom, młodzież usiłuje samodzielnie kierować swoimi przekonaniem i zachowaniami, zarówno w dziedzinie polityki, spraw społecznych, pracy, czasu wolnego, jak i wyboru partnera życiowego, postaw moralnych i religijnych. Tendencje indywidualistyczne zmierzają do ukształtowania takiego modelu stosunków wewnątrzrodzinnych, w którym wartości i normy stają się sprawą prywatną. Subiektywizacja i związana z nią relatywizacja moralności polega na pewnej dowolności w wyborze oraz stosowaniu wartości i norm moralnych. Rodzina w nowoczesnych warunkach nie stwarza dostatecznych gwarancji przenoszenia na dzieci systemu wartości, norm i wzorów zachowań апробовanych przez rodziców (Budzyńska 2014: 78).

W nowych warunkach radykalnych przemian społecznych, politycznych i ekonomicznych stoimy w obliczu zerwania *konsensu* rodzinnego, wobec przepaści pokoleniowej. Przejście od *konsensu* do *dissensu* jest sprawą otwartą. Różnice między pokoleniami, będące zjawiskiem naturalnym, zdają się nasilać, niekiedy są nawet wyolbrzymiane przez młodych („konserwatyzm” rodziców i „postępowość” młodzieży). Rodzinny przekaz wartości moralnych nie przebiega harmonijnie i bez zakłóceń, wręcz przeciwnie, napotyka na wiele trudności i przeszkód, wręcz nie do przewyciężenia (Młyński 2008: 215-216; Štefaňak 2021b: 80-94).

Rodzina polska w XXI wieku stawiała się w coraz mniejszym zakresie wspólnotą przekonań. Ta pogłębiająca się różnorodność przekonań nie musi prowadzić do narastania konfliktów, jeżeli równocześnie będzie kształtować się dialog pokoleniowy i tolerancja dla odmiennych przekonań. Uzasadniona wydaje się teza o zawężonym przekazie wartości i norm w rodzinie. Nie ma jednak empirycznych dowodów na to, że siły dezintegracji przeważają nad oddziaływaniami integracyjnymi w polskiej rodzinie, że uprawomocnia się teza o „przerwaniu ciągłości” w rodzinie. Podtrzymywana w polskiej socjologii od końca lat siedemdziesiątych XX wieku hipoteza o zasadniczej ciągłości rodzinnej w przekazie wartości i norm musi być stopniowo poddana rewizji. Jeżeli nawet rodzina pozostaje w dalszym ciągu ważną instancją przekazu wartości i norm, to równocześnie nasilają się procesy niezgodności aksjologicznej między rodzicami i dziećmi. Zagadnienia te wymagają dalszych pogłębiomych badań empirycznych nad tym, co można by określić jako „zmienną ciągłość” rodziny, a także wprowadzenie innych perspektyw badawczych uwzględniających nie tylko opinie młodzieży o jej rodzicach (Budzyńska 2018: 359-386; Rogowski 2004: 123-124; Rola 2019: 147-167).

Rodzina polska przestała być jedynym środowiskiem normatywnym, do którego „wpisana” jest jednostka. Rodzina ma również wiele cech niespójnych i mieszanych. W świetle omówionych wyników badań socjologicznych można twierdzić, że młodzi ludzie są nieco częściej zgodni w swoich poglądach z poglądami matek niż ojców. Wskazuje to – przynajmniej pośrednio – na większy wpływ matki na proces kształtowania się ogólnych poglądów ich dzieci na świat, tak w sprawach zasadniczych, jak i szczegółowych. Konstatowane w rodzinach polskich różnice w sprawach religijnych, moralnych, społecznych i politycznych nie zawsze prowadzą do rozbicia więzi wewnątrzrodzinnych, choć mogą je nieco osłabiać.

Nie można więc mówić o jej niepodważalnym charakterze religijnym czy moralnym jako o pewnym fakcie dokonanym. Poszczególne elementy tradycji rodzinnej ulegają w różnym stopniu procesom przemian, jednak rodzina jako taka pozostaje głównym czynnikiem kontynuacji i trwałości kultury moralnej, dziedziczonej z przeszłości i podlegającej

modyfikacjom w teraźniejszości. Wydaje się, że współczesna rodzina polska staje się w coraz mniejszym zakresie „wspólnotą przekonań”. Ta pogłębiająca się różnorodność przekonań nie musi prowadzić do narastania konfliktów, jeżeli równocześnie będzie kształtować się dialog pokoleniowy i tolerancja dla odmiennych poglądów. Uzasadniona wydaje się teza o zawężonym przekazie wartości i norm w rodzinie (Bakiera 2006: 101-115; Linek 2020: 100-105; Štefaňak 2020: 29-32).

§ 5. Uwagi końcowe

Rodzina jest naturalnym i niezastąpionym środowiskiem życia człowieka, jest miejscem, w którym osoba ludzka rodzi się i wzrasta oraz kształtuje swoją osobowość w procesie wychowania i samowychowania. Rodzina jest również miejscem kształtowania podstawowych postaw człowieka, które pozwalają mu wejść i twórczo uczestniczyć w życiu społeczeństwa, pośredniczy w relacjach między jednostką a społeczeństwem w zakresie przekazywania i urzeczywistniania wartości intelektualnych, estetycznych, społecznych, kulturowych, moralnych i religijnych. Praktycznie można uznać, iż od wczesnego dzieciństwa w rodzinie każdy człowiek kształtuje obraz siebie, innych ludzi, społeczeństwa i świata, co stanowi fundament życia psychicznego, moralnego i duchowego, które wpływa na funkcjonowanie człowieka w relacjach interpersonalnych, w małżeństwie, w grupach i szerszych kręgach społecznych. Rodzina jest zatem zbudowana na fundamencie wspólnoty życia i miłości, stąd można powiedzieć, że w rodzinie zawdzięcza się poniekąd samo człowieczeństwo.

„W społeczeństwie pluralistycznym (nowoczesnym i ponowoczesnym) mamy do czynienia z nieustannym procesem różnicowania się wartości i norm; ponadto zanika jednocząca wobec moralności funkcja religii i jej instytucji (zjawisko sekularyzacji moralności); sfera wartości moralnych ulega subiektywizacji oraz indywidualizacji, tracą więc znaczenie wartości i normy uniwersalne i obiektywne, stanowiące istotne źródło zachowań moralnych, a ich miejsce zajmują motywy natury afektywnej (np. empatia). Pod wpływem tych ogólnych przemian sfery

aksjonormatywnej, zmienia się także rodzina: zanika jej trwałość, instytucjonalność, dietność, socjalizacja dzieci jest powierzana podmiotom zewnętrznym, pojawiają się głębokie różnice międzygeneracyjne i interpersonalne w wyznawanych wartościach. W socjalizacji zamiast konformizmu pojawia się prawo dziecka do własnej niezależności, a w życiu społecznym zamiast normatywności – permissywidm i zanik autorytetów, i – w konsekwencji – zanik moralnych ocen oraz sankcji społecznych (jeśli przestają obowiązywać moralne normy, trudno potępiać takie zachowania jak kohabitacja, rozwód, aborcja). W związku z tym współczesna rodzina – nietrwała, o niewyraźnej strukturze, bez wyraźnie określonych ról społecznych, podporządkowana dyktatowi prawa do własnego szczęścia, słabo wypełnia funkcję międzygeneracyjnego przekazu wartości i norm moralnych, kierując się coraz częściej zasadą indywidualnie pojmowanego utilitaryzmu i pragmatyzmu, kosztem wartości moralnych (prospołecznych)” (Budzyńska 2015: 672-673; por. Štefaňak 2018b: 102-118; Świątkiewicz 2020: 9-10).

W świetle dotychczasowych badań socjologicznych można powiedzieć, że stosunki międzyludzkie w rodzinie polskiej układają się na ogół pozytywnie, chociaż jest jeszcze daleko do ideału harmonijnego współżycia rodzinnego. Dom rodzinny może być zarówno miejscem, w którym młody człowiek znajduje oparcie, zrozumienie i poczucie bezpieczeństwa, jak i areną wielorakich konfliktów i napięć. Im wewnętrzna atmosfera w rodzinie jest bardziej pozytywna, wolna od trwałych konfliktów, oparta na wzajemnym zaufaniu i więziach emocjonalnych, tym większa jest szansa przekazu wartości i norm moralnych z jednego pokolenia na drugie. Stosunki rodzinne układają się znacznie lepiej z matką niż z ojcem. To właśnie z matką, częściej aniżeli z ojcem, młodzież podziela swoje poglądy, przede wszystkim na temat postaw życiowych.

Nie potrafimy jednoznacznie rozstrzygnąć, na ile opisany obraz relacji wewnątrzrodzinnych jest wyłącznie stanem w miarę stabilnym, na ile zaś swoistą kompozycją stanu faktycznego i postulowanego. Uwzględniając doświadczenia wyniesione z rodzin pochodzenia, można powiedzieć, że około połowa badanych maturzystów wychowuje się w korzystnych warunkach zapewnionych im przez rodziców. Od

atmosfery domu rodzinnego i stosowanych w nim metod wychowawczych zależy to, jak układają się relacje między rodzicami i dziećmi, czy dzieci znajdują w nich opiekę i oparcie (komponenty emocjonalne). Jakkolwiek rodzina nie jest bezkonfliktową „przestrzenią” życia, to stosunki w niej panujące są określane przez większość maturzystów jako pozytywne i większość z nich doświadcza w rodzinie emocjonalnego oparcia i życiowego zabezpieczenia. Większość rodzin – według deklaracji badanych maturzystów – żyje w atmosferze harmonii i względnego zrozumienia.

Dokonująca się w świadomości moralnej dzieci i młodzieży reorientacja ku wartościom osobistym (samorozwojowym) wyciska swoje piętno na celach wychowania w rodzinie. W procesie wychowania kładzie się nacisk na uczciwość, tolerancję, szacunek dla siebie, odpowiedzialność i samodzielność, mniej zaś na posłuszeństwo, dyscyplinę, pokorę i bezinteresowność. Stosunkowo wysoko ceni się jeszcze wiarę religijną, ale wartości religijne tracą na znaczeniu jako główne cele życiowe. Bardzo wyraźnie w świadomości społecznej zarysowują się indywidualistyczne nastawienia życiowe, związane z preferowaniem wartości samorealizacyjnych. Dla wielu rodzina stanowi oparcie moralne, źródło zaufania, przyjaźni i odwzajemnionej miłości, nawet jeżeli staje się ona coraz częściej bardzo zróżnicowaną całością.

Stosowane przez rodziców metody wychowawcze są wyrazem i miernikiem atmosfery rodzinnej, w jakiej dziecko wzrasta, są one także do pewnego stopnia jedną z przyczyn utrwalających taki lub inny charakter atmosfery wychowawczej w rodzinie. Więzy uczuciowe łączące dzieci z rodzicami inaczej kształtują się, gdy najczęstszym sposobem reagowanie rodziców na wykroczenia moralne dzieci jest wymyślanie, krzyki i bicie, inaczej zaś gdy stosowane są łagodniejsze metody i techniki wychowawcze. W okresie kilku ostatnich pokoleń nastąpiło przejście od surowej do łagodnej formy wychowania, od ścisłego podporządkowania do pewnej bliskości i partnerstwa, jeśli chodzi o stosunki między rodzicami i dziećmi.

Socjologowie rozpatrujący problemy przekazu wartości moralnych we współczesnych społeczeństwach podkreślają, że jeżeli jakieś pokolenie nie jest w stanie skutecznie przekazać wartości i norm pokoleniu następnemu, to jest tylko kwestią czasu, kiedy te wartości i normy stracą na znaczeniu, a nawet znikną. W badaniach socjologicznych i w sondażach opinii publicznej ukazuje się, jak pewne wartości uprzednio akceptowane przez większość społeczeństwa są przyjmowane przez pokolenie starsze, natomiast przez pokolenie młodsze zaś częściowo kwestionowane, modyfikowane a nawet odrzucane. Tworzy się swoista pokoleniowa kultura wartości lub dyskontynuacja wspólnych wartości. Rodzina nie tylko przekazuje wartości i normy religijne i moralne, ale i sama podlega różnorodnym wpływom zewnętrznym, uwarunkowaniom politycznym, społecznym i kulturowym (Bagrowicz 2000; Grabowska 2018: 8-10).

Młodzież polska nie jest zabezpieczona przed procesem liberalizacji w sferze życia moralnego. Poszczególne elementy moralności ulegają szybkim, niekiedy znacznym przemianom, inne charakteryzują się względną trwałością. Zmiany zachodzące w dziedzinie moralności mają zarówno pozytywny, jak i negatywny charakter, bardziej zaznaczają się zmiany negatywne, zwłaszcza związane z moralnością małżeńsko-rodzinną. Kwestionuje się dość często naukę moralną Kościoła katolickiego jako „nieżyjącą” i nie odpowiadającą wymogom nowoczesności. Wskazania Kościoła katolickiego w dziedzinie życia małżeńskiego i rodzinnego tracą powoli znaczenie jako jedynych czy głównych wytycznych działania i uzasadniania norm moralnych. Zmienia się struktura świadomościowa młodzieży w kierunku etyki sytuacyjnej i permissywnej.

Daleko idący kryzys rodziny jako instytucji troszczącej się o wychowanie młodego pokolenia pociągnąłby za sobą poważne konsekwencje dla całego społeczeństwa. Uproszczeniem byłoby stwierdzenie, że wszystkie deklarowane przez młodych i dorosłych Polaków wartości prorodzinne i preferencje w myśleniu o rodzinie ukształtowały się pod wpływem transformacji systemowej. W dużym stopniu zmiany w świadomości prorodzinnej zostały wywołane przez ogólniejsze tendencje, związane z szerszymi procesami cywilizacyjnymi i kulturowymi. Nie bez

znaczenia są oddziaływania różnych ośrodków opiniotwórczych, lansujących tezy o zmierzchu rodziny tradycyjnej i kształtowaniu się różnych form życia małżeńskiego i rodzinnego, w praktyce popierających permisywizm i relatywizm moralny, a nawet „kulturę śmierci”.

Przejawy destabilizacji małżeństwa i rodziny są wyrazem ogólniejszych przemian wartości, od tradycyjnych wartości obowiązku do wartości samorealizacyjnych. Moralność, podobnie jak religia, przechodzi ze sfery publicznej do prywatności, zmienia się jej instytucjonalny charakter, poszerza się spektrum opcji i wolności wyboru różnych form życia małżeńskiego i pozamałżeńskiego. Procesy transformacyjne w rodzinie – idące w kierunku ponowoczesności – oddziałują wprost lub pośrednio na rozwój życia religijnego w rodzinie i przekaz wartości religijnych. Rodzina traci na znaczeniu jako źródło społecznej, moralnej i religijnej kontynuacji. Nie wszystkie opisane powyżej przejawy przekształceń w rodzinie mają bezpośredni związek z sekularyzacją religii, niektóre z nich wykazują tylko związki pośrednie, a nawet są jedynie przejawem ogólniejszych procesów modernizacyjnych lub procesów indywidualizacji. Niemniej sekularyzacja społeczeństwa w swoich różnorodnych kształtach oddziałuje na rodzinę i pociąga za sobą rozmaite przekształcenia zarówno w strukturze społecznej, jak i religijnej oraz moralnej rodziny.

Rodzina polska stoi do pewnego stopnia na swoistym rozdrożu, a jej dalsze przemiany są – do pewnego stopnia – nieuniknione. Więzy społeczne w rodzinie ulegają powolnemu osłabieniu, zwłaszcza w sferze wartości i norm regulujących życie wewnątrzrodzinne. Socjologia – poprzez swoje badania empiryczne – pełni przede wszystkim funkcje diagnostyczne i interpretacyjno-wyjaśniające, może jednak w niektórych przypadkach kształtować zmiany ludzkich postaw i zachowań z rzeczywistych w pożądane (Prüfer 2016: 25).

Przyznając rodzinie pierwszeństwo w realizacji zadań wychowawczych nie można nie dostrzegać wpływu innych instytucji tworzących jakby warstwę zewnętrzną w stosunku do rodziny (szkoła, grupy koleżeńskie, organizacje społeczne, mass media, Kościół). Brak współdziałania pomiędzy instytucjami wychowującymi, osłabia skuteczność

oddziaływania rodziny, a niekiedy prowadzi do zburzenia i dezintegracji osobowości wychowywanych dzieci. Dziś coraz większego znaczenia nabiera koncepcja zintegrowanego wychowania moralnego, tzn. takiego, które jest rezultatem zespołowego działania wielu instytucji zainteresowanych wychowaniem moralnym młodego pokolenia. Od ich współdziałania jest uzależniony prawidłowy bieg procesu wychowawczego i w jakiejś mierze uzależnione są całościowe efekty wychowania. Rodzina jest uprzywilejowanym miejscem „humanizacji” osoby i społeczeństwa.

Rodzice oddziałują na dzieci w wieloraki sposób, zarówno spontanicznie i przypadkowo, jak i intencjonalnie oraz w sposób zaplanowany. W dzisiejszym ustawicznie zmieniającym się świecie narasta potrzeba bardziej świadomych i celowo dobranych długofalowych sposobów oddziaływania na postawy i wzory zachowań dziecka, wynikających z przyjętych zasad moralnych. Kościół katolicki i inne wspólnoty wyznaniowe spodziewają się, że rodzina pomimo wielkich wstrząsów, prób i doświadczeń oraz trudności, jakie obecnie są jej udziałem, będzie stanowić podstawę moralnego odrodzenia społeczeństwa. W procesie „rewaloryzacji” moralnej społeczeństwa współpraca Kościoła z rodziną nabiera nowych wymiarów i zyskuje wyraźnie na znaczeniu, gdyż może wzmacniać trwałość rodziny jako zasadniczej przestrzeni społecznej, w której dokonuje się właściwy przekaz wartości, norm i wzorów zachowań oraz ułatwiać rodzinie spełnianie jej zadań w kształtowaniu godziwych dróg życiowych jej członków. Doskonalenie progodnościowe nie jest sprawą czysto prywatną, o które mamy się starać na „własną rękę”. Ważną rolę w takim wychowaniu odgrywają instytucje wychowawcze, w tym przede wszystkim rodzina i religia.

Rodzina współczesna zmienia się i będzie zmieniać się w przyszłości, ale te transformacje nie mogą i nie powinny podważać jej istotnych cech, bez niej nie da się zbudować życia społecznego i kapitału społecznego oraz moralnego. Nie powinniśmy – idąc śladem socjologów – kierować naszą uwagę tylko na to co konfliktowe i kryzysowe, ale i na to, co jest trwałe w rodzinie. Rodzina polska znajduje się w fazie przejściowej, którą można określić dwoma słowami: ryzyko i szansa. Takie określenia, jak: dogłębny kryzys rodziny, śmierć rodziny, rodzina jako pacjent,

rodzina o chwiejnych wartościach, rodzina jako odchodzący w przeszłość model życia, destabilizacja i deregulacja rodziny, jakkolwiek przesadnie negatywne, jednak określają kierunek niekorzystnych zmian.

Należy śledzić negatywne przemiany w strukturze i funkcjach współczesnej rodziny polskiej, w której elementy ciągłości przeważają jeszcze nad elementami zmiany, z drugiej strony, można przewidywać, że dokonujące się przemiany w zakresie form życia małżeńskiego i rodzinnego będą podobne do tych, jakie dokonały się w Europie Zachodniej. Zindywidualizowana tożsamość rodzinna nie jest czymś, co jest dziedziczone automatycznie z pokolenia na pokolenie, czy na podstawie przynależności do wspólnoty naturalnej, lecz jest czymś negocjowalnym, konsultowanym czy refleksyjnym efektem dokonywanych wyborów.

Rozdział VIII

Nowe problemy bioetyczne w narracji społecznej

Bioetyka to „wyspecjalizowana część filozoficznej etyki szczegółowej, ustalająca oceny i normy moralne w stosunku do ingerencji w życie ludzkie w granicznych sytuacjach jego powstawania (biogeneza), trwania (bioterapia) i śmierci (tanatologia)”. (Biesaga 2009: 99-100). Wraz z ustawicznym i szybkim rozwojem nauk medycznych, biologicznych i technicznych pojawiają się coraz to nowe możliwości ingerencji w życie ludzkie, które należy ocenić w aspekcie ich godziwości lub niegodziwości, moralności lub niemoralności. Bioetyka wypowiada się w sprawie eugenicznej sztucznej prokreacji, zapłodnienia pozaustrojowego homogenicznego i heterogenicznego, klonowania, macierzyństwa zastępczego, eutanazji, transpłciowości i wielu innych zagadnień związanych z życiem ludzkim (Biesaga 2009: 105-106).

Według Zbigniewa Szawarskiego we współczesnej refleksji bioetycznej istnieją dwa nurty: nurt teoretyczny refleksji globalnej, dotyczący moralnej odpowiedzialności człowieka za przyszłość gatunku ludzkiego, i nurt refleksji praktycznej, który dotyczy przede wszystkim rozstrzygnięcia konkretnych problemów moralnych pojawiających się w medycynie i systemach opieki lekarskiej, w związku z dynamicznym rozwojem nauk biomedycznych. Według Szawarskiego aksjologiczną dominantą bioetyki uprawianej w Polsce jest odwoływanie się do autorytetu Kościoła i wartości chrześcijańskich (Szawarski 2005: 103-104).

Bioetyka jest namysłem etycznym nad problematyką związaną z sytuacjami granicznymi ludzkiego życia i zdrowia, w której można wyróżnić kilka podstawowych zagadnień:

Problemy odniesień człowieka do świata przyrody, a szczególnie kwestie moralne związane z degradacją środowiska naturalnego oraz zagrożeniami, jakie niesie ze sobą rabunkowa gospodarka. Bioetycy zastanawiają się nad stosunkiem człowieka do zwierząt: moralną dopuszczalnością eksperymentów na zwierzętach, hodowlą zwierząt i łowiectwem.

Etyczne aspekty inżynierii genetycznej związane z nowoczesnymi technologiami umożliwiającymi człowiekowi ingerowanie w struktury genetyczne organizmów, jak np. eugenika, manipulacje genetyczne (np. klonowanie, genetycznie zmieniona żywność), sztuczne zapłodnienie.

Etyka okresu prenatalnego, jak różnego rodzaju ingerencje podejmowane u początków istnienia człowieka (diagnostyka prenatalna, leczenie płodu, aborcja).

Problemy terapii medycznej, obejmujące zagadnienia relacji między personelem medycznym a pacjentem (np. informowanie pacjenta o stanie jego zdrowia), eksperymenty medyczne, transplantacje, chirurgia plastyczna itp.

Problemy walki z cierpieniem i śmiercią, jak np. moralna ocena działań analgetycznych, obowiązki wobec osób cierpiących i umierających, eutanazja, działania samobójcze, kara śmierci.

Poszukiwanie wzorców, według których budowane są systemy opieki zdrowotnej lub polityka ubezpieczeniowa, dostęp do opieki zdrowotnej, a także moralne odniesienia do masowych zjawisk związanych z zagrożeniami oraz ochroną zdrowia i życia (np. problemy związane z rozprzestrzenianiem się AIDS). (Aszyk 2004: 54-55; Chyrowicz 2015: 93-124; Wróbel 2020).

Bioetyka – podkreślił Jan Paweł II w przemówieniu do uczestników Międzynarodowego Kongresu poświęconego bioetyce w dniu 17 lutego 1996 roku – ze względu na swoje usytuowanie na skrzyżowaniu wielkich ludzkich rzeczywistości takich, jak: osoba, rodzina, sprawiedliwość społeczna, ochrona środowiska, musi podejmować zagadnienia dotyczące najdalszych granic ludzkiego życia, aby zagwarantować poszanowanie natury ludzkiej zgodnie z etycznymi nakazami kultury humanistycznej. Podejmuje ona zagadnienia inżynierii genetycznej, poszanowania ludzkiego genomu, odpowiedzialnej prokreacji, zdań i celów służby zdrowia oraz problemy związane z bioetycznymi interwencjami w ciele człowieka chorego i umierającego. W bioetyce konieczne jest pogłębianie refleksji nad ontologicznymi i antropologicznymi korzeniami zasad, które powinny kierować decyzjami o istotnym znaczeniu. Kościół katolicki ze

swej strony chce się włączyć czynnie w obronę pełnej godności człowieka od momentu jego poczęcia do naturalnej śmierci, broniąc prawa do życia każdego człowieka, także człowieka chorego i niepełnosprawnego (*W trosce o życie* 1998: 280-281).

Według Papieża Benedykta XVI dawna kwestia społeczna stała się dzisiaj radykalnie kwestią antropologiczną. Obejmuje ona nie tylko sposób poczęcia życia, ale i manipulowanie życiem. „Zapłodnienie in vitro, badania na embrionach, możliwość klonowania i hybrydyzacji ludzkiej istoty rodzą się i szerzą w obecnej kulturze całkowitego braku zdumienia, która sądzi, że odkryła wszelkie tajemnice, ponieważ dotarła już do korzeni życia. Tutaj absolutyzm techniki znajduje swój najwyższy wyraz. W tego typu kulturze sumienie ma za zadanie jedynie przyjąć do wiadomości możliwości czysto techniczne. Nie można jednak bagatelizować niepokojących scenariuszy co do przyszłości człowieka oraz nowych potężnych narzędzi, którymi dysponuje <kultura śmierci>. Do rozpowszechnionej tragicznej plagi aborcji można by dodać w przyszłości – ale to już jest podstępnie in nuce – systematyczne eugeniczne planowanie narodzin. [...]. Za tymi scenariuszami kryją się postawy kulturowe negujące godność ludzką. Ze swej strony praktyki te umacniają materialistyczną i mechanicystyczną koncepcję życia ludzkiego. Kto potrafi zmierzyć negatywne skutki tej mentalności dla rozwoju? [...]. Zdziwia arbitralna selektywność wobec tego, co dzisiaj jest proponowane jako godne szacunku. Wielu ludzi, skłonnych gorszyć się rzeczami marginalnymi, z drugiej strony wydaje się tolerować niestłuchane niesprawiedliwości” (CV, nr 75).

Nowe problemy moralne we współczesnym świecie przyczyniły się do powstania i rozwoju subdyscypliny etycznej, jest nią bioetyka. Wciąż pojawiają się nowe zagadnienia, będące wyzwaniem dla dotychczas stosowanych kryteriów moralnych. Niekiedy podejmowane i omawiane przez bioetykę zagadnienia odnoszą się do sporadycznych przypadków, które jednak z biegiem czasu stają się zjawiskami społecznymi, o trudnych do przewidzenia konsekwencjach (Bołoz 1997: 96). Postęp nauki i techniki stawia codziennie człowieka wobec niespodziewanych odkryć budzących podziw, a zarazem nakazuje zastanawiać się nad tym,

co przyniesie przyszłość. Powierzenie samej technice całego procesu rozwoju niesie ze sobą wiele niebezpieczeństw, wszystko to, co jest technicznie możliwe, staje się dopuszczalne, z lekceważeniem kryteriów etycznych.

Nowe problemy bioetyczne, jakie pojawiły się w ostatnich kilku dekadach, można rozważać z wielu punktów widzenia: medycznego, psychologicznego, socjologicznego, filozoficznego (etycznego) i teologicznego. W naszych rozważaniach podejmujemy w narracji społecznej takie zagadnienia, jak: zapłodnienie pozaustrojowe *in vitro*, klonowanie ludzi, zmiana płci i eutanazja. Pytamy o to, jak młodzi Polacy oceniają te nowe sytuacje według kryteriów „dopuszczalne – niedopuszczalne”, „moralne – niemoralne”, „godziwe – niegodziwe”. Podstawą tych diagnoz są wyniki badań socjologicznych i rezultaty ogólnokrajowych sondaży opinii publicznej. Nowe problemy bioetyczne nie mają jeszcze bogatego opracowania socjologicznego.

§ 1. Zapłodnienie pozaustrojowe *in vitro*

Ważną kontrowersją we współczesnych dyskusjach bioetycznych w Polsce jest w ostatnich kilkunastu latach kwestia zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro*. Stanowisko Kościoła katolickiego w tej kwestii jest bardzo wyraźne. W *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego* z 2005 roku czytamy, że sztuczna inseminacja i sztuczne zapłodnienie są niemoralne. „Są niemoralne, ponieważ podważają oddzielenie prokreacji od aktu, w którym dwie osoby oddają się nawzajem, wprowadzając w ten sposób panowanie techniki nad pochodzeniem i przeznaczeniem osoby ludzkiej. Ponadto inseminacja i zapłodnienie heterologiczne poprzez techniki, które wprowadzają osobę z zewnątrz do pary małżeńskiej, łamią prawo dziecka do urodzenia się z ojca i matki, których zna i którzy są potężeni węzłem małżeńskim, oraz pozostają w sprzeczności z wyłącznym prawem małżonków do stania się ojcem i matką wyłącznie dzięki sobie” (nr 499). (Laun 2002: 91-139; Mazur 2021: 260-270).

Kościół katolicki opowiada się za bezwzględną ochroną każdego życia ludzkiego, co wynika z niezbywalnej godności człowieka. Sprzeciwia

się nie tylko aborcji i eutanazji, ale także zapłodnieniu pozaustrojowemu *in vitro* i eksperymentom na ludzkich embrionach. Wzywa parlamentarzystów i polityków do szczególnej odpowiedzialności, gdy podejmują decyzje dotyczące sprawy życia i godności człowieka. Dla Kościoła przygotowywany projekt ustawy będzie do przyjęcia tylko wtedy, jeśli podtrzymany zostanie zakaz zabijania i zamrażania ludzkich istnień. Nie można wyrazić zgody na niszczenie życia ludzkiego na jakimkolwiek etapie jego rozwoju. Wskazuje się także na to, że manipulacje dotyczące początków życia ludzkiego mogą spowodować nieprzewidywalne skutki biologiczne, psychologiczne i społeczne dla poszczególnych osób i całej ludzkości (Chyrowicz 2002: 87-106). W instrukcji *Dignitas personae* Kongregacji Nauki Wiary z 2008 roku dotyczącej niektórych problemów bioetycznych stwierdza się, że „wszystkie techniki zapłodnienia *in vitro* są stosowane faktycznie tak, jak gdyby ludzki embrion był po prostu zwykłym zbiorem komórek, które są używane, selekcjonowane i odrzucane” („L'Osservatore Romano” 2009 nr 1 s. 12). Etyczne problemy związane z procedurą *in vitro* zostały szczegółowo omówione w dokumencie „O wyzwaniach bioetycznych, przed którymi stoi współczesny człowiek”, przyjętym na 361. Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Polski w dniu 5 marca 2013 roku.

W społeczeństwach liberalnych, w których dominuje mentalność emocjonalno-roszczeniowa, liczą się głównie prawa jednostki, w tym i prawo do dziecka. Jeżeli bezpłodni rodzice cierpią, to należy się im dziecko. Roszczeniom i emocjom przyznaje się pierwszeństwo przed racjonalną etyką wartości i norm. Przyjęcie zasady, że wszystko, co jest technicznie wykonalne, jest dopuszczalne, prowadzi do społecznego przyzwolenia na podejmowanie działań bez ich etycznej oceny. Oczekuje się, że etyka ze swoimi normami dostosuje się do oczekiwań ludzi, a w razie konfliktu pragmatyzm zwycięży nad zasadami moralnymi (Morciniec 2017: 50; Salij 2017: 209-227). Według zwolenników metody *in vitro* leczenie niepłodności nie jest spełnieniem zachcianek ani realizowaniem ambicji. Dla par dotkniętych niepłodnością jest to szansa obcowania z największymi dobrami moralnymi i znajdowaniem sensu życia (Łuków 2010: 166; Radkowska-Walkowicz 2013).

Zwolennicy stosowania zapłodnienia pozaustrojowego powołują się na prawo do posiadania potomstwa, traktują bezpłodność jako chorobę, a *in vitro* jako metodę jej leczenia. Według zwolenników stosowania *in vitro* decyzja o poddaniu się zabiegowi jest autonomiczną decyzją dwojga osób, lub jednej osoby, nie podlega ona ocenie etycznej (Czarnecki 2008: 88). Wykonywanie zapłodnienia pozaustrojowego nie jest w Polsce uregulowane prawnie, wciąż toczą się spory polityczne na ten temat, zwłaszcza w kontekście kolejnych kampanii wyborczych. W stanowisku laickim przedstawia się często procedurę *in vitro* jako najsukcesowniejszą, a nawet jedyną metodę zwalczania niepłodności. Niektórzy zwolennicy tej metody są skłonni zmienić w sposób arbitralny definicję momentu poczęcia, dla jej usprawiedliwienia moralnego. Niekiedy zwolennicy sztucznego zapłodnienia wskazują na altruistyczne nastawienie lekarzy, którzy chcą przyjąć z pomocą ludziom w ważnych i trudnych okolicznościach życia małżeńskiego lub formułują „prawo” małżonków do szczęścia.

Zwolennicy zapłodnienia *in vitro* opierają się – *explicite* lub *implicit* – na założeniu, że wszystko to, co jest technicznie możliwe do wykonania, jest także dopuszczalne, a nawet usprawiedliwione moralnie. U podstaw tego rodzaju poglądów leży fascynacja wszechmocą ludzkiej woli, która nie liczy się z dobrem wspólnym czy dobrem drugiego człowieka oraz z tym, że nauka potrafi poradzić sobie ze wszystkimi konsekwencjami tych procedur. Proponuje się już w niektórych krajach „*in vitro* bez ojca”, tj. zapłodnienie *in vitro* parom lesbijskim i samotnym kobietom, co oznacza w praktyce, że niektóre z dzieci zostaną pozbawione prawa do ojca.

Nauczanie Kościoła katolickiego w sprawie *in vitro* spotyka się zarówno z aprobatą, jak i dezaprobatą Polaków, w tym także katolików. Wielu z nich nie rozumie do końca, dlaczego Kościół zajmuje tak restrykcyjne stanowisko w tej sprawie, dlaczego sprzeciwia się pragnieniom małżonków posiadania dziecka w sytuacji bezpłodności. Prawdopodobnie część katolików nie rozpatruje kwestii *in vitro* w kategoriach moralnych (tym bardziej religijnych), lecz w perspektywie racji pragmatycznych i utylitarnych. W dyskusjach politycznych prezentuje się stanowisko

Kościół w sposób uproszczony, jako stanowisko natury czysto wyznaniowej oraz oskarża się go o sprzeciwianie się szczęściu bezdzietnych małżonków. W mediach mówi się często o prawie do szczęścia i prawie do dziecka, które nie podlega warunkom i ograniczeniom.

Zapłodnienie pozaustrojowe *in vitro* należy do niezwykle złożonych i trudnych do zbadania problemów społeczno-kulturowych. W społeczeństwie polskim wydaje się upowszechniać powoli przyzwolenie społeczne i moralne na zabiegi medyczne *in vitro*. W warunkach postępującej pluralizacji opinii we współczesnych społeczeństwach relatywizowane jest uznanie sakralnego charakteru życia ludzkiego i jego nietykalność bez żadnych wyjątków. Wielu chciałoby uznać kwestę zapłodnienia *in vitro* za niewielki problem, raczej natury pozamoralnej, lub za kwestię, którą można traktować jako względną. Poniżej zostaną zreferowane wybrane wyniki badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej z ostatnich lat na temat postaw młodych Polaków (w tym i katolików) wobec zapłodnienia *in vitro*. Należy je skonfrontować z toczącymi się dyskusjami w kręgach prywatnych i w polemikach publicznych.

Młodzież szkół średnich znajduje się w fazie zaawansowanej młodości, częściowo uniezależnia się od rodziny pochodzenia, jej główne zainteresowania i działania przenoszą się poza rodzinę (Baniak 2010: 11-30). Rozpoznaje ona dokładnie swoje perspektywy życiowe, a przy tym coraz wyraźniej ustala swoją hierarchię wartości i norm oraz uzyskuje autonomię moralną. Występuje również zachwianie, a niekiedy i rozpad ukształtowanych w rodzinie wartości i norm, które w coraz mniejszym stopniu wpływają na postępowanie jednostek. Młodzież wykazuje skłonność do negocjowania tradycyjnych wartości (religijnych i moralnych) obowiązujących w społeczeństwie i w Kościele katolickim oraz do ulegania wartościom lansowanym przez nowe nurty ideowe charakterystyczne dla społeczeństw ponowoczesnych i pluralistycznych. W niektórych środowiskach młodzieżowych procedury zapłodnienia *in vitro* budzą sprzeciw, chociaż dotyczy on mniejszości młodzieży polskiej.

Uczniowie ze szkół średnich w Kaliszu w 2008 roku i studenci Wyższej Szkoły Komunikacji i Zarządzania w Poznaniu w 2011 roku

odpowiedzieli w następujący sposób na pytanie, czy małżonkowie powinni mieć możliwość skorzystania z metody *in vitro*, aby zostać rodzicami własnego dziecka: zdecydowanie tak – 43,5%, raczej tak – 26,9%, raczej nie – 11,1%, zdecydowanie nie – 12,5%. Pozostali ankietowani byli niezdecydowani lub nie udzielili odpowiedzi. Wskaźnik aprobaty metody *in vitro* kształtował się na poziomie 69,9% wśród młodzieży szkolnej i 74,0% – wśród studentów (w całej zbiorowości badanych – 70,4%). Na pytanie, czy zapłodnienie metodą *in vitro* jest działaniem niemoralnym lub grzesznym udzielono następujących odpowiedzi: w odniesieniu do lekarza dokonującego zabiegu zapłodnienia *in vitro* – jest grzechem (17,4%), nie jest grzechem (65,0%), nie wiem (12,6%), brak danych (5,0%); w odniesieniu do kobiety poddającej się zabiegom *in vitro* (odpowiednio) – 15,1%, 68,8%, 11,5%, 4,6%; w odniesieniu do męża – 16,2%, 66,0%, 13,0%, 4,8% (Baniak 2020: 29-30).

W podsumowaniu Józef Baniak napisał: „Z wyników badań tu zaprezentowanych dowiadujemy się także, że zarówno większość badanej młodzieży szkolnej i akademickiej, jak i dorosłych osób w Polsce w przyjętym okresie uczestniczących w różnych badaniach socjologicznych sprzeciwiała się zdecydowanie lub umiarkowanie religijno-moralnym ograniczeniom Kościoła rzymskokatolickiego dotyczącym pozaustrojowego zapłodnienia metodą *in vitro* i stosowania jej w sytuacji małżeństw i związków nieformalnych dotkniętych chorobą niepłodności. Kwestionując to stanowisko Kościoła, dominujące odsetki respondentów w obu grupach opowiadały się za pełną możliwością korzystania z tej metody przez niepłodne małżeństwa formalne i nieformalne bez wykluczania kogokolwiek, także samotnych kobiet, jak za refundowaniem kosztów zabiegu zapłodnienia przez państwo lub przez samorządy. Metoda zapłodnienia *in vitro*, w uznaniu tych respondentów, jest praktycznie jedyną skuteczną możliwością pokonania przez tych małżonków i partnerów choroby niepłodności i pozostania rodzicami dla własnych dzieci. Metoda *in vitro*, jak samo zapłodnienie z jej pomocą, nie jest działaniem niemoralnym i nie narusza zasad etyki katolickiej w ocenie trzech czwartych badanych respondentów. Lekarz nie powinien wykorzystywać własnej

klauzuli sumienia do odmowy wykonania zabiegu zapłodnienia metodą *in vitro*” (Baniak 2022: 891).

Wśród młodzieży szkół średnich i studentów diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej 53,3% badanych akceptowało w zdecydowany sposób zapłodnienie *in vitro*, 27,8% – pod pewnymi warunkami, 10,5% – zdecydowanie nie aprobowало i 8,3% – nie miało zdania w tej sprawie. Zdecydowanymi zwolennikami moralnej dopuszczalności zapłodnienia *in vitro* częściej były kobiety niż mężczyźni, studenci częściej niż uczniowie, mieszkańcy miast częściej niż mieszkańcy wsi. Osoby głęboko wierzące deklarowały w sposób zdecydowany moralną dopuszczalność zapłodnienia *in vitro* na poziomie 32,9% udzielanych odpowiedzi, wierzący – 44,5%, wątpiący – 55,8%, niezdecydowani – 57,6%, obojętni w sprawach religijnych – 68,0% i niewierzący – 85,0% (Szauer 2019: 366). Maturzyści z archidiecezji łódzkiej w 2017 roku w 65,0% akceptowali procedury zapłodnienia *in vitro*, w 12,6% – nie akceptowali i w 21,7% – nie mieli zdania w tej sprawie (Kaźmierska 2018: 69).

W całej zbiorowości młodzieży szkół średnich w 2017 roku 49,2% badanych uznało zapłodnienie pozaustrojowe *in vitro* za dopuszczalne, 25,3% – to zależy, 10,6% – za niedopuszczalne, 6,3% – trudno powiedzieć i 8,5% – brak odpowiedzi. Pełną dezaprobatę zapłodnienia *in vitro* nieco rzadziej deklarowały kobiety niż mężczyźni (9,1% wobec 12,7%); młodzież z liceów ogólnokształcących – 10,8% , z techników – 11,2%, z zasadniczych szkół zawodowych – 9,5%; młodzież mieszkająca na wsi – 13,3%, w miastach do 50 tys. mieszkańców – 10,4%, od 50 tys. do 100 tys. mieszkańców – 7,8%, od 100 tys. do 250 tys. mieszkańców – 5,0%, od 250 tys. do 500 tys. mieszkańców – 8,1%, powyżej 500 tys. mieszkańców – 8,2%; głęboko wierzący – 24,8%, wierzący – 13,8%, niezdecydowani – 7,7%, obojętni – 2,3%, niewierzący – 2,5%; uczęszczający do kościoła w każdą niedzielę – 23,2%, prawie w każdą niedzielę – 13,5%, około jeden lub dwa razy w miesiącu – 5,3%, tylko w wielkie święta – 6,4%, tylko z okazji ślubu, pogrzebu itp. – 4,2%, w ogóle nie uczestniczy – 6,5%. Łącząc tych, którzy bez zastrzeżeń lub z zastrzeżeniami akceptują procedury *in vitro*, otrzymujemy wskaźnik 74,5% (Mariański 2018a: 283).

Młodzież maturalna w Puławach w 2021 roku deklarowała w następujący sposób swoje ustosunkowanie się do zabiegów zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro*: dozwolone – 57,3%, dozwolone z zastrzeżeniami („to zależy”) – 19,9%, niedozwolone – 5,7%, trudno powiedzieć – 14,6%, brak odpowiedzi – 2,5%. Łącząc pierwszą i drugą odpowiedź, otrzymujemy wskaźnik 77,2% tych, którzy przynajmniej w niektórych sytuacjach lub okolicznościach akceptują procedury *in vitro*. Tylko co dwudziesty ankietowany maturzysta w pełni podzielał stanowiska Kościoła katolickiego w sprawie zapłodnienia pozaustrojowego i co siódmy nie potrafił udzielić jednoznacznej odpowiedzi w omawianej sprawie.

Kobiety częściej niż mężczyźni aprobowali bez zastrzeżeń zapłodnienie pozaustrojowe (63,3% wobec 50,0%), młodzież z liceów ogólnokształcących częściej niż młodzież z techników (71,3% wobec 44,1%), młodzież mieszkająca na wsi (47,7%) rzadziej niż mieszkająca w małych miastach (68,8%) i w Puławach (68,8%), młodzież głęboko wierząca lub wierząca (39,5%) rzadziej niż niezdecydowana w sprawach wiary (60,9%), obojętna religijnie (68,3%) i niewierząca (91,3%), młodzież uczęszczająca regularnie na lekcje religii w szkole (42,5%) rzadziej niż nieregularnie uczęszczająca (63,9%) i w ogóle nieuczęszczająca (70,7%). Procedury *in vitro* częściej akceptowały bez zastrzeżeń kobiety, młodzież z liceów ogólnokształcących, mieszkająca w miastach, deklarująca się jako obojętna religijnie lub niewierząca i niebiorąca udziału w edukacji religijnej w szkole.

Nieco odmienne wyniki empiryczne uzyskano w różnych środowiskach młodzieży akademickiej. Według badań ankietowych z 2009 roku, zrealizowanych wśród póżnych studiujących na Uniwersytecie Medycznym w Lublinie (studia II stopnia) 78,51% respondentek prezentowało pozytywne (akceptujące) postawy wobec zapłodnienia *in vitro*, 2,80% – obojętne, 7,48% – negatywne i 11,21% – brak zdania. Wraz z wiekiem zmniejszał się poziom deklarowanej przez póżne akceptacji dla metody *in vitro*. W opinii badanych w społeczeństwie polskim zaznaczają się zróżnicowane postawy wobec par poddających się zapłodnieniu *in vitro*. Respondentki równie często wskazywały na postawy pozytywne (30,85%), jak i negatywne (32,71%), rzadziej na niezdecydowane

(24,29%) i obojętne (12,15%). Zdaniem badanych, na pozytywne postawy społeczne wobec zapłodnienia *in vitro* mają wpływ przede wszystkim argumenty natury medycznej, na negatywne postawy społeczne – religijne i etyczne (Bogusz, Gałęziowska 2011: 76-77).

„Badane położne postrzegały niepłodność przede wszystkim w kategoriach choroby. Świadome różnych postaw społecznych wobec *in vitro*, zdecydowanie akceptowały tę formę zapłodnienia. Zdaniem badanych za zapłodnieniem *in vitro* w ocenach społecznych przemawiają przede wszystkim argumenty medyczne, przeciw – religijne i etyczne. Kobiety, które nie mogą mieć dzieci w sposób naturalny, decydują się w opinii większości badanych na zapłodnienie *in vitro*, wykorzystując osiągnięcia medycyny dla zaspokojenia własnych pragnień i ambicji. Połowa wśród respondentów opowiadała się za częściową refundacją procedur związanych z zapłodnieniem pozaustrojowym. Istotny jest zdaniem położnych wiek kobiet poddawanych *in vitro* – jego górna granica zdaniem $\frac{3}{4}$ badanych powinna wynosić 40 lat” (Bogusz, Gałęziowska 2011: 79).

Krytycyzm wobec doktryny moralnej Kościoła w kwestii zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro* potwierdzają badania socjologiczne wśród studentów. Wśród studentów z pięciu uczelni lubelskich w 2012 roku 46,4% badanych uznało zapłodnienie pozaustrojowe *in vitro* za dozwolone, 26,9% – to zależy od okoliczności, 18,7% – za niedozwolone, 7,2% – trudno powiedzieć i 0,8% – brak odpowiedzi. Stanowisko w pełni zgodne z nauczaniem Kościoła katolickiego zajęło 10,0% ankietowanych z Uniwersytetu Przyrodniczego, 19,1% – z Uniwersytetu Medycznego, 20,1% – z Politechniki Lubelskiej, 14,5% – z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej i 31,1% – z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Studenci z wielkich miast (55,5%) znacznie częściej niż studenci ze wsi (40,6%) całkowicie aprobowali procedury *in vitro* (Kozak 2014: 425).

Według badań ogólnopolskich zrealizowanych w 2017 roku wśród studentów polskich 56,4% badanych zadeklarowało aprobatę procedur zapłodnienia *in vitro*, 25,1% – to zależy, 7,4% – niedopuszczalne, 5,9% – trudno powiedzieć i 5,2% – brak odpowiedzi. Łącząc tych, którzy bez

zastrzeżeń lub z zastrzeżeniami akceptowali zapłodnienie *in vitro*, otrzymujemy wskaźnik 81,5%. Miejsce zamieszkania (wieś – miasto) oraz autodeklaracje wiary i autodeklaracje praktyk religijnych różnicowały postawy badanych studentów wobec zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro* (Prüfer 2018: 78-79).

„Procedura zapłodnienia *in vitro* wydaje się zjawiskiem, które wśród młodzieży jest postrzegane w mało wyraźnej optyce krytycyzmu moralnego. Trudno w tym zagadnieniu dopatrywać się zbyt dużych kontrastów w postawach i ocenach moralnych. Jak potwierdziły badania, istotnym czynnikiem wzmacniającym postawę negatywną wobec *in vitro* jest wyznawana i praktykowana wiara religijna. Szeroko dyskutowana w literaturze (także socjologicznej) kwestia permissywizmu moralnego w tej sytuacji jakby się oddala, gdyż dla niewielkiej grupy osób badanych procedura *in vitro* jest rzeczywiście złem jako takim. Jeśli przyjąć za Hanną Świdą-Ziembą, że permissywizm moralny to uznanie dla norm, ale i jednocześnie tolerancja dla ich łamania [...], to w przypadku tego zjawiska taka zgoda jest dość szeroka. Zapłodnienie *in vitro* lokuje się w pewnej ambiwalencji między oceną tego zjawiska jako moralnie niewłaściwego i niebędącego w sprzeczności z normami” (Prüfer 2018: 79-80).

W badaniach socjologicznych zrealizowanych w 2020 roku przez Pracownię Badawczą Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości wśród studentów polskich (próba niereprezentatywna) 68,1% ankietowanych internetowo zaakceptowało procedury zapłodnienia *in vitro*, 25,8% – nie aprobowало i 6,1% – nie miało zdania w tej sprawie. Aprobata *in vitro* wyraziło więcej kobiet niż mężczyzn (69,1% wobec 64,6%); tyle samo studentów i studentek będących w wieku 18-20 lat co i 25 lat i więcej (64,5% wobec 64,2%); mniej ankietowanych mieszkających na wsi niż w miastach powyżej 500 tys. mieszkańców (62,7% wobec 74,3%); znacznie mniej wierzących i regularnie praktykujących niż niewierzących i niepraktykujących (38,5% wobec 83,5%). (Zaręba 2020: 46-58).

Warto dodać, że w sondażu CBOS z czerwca 2015 roku 53% badanych dorosłych Polaków deklarowało w zdecydowany sposób, że

małżeństwo, które nie może mieć dzieci, powinno mieć możliwość dokonania zabiegu zapłodnienia organizmu kobiety, 23% – raczej powinno, 9% – raczej nie powinno, 8% – zdecydowanie nie powinno, 7% – trudno powiedzieć (w 1995 roku odpowiednio – 44%, 29%, 8%, 8%, 11%). Łącząc dwie pierwsze odpowiedzi, otrzymujemy wskaźnik 73% badanych popierających zapłodnienie *in vitro* w 1995 roku i 76% – w 2015 roku (różnica 3%). Nieco mniej powszechne jest poparcie dla korzystania z zapłodnienia pozaustrojowego przez pary heteroseksualne żyjące w związkach nieformalnych (w 2015 roku odpowiednio – 34%, 28%, 16%, 13%, 9%). Jeszcze mniejsza jest aprobata dla korzystania z zapłodnienia *in vitro* w sytuacji, kiedy kobieta niemająca męża ani stałego partnera, nie może mieć dzieci (w 2015 roku odpowiednio – 20%, 24%, 24%, 19%, 13%). (Boguszewski 2015a: 2-3).

Omówione powyżej badania socjologiczne zrealizowane w środowiskach młodzieżowych wykazały – podobnie jak i wśród dorosłych – bardzo wysoki poziom aprobaty dla procedur zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro*. W 2017 roku 74,5% badanej młodzieży polskiej (próba ogólnopolska) akceptowało zabiegi *in vitro* w sposób zdecydowany („zdecydowanie tak”) lub w sposób umiarkowany („to zależy”), wśród studentów polskich (próba ogólnopolska) – 81,5%. Zaledwie co piąty badany młody Polak nie akceptuje w wyraźny sposób metody *in vitro* i tym samym podziela stanowisko Kościoła katolickiego w tej sprawie (Majka-Rostek 2002; Mariański 2015a: 77-103; Morciniec 2009: 122-133; Ślipko 2009: 89-100).

Zapłodnienie pozaustrojowe *in vitro* wielu Polaków, w tym i wielu katolików, traktuje w kategoriach utylitarnych, a argumenty Kościoła w tej sprawie uznaje za tendencyjne. Poczęcie dziecka metodą *in vitro* nie traktują oni jako przekroczenie praw Boskich i ludzkich czy naruszenie norm etycznych. W warunkach radykalnego pluralizmu społeczno-kulturowego i swoistej wolności „bez granic” osiągnięcie kościelnego osądu w sprawach moralnych nie jest łatwe, nawet dla tych, którzy czują się jeszcze związani z Kościołem.

Okolo trzy czwarte młodzieży szkolnej i akademickiej popiera – zdecydowanie lub umiarkowanie – stosowanie techniki *in vitro*, tylko mniejszość ankietowanych uznaje ją za niedopuszczalną, a jeszcze mniej – prawdopodobnie – za grzeszną. W odniesieniu do katolików polskich te dane empiryczne należy nieco obniżyć, o około 10%. Różnica około 10% w sondażach społecznych i kościelnych wynika m.in. stąd, że te pierwsze obejmują wszystkich Polaków, te drugie – katolików przynajmniej formalnie przyznających się do katolicyzmu (ochrzczeni w Kościele katolickim). W społeczeństwie polskim co dziesiąty badany Polak deklaruje się jako przynależący do innych wyznań chrześcijańskich i religii bądź uznaje się za agnostyka, ateistę, osobę nie należącą do żadnego wyznania. Po uwzględnieniu tego faktu rozbieżności w sondażach społecznych i kościelnych nie są już tak znaczące (Świątkiewicz 2021: 51).

Spór między zwolennikami i przeciwnikami zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro* trwa i wydaje się nie do rozwiązania, przynajmniej w najbliższej przyszłości. Poglądy Polaków, młodych i dorosłych, także są silnie zróżnicowane. W zmieniających się warunkach społeczno-kulturowych wielu młodych ludzi poszukuje nowych kodów moralnych dla oceny dokonujących się przemian społeczno-kulturowych, niekoniecznie powiązanych z aksjologią religijną. Pewna część katolików określających siebie jako wierzących i regularnie praktykujących oddziela kwestię wiary religijnej od moralności, uznając zabieg zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro* za kwestię obojętną moralnie lub nawet za należącą do sfery pozamoralnej.

§ 2. Klonowanie ludzi

Ważną kwestią bioetyczną jest klonowanie człowieka, z czym związane są liczne i poważne implikacje społeczne. Sam termin „oznacza wytwarzanie osobników biologicznie takich samych jak organizm istoty dorosłej. Klonowanie w myśli i eksperymentalnej praktyce przybrało różne znaczenia, które zakładają zastosowanie metod różnorodnych z punktu widzenia technicznych sposobów realizacji, a także różnorodne cele. Może ono oznaczać zwykłą reprodukcję, czyli powielanie

w laboratoriach komórek lub części DNA. Jednak szczególnie dzisiaj zamierza się reprodukować jednostki w stadium embrionalnym przy zastosowaniu sposobów różnych od zapłodnienia naturalnego, tak by one były genetycznie takie same jak organizm dawcy. Tego rodzaju klonowanie może być ukierunkowane na powielanie ludzkich embrionów lub mieć tak zwany cel terapeutyczny, zmierzający do użycia tych embrionów do badań naukowych albo bardziej szczegółowo do produkcji komórek macierzystych" (*Papieska Rada Iustitia et Pax* 2005: 162).

Według encyklopedii bioetycznej próby zapoczątkowania nowego życia ludzkiego przez klonowanie są zawsze czynem niemoralnym niezależnie od intencji, jaka temu towarzyszy. Wiele dokumentów międzynarodowych potwierdza nieetyczność klonowania ludzi, które odwołują się do godności człowieka jako fundamentu jego praw. Prawa te przysługują człowiekowi z racji jego istnienia, posiada je każdy człowiek przez całe życie. Najważniejszym z tych praw jest prawo do życia, które obejmuje zdrowie, integralność fizyczną oraz prawo do rozpoczęcia życia w sposób prawdziwie ludzki jako owoc aktu małżeńskiego. Klonowanie człowieka narusza te podstawowe prawa i dlatego jest moralnie niedopuszczalne (Kraj 2009: 330-331). Według etyki katolickiej klonowanie ludzi jest sprzeczne z godnością człowieka i nie może być akceptowane (*Słownik bioetyki* 2008: 148; Szostek 2003: 38-50; *Klonowanie człowieka* 1999).

Kościół katolicki podkreśla, że każdy człowiek posiada wielką godność, ponieważ został stworzony na obraz i podobieństwo Boże. W dokumencie Papieskiej Akademii „Pro Vita” z dnia 25 czerwca 1997 roku czytamy: „Klonowanie jest głęboką manipulacją fundamentalnej rzeczywistości relacji i komplementarności, która leży u podstaw ludzkiej prokreacji: dotyczy to zarówno jej aspektu biologicznego, jak i w ścisłym sensie personalistycznego. Klonowanie próbuje bowiem sprowadzić fakt istnienia dwóch płci do rangi <przeżytku>, który ma obecnie znaczenie wyłącznie funkcjonalne, związane z tym, że potrzebna jest komórka jajowa, która zostaje pozbawiona jądra, aby stać się embrionem-klonem, i musi być umieszczona w macicy kobiety, aby mogła się do końca rozwinąć. Tą drogą postępują – jak dotąd – wszystkie metody wypróbowane w zootechnice, umniejszające specyficzne

znaczenie prokreacji ludzkiej. W tę perspektywę wpisuje się logika produkcji przemysłowej: trzeba będzie podjąć i rozwijać badania rynku, udoskonalić metody testowania, produkować wciąż nowe modele" („L Osservatore Romano" 18: 1997 nr 10 s. 50).

Według dokumentu Papieskiej Komisji „Pro Vita”: „Klonowanie istot ludzkich zasługuje na ocenę negatywną także ze względu na godność klonowanej osoby, która przyjdzie na świat jako <kopia> (nawet jeśli wyłącznie kopia biologiczna) inne istoty: praktyka ta stanie się przyczyną dotkliwego cierpienia osoby sklonowanej, której tożsamość psychiczna będzie zagrożona przez obecność – rzeczywistą czy choćby tylko wirtualną – < drugiego>. [...]. Sprzeciwienie się projektowi klonowania istot ludzkich jest powinnością moralną, którą należy realizować także w kategoriach kulturowych, społecznych i prawnych. Czymś innym bowiem jest postęp badań naukowych, a czymś innym rodzący się despotyzm nauki, który dzisiaj wydaje się zajmować miejsce dawnych ideologii. W systemie demokratycznym i pluralistycznym podstawową gwarancją wolności każdego jest bezwarunkowe poszanowanie godności człowieka we wszystkich stadiach jego życia i niezależnie od przymiotów intelektualnych i fizycznych, które posiada lub których jest pozbawiony" („L Osservatore Romano" 18: 1997 nr 10 s. 51).

Projekt klonowania ludzi jest przejawem straszliwej dewiacji, na jaką skazana jest nauka pozbawiona wartości, jest ona znakiem głębokiego zagubienia naszej cywilizacji, która szuka w nauce, technice i „jakości życia" surogatu sensu istnienia i zbawienia. „Tego rodzaju eksperymenty są w każdym przypadku niemoralne, gdyż oznaczają podporządkowanie ludzkiego ciała (traktowanego już wyłącznie jako maszyna złożona z części) samowolnie określonym celom, tzn. uczynienie z niego przedmiotu badań naukowych. Ludzkie ciało jest integralnym elementem godności i tożsamości osoby, nie wolno zatem postąpić jakoby się kobietą jako dostarczycielką komórek jajowych, na których przeprowadza się eksperymenty klonowania" („L Osservatore Romano" 18: 1997 nr 10 s. 50).

Według nauczania Kościoła katolickiego klonowanie ludzi sprzeciwia się godności ludzkiej prokreacji, gdyż dokonuje się przy całkowitym

braku osobowej miłości między małżonkami, będąc rozmnażaniem agamicznym i aseksualnym. Ten typ rozmnażania stanowi pewną formę całkowitego panowania nad powieloną jednostką ze strony tych, którzy ją zreprodukowali (KNSK, nr 236). Klonowanie człowieka jest niedopuszczalne i niegodziwe moralnie – według nauczania Kościoła katolickiego – bowiem prowadzi do instrumentalizacji osoby ludzkiej i naruszenia jej godności przez sprowadzenie życia ludzkiego do materiału biologicznego i oddzielenie prokreacji od prawdziwie ludzkiego kontekstu aktu małżeńskiego. W technikach klonowania brak jest szacunku dla ludzkich embrionów masowo niszczonej jako „nadliczbowe” (Nagórny 2002: kol. 151; Wesółek 2003: 77-86). Człowiek jako istota osobowa powinien być powoływany do życia w sposób osobowy, z miłości. Produkcja istot ludzkich metodą klonowania jest pozbawiona całkowicie wymiaru ludzkiego (Bołoz 1997: 92-95; Delsol 2018: 44-45).

W przemówieniu do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej z 13 stycznia 2003 roku Jan Paweł II powiedział: „Szanować życie jako takie i szanować każde życie: to jest początkiem wszystkiego, bo przecież najbardziej podstawowe prawo człowieka to prawo do życia. Aborcja, eutanazja czy klonowanie istot ludzkich, na przykład, grożą sprowadzeniem człowieka do rangi przedmiotu: życie i śmierć stają się w pewnym sensie towarem na zamówienie! Jeśli badania naukowe, docierające do źródeł życia, nie kierują się żadnymi zasadami moralnymi, naruszają godność osoby i jej prawo do życia” („L'Osservatore Romano” 24: 2003 nr 3 s. 21). W warunkach kulturowych naznaczonych relatywizmem moralnym i pozytywizmem prawnym sprowadza się niejednokrotnie małżeństwo do zwykłej formalizacji więzi uczuciowych.

Klonowanie to technika biologiczno-medyczna, będąca formą sztucznej inseminacji, prowadząca do stworzenia osobników genetycznie identycznych z dawcą materiału genetycznego, która umożliwia jedno- lub wielokrotne powielanie osobników somatycznie takich samych jak dawca. W przypadku klonowania człowieka ważne jest pytanie o relację pomiędzy tożsamością genetyczną i tożsamością osobową sklonowanego i człowieka dawcy materiału genetycznego. Nie można zakładać, że

tożsamość genetyczna (biologiczna) oznacza automatycznie tożsamość osobową, gdyż jedyność i niepowtarzalność osoby wiąże się ściśle z darem duszy nieśmiertelnej, która nie może być „wyprodukowana” przez sztuczne zapłodnienie, ani przez klonowanie (Hołub 2014: 184-203; Nagórny 2002: 150; Kraj 2009: 324-334; Narecki 2021: 106-107).

Zwolennicy technik klonowania mówią o konieczności zagwarantowania swobody badań naukowych i przestrzegają przed demonizowaniem postępu, wśród nich mówi się o możliwości powielenia osobników obdarzonych niezwykle geniuszem i urodą, o odtworzeniu wiernych kopii osób zmarłych, o selekcji jednostek zdrowych i wolnych od schorzeń genetycznych, o możliwości wyboru płci itd. Niektórzy wyrażają nawet pogląd, że w przyszłości także i Kościół katolicki wyrazi aprobatę dla klonowania. Według niektórych etyków laickich argumenty etyczne „za” i „przeciw” klonowaniu ludzi równoważą się i na tyle są przy tym niepewne, że nie ma obecnie powodów do jednoznacznego opowiadania się „za” lub „przeciw” klonowaniu (Kolata 2000; Kraj 2008; Mepham 2008: 147-150; Nussbaum, Sunstein 2000; Woleński, Hartman 2008: 337-341).

Dan W. Brock twierdzi, że klonowanie nie jest pogwałceniem żadnych praw moralnych czy ludzkich. „Niesie ze sobą natomiast niebezpieczeństwo znacznych szkód jednostkowych i społecznych, aczkolwiek w większości wywodzi się je z błędnych wyobrażeń na temat determinizmu genetycznego, ludzkiej tożsamości i skutków klonowania. Ponieważ większość potencjalnych zagrożeń, jakie wiążą się z tym zagadnieniem, ma charakter spekulatywny, nie wydaje się, by stanowiły podstawę do tego, żeby wprowadzać w tej chwili całkowity zakaz badań nad klonowaniem czy w przyszłości zakaz klonowania ludzi. Uzasadniona troska o sposób wykorzystania i efekty klonowania ludzi wskazują jednak na potrzebę publicznego nadzoru nad rozwojem badań, a także szerszej społecznej debaty, analizy specjalistycznej i rozważań, zanim klonowanie zostanie zastosowane wobec ludzi” (Brock 2000: 174-175; por. Chyrowicz 2013: 83-99).

W kontekście zróżnicowanych stanowisk etycznych interesują nas opinie młodzieży polskiej na temat klonowania ludzi. W całej

zbiorowości młodzieży szkolnej w 2017 roku 21,0% badanych uważało, że klonowanie (badania genetyczne na embrionie ludzkim) są dopuszczalne bez zastrzeżeń, 21,4% – dopuszczalne z zastrzeżeniami („to zależy”), 34,4% – niedopuszczalne, 14,6% – trudno powiedzieć i 8,7% – brak odpowiedzi; w 2005 roku (odpowiednio) – 11,7%, 17,8%, 35,9%, 15,0%, 19,6%. Łącząc dwie pierwsze odpowiedzi, otrzymujemy w 2017 roku wskaźnik tych, którzy opowiadali się za procedurami klonowania ludzi w sposób zdecydowany lub umiarkowany na poziomie 42,4%, w 2005 roku – 29,5%, natomiast przeciwko nim było (odpowiednio) – 34,4% i 35,9%. Pozostali badani nie mieli zdania w tej sprawie lub nie udzielili odpowiedzi. W latach 2005-2017 przybyło o 12,9% zwolenników procedur klonowania ludzi.

W 2017 roku kobiety nieco częściej niż mężczyźni uznawały praktykę klonowania ludzi za niedopuszczalną (36,6% wobec 32,3%); młodzież ze szkół ogólnokształcących – 32,4%, z techników – 38,0%, z zasadniczych szkół zawodowych – 35,4%; młodzież mieszkająca na wsi – 38,2%, w miastach do 50 tys. mieszkańców – 38,5%, od 50 tys. do 100 tys. mieszkańców – 30, 2%, od 100 tys. do 250 tys. – 19,8%, od 250 tys. do 500 tys. mieszkańców – 36,5%, powyżej 500 tys. mieszkańców – 24,7 %, głęboko wierzący – 42,6 %, wierzący – 41,4%, niezdecydowani – 31,1%, obojętni – 23,2%, niewierzący – 16, 9%; uczęszczający w każdą niedzielę do kościoła – 44,9%, prawie w każdą niedzielę – 40,2%, około jeden lub dwa razy w miesiącu – 35,3%, tylko w wielkie święta – 32,2%, tylko z okazji ślubu, pogrzebu itp. – 24,4%, w ogóle nieuczęszczający – 22,0%. Stanowisko Kościoła katolickiego w odniesieniu do klonowania ludzi częściej podzielały kobiety, młodzież ucząca się w technikach, mieszkająca na wsi lub w miastach do 50 tys. mieszkańców, deklarująca się jako głęboko wierząca lub wierząca oraz regularnie praktykująca (Marianański 2018a: 286-287).

Według badań ogólnopolskich z 2017 roku zrealizowanych wśród studentów polskich 19,8% badanych uznawało klonowanie (badania genetyczne na embrionie ludzkim) za dopuszczalne, 24,4% – to zależy, 35,5% – za niedopuszczalne, 15,0% – trudno powiedzieć i 5,3% – brak odpowiedzi (w 2005 roku odpowiednio: 13,0%, 23,0%, 36,6%, 17,3%,

10,1%). Łącząc aprobatę pełną i częściową klonowania, otrzymujemy wskaźnik 36,0% w 2005 roku i 44,2% w 2017 roku (wzrost aprobaty o 8,2%). Postawy studentów wobec klonowania nie różnicowało miejsce zamieszkania i typ studiów, różnicowała natomiast płeć, deklarowana religijność i praktyki religijne. Na przykład wśród głęboko wierzących 10,8% badanych studentów uważało klonowanie ludzi za dopuszczalne, 10,6% – wśród wierzących, 38,9% – wśród obojętnych religijnie i 48,1% – wśród niewierzących (Prüfer 2018: 76-77).

Wśród maturzystów puławskich w 2021 roku 25,3% badanych uznało za dozwolone klonowanie ludzi (badania genetyczne nad embryonami ludzkimi), 20,6% – za dozwolone z zastrzeżeniami („to zależy”), 21,7% – za niedozwolone, 29,9% – trudno opowiedzieć i 2,5% – brak odpowiedzi. Łącząc dwie pierwsze odpowiedzi, otrzymujemy wskaźnik 45,9% tych, którzy przynajmniej pod pewnymi warunkami akceptowali klonowanie ludzi i tylko nieco częściej niż co piąty ankietowany podzielał stanowisko Kościoła katolickiego w tej sprawie.

Kobiety nieco rzadziej niż mężczyźni pozytywnie ustosunkowały się do kwestii klonowania ludzi (45,5% wobec 48,1%); młodzież z liceów ogólnokształcących częściej niż młodzież z techników (47,8% wobec 44,1%); młodzież mieszkająca na wsi (47,1%) i w małych miastach (46,9%) częściej niż mieszkająca w Puławach (43,8%); głęboko wierzący lub wierzący (29,8%) rzadziej niż niezdecydowani w sprawach wiary (49,2%), obojętni religijnie (56,1%) i niewierzący (76,1%); regularnie uczęszczający na lekcje religii w szkole (30,0%) rzadziej niż nieregularnie uczęszczający (55,6%) i w ogóle nieuczęszczający (66,7%). Cechy demograficzne i społeczne tylko nieznacznie różnicowały poglądy maturzystów w kwestii klonowania ludzi, natomiast cechy religijne różnicowały je w sposób wyraźny. Wierzący znacznie rzadziej niż obojętni religijnie i niewierzący akceptowali procedury klonowania ludzi, regularnie uczęszczający na lekcje religii w szkole rzadziej niż w ogóle nieuczęszczający.

W świetle przywołanych powyżej danych empirycznych stanowisko Kościoła katolickiego w sprawie klonowania ludzi popierało („nie-dopuszczalne”) w 2017 roku 34,4% badanej młodzieży szkół średnich

i 35,5% młodzieży akademickiej i tylko 21,7% młodzieży maturalnej w Puławach w 2021 roku. Postawy dorosłych Polaków wobec klonowania różnią się od postaw młodzieży szkolnej. W lutym 2003 roku – według sondażu CBOS – 76% badanych twierdziło, że orientuje się, na czym polega klonowanie, tylko co czwarty ankietowany przyznawał, że nie ma orientacji w tej sprawie (23%; trudno powiedzieć – 1%). Zdecydowana większość respondentów uznawała klonowanie za niedopuszczalną metodę prokreacji, gdy małżeństwo nie może mieć dzieci (86%), 45% badanych uznawało, że powinno być dopuszczalne klonowanie zwierząt dla celów leczenia ludzi, 34% – dla celów naukowych, 20% – klonowanie ludzkich zarodków na potrzeby leczenia ludzi. Jedynie 3% dorosłych mieszkańców naszego kraju zgodziłoby się zostać sklonowanym. Co siódmy badany nie miał wykrystalizowanej opinii na ten temat (15%). Młodzi wiekiem częściej niż starsi wiedzieli, na czym polega klonowanie, częściej akceptowali klonowanie w celach reprodukcyjnych (Derczyński 2003: 2-12). Młodzież uczęszczająca do szkół średnich wydaje się bardziej liberalnie nastawiona do praktyk klonowania ludzi niż ogół dorosłych Polaków.

§ 3. Problemy moralne związane ze zmianą płci

Stosunkowo nową kwestią z dziedziny spraw bioetycznych jest zmiana płci. Kościół katolicki nie wydał na ten temat odrębnego dokumentu, to jednak odniósł się do tego problemu bezpośrednio i pośrednio. Bezpośrednio do kwestii zmiany płci odniósł się Papież Franciszek w kontekście genderyzmu oraz różne dykasterie Stolicy Apostolskiej w odniesieniu do transseksualizmu. Pośrednio stanowisko Kościoła do tej problematyki wynika z jego nauczania na temat ludzkiej płciowości. Kościół katolicki stoi na stanowisku, że metrykalna czy chirurgiczna zmiana płci nie zmienia faktycznej płci osoby. Osoba transseksualna intensywnie przeżywająca dezaprobatę dla swojej płci fenotypowo-genitalnej zasadniczo nie może zawrzeć związku małżeńskiego, przystąpić do święceń kapłańskich i do życia zakonnego (Wróbel 2016: 114).

Z punktu widzenia etyki personalistycznej zabieg chirurgiczny zmiany płci w przypadku transseksualizmu, jeżeli jest zabiegiem terapeutycznym, należy uznać za moralnie dozwolony, jeżeli nie ma takiego charakteru, jest moralnie niedozwolony, niemoralny. Do tej drugiej sytuacji odnoszą się następujące uwagi: „1) Nieakceptowana emocjonalnie płeć anatomiczna nie jest źródłem stanu patologicznego, ale co najwyżej elementem stymulującym sferę psychicznych odniesień do własnego ciała. 2) Alternacja chirurgiczna płci anatomicznej pozostaje tylko w dalszym, zewnętrznym związku przyczynowym ze zmianą doświadczeń natury psychicznej. Źródło tych doświadczeń tkwi w ośrodkach psychiki. 3) Zmiana płci nie leczy schorzenia, ale tylko w mniejszym lub większym stopniu neutralizuje niektóre z jego przejawów. Jak podkreślają specjaliści, mimo zabiegu chirurgicznej zmiany płci w wielu przypadkach psychiczne i moralne problemy osoby transseksualnej bynajmniej nie zostają rozwiązane. Co więcej, sama patologia jest wciąż zaliczana do stanów nieuleczalnych. 4) Sam zabieg natury chirurgicznej nie wchodzi w istotę problemu, ale ma tylko i wyłącznie charakter zewnętrzny, a właściwie plastyczny. Praktycznie oznacza to, że i po zabiegu mężczyzna pozostaje nadal mężczyzną, a kobieta nadal kobietą” (Wróbel 1993: 313; por. Teichman 2002: 145-148).

Według Kościoła katolickiego w świetle zasad etycznych operacja chirurgicznej zmiany płci w przypadku transseksualizmu jest zabiegiem niemoralnym. W przemówieniu do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii „Pro Vita” w dniu 5 października 2017 roku Papież Franciszek zaznaczył: „Nie jest słuszna wysuwana ostatnio hipoteza otwarcia na nowo drogi do godności osoby przez radykalne niweczenie różnicy płci, a zatem przymierza mężczyzny i kobiety. Zamiast przeciwstawić się negatywnym interpretacjom odmienności płciowej, które godzą w jej niewzruszoną wartość dla godności człowieka, usiłuje się faktycznie zniweczyć tę różnicę, proponując techniki i praktyki, które miałyby ją pozbawić znaczenia dla rozwoju osoby i relacji ludzkich. Jednak utopia <rodzaju nijakiego> eliminuje jednocześnie zarówno godność ludzką z odmiennej pod względem płciowym konstytucji, jak i osobowość właściwą płciowego przekazywania życia. Biologiczna i psychiczna manipulacja różnicą płci, którą technologia biomedyczna ukazuje jako otwartą

na wolny wybór – podczas gdy tak nie jest! – grozi zatem zniszczeniem źródła energii, która zasila przymierze mężczyzny i kobiety oraz czyni je twórczym i płodnym” („L'Osservatore Romano” 38: 2017 nr 11 s.11).

Zmiana płci (transseksualizm) to „końcowa postać zespołu dezaprobaty płci; rozbieżność między poczuciem psychicznym płci a płcią biologiczną, budową morfologiczną organizmu i tzw. płcią socjalną (metrykalną), która odczuwana jest jako <obca> i stąd nieakceptowana. Osoby transseksualne znajdują się w sytuacji permanentnego rozbieżności psychicznego, dramatycznego rozdwojenia między warstwą psychiczną a cielesną własnej osobowości. Uważają swoją płć biologiczną wyznaczoną przez czynniki wewnętrzne (chromosomy, chromatynę, gonady) za głębokie nieporozumienie natury. Pragną więc za wszelką cenę ją zmienić (podobnie dane personalne), aby stać się tym, kim są w swej osobowości, przekonaniu i pragnieniu” (Kornas 2009: 638; por. Kowalski 2015: 153-173).

Jeżeli nawet Kościół katolicki ocenia negatywnie – według kryteriów etycznych – zabiegi chirurgiczne dotyczące zmiany płci, to nie oznacza to negatywnego ustosunkowania się do osób dotkniętych tą chorobą. Sama dewiacja nie może być powodem do zamykania się przed ludźmi potrzebującymi pomocy, wręcz przeciwnie, powinna być odczytywana jako wezwanie do całej społeczności ludzkiej o postawę życzliwości. Na temat genderyzmu stwarzającego fundament dla zmiany płci w przypadku transseksualizmu zwrócił uwagę Papież Franciszek na spotkaniu z polskimi biskupami w katedrze na Wawelu w czasie Świątowych Dni Młodzieży w Krakowie w dniu 27 czerwca 2016 roku.

„W Europie, w Ameryce, w Ameryce Łacińskiej, w Afryce, w niektórych krajach azjatyckich istnieje prawdziwa kolonizacja ideologiczna. Jedną z nich – mówię to wyraźnie <nazywając po imieniu> – jest *gender*! Dzisiaj dzieci – właśnie dzieci! – uczą się w szkole, że każdy może wybrać sobie płć. A dlaczego tego uczą? Ponieważ podręczniki narzucają te osoby i instytucje, które dają pieniądze. To jest kolonizacja ideologiczna, wspierana również przez bardzo wpływowe kraje. I to jest straszne. Kiedy rozmawiałem z Papieżem Benedyktem, który ma się dobrze i ma

jasną myśl, powiedział mi: <Wasza Świętobliwość, to jest epoka grzechu przeciwko Bogu Stwórcy>. To mądre! Bóg stworzył mężczyznę i kobietę; Bóg stworzył świat, w taki to a taki sposób...a my czynimy coś przeciwnego. Bóg obdarzył nas stanem <pierwotnym>, abyśmy uczynili go kulturą; a następnie z tą kulturą czynimy rzeczy, które sprowadzają nas do stanu <pierwotnego>” („L Osservatore Romano” 37: 2016 nr 7-8 s.11).

Stanowisko Kościoła w sprawie transseksualizmu i zmiany płci nie jest przez wielu akceptowane. „Zajmowana przez niego pozycja spotyka się z uprzedzeniami, w uproszczony sposób przypisuje się mu nachylenie konfesyjne, odmawia naukowości, a w końcu odrzuca jego nauczanie moralne jako związane z doktryną religijną, a więc nie posiadające uniwersalnego znaczenia. W ocenach tych nie uwzględnia się faktu, że w takich trudnych kwestiach Kościół ma na uwadze integralne dobro człowieka i przygotowuje swoje stanowisko nie tylko w oparciu o sprawdzone zasady moralne, ale także mając na uwadze opinie szerokiego grona konsultantów – wybitnych ekspertów w określonych dziedzinach” (Wróbel 2016: 115; por. Bieńkowska-Ptasznik 2001: 203-212; Grzejszczak, Krzywdzińska 2013: 229-261; Kmiecik 2016: 155-176; Urban 2009: 719-728). W imię tzw. „wartości europejskich” mówi się o „prawie” do zmiany płci.

Różnicowane są poglądy młodzieży szkolnej w sprawie transseksualizmu i zmiany płci. W 2017 roku młodzież szkół średnich w skali całego kraju w 19,0% uznawała za dopuszczalną procedurę zmianę płci, 18,7% – to zależy, 42,3% – za niedopuszczalną, 11,3% – trudno powiedzieć i 8,7% – brak odpowiedzi. Kobiety rzadziej niż mężczyźni opiniowały negatywnie procedury zmiany płci („niedopuszczalne”) – 35,5% wobec 52,1%; młodzież z liceów ogólnokształcących – 41,0%, z techników – 46,8%, z zasadniczych szkół zawodowych – 40,4%; młodzież mieszkająca na wsi – 45,4%, w miastach do 50 tys. mieszkańców – 45,8%, od 50 do 100 tys. mieszkańców – 43,1%, od 100 tys. do 250 tys. mieszkańców – 32,2%, od 250 tys. do 500 tys. mieszkańców – 40,5% i powyżej 500 tys. mieszkańców – 26,1%; głęboko wierzący – 51,5%, wierzący – 49,3%, niezdecydowani – 40,4%, obojętni – 32,2%, niewierzący – 18,6%; uczęszczający w każdą niedzielę do kościoła – 58,3%, prawie w każdą niedzielę – 44,9%, około jeden lub dwa razy w miesiącu – 38,5%, tylko

w wielkie święta – 39,0%, tylko z okazji ślubu, pogrzebu itp. – 33,9%, w ogóle niepraktykujący – 35,0%.

Dezaprobatę zmiany płci znacznie częściej wyrażały osoby głęboko wierzące niż niewierzące (różnica 32,9%), osoby regularnie praktykujące częściej niż w ogóle niepraktykujące (różnica 23,3%). Kobiety rzadziej niż mężczyźni (różnica 16,6%), młodzież z liceów ogólnokształcących rzadziej niż z techników (różnica 5,8%), młodzież mieszkająca na wsi częściej niż mieszkająca w miastach powyżej 500 tys. mieszkańców (różnica 19,3%) dezaprobowaty procedury i techniki zmiany płci. W całej zbiorowości młodzieży szkolnej 37,7% badanych aprobowato całkowicie lub częściowo procedury zmiany płci (Mariański 2018a: 299; Zaręba 2012: 403-404).

Podobne poglądy wyrażali studenci polscy w 2017 roku (próba ogólnopolska). W całej zbiorowości 21,4% badanych uznawało zmianę płci za dopuszczalną, 19,3% – to zależy, 41,1% – za niedopuszczalną, 12,6% – trudno powiedzieć i 5,7% – brak odpowiedzi. Łącząc dwie pierwsze odpowiedzi, otrzymujemy wskaźnik aprobaty zmiany płci przez 40,7% badanych studentów. Kobiety częściej niż mężczyźni aprobowaty zmianę płci, mieszkający w miastach częściej niż mieszkający na wsi, niewierzący częściej niż wierzący, niepraktykujący częściej niż praktykujący. Nie skonstatowano natomiast istotnego statystycznie związku pomiędzy typem studiów a postawami wobec zmiany płci (Prüfer 2018: 82-83).

W badaniach socjologicznych zrealizowanych w 2020 roku przez Pracownię Badawczą Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości wśród studentów polskich (próba niereprezentatywna), skonstatowano, że 19,6% ankietowanych przez internet studentów akceptowało zmianę płci, 64,7% – nie akceptowało i 15,6% – nie miało zdania w omawianej sprawie. Zmianę płci podobnie często akceptowały kobiety i mężczyźni (19,7% wobec 19,5%); nieco częściej osoby będące w wieku 18-20 lat niż w wieku 25 i więcej (21,5% wobec 15,1%); nieco rzadziej badani mieszkający na wsi niż w wielkich miastach (17,3% wobec 20,2%); zdecydowanie mniej ankietowanych deklarujących się jako wierzący i regularnie praktykujący niż niewierzący i niepraktykujący (6,4% wobec 40,9%). (Zaręba 2020: 46-58).

Maturzyści puławscy w 2021 roku ustosunkowali się w następujący sposób do kwestii zmiany płci: zdecydowanie dozwolone – 49,1%, dozwolone częściowo („to zależy”) – 11,0%, niedozwolone – 21,0%, trudno powiedzieć – 16,4%, brak odpowiedzi – 2,5%. Łącząc dwie pierwsze odpowiedzi, otrzymujemy wskaźnik 60,1% tych, którzy w zdecydowany lub umiarkowany sposób akceptowali procedury zmiany płci. Pogląd taki częściej deklarowały kobiety niż mężczyźni (66,9% wobec 51,0%); młodzież z liceów ogólnokształcących częściej niż młodzież z techników (75,0% wobec 46,2%); młodzież mieszkająca na wsi (57,5%) rzadziej niż mieszkająca w małych miastach (62,5%) i w Puławach (63,5%); młodzież głęboko wierząca lub wierząca (47,6%) rzadziej niż niezdecydowana w sprawach wiary (62,3%), obojętna religijnie (68,3%) i niewierząca (84,8%); młodzież regularnie uczęszczająca na lekcje religii w szkole (45,8%) rzadziej niż nieregularnie uczęszczająca (69,5%) i w ogóle nieuczęszczająca (75,7%). Wyższy poziom akceptacji procedur zmiany płci prezentowały kobiety, młodzież z liceów ogólnokształcących, mieszkająca w miastach, deklarująca obojętność religijną lub niewiarę oraz niebiorąca udziału w edukacji religijnej w szkole.

W świetle przywołanych powyżej danych empirycznych stanowisko Kościoła katolickiego w sprawie transseksualizmu i zmiany płci poparło 42,3% badanej młodzieży szkolnej w 2017 roku („niedopuszczalne”), 41,1% – młodzieży akademickiej w 2017 roku (próba ogólnopolska), 64,7% studentów i studentek w 2020 roku (próba niereprezentatywna) i 21,0% maturzystów puławskich w 2021 roku. Opinie negatywne o transseksualizmie („niedopuszczalne”) częściej wypowiadali mężczyźni, młodzież z techników, młodzież mieszkająca na wsi, deklarująca się jako głęboko wierząca lub wierząca oraz systematycznie praktykująca (Marianiński 2018a: 688-689).

§ 4. Postawy młodzieży polskiej wobec eutanazji

„Eutanazja to sposób postępowania lub działanie sprowadzające bezboleśnie śmierć jako uwolnienie od bólu. W tym kontekście eutanazja bywa nazywana <zabijaniem z litości> lub nawet <śmiercią z litości>.

Według niektórych badaczy eutanazja jest rozumiana jako proces prowadzący do dobrej śmierci (zabójstwo z litości), w którym osoba A kończy życie osoby B ze względu na dobro B. W tym podejściu eutanazja odznacza się dwiema istotnymi cechami. Pierwsza cecha zakłada rozmyślne pozbawienie życia innego człowieka. Druga cecha dotyczy tego, iż odbiera się życie człowiekowi ze względu na jego dobro, gdyż prosi on o to, ponieważ cierpi na nieuleczalną lub śmiertelną chorobę. Takie stanowisko odróżnia eutanazję od większości innych form odbierania życia" (Stepulak 2020b: 111; por. Mazur 2021: 270-286).

Eutanazję określa się – w najogólniejszym sensie – jako zadanie śmierci osobie nieuleczalnie chorej, motywowane skróceniem jej cierpień. Wyróżnia się zaniechanie lub przerwanie tzw. uporczywego leczenia (eutanazja bierna) i pomoc w popełnieniu samobójstwa osobie, która nie jest w stanie zrobić tego samodzielnie (eutanazja aktywna). Niekiedy rozumienie eutanazji jest ograniczone wyłącznie do przypadków, gdy pacjent świadomie i dobrowolnie o to prosi lub ewentualnie sporządził wcześniej odpowiednie instrukcje (tzw. testament życia). Kiedy indziej pojęcie eutanazji jest rozszerzane na te osoby, których wiek (np. noworodki) lub stan zdrowia nie pozwalają na podjęcie i zakomunikowanie świadomej decyzji, ale lekarze, rodzina czy sąd reprezentują ich domniemaną wolę lub interes (Łoś 2014:87-88).

Eutanazja („dobra śmierć”) jest świadomym pozbawieniem życia osoby chorej na nieuleczalną lub śmiertelną chorobę, umotywowanym pragnieniem zakończenia jej cierpień. Eutanazję można podzielić na: dobrowolną, niedobrowolną i wbrew woli pacjenta. „Eutanazja dobrowolna ma miejsce wówczas, gdy świadoma swych czynów osoba prosi o skrócenie jej życia (ewentualnie w okresie poprzedzającym trwałą utratę przytomności taką wolę wyraziła). Z eutanazją niedobrowolną mamy do czynienia w sytuacji, gdy uśmierca się chorego noworodka lub innego pacjenta, który utracił zdolność do podejmowania świadomych decyzji. Natomiast eutanazja wbrew woli pacjenta zachodzi w okolicznościach, w których pomimo jego sprzeciwu dokonuje się zabójstwa. Każda z wyżej wymienionych odmian eutanazji może przybrać formę: czynną i bierną. Eutanazja czynna oznacza działanie powodujące śmierć

(np. poprzez iniekcję trucizny), zaś eutanazja bierna polega na niepodejściu czynności mogących zapobiec śmierci (np. rezygnacja z leczenia)" (*Słownik bioetyki* 2008: 36; por. Bótoz 1999: 299-307; Galewicz 2013: 193-202; Malczewski 2013: 157-192; Wawrzyniak 2016).

Według nauczania Kościoła katolickiego zakazana jest eutanazja, czyli zabijanie ludzi kalekich, chorych i umierających, jest ona naruszeniem zasady świętości życia, które jest nienaruszalnym darem Boga. Eutanazja jest działaniem, któremu stanowczo sprzeciwia się Kościół katolicki, gdyż stoi ona w sprzeczności z V przykazaniem Dekalogu. Jan Paweł II nazywa eutanazję jednym z najbardziej niepokojących objawów kultury śmierci (EV, nr 64). Poprzez eutanazję zmierzamy do zlikwidowania cierpienia poprzez wyeliminowanie osoby umierającej. Imperatywem kategorycznym pozostaje troska o chorego i umierającego (*Bioetyka pokolenia Karola Wojtyły* 2013; *Bóg jest większy* 2013: 80-103; Szostek 2009: 74-89). W posynodalnej adhortacji apostolskiej „*Amoris laetitia*” z 2016 roku Papież Franciszek stwierdził: „Eutanazja i wspomagane samobójstwo stanowią poważne zagrożenie dla rodzin na całym świecie. W wielu krajach te praktyki są legalne. Kościół, zdecydowanie sprzeciwiając się takim praktykom, czuje się zobowiązany pomagać rodzinom, które troszczą się o swoich starszych i chorych członków” (AL, nr 48). (Bagrowicz 2014: 175-180; Czupryn 2002: 401-414; Dziedzic 2009: 224-232).

Kościół katolicki nie domaga się, by za wszelką cenę stosować środki przedłużające życie w ramach tzw. uporczywej terapii. Zezwala na podjęcie decyzji, którą pod względem moralnym określa się jako rezygnację z uporczywej terapii. „Jest to wybór, który w sposób odpowiedzialny uwzględnia granicę śmiertelnej kondycji człowieka, w momencie kiedy uznaje, że nie jest w stanie mu się przeciwstawiać. <Nie zamierza się w ten sposób zadawać śmierci; przyjmuje się, że (...) nie można jej przeszkodzić>, jak uściśla Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK, nr 2278). Ta odmienna perspektywa przywraca humanizm towarzyszeniu w momencie śmierci bez dostarczania usprawiedliwień dla pozbawiania życia. Dobrze widzimy bowiem, że niezastosowanie środków nieproporcjonalnych albo zawieszenie ich stosowania jest równoznaczne z unikaniem

uporczywej terapii, a zatem jest czynem o znaczeniu etycznym zupełnie innym niż eutanazja, która zawsze pozostaje niedozwolona, jako że jej celem jest przerwanie życia, powodując śmierć” (Przestanie Papieża Franciszka do uczestników regionalnego europejskiego spotkania poświęconemu kwestii końca życia z dnia 7 listopada 2017 roku). („L' Osservatore Romano” 38: 2017 nr 12 s. 13).

Istnieją obawy, że legalizacja eutanazji, która dokonała się już w niektórych krajach, zwłaszcza w Europie Zachodniej, będzie prowadziła do rozluźnienia kryteriów kwalifikujących do eutanazji, m. in. przez przyzwolecie na eutanazję noworodków i dzieci, osób, których choroba jest śmiertelna lub w stanie terminalnym, a także osób cierpiących na demencję lub choroby psychiczne (Łoś 2014: 90-91). Według zwolenników prawa do eutanazji, to jednostka decyduje, co jest jej dobrem, może nim być także śmierć (zasada autonomii). Wszyscy zwolennicy legalizacji eutanazji w jakiejś mierze – mniej lub bardziej wyraźnie – podzielają pogląd, że każdy człowiek ma prawo do godnej śmierci, a cierpienie, nieuleczalna choroba, nieprzezwycięzalny ból itp. odbierają człowiekowi tę godność i podmiotowość. Eutanazja zapewnia człowiekowi odpowiedni poziom jakości życia, może być także interpretowana jako wyraz pozytywnych postaw wobec drugiego człowieka („zabijanie z litości”, „śmierć z godnością”, „godna śmierć”).

Argumenty wysuwane przez zwolenników eutanazji wyrażają się w następujących тезach: „człowiek ma immanentne prawo do decydowania o swoim życiu i śmierci; odmawianie nieuleczalnie chorym prawa do godnej śmierci jest nieetyczne i nielitościwe; wola umierającej osoby (także wyrażona w tzw. testamentie życia) powinna być uszanowana; każdy ma jakąś granicę wytrzymałości, ludzie zdrowi nie powinni skazywać ciężko chorych na cierpienia powyżej tego subiektywnego progu; jeżeli usiłowanie popełnienia samobójstwa nie jest karalne, pomoc osobie, która nie jest w stanie sama tego uczynić, też powinna być dopuszczalna – jej zakaz jest przejawem dyskryminacji ludzi chorych lub kalekich; nie długość życia, ale jego jakość winna być miarą jego wartości” (Łoś 2014: 89; por. Hołówska 2013: 203-223; Szyszkowska 2019: 125-128).

Poglądy na legalność i moralność eutanazji we współczesnych społeczeństwach są zróżnicowane i są przedmiotem licznych dyskusji i sporów. Poglądy te są wyrażane przez tych, którzy całkowicie potępiają eutanazję, poprzez tych, którzy dopuszczają pewne wyjątki od całkowitego zakazu jej stosowania, aż po tych, którzy są umiarkowanymi lub zdecydowanymi jej zwolennikami i dążą do jej formalnej legalizacji. Jedni powołują się na świętość życia jako podstawową wartość, inni wskazują na jakość życia i wartość prawa wyboru („chcę lub nie chcę żyć”). W tej dyskusji, która nie wydaje się mieć zakończenia, zarówno zwolennicy jak i przeciwnicy eutanazji podkreślają, że chodzi im przede wszystkim o dobro drugiego człowieka, o szacunek dla niego i miłosierdzie względem cierpiących, chorych, starców, niepełnosprawnych itp., czyli o zachowanie ich godności i podmiotowości do końca życia. Odmienne jednak postrzegają sposoby realizacji tego celu, odmiennie definiują godność i podmiotowość jednostek (Kaprańska, Maksymowicz 2008: 180-181).

Współcześnie wielu ludzi myślących i mówiących o godnej śmierci akcentuje takie rozwiązanie, w którym sam człowiek ustala czas i sposób swojej śmierci, w czym dopatrują się oni godności człowieka, który w oparciu o własne rozeznanie i autonomiczne wybory decyduje o końcu swojego życia. Na ten argument powołują się zwolennicy eutanazji, zalegalizowanej i stosowanej coraz powszechniej w niektórych krajach (np. w Holandii, Belgii). Opowiadają się oni za prawem do wolności osobistej, czyli za legalizacją eutanazji. Liczba dokonywanych eutanazji w krajach, w których została ona zalegalizowana, bardzo szybko rośnie.

Zwolennicy eutanazji podkreślają, że pierwszym i naczelnym celem związanym z działaniami eutanatycznymi jest przerwanie cierpienia chorego, troska o jakość jego życia i poszanowanie jego godności. W imię wolności człowieka i tzw. jakości życia aprobeuje się eutanazję. W swoim przekonaniu bronią prawa do godnego umierania i dobrej śmierci. Przeciwnicy eutanazji traktują życie w kategoriach świętości i nienaruszalności od poczęcia do naturalnej śmierci. Według nich zgoda na eutanazję jest wbrew ludzkiej godności. „Rozbieżność sądów bierze się stąd, że pierwsi wiążą rozumienie godności z możliwością rozumnej ekspresji,

drudzy uznają, że godność jest wartością wewnętrzną” (Chyrowicz 2015: 120; por. Chyrowicz 2013: 225-246; Varaut 1996: 95-109).

W dalszych rozważaniach przedstawimy wyniki badań zrealizowanych w środowiskach młodzieżowych, dotyczących postaw młodzieży szkół średnich i młodzieży akademickiej wobec eutanazji (Świątkiewicz 2021: 51; Boguszewski 2021: 3; Doktor 2001: 286). Opinie młodzieży szkół średnich w odniesieniu do eutanazji są niezwykle podzielone. W badaniach przeprowadzonych w roku szkolnym 2006/2007 w klasach maturalnych szkół licealnych w Olsztynie, Elblągu i Ełku, 49,9% badanych akceptowało przerwanie życia osób starszych lub nieuleczalnie chorych, 35,3% – nie akceptowało i 14,8% – trudno powiedzieć. W Olsztynie kobiety nieco rzadziej akceptowały eutanazję niż mężczyźni (48,3% wobec 51,7%), w Ełku (43,0% wobec 50,6%) i nieco częściej w Elblągu (52,3% wobec 50,4%). Niewielkie różnice procentowe odnosiły się do młodzieży według pochodzenia społecznego, wykształcenia ojców i sytuacji materialnej (Wójcik 2015: 225-226; Wójcik 2014a: 169-194).

Maturzyści z pięciu miast (Szprotawa, Puławy, Kraśnik, Dęblin, Gdańsk) w 2009 roku ocenili eutanazję w następujący sposób: dozwolona – 15,6%, to zależy – 36,9%, niedozwolona – 34,1%, brak zdania – 9,9%, brak odpowiedzi – 3,5%. Stanowisko Kościoła katolickiego, potępiającego w zdecydowany sposób eutanazję, poparła tylko trzecia część respondentów, ze zbiorowości osób w większości przyznających się do katolicyzmu (Marianiński 2012: 375-377). W roku szkolnym 2009/2010 wśród młodzieży maturalnej w Lublinie 9,8% badanych uznało eutanazję za działanie dozwolone, 34,1% – to zależy od okoliczności, 48,2% – za niedozwolone, 6,8% – trudno powiedzieć, 1,1% – brak odpowiedzi. Kobiety częściej dezaprobowwały eutanazję niż mężczyźni, młodzież z liceów ogólnokształcących częściej niż z techników i liceów profilowanych, głęboko wierzący lub wierzący znacznie częściej niż niezdecydowani w sprawach wiary, obojętni religijnie lub niewierzący (Rola 2016: 165-167 i 384-385).

Wśród maturzystów poznańskich w 2012 roku 21,4% badanych uznało eutanazję (skracać życie śmiertelnie chorym) za dozwoloną, 48,7% – to zależy, 23,4% – niedozwolone, 6,3% – trudno powiedzieć

i 0,2% – brak odpowiedzi. Jako niedozwoloną eutanazję oceniło 23,8% badanych kobiet i 22,3% ankietowanych mężczyzn; 37,3% – osiągniętych bardzo dobre wyniki w nauce szkolnej, 24,9% – wyniki dobre i 18,4% – wyniki przeciętne; 27,6% – uczęszczających na lekcje religii i 9,4% – nieuczęszczających na lekcje religii (badania socjologiczne Dariusza Kokocińskiego).

Wśród licealistów z Kalisza w latach 2007-2011 co czwarty z badanych uznawał eutanazję za dopuszczalną w każdym przypadku (21,1%), 25,7% – za dopuszczalną niekiedy, 35,7% – za zabronioną, 12,7% – trudno ocenić i 4,8% – brak odpowiedzi; wśród studentów Wyższej Szkoły Komunikacji i Zarządzania w Poznaniu (odpowiednio) – 28,6%, 32,6%, 28,0%, 7,5%, 3,3%. Akceptację eutanazji (zawsze lub niekiedy) deklaroowało 52,6% badanych kobiet i 54,4% badanych mężczyzn, 46,8% – licealistów i 61,2% – studentów, 44,9% – osób religijnych i 65,0% – osób niereligijnych. Stanowisko Kościoła katolickiego aprobowano w pełni 17,1% badanych licealistów, częściowo akceptowało – 22,0%, nie akceptowało – 39,0%, trudno ocenić – 15,8%, brak odpowiedzi – 6,1%; wśród studentów (odpowiednio) – 14,8%, 17,1%, 54,5%, 9,6%, 4,0% (Baniak 2017: 145-160).

Maturzyści z archidiecezji łódzkiej w 2017 roku ocenili eutanazję jako zachowanie dopuszczalne – 39,9%, jako niedopuszczalne – 26,9% i nie miało zdania w tej sprawie – 32,7%. Pozostali respondenci nie udzielili odpowiedzi (Kaźmierska 2018: 69).

Badania socjologiczne powtarzane w Puławach w tych samych szkołach potwierdziły relatywną stabilność poglądów maturzystów. W 2016 roku w całej zbiorowości 15,0% uznało eutanazję za czyn dozwolony, 29,7% – to zależy, 36,0% – niedozwolony, 17,1% – brak zdania i 2,1% – brak odpowiedzi (w 2009 roku odpowiednio: 14,0%, 33,2%, 37,2%, 12,4%, 3,2%). Kobiety częściej niż mężczyźni uznawały eutanazję za działanie niedozwolone (39,9% wobec 30,5%), młodzież z liceów ogólnokształcących częściej niż z techników (40,6% wobec 31,8%), młodzież mieszkająca na wsi i w miastach do 20 tys. mieszkańców rzadziej niż w Puławach (33,9% wobec 39,4%), młodzież praktykująca w każdej

niedzielę podobnie jak młodzież niepraktykująca (32,9% wobec 33,3%), młodzież wierząca częściej niż niewierząca (42,2% wobec 22,2%) (badania własne).

W 2017 roku wśród młodzieży szkolnej 26,5% badanych akceptowało eutanazję bez zastrzeżeń, 33,6% – z zastrzeżeniami („to zależy”), 21,7% – nie akceptowało eutanazji, 11,2% – trudno powiedzieć i 6,9% – brak odpowiedzi; w 2005 roku (odpowiednio – 15,5%, 26,8%, 27,3%, 10,4%, 20,1%). W latach 2005-2017 zwiększył się wskaźnik aprobujących eutanazję bez zastrzeżeń o 11,0%, aprobujących eutanazję z zastrzeżeniami – o 6,8%, oraz zmniejszył się o 5,6% wskaźnik podzielających stanowisko Kościoła katolickiego. W 2017 roku co piąty ankietowany ze szkół średnich wyraźnie dezaprobował eutanazję, czyli podzielał stanowisko Kościoła katolickiego (Mariański 2018a: 299-306; Zaręba 2008: 340-349).

Podobne wyniki empiryczne uzyskano w kilku środowiskach akademickich. Na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku wśród studentów II i IV roku Wydziału Lekarskiego Śląskiej Akademii Medycznej w Katowicach 44% badanych było przeciw eutanazji, 39% – za eutanazją i 12% – to wahający się. Wśród przeciwników eutanazji wysuwano następujące argumenty: a) człowiek nie może decydować o życiu i śmierci; b) życie jest darem i wielką wartością; c) eutanazja to niemoralność; d) lęk przed eutanazją; e) lekarz w żadnym przypadku nie jest powołany do zabijania (Pyszkowska 1996: 66-67).

Badanych studentów Akademii Rolniczej w Lublinie w 2007 roku poproszono o ustosunkowanie się do eutanazji, wyjaśniając im, że chodzi o skracanie życia śmiertelnie chorym. Niemal co drugi badany wybrał odpowiedź „to zależy” (45,7%), co trzeci uznał eutanazję za „niedozwoloną” (33,5%), co siódmy za „dozwołoną” (14,0%), a co szesnasty uważał, że „trudno powiedzieć” (6,0%). Pozostali respondenci nie udzielili odpowiedzi. Za niedopuszczalnością eutanazji częściej opowiadały się kobiety niż mężczyźni, zdecydowanie częściej studenci mieszkający na wsi niż mieszkańcy miast powyżej 100 tys. mieszkańców, osoby uzyskujące lepsze wyniki w nauce częściej niż wyniki średnie i mierne (Adamczyk 2008: 260-261).

Wśród studentów bydgoskich w latach 2011-2012 większość badanych deklarowała aprobatę eutanazji (64,3%), nieco ponad trzecia część wyraziła dezaprobatę (35,7%). Poparcie dla legalizacji prawa do eutanazji deklarowało 82,7% ankietowanych studentów z Uniwersytetu Technologiczno-Przyrodniczego i 46,0% – z Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego. W całej zbiorowości bydgoskich studentów 61,3% badanych uważało, że legalizacja eutanazji przyniesie więcej korzyści niż strat, 18,7% – więcej złego niż dobrego, 19,7% – nic nowego, ujawni to, co jest już praktykowane i 0,3% – brak odpowiedzi. W przypadku zagrożenia własnego zdrowia nieuleczalną/śmiertelną chorobą decyzję o eutanazji podjęłoby 64,0% badanych studentów z Uniwersytetu Technologiczno-Przyrodniczego i 25,0% – z Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego (Zielińska-Więczkowska, Januszewska 2013: 239-240).

Wśród studentów pięciu uczelni lubelskich w 2012 roku 12,7% badanych uznało eutanazję za dozwoloną, 40,0% – to zależy od okoliczności, 39,4% – za niedozwoloną, 7,1% – trudno powiedzieć i 0,8% – brak odpowiedzi. Stanowisko w pełni zgodne z nauczaniem Kościoła katolickiego wyraziło 27,1% ankietowanych studentów z Uniwersytetu Przyrodniczego, 42,2% – z Uniwersytetu Medycznego, 40,2% – z Politechniki Lubelskiej, 35,5% – z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej i 53,9% – z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Studenci ze wsi znacznie częściej dezaprobowali eutanazję, uznając ją za niedozwoloną (46,8%) niż studenci z wielkich miast (30,8%). (Kozak 2014: 428).

Wśród młodzieży akademickiej w 2017 roku 30,2% badanych uznało eutanazję za działanie dopuszczalne, 35,6% – to zależy, 20,2% – za niedopuszczalne, 9,7% – trudno powiedzieć i 4,3% – brak odpowiedzi (w 2005 roku odpowiednio: 19,9%, 32,0%, 25,2%, 12,4%, 10,5%). W latach 2005-2017 wskaźnik badanych w pełni akceptujących naukę moralną Kościoła katolickiego w sprawie eutanazji zmniejszył się od 25,2% do 20,2% (różnica 5,0%). Postawy respondentów wobec eutanazji różnicowały się istotnie ze względu na miejsce zamieszkania (wieś – miasto powyżej 500 tys. mieszkańców), ze względu na ogólne deklaracje religijności (głęboko wierzący – niewierzący) oraz poziom praktyk religijnych (systematycznie praktykujący – w ogóle niepraktykujący). Ponad dwie

trzecie polskich studentów i studentek w 2017 roku aprobowало – przynajmniej w niektórych sytuacjach – eutanazję (Prüfer 2018: 72-73).

Na stosunkowo wysoki poziom przyzwolenia na eutanazję wpływa wiele czynników i okoliczności. Łucja Kaprańska i Agata Maksymowicz podkreśliły m. in. następujące kwestie: a) popularność zróżnicowanych stylów życia; b) wzory życia czerpane z kultury masowej; c) oglądanie w internecie na żywo śmierci terminalnie chorych i cierpiących; d) powszechność postaw indywidualistycznych wyrażających autonomię wyborów jednostki we wszystkich dziedzinach życia; e) osłabienie więzi między religią a moralnością; f) ekspansywność wzorów życia propagujących kult młodości, zdrowia i pełnosprawności; g) wycofywanie się ludzi starszych z wielu sfer życia społecznego, co wywołuje poczucie osamotnienia i odrzucenia; h) tempo życia, nastawienie na produktywność, przydatność i wydajność, którą zakłóca człowiek chory czy cierpiący (Kapralska, Maksymowicz 2008: 188). Można przypuszczać – zgodnie z trendami dominującymi w Europie Zachodniej – że narastający permissywnizm moralny w społeczeństwie polskim będzie sprzyjać przyzwoleniu społecznemu na różne formy eutanazji czy tzw. prawa do wspomaganego śmierci (Baniak 2022: 685-695; Kozak 2015: 199-200; Świątkiewicz 2021: 51).

Nieco mniej niż dwie trzecie badanej młodzieży szkolnej w 2017 roku (próba ogólnopolska) akceptowało bez zastrzeżeń lub z zastrzeżeniami eutanazję (61,1%) i około dwie trzecie badanej młodzieży akademickiej (65,8%). Poglądy młodzieży w niektórych środowiskach szkolnych i akademickich były nieco bliższe stanowisku Kościoła katolickiego niż badanej młodzieży szkolnej i akademickiej w 2017 roku. Eutanazję akceptowało bez zastrzeżeń lub z zastrzeżeniami 49,9% młodzieży szkolnej w Olsztynie, Elblągu i Ełku; 52,5% młodzieży szkolnej w pięciu miastach; 43,9% młodzieży maturalnej w Lublinie; 70,1% maturzystów poznańskich; 46,8% licealistów z Kalisza; 39,9% maturzystów w archidiecezji łódzkiej; 51,0% studentów z Katowic; 60,6% studentów Akademii Rolniczej w Lublinie, 64,3% studentów bydgoskich; 52,7% studentów z pięciu uczelni lubelskich (Mariański 2019a: 569-589). Eutanazja rozumiana jako skracanie życia nieuleczalnie chorego na jego prośbę była bardziej aprobowana niż dezaprobowana.

Na tle przytoczonych danych empirycznych dotyczących postaw młodzieży szkół średnich i młodzieży akademickiej wobec eutanazji przedstawimy wyniki trzykrotnych badań socjologicznych na ten sam temat wśród młodzieży maturalnej w Puławach w latach 2009-2021. Badana młodzież maturalna w Puławach oceniała eutanazję w jeden z czterech sposobów: dozwolone, to zależy, niedozwolone, trudno powiedzieć. Uzyskane dane empiryczne prezentuje tabela nr 40.

Tab. 40. Postawy maturzystów wobec eutanazji w latach 2009-2021 (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	2009	2016	2021
Dozwolone	14,0	15,0	32,0
To zależy	33,2	29,7	27,0
Niedozwolone	37,2	36,0	15,3
Trudno powiedzieć	12,4	17,1	23,1
Brak odpowiedzi	3,2	2,1	2,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0

Badania socjologiczne w Puławach powtarzane w tych samych szkołach w latach 2009-2016, potwierdziły relatywną stabilność poglądów maturzystów na temat eutanazji. W latach 2016-2021 zaznaczyły się wyraźne zmiany w poglądach na eutanazję. W 2021 roku w zbiorowości maturzystów puławskich 32,0% badanych uznało eutanazję za czyn dozwolony, 27,0% – za czyn dozwolony pod pewnymi względami („to zależy”), 15,3% – za czyn niedozwolony, 23,1% – trudno powiedzieć, 2,6% – brak odpowiedzi. Kobiety częściej niż mężczyźni uznawały eutanazję za działanie niedozwolone (18,3% wobec 9,4%); młodzież z liceów ogólnokształcących rzadziej niż młodzież z techników (13,2% wobec 17,2%); młodzież mieszkająca na wsi (19,6%) częściej niż mieszkająca w małych miastach (12,5%) i w Puławach (9,4%); młodzież głęboko wierząca lub wierząca (28,2%) częściej niż niezdecydowana w sprawach wiary (5,8%), obojętna religijnie (7,3%) i niewierząca (2,2%); młodzież regularnie uczęszczająca na lekcje religii w szkole (22,5%) częściej niż nieregularnie uczęszczająca (11,1%) i w ogóle nieuczęszczająca (6,1%).

W 2021 roku eutanazję uznawały za działanie niedopuszczalne – zgodnie ze stanowiskiem Kościoła katolickiego – częściej kobiety, młodzież z techników, mieszkająca na wsi, wierząca i uczęszczająca regularnie na lekcje religii.

Poglądy maturzystów puławskich na temat eutanazji były do siebie zbliżone w latach 2009-2016. W okresie ostatnich pięciu lat uległy one wyraźnej zmianie, w kierunku wzrostu aprobaty eutanazji. W latach 2016-2021 nastąpił wzrost aprobaty bez zastrzeżeń („dozwolone”) – od 15,0% do 32,0% (wzrost o 17,0%), nieznaczny spadek aprobaty z zastrzeżeniami („to zależy”) – od 29,7% do 27,0% (spadek o 2,9%) oraz spadek dezaprobaty bez zastrzeżeń („niedozwolona”) – od 36,0% do 15,3% (spadek o 20,7%). Nieznacznie zwiększył się krąg osób niezdecydowanych („trudno powiedzieć”) – od 17,1% do 23,1% (różnica 6,0%). W okresie pięciu lat nastąpił wyraźny wzrost aprobaty eutanazji przez młodzież maturalną w Puławach, co świadczy o przyspieszonych procesach sekularyzowania się świadomości młodzieży maturalnej.

Nieco odmienna jest sytuacja wśród dorosłej ludności Polski. Sondaż ogólnopolski zrealizowany przez CBOS w październiku 2021 roku na temat zjawisk i zachowań kontrowersyjnych moralnie dotyczył m.in. stosunku dorosłych Polaków do eutanazji. W całej zbiorowości 41% badanych skłaniało się do akceptacji poglądu, że eutanazja jest zawsze czymś złym i nigdy nie może być usprawiedliwiona, natomiast 34% respondentów wyrażało pogląd przeciwny („nie ma w tym nic złego i zawsze może być usprawiedliwiona”), 14% – uzależniało ocenę od okoliczności i 12% – to niezdecydowani („trudno powiedzieć”). Eutanazja rozumiana jako skracanie życia nieuleczalnie chorego na jego prośbę była nieco częściej dezaprobowana niż aprobowana. W latach 2013-2021 zaznaczył się wzrost tolerancji dorosłych Polaków w odniesieniu do takich zjawisk, jak: aborcja, rozwód, konkubinaty, antykoncepcja, seks przedmałżeński, homoseksualizm i eutanazja. Poziom „liberalizmu moralnego” wzrastał wraz z wiekiem badanych, poziomem ich wykształcenia, wielkością zamieszkiwanych przez nich miejscowości i obniżaniem się ich religijności mierzonej częstotliwością uczestnictwa w praktykach religijnych (Boguszewski 2021: 3-7; por. Baniak 2022: 685-695; Zaręba 2012: 415-416).

Jeżeli eutanazja jest naruszeniem fundamentalnych zasad prawa moralnego, to deklarowane przez znaczną część młodzieży polskiej poglądy w tej sprawie są już poważnym zachwianiem postulowanego przez Kościół katolicki ładu moralnego. Relatywizacja katolickich norm moralnych, obniżenie ich statusu jako bezwzględnie obowiązujących oraz fragmentaryzacja przekonań moralnych, są uzależnione od konkretnej dziedziny spraw, do których te normy odnoszą się. W poszczególnych środowiskach młodzieżowych wskaźniki aprobaty eutanazji kształtowały się na zróżnicowanym poziomie od 39,9% wśród maturzystów lubelskich do 70,1% wśród maturzystów poznańskich, najczęściej około 50%. Blisko czwarta część młodzieży szkół średnich i szkół wyższych dezaprobować eutanazję, a pozostali badani nie mieli na ten temat wyraźnego stanowiska lub nie udzielili odpowiedzi. Wśród maturzystów puławskich w 2021 roku 59,0% badanych aprobować eutanazję bez zastrzeżeń lub z zastrzeżeniami i tylko 15,3% uznawało ją za niedopuszczalną. Dopuszczalność eutanazji nie jest równoznaczna z praktyczną realizacją tego rodzaju czynów.

§ 5. Uwagi końcowe

Postawy młodzieży polskiej uczęszczającej do szkół średnich wobec wybranych problemów bioetycznych są zróżnicowane. Podsumowując postawy młodzieży szkolnej w 2017 roku (próba ogólnopolska) możemy powiedzieć, że stanowisko Kościoła katolickiego w pełni podzielała z reguły mniejszość ankietowanej młodzieży: zapłodnienie pozaustrojowe *in vitro* – 10,6%, klonowanie ludzi – 34,4%, zmiana płci – 42,3%, eutanazja – 21,7%; maturzyści puławscy w 2021 roku odpowiednio: 5,7%, 21,7%, 21,0%, 15,3%. Pozostali badani dezaprobowali całkowicie stanowisko Kościoła lub dezaprobowali częściowo („to zależy”), albo nie mieli ustalonego poglądu w analizowanej sprawie, albo nie udzielili odpowiedzi.

Takie kwestie bioetyczne, jak zapłodnienie pozaustrojowe *in vitro*, klonowanie istot ludzkich, zmiana płci i eutanazja są w zróżnicowany sposób oceniane przez młodzież szkolną. Przeciętny wskaźnik aprobaty

(„dopuszczalne”) tych czterech zachowań kształtował się na poziomie 28,9%, aprobaty częściowej („to zależy”) – 24,8%, dezaprobaty („niedopuszczalne”) – 27,3%, niezdecydowanie („trudno powiedzieć”) – 10,8%, brak odpowiedzi – 8,2%; maturzyści puławscy w 2021 roku odpowiednio: 40,9%, 19,6%, 15,9%, 21,0%, 2,6%. Mniej niż trzecia część badanej młodzieży szkolnej zgadzała się w sprawach bioetycznych ze stanowiskiem Kościoła, najmniej w odniesieniu do zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro* i eutanazji i tylko co szósty maturzysta puławski. Wiele wskazuje na to, że znaczna część młodzieży polskiej rozpatruje omawiane wyżej kwestie bioetyczne nie tyle z moralnego, co praktycznego, technicznego i pragmatycznego punktu widzenia.

Wśród studentów polskich stanowisko Kościoła katolickiego w pełni popierała tylko zdecydowana mniejszość badanych: zapłodnienie pozaustrojowe *in vitro* – 7,4%, klonowanie ludzi – 35,5%, zmiana płci – 41,1%, eutanazja – 20,2%. Ci respondenci wyraźnie dezaprobowali tego typu działania z religijnego i moralnego punktu widzenia. Przeciwny wskaźnik ustosunkowania się do czterech kwestii bioetycznych kształtował się następująco: dopuszczalne – 32,0%, to zależy – 26,1%, niedopuszczalne – 26,0%, trudno powiedzieć – 10,8%, brak odpowiedzi – 5,1%. Łączny wskaźnik dwóch pierwszych odpowiedzi charakteryzujący studentów polskich był nieco wyższy (58,1%) niż młodzieży szkolnej (53,7%) i nieco niższy niż młodzieży maturalnej z Puław (60,5%).

Badania socjologiczne na temat klonowania ludzi, zmiany płci są jeszcze nieliczne, znacznie więcej jest ich w odniesieniu do zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro*, a zwłaszcza eutanazji. Zebrane materiały z tych badań empirycznych są wartościowe poznawczo, ukazują one pluralizm poglądów w kwestiach bioetycznych (pluralizm jako fakt społeczny). Świadczą one także o znacznym rozdzwieku pomiędzy religijną kulturą i moralnością bioetyczną. W odniesieniu do zapłodnienia *in vitro*, klonowania ludzi, zmiany płci czy eutanazji wielu młodych katolików nie dostrzega niczego nagannego moralnie.

Zakończenie

Przemiany w moralności nie przebiegają po z góry określonej trajektorii, natomiast podlegają ciągłym zmianom i fluktuacjom. Ukazany świat wartości i norm moralnych młodzieży polskiej jest z pewnością niepełny i z wieloma niewiadomymi. „Portret” ten wymaga jeszcze dodatkowych uzupełnień, ukazuje on w zasadzie procesy odchodzenia od katolickiej moralności, w mniejszym zakresie problemy kształtowania się nowej moralności w miejsce kwestionowanych wartości i norm katolickich; zwłaszcza świadomość moralna katolików w odniesieniu do małżeństwa i rodziny ulega procesom pluralizacji i relatywizacji. Wyraźnie słabnie rygoryzm w kwestiach związanych z seksualnością, stąd można by mówić – z pewnymi zastrzeżeniami – jakby o podwójnej tożsamości katolików: religijnej i moralnej, częściowo powiązanych ze sobą, a w wielu przypadkach całkowicie odrębnych. Ogólnie sformułowane przykazania Dekalogu mogą być uznawane teoretycznie w dalszym ciągu jako podstawa moralności, natomiast w kwestiach konkretnych, które nie mają takiej społecznej doniosłości, istnieje wolność indywidualnego wyboru. Społeczny zasięg tak określonego połowicznego relatywizmu jest trudny do precyzyjnego określenia.

Większość młodych Polaków deklaruje akceptację przykazań Dekalogu (bardziej te natury „moralnej” niż „religijnej”), znaczny jest jeszcze potencjał aprobaty rodziny jako wartości ogólnej. W wyraźnym kryzysie są normy związane z nierozzerwalnością małżeństwa, z czystością przedmałżeńską i regulacją poczęć, a częściowo także normy chroniące życie od poczęcia do naturalnej śmierci. Około trzy czwarte młodzieży szkolnej opowiada się za procedurami *in vitro*, około dwie trzecie za eutanzją. Prawie połowa badanych aprobuje klonowanie ludzi i zmianę płci. Zebrane wyniki badań socjologicznych i badania opinii publicznej świadczą o znaczącym rozziwieniu pomiędzy religią katolicką oraz moralnością małżeńską i rodzinną oraz problemami bioetycznymi.

Ogólnie można powiedzieć, że w XXI wieku mamy do czynienia w środowiskach młodzieżowych nie tyle z wahaniem opinii, ile raczej

z wyraźną zmianą kierunkową w świadomości moralnej. Zakwestionowanie uniwersalnych wartości i norm stawia pod znakiem zapytania porównywanie wartości i norm, a w konsekwencji podejmowanie odpowiedzialnych wyborów moralnych, oznacza równość wszelkich dyskursów i niebezpieczeństwo wejścia w „otchłań” permissywizmu i relatywizmu moralnego (tzw. dyktatura relatywizmu). Jeżeli nie ma wartości i norm uniwersalnych i kategorycznych, to należy stworzyć sobie „małe wartości”, „lokalne prawdy”, „własne światy wartości”, „tymczasowe odpowiedzi normatywne” itp. Ważną wartością i normą staje się to, co pozwala „iść do przodu”, przyjmowane wartości i normy mają charakter tymczasowy, niekiedy pragmatyczno-użytecznościowy. Tradycyjne kody etyczne są zachwiane, tworzy się praktyczna etyka bez wyraźnej artykulacji wartości i norm moralnych, etyka afirmująca zwyczajne życie, na miarę własnych potrzeb i preferencji jednostki. W społeczeństwie i w kulturze współczesnej upowszechnia się relatywizm, nierzadko agresywny, coraz mniej jest podstawowych pewników, wartości i norm, które nadają ostateczny sens życiu.

Moralność w społeczeństwie polskim staje się coraz bardziej autonomiczna, niezależna od religijności, stąd można mówić o swoistej dysharmonii między doktryną moralną Kościoła a rzeczywistymi postawami młodych Polaków w zakresie moralności małżeńskiej i rodzinnej. W warunkach istnienia alternatywnych uniwersów symbolicznych przyjmowane przez jednostkę uniwersum moralne jest jednym z wielu; może ono podlegać stopniowemu rozpadowi, kształtować się jako nieuporządkowana struktura złożona z wielu niespójnych elementów wywodzących się z różnych źródeł, może też umacniać się i zyskiwać nowe kształty kompatybilne z nowymi warunkami społeczno-kulturowymi lub kształtować się jako moralność prywatna. O ile dystansowanie się w sferze moralnej od nauki Kościoła uznamy za specyficzny wskaźnik sekularyzacji, to z pewnością można mówić o procesach sekularyzacyjnych w Polsce już od dłuższego czasu.

Wydaje się, że współcześnie zaznacza się – także w społeczeństwie polskim – proces uwalniania się ludzi w postawach i zachowaniach moralnych od motywacji religijnych oraz uznawania autonomicznej

(tj. niezależnej od religii) moralności za prawdziwie ludzką. Człowiek współczesny chce wiedzieć nie tylko to, co mu wolno, czego zaś nie wolno, ale poszukuje sensu swojego postępowania, niekoniecznie jednak w sferze religii i w nauczaniu Kościołów chrześcijańskich. Pewne dziedziny życia moralnego są przeżywane i odczuwane w sposób autonomiczny w stosunku do wartości i norm religijnych oraz instytucji kościelnych. Erozja moralności dokonuje się w świadomości młodzieży szkolnej w sposób powolny, ale systematyczny.

Przeprowadzone analizy socjologiczne potwierdzają uogólnioną konstatację sformułowaną przez socjologa warszawskiego Sławomira H. Zarębę: „Postawiona we wstępie hipoteza, mówiąca o wpływie ponowoczesności na zachowania religijno-moralne (a zwłaszcza moralne) młodzieży szkolnej i akademickiej, odnalazła potwierdzenie w licznych deklaracjach zebranych w toku badań empirycznych. Na przykład sakralna wartość węzła małżeńskiego, czystości przedmałżeńskiej czy stosunek do homoseksualizmu zdają się być obecnie poddawane społecznej dyskusji i osądowi społecznemu częściej niż uniwersalnym osądom, w tym również i religijnym. Odnieść można wrażenie, że sfera moralna, niezależnie od identyfikacji z wiarą religijną, traktowana jest jako prywatny sektor, zarezerwowany dla indywidualnych potrzeb, również w kategoriach satysfakcji i przyjemności (przykład: antykoncepcja i współżycie przed ślubem kościelnym). Również przykładami negatywnych zmian jest spadek obligatoryjności katolickich zasad moralnych sformułowanych w przykazaniach Dekalogu. Podobnie i przekonanie o prawie do rozstrzygania własnych problemów w sposób zindywidualizowany, bez odwoływania się do autorytetów, zarówno tych osobowych, jak i instytucjonalnych. Tu rolę arbitra niezmiennie od lat odgrywa własne sumienie” (Zaręba 2009: 219).

Przemiany w moralności nie są procesem jednowymiarowym czy linearnym, dostrzegamy w nich wiele rozmaitych kierunków zmian. W rzeczywistości mamy do czynienia ze zmianami wielokierunkowymi, wskazującymi zarówno na rozpad struktur aksjologicznych w świadomości moralnej maturzystów, jak i ich rekonstrukcję czy rewitalizację. Do pewnego stopnia jest to ciągły proces zanikania i odradzania się

moralności w nowych formach i kształtach. Wydaje się, że w ostatnich kilku latach przemiany w kondycji moralnej młodzieży polskiej – idące w różnych kierunkach – uległy wyraźnemu przyspieszeniu.

W latach 2016-2021 dokonały się ważne pozytywne i negatywne przemiany w kondycji moralnej młodzieży maturalnej w Puławach: deklarujący się jako głęboko wierzący lub wierzący – od 61,8% do 44,1% (spadek o 17,7%); istnieją jasne i niepodważalne zasady pozwalające odróżnić dobro od zła, stosujące się do każdego i w każdej sytuacji – od 12,6% do 13,5% (wzrost o 0,9%); należy mieć trwałe zasady i nigdy od nich nie odstępować – od 25,2% do 18,5% (spadek o 6,7%); o tym, czym jest dobro i zło, powinien decydować człowiek – od 59,1% do 65,2% (wzrost o 6,1%); prawo Boże jako instancja decydująca o dobru i złu moralnym – od 39,9% do 18,9% (spadek o 21,0%); akceptujący bez zastrzeżeń zasady moralne katolicyzmu – od 30,8% do 22,4% (spadek o 8,4%); przeciętny wskaźnik zdecydowanej aprobaty przykazań Dekalogu – od 53,0% do 43,7% (spadek o 9,3%); przeciętny wskaźnik pełnej i częściowej aprobaty przykazań Dekalogu przez tzw. większość Polaków – od 58,3% do 51,4% (spadek o 6,9%); przeciętny wskaźnik ocen zrelatywizowanych – od 44,8% do 51,1% (wzrost o 6,3%); pogląd, że należy w sprawach moralnych wyrażać własne zdanie – od 44,8% do 43,8% (spadek o 1,0%); osoby godne naśladowania cenione przez młodzież – od 41,6% do 37,0% (spadek o 4,6%); rodzina jako bardzo ważna wartość – od 87,1% do 82,6% (spadek o 4,5%); deklaracja zawarcia w przyszłości związku małżeńskiego (ślub) – od 63,6% do 53,0% (spadek o 10,6%); pełna aprobatą sześciu katolickich norm moralności małżeńsko-rodzinnej – od 26,4% do 16,2% (spadek o 10,2%); niezależnie od zalet i wad, jakie mają rodzice, należy ich zawsze szanować i kochać – od 64,7% do 45,9% (spadek o 18,8%); wiara religijna jako ważna cecha w wychowaniu dzieci – od 31,4% do 18,9% (spadek o 12,5%); dojrzały styl wychowania w rodzinie – od 44,1% do 33,5% (spadek o 10,6%); zgodność poglądów ojców i ich dzieci w sprawach religijnych, moralnych, społecznych i politycznych oraz moralności seksualnej – od 35,9% do 29,9% (spadek o 6,0%); zgodność poglądów matek i ich dzieci w sprawach religijnych, moralnych, społecznych i politycznych oraz moralności

seksualnej – od 40,0% do 37,2% (spadek o 2,8%); eutanazja jest czynem niedozwolonym – od 36,0% do 15,3% (spadek o 20,7%).

W latach 2016-2021 zmieniły się wskaźniki – mniej lub bardziej wyraźnie – dotyczące wartości podstawowych, orientacji moralnych, wartości codziennych i sensotwórczych, wartości prospołecznych i egoistycznych: naprawdę wolnym jest człowiek wtedy, gdy może robić to, co chce – od 44,8% do 58,7% (wzrost o 13,9%); jest rzeczą naturalną, że silniejsi i bardziej inteligentni kierują innymi – od 77,3% do 69,0% (spadek o 8,3%); od równości ważniejsza jest wolność osobista, żeby każdy mógł żyć w wolności i rozwijać się bez przeszkód – od 58,7% do 68,3% (wzrost o 9,6%); sprawiedliwość wymaga, aby każdy dostał to, na co zasługuje – od 58,4% do 69,4% (wzrost o 11,0%); najważniejsze to czerpać z życia tyle przyjemności, ile się da i niczym się nie przejmować – od 28,7% do 50,2% (wzrost o 21,5%); religia jako bardzo ważna lub raczej ważna wartość – od 66,9% do 49,1% (spadek o 17,8%); polityka jako bardzo ważna lub raczej ważna wartość – od 17,7% do 31,6% (wzrost o 13,9%); dobrobyt jako wartość ważna w życiu – od 34,3% do 40,2% (wzrost o 5,9%); spokojne życie – od 33,6% do 42,7% (wzrost o 9,1%); dużo przygód – od 19,0% do 28,1% (wzrost o 9,1%); szczęście rodzinne – od 72,9% do 57,7% (spadek o 15,2%); szacunek ludzki – od 42,6% do 35,9% (spadek o 6,7%); bycie potrzebnym innym ludziom – od 32,3% do 23,5% (spadek o 8,8%); wielka i odwzajemniona miłość – od 56,3% do 32,0% (spadek o 24,3%); religia jako wartość nadająca sens życiu – od 24,0% do 12,1% (spadek o 11,9%); szczęście rodzinne jako wartość nadająca sens życiu – od 72,7% do 59,4% (spadek o 13,3%); pieniądze, dobrobyt, komfort życia – od 34,6% do 42,3% (wzrost o 7,7%); akceptacja twierdzenia „każdy jest zasadniczo dobry” – od 10,5% do 5,3% (spadek o 5,4%); postawy skrajnie i umiarkowanie egoistyczne – od 40,9% do 43,8% (wzrost o 2,9%); należy ufać każdemu człowiekowi, dopóki nie zawiedzie zaufania – od 16,5% do 9,6% (spadek o 6,9%); dobrze jest pomagać innym nawet wtedy, gdy samemu nic się z tego nie ma – od 62,4% do 50,2% (spadek o 12,2%); pomagając innym, nie powinno się w ogóle brać pod uwagę, czy ktoś się odwdzięczy czy nie – od 62,8% do 53,1% (spadek o 9,7%).

Przyjęte w analizach socjologicznych hipotezy badawcze zweryfikowały się – z pewnymi wyjątkami – tylko częściowo. Hipoteza pierwsza głosząca, że kobiety prezentują wyższy poziom aprobaty wartości moralnych niż mężczyźni, nie spełniła się w pełni. Kobiety częściej niż mężczyźni akceptowały wartości i normy moralności prorodzinnej, zwłaszcza te o proveniencji religijnej, mężczyźni byli nieco bardziej „prokościelni” w niektórych kwestiach bioetycznych, częściej też aprobowali wartości materialne i te związane z pracą. Można by mówić o powolnych procesach ujednolicania się postaw i zachowań moralnych młodzieży męskiej i żeńskiej, przy ich wewnętrznym zróżnicowaniu. Na 36 wziętych do analiz statystyczno-korelacyjnych w 25 przypadkach potwierdziła się założona hipoteza badawcza, natomiast w 10 przypadkach nie zweryfikowała się.

Kobiety częściej niż mężczyźni aprobowały m.in. następujące kwestie: istnieją wyraźne i jasne kryteria określające dobro i zło; należy mieć trwałe zasady i nigdy od nich nie odstępować; prawo Boże jest instancją decydującą o dobru i złu; zasady moralne katolicyzmu jako wystarczająca moralność; aprobata Dekalogu; mniejszy permissywizm moralny; sumienie jako instancja w rozstrzyganiu konfliktów moralnych; rodzice jako instancja kształtująca przekonania moralne; religia jako bardzo ważna wartość; wiara religijna jako wartość życia codziennego; religia jako wartość sensotwórcza; dobro i zło jest w każdym człowieku; gotowość udzielania pomocy innym ludziom; motywy bezinteresownej pomocy; przyszłość własna w związku małżeńskim; aprobata norm moralności małżeńsko-rodzinnej; szacunek dla rodziców w każdej sytuacji; pozytywne relacje z matką, ojcem, rodzeństwem; wiara religijna jako wartość w wychowaniu; dojrzały styl wychowania; dezaprobata klonowania ludzi; eutanazja jako działanie niedozwolone; wolność jako dążenie do prawdy i dobra; w życiu jest wiele ważniejszych spraw niż same przyjemności.

Druga hipoteza badawcza mówiąca o tym, że młodzież uczęszczająca do liceów ogólnokształcących przejawia wyższy poziom aprobaty wartości i norm oraz wzorów zachowań moralnych niż młodzież z techników zweryfikowała się tylko częściowo. Młodzież licealna charakteryzowała się nieco wyższą aprobatą wartości i norm moralności prorodzinnej, religijnej i prospołecznej, młodzież z techników nieco przeważała

we wszystkich kwestiach z dziedziny bioetyki, w aprobacie Dekalogu i w poziomie permissywizmu moralnego. Młodzież licealna częściej niż młodzież z techników akceptowała m.in.: należy mieć trwałe zasady i nigdy od nich nie odstępować; człowiek decyduje o dobru i złu moralnym; osoby cenione i godne naśladowania; sumienie jako instancja rozstrzygająca dylematy moralne; rodzice jako instancja kształtująca przekonania moralne; religia jako wartość sensotwórcza; dobro i zło jest w każdym człowieku; zaufanie do ludzi; gotowość udzielania pomocy innym ludziom; motyw bezinteresownej pomocy; dojrzały styl wychowania; wolność jako dążenie do prawdy i dobra; w życiu jest wiele ważniejszych spraw niż tylko same przyjemności. Założona hipoteza badawcza potwierdziła się w 14 przypadkach i nie zweryfikowała się w 22 przypadkach.

Trzecia hipoteza, według której młodzież wiejska przewyższa w aprobacie wartości i norm moralnych młodzież miejską (zwłaszcza mieszkającą w Puławach), zweryfikowała się częściowo. Młodzież mieszkająca na wsi częściej niż mieszkająca w Puławach akceptowała m.in.: istnieją jasne i wyraźne kryteria określające dobro i zło moralne; należy mieć trwałe zasady i nigdy od nich nie odstępować; prawo Boże jest instancją decydującą o dobru i złu; zasady moralne katolicyzmu są wystarczającą moralnością; aprobata Dekalogu; mniejszy permissywizm moralny; rodzice jako instancja kształtująca przekonania moralne; religia jako bardzo ważna wartość; wiara religijna jako wartość życia codziennego; religia jako wartość sensotwórcza; postawy prospołeczne; zaufanie do ludzi; przyszłość własna w związku małżeńskim; aprobata norm moralności małżeńsko-rodzinnej; szacunek dla rodziców w każdej sytuacji; obowiązki rodziców wobec dzieci; pozytywne relacje z matką, ojcem, rodzeństwem; wiara religijna jako wartość w wychowaniu dzieci; dezaprobata zapłodnienia *in vitro*; dezaprobata zmiany płci; eutanazja jako działanie niedozwolone.

Na 36 wziętych do analiz statystyczno-korelacyjnych wskaźników w 25 przypadkach potwierdziła się założona hipoteza badawcza, w 11 przypadkach nie zweryfikowała się. Młodzież wiejska częściej niż młodzież miejska aprobowała wartości prorodzinne, wartości religijne

i wartości prospołeczne, częściej potwierdzała stanowisko Kościoła katolickiego w kwestiach bioetycznych. Młodzież miejska, zwłaszcza ta mieszkająca w Puławach, doceniała niektóre wartości codzienne np. te związane z pracą, wykształceniem i dobrobytem oraz niektóre wartości podstawowe, częściej przyznawała człowiekowi prawo stanowienia o tym, co jest dobre a co złe. Różnice w aprobacie wartości moralnych w świadomości młodzieży wiejskiej i miejskiej nie były zbyt wysokie i rzadko przekraczały granicę 10%. Można by mówić o powolnych procesach ujednolicania się postaw i zachowań moralnych młodzieży wiejskiej i miejskiej.

Czwarta hipoteza, mówiąca o zróżnicowaniu kondycji moralnej młodzieży maturalnej ze względu na jej postawy wobec religii, zweryfikowała się całkowicie. Młodzież wierząca częściej niż niewierząca akceptowała m.in.: istnienie jasne i wyraźne kryteria określające dobro i zło; należy mieć trwałe zasady i nigdy od nich nie odstępować; prawo Boże jest instancją decydującą o dobru i złu; zasady moralne katolicyzmu są wystarczającą moralnością; aprobata Dekalogu; mniejszy permissywnizm moralny; osoby cenione i godne naśladowania; sumienie jako instancja rozstrzygająca dylematy moralne; rodzice jako instancja kształtująca przekonania moralne; religia jako bardzo ważna wartość; wiara religijna jako wartość życia codziennego; religia jak wartość sensotwórcza; dobro i zło jest w każdym człowieku; postawy prospołeczne; zaufanie do ludzi; gotowość udzielania pomocy innym ludziom; motyw bezinteresownej pomocy; przyszłość własna w związku małżeńskim; aprobata norm moralności małżeńsko-rodzinnej; szacunek dla rodziców w każdej sytuacji; obowiązki rodziców wobec dzieci; pozytywne relacje z matką, ojcem, rodzeństwem; wiara religijna jako wartość w wychowaniu dzieci; dojrzały styl wychowania; dezaprobata zapłodnienia *in vitro*, klonowania ludzi, zmiany płci, eutanazji; wolność jako dążenie do prawdy i dobra; w życiu jest wiele ważniejszych spraw niż tylko same przyjemności.

W odniesieniu do wszystkich wziętych od analiz statystyczno-korelacyjnych wartości i norm moralnych maturzyści określający siebie jako głęboko wierzących lub wierzących charakteryzowali się wyższym poziomem aprobaty tych wartości. W miarę przechodzenia od kategorii

osób wierzących do kategorii osób niewierzących zmniejszała się aprobatą ogólnych wzorców moralnych, wartości prospołecznych, wartości prorodzinnych, a zwłaszcza wartości i norm moralnych o proveniencji religijnej. Część spośród osób wierzących (m.in. członkowie pozakatolickich wspólnot chrześcijańskich i innych religii) kwestionowała pewne elementy doktryny moralnej Kościoła katolickiego, z kolei część osób obojętnych religijnie lub niewierzących aprobowała niektóre elementy moralności chrześcijańskiej jako wartości ogólnoludzkie. Różnice w aprobacie wartości moralnych w świadomości młodzieży wierzącej i niewierzącej bardzo rzadko przekraczały granicę 20% i to tylko w odniesieniu do wartości moralnych o proveniencji religijnej. Osoby słabo wierzące lub osoby niewierzące częściej niż wierzące aprobowały wartości związane z pracą, wykształceniem, dążeniem do wybranego celu (być może kariery) – jako wartości, które są zapewne wzmacniane w warunkach radykalnych zmian związanych z modernizacją społeczną.

Piąta hipoteza badawcza dotycząca różnicującego wpływu uczestnictwa w lekcjach religii w szkole na poziom aprobaty wartości i norm moralnych zweryfikowała się całkowicie. Osoby biorące udział w szkolnych lekcjach religii charakteryzowały się wyraźnie wyższą akceptacją wartości i norm moralnych niż osoby absentujące się od lekcji religii w szkole: istnieją jasne i wyraźne kryteria określające dobro i zło; należy mieć trwałe zasady i nigdy od nich nie odstępować; prawo Boże jest instancją decydującą o dobru i złu; zasady moralne katolicyzmu są wystarczającą moralnością; aprobatą Dekalogu; mniejszy permissywizm moralny; osoby cenione i godne naśladowania; sumienie jak instancja rozstrzygająca dylematy moralne; rodzice jako instancja kształtująca przekonania moralne; religia jako bardzo ważna wartość; wiara religijna jako wartość życia codziennego; religia jako wartość sensotwórcza; postawy prospołeczne; zaufanie do ludzi; gotowość udzielania pomocy innym ludziom; motyw bezinteresownej pomocy; przyszłość własna w związku małżeńskim; aprobatą norm moralności małżeńsko-rodzinnej; pozytywne relacje z matką, ojcem i rodzeństwem; szacunek dla rodziców w każdej sytuacji; obowiązki rodziców wobec dzieci; wiara religijna jako wartość w wychowaniu dzieci; dojrzały styl wychowania;

dezaprobata zapłodnienia *in vitro*, klonowania ludzi, zmiany płci, eutanazji; wolność jako dążenie do prawdy i dobra; w życiu jest wiele ważniejszych spraw niż tylko same przyjemności. Wraz z odchodzeniem od katechezy szkolnej postępuje proces sekularyzowania się świadomości moralnej młodzieży szkolnej.

Powyższe dane mają tylko szacunkowy i uproszczony charakter oraz wskazują na pewne tendencje i kierunki przemian wartości i norm moralnych w świadomości maturzystów puławskich. Warto podkreślić, że na początku XXI wieku (przed 2009 rokiem) procesy sekularyzacyjne uległy pewnemu wyhamowaniu, co oznaczało wzrost niektórych elementów religijności i moralności katolickiej w granicach kilku punktów procentowych. Po 2009 roku procesy sekularyzacyjne zaczęły na nowo zyskiwać na sile, będąc niejako w przyspieszonej ofensywie. Zgromadzone dane empiryczne za lata 2016-2021 wskazują, że „pełzająca” sekularyzacja w środowiskach młodzieżowych wyraźnie przyspiesza, zwłaszcza w dziedzinie wartości moralnych o proveniencji religijnej.

Sekularyzacja religijności i moralności wydaje się faktem społecznym, co oznacza proces emigracji młodzieży polskiej z Kościoła katolickiego (przyspieszona, może nawet radykalna sekularyzacja). Nie muszą te procesy zmian w kondycji moralnej młodzieży polskiej oznaczać jakiegś totalnej katastrofy („tsunami”), czy czegoś pod każdym względem złego. Obecne tendencje przemian w wartościach moralnych nie wykluczają procesów rewitalizacji wartości moralnych w świadomości części młodzieży polskiej, prezentują natomiast diagnozę pewnego punktu przełomowego.

Uniwersum moralne młodych Polaków wskazuje nie tyle na „upadek” wartości i norm dotychczasowych, ile raczej stanowi swoistą mieszaninę wartości „tradycyjnych” (katolickich) i „nowoczesnych” (liberalnych). W obecnej fazie przemian moralnych w społeczeństwie polskim mamy jednak do czynienia bardziej z procesem rozpadu wartości i norm moralnych (kryzys moralny) niż z procesem transformacji i rekonstrukcji, rozumianym jako umacnianie się obiektywnego porządku i ładu moralnego. Dalszy rozwój destabilizacji aksjologicznej nie jest czymś zdeterminowanym, nieodwracalnym czy „nieprzekraczalnym”. Także i zindywidualizowana

czy autonomiczna moralność musi odwoływać się do jakichś trwałych, co prawda subiektywnie rozumianych, zasad moralnych.

W świetle zarysowanych tendencji relatywistycznych młodzieży polskiej można wyrazić obawę, że ten stan rzeczy będzie rzutować na stosunek do wartości i norm moralnych w przyszłości, a przynajmniej może prowadzić do usprawiedliwiania rozdźwięku między teoretycznie uznawanymi wartościami i normami o charakterze „odświętnym” a faktycznym postępowaniem sterowanym nastawieniami noszącymi znamiona relatywizmu moralnego. Wartościowanie moralne dokonuje się w praktyce życia psychospołecznego w różnej formie i pod różnymi kątami widzenia. Młodzież współczesna wykazuje znaczną skłonność do relatywizmu, z jednoczesną niechęcią do rygoryzmu moralnego. Wiele wartości i norm moralnych podlega w świadomości moralnej daleko idącej reinterpretacji, ale tylko niekiedy zmierzającej w kierunku nihilizmu moralnego. Opisywane przejawy relatywizmu i permisywizmu moralnego wskazują na istniejące rozdźwięki między oficjalną nauką moralną Kościoła katolickiego a codziennością życia indywidualnego i społecznego młodzieży szkolnej, zwłaszcza w ocenach odnoszących się do praktycznych wymiarów ludzkiej egzystencji.

W dziedzinie wartości i norm moralnych ostatnie słowo nie należy do socjologów. Z pedagogicznego punktu widzenia możemy stawiać wielorakie, etycznie ważne pytania. Moralność odnosimy wówczas do wartości powinnościowych. Moralna jest jakaś decyzja, jakieś działanie, jakaś instytucja czy emocje, jeżeli są one takimi, jakimi być powinny. Te wszystkie powinności wynikają ostatecznie z godności człowieka (Ratzinger 2005: 28; Marek, Walulik 2019: 59-65), a moralność należy uznać za „zbiór norm towarzyszących osobie, które są w ciągu życia uzewnętrzniane poprzez wybór dobra i odrzucenie zła” (Marek, Walulik 2020: 81). Wszechobecny w nowoczesnych społeczeństwach i kulturze relatywizm moralny, który niczego nie uznaje za ostateczne i dla którego podstawowym kryterium jest pragmatyczne „ja”, stanowi groźną przestrogę w wychowaniu do wartości uniwersalnych. Jeżeli nawet z socjologicznego punktu widzenia można twierdzić, że wartości są konstruktem społecznym, to nie jest bynajmniej czymś irracjonalnym oczekiwanie, że

społeczeństwa nie będą wyprane z wartości uniwersalnych i będą w nich zasady wymagające lojalności i poszanowania godności osoby ludzkiej.

Przeprowadzone analizy socjologiczne skłaniają do podejmowania refleksji natury pedagogicznej, które tu uwzględniamy tylko ubocznie (Kojas 2010: 56-74; Mielicka-Pawłowska 2021: 35-41; Rembierz 2022: 63-79; Rynio 2021: 445-466; Życkiński 2006: 43-59). Nowoczesne społeczeństwa niosą ze sobą określone szanse i niebezpieczeństwa dla wartości uniwersalnych, lecz nie są one końcowym stadium historii ludzkości, nie są ani idyllicznym rajem, ani nieuchronną apokalipsą. Między rajem a apokalipsą będą istnieć zawsze realne społeczeństwa ze swoimi problemami, dylematami i konfliktami, ale i z wizją lepszej przyszłości, którą trzeba świadomie i odpowiedzialnie kształtować. Teraźniejszość i przyszłość nie jest czymś wyznaczonym z góry i deterministycznie określonym, nie wystarczy odwoływać się do dziedzictwa przeszłości. Każde pokolenie musi na nowo opowiedzieć się za wartościami lub przeciw wartościom moralnym. Upowszechniający się obecnie sprzeciw wobec tego, co było dotychczas uznawane za oczywiste i niepodważalne, jest wyzwaniem do przemyślenia na nowo podstaw naszej kultury chrześcijańskiej i ludzkiej. Należy wyrazić nadzieję, że potencjał wspólnych wartości nie został jeszcze zużyty i możliwa jest nawet ich rewitalizacja w społeczeństwach współczesnych.

Społeczeństwa współczesne nie są poddane jedynie procesom rozkładu wartości, nie są w całości pozbawione wartości, a tym bardziej nie są nihilistyczne. W rzeczywistości w każdym społeczeństwie istnieje wiele osób, grup społecznych i instytucji, które nie tylko zachowują i realizują wartości religijne, moralne i społeczne (żyją nimi), ale bronią ich i proponują innym jako wartości życiowe, zdolne przeobrażać od wewnątrz całe społeczeństwo (wirtuozi moralności). W procesie rekonstrukcji wartości moralnych idzie o przywrócenie im pełni blasku i znaczenia, także w wymiarach społecznych. Potrzebna jest zarówno swoista mentalność rewitalizacji moralności, jak i pewna forma etyki instytucji, będąca instytucjonalnym wzmocnieniem spontanicznych procesów przemian wartości. Myślenie globalne w sprawach moralnych potrzebuje wsparcia w lokalnym, to jest w konkretnym działaniu.

Wychowanie moralne powinno być wychowaniem do wartości i norm. Rezygnacja z celów wychowawczych należących do sfery normatywnej oznaczałaby w istocie koniec prawidłowego wychowania, pozostawałoby już tylko wtedy wychowanie nieskoordynowane i przygodne. Socjologowie mogą opisywać różne przejawy aksjonormatywnego relatywizmu religijnego i moralnego w społeczeństwie, mogą zachwycać się demontażem drogowskazów etycznych w życiu codziennym, mogą nawet lekceważyć wywody etyków na temat powszechności czy obiektywności wartości i norm moralnych, ale muszą zdawać sobie sprawę z tego, że ich przekonania o tym, że wszelkie systemy aksjonormatywne są zmienne lub są czymś stałym jedynie przez jakiś czas, to tylko część prawdy o religijnej i moralnej kondycji człowieka. Pluralizm czy relatywność wartości moralnych w społeczeństwie jest faktem, ale nie normą czy ideałem. Nie sposób wychowywać do relatywizmu moralnego według reguły: dzisiaj przekazuję ci takie oto wartości i normy, ale są one tymczasowe, jutro mogą być inne lub z pewnością będą inne.

Wychowanie moralne – twierdził Jan Paweł II – jest wychowaniem ku pełni człowieczeństwa („uczłowieczenie” człowieka). Uczenie się bycia człowiekiem, wzrost człowieczeństwa, domaga się świadomości prymatu wartości moralnych, które są wartościami osoby ludzkiej jako takiej. Wychowanie będące pogłębianiem świadomości swego człowieczeństwa oznacza, że człowiek staje się bardziej człowiekiem, tzn. bardziej „jest” niż „ma”. Bardziej „być” oznacza także umiejętność „bycia” nie tylko z drugimi, ale i dla drugich. „W procesie wychowania należy zatem zwrócić większą uwagę na wymiar duchowy w człowieku, na wymiar <bycia>, a nie <posiadania>. Wychowanie ma prowadzić do dojrzałości, do coraz pełniejszego stawania się osobą, do doskonalenia i jak najpełniejszej realizacji jego możliwości i zdolności. W tym celu należy cierpliwie zgłębiać i stopniowo przyswajać wartości absolutne, trwałe i transcendentne” (Kaźmierczak 2003: 40-41). Człowiek od samego początku swego istnienia stopniowo uczy się być człowiekiem.

Wychowanie moralne jest przede wszystkim ukierunkowane na wartości, zarówno na wartości fundamentalne, jak prawda, dobro i piękno oraz na wartości uniwersalne jak sprawiedliwość, wolność,

pokój czy solidarność; regulują one postawy i zachowania codzienne wychowanków. Najważniejszą wartością i celem wychowania jest godność osoby ludzkiej. W procesie rozwoju moralnego dziecko dostrzega coraz lepiej różnice między tym, co dobre i szlachetne, a tym, co jest złe, niegodne szacunku, podłe. Dobrem jest nie tylko to, co służy osobistemu rozwojowi i szczęściu, ale też i szczęściu oraz dobru innych ludzi. Troska o dobro własne nie może utrudniać normalnego funkcjonowania innych ludzi, ale powinna udzielać im wyraźnego wsparcia. Miarą dojrzałości osobowej człowieka jest pełna internalizacja wartości i norm moralnych (wychowanie progodnościowe i prospołeczne). Godność osoby ludzkiej jest podstawowym kryterium moralności.

Wychowanie progodnościowe można rozumieć jako proces uczenia i uczenia się człowieczeństwa (wychowanie jako „uczłowieczenie” człowieka) i kształtowanie w wychowanku prawego sumienia, odpowiedzialności za siebie i bliźnich w duchu wolności i prawdy; zmierza ono do ukształtowania w człowieku umiejętności odróżniania dobra od zła, wybierania dobra i odrzucania zła. Ważne jest, by człowiek starał się być coraz bardziej człowiekiem, by bardziej „był” niż „miał”. To, co materialne, powinno służyć temu, co duchowe. Od procesów wychowania ku pełni człowieczeństwa zależy los jednostek, rodzin, narodów i całej ludzkości. Wypełnienie tego zadania zależy przede wszystkim od nas samych, ale i od warunków, w jakich żyjemy (Jasionek 2007: 171-172; Marek 2005).

Wychowanie oparte na rozpoznaniu godności osobowej powinno opierać się nie tyle na informowaniu, ile na pokazywaniu i unaocznianiu wychowankowi godności osobowej, naprowadzaniu na tę wartość. Dziecko, młoda osoba lub człowiek dorosły musi sam odkryć wartość godności i rozpoznać obligującą do działania moc, a wychowawca może jedynie pomóc wychowankowi na tej drodze. Najlepszą metodą wychowawczą jest tutaj specyficzne świadectwo, polegające na takim odnoszeniu się do innych ludzi w codziennym życiu, w którym zostaje ukazana wartość będąca motywem takiego odnoszenia się. Tylko metoda świadectwa doprowadza do doświadczenia godności. Nie można nikogo nauczyć godności, można go jedynie doprowadzić do takiej granicy egzystencjalnej, za którą sam odkryje godność osoby (Chudy 2009: 59-60).

Wychowanie progodnościowe w rodzinie ma charakter priorytetowy i prowadzi do ważnych życiowo efektów.

Wychowanie moralne nie może być tylko przekazywaniem wychowankom systemu przepisów i norm wraz z zachętą do postępowania zgodnie z przekazanym kodeksem moralnym, lecz jest ono przede wszystkim kształtowaniem prawidłowych postaw moralnych młodego pokolenia, ale nie można również wychowywać w sytuacji, gdy brakuje stałych wzorców postępowania i wartości moralnych. Ukształtowanie postaw i zachowań o moralnie pożądanej treści musi być wynikiem celowo podejmowanych zabiegów wychowawczych, wynikających z przyjętych ideałów etycznych. Młodzi kształtują jednak swoją osobowość religijną i moralną w społeczeństwie, które jest niepewne swoich ideałów, a nawet sprzyja pogładowi, że bez ideałów też można dobrze żyć. Regres socjalizacji religijnej i procesy desocjalizacji kościelnej dodatkowo utrudniają kształtowanie tożsamości religijnych i moralnych młodego pokolenia Polaków (Opozda 2019: 31-60).

Wychowanie moralne jest rekonstrukcją uniwersalnie ludzkich dyspozycji do empatii (troska o dobro innych) i sprawiedliwości (dążenie do równości i wzajemności). Celem tego rozwoju jest pełna świadomość i przyswojenie sobie tych uniwersalnych zasad jako podstaw działania jednostki, w miarę jej rozwoju emocjonalnego, umysłowego i społecznego. Wychowanie moralne prowadzi do ukształtowania się sumienia opartego na prawidłowych wartościowaniach („być człowiekiem”) i przygotowuje do samodzielnej roli w służbie społeczeństwa. Podstawową instytucją wychowania młodego pokolenia jest rodzina, zapewnia ona przekaz wartości, norm i wzorów zachowań, a także uczy przystosowania się do współżycia z innymi. Rozdzźwięk pomiędzy wartościami rodzinnymi i społecznymi prowadzi niekiedy do różnych form nieprzystosowania społecznego (Kohlberg, Turiel 1978: 38).

W wychowaniu niezbędne są trwałe, obiektywne wartości, wraz z ich właściwą hierarchią. „Wartości te występują zawsze w pewnej hierarchii, jedno z nich są wyższe, drugie niższe. Wyższe człowiek bardziej ceni – wyraża się w tym przekonanie, że one bardziej go przybliżają ku

obiektywnemu dobru, że więcej tego dobra mają w sobie. Człowiek zdaje sobie równocześnie sprawę z tego, że wartości, które więcej mu obiektywnie dają, więcej go też muszą subiektywnie kosztować. Nietrudno przeto pogodzić się i z takim rozumowaniem, które sprawę wartości ujmuje przede wszystkim od strony podmiotu: te, które więcej kosztują, z pewnością też są wartościami wyższymi” (Wojtyła 2017: 146-148).

Potrzebne są stałe drogowskazy aksjologiczne i normatywne, przede wszystkim wartości o charakterze uniwersalnym, które opierają się relatywizacji (swoiste pewniki moralne). Społeczeństwo nie może prawidłowo funkcjonować bez określonego stopnia konsensu normatywnego (moralnego). Ważne jest też, by wychowywać jednostki nie tylko do podejmowania autonomicznych, ale i odpowiedzialnych wyborów za siebie i innych ludzi. Sama wolność nie zabezpieczy godnego i sensownego życia. Trzeba się jej mozołnie uczyć, w przekonaniu, że dobrze działające instytucje nie są jej blokadą, lecz warunkują jej odpowiedzialną realizację, z respektowaniem praw innych osób i grup społecznych (wolność jako troskliwie pielęgnowany stan rzeczy).

Wykaz skrótów

- AL – Franciszek. Posynodalna adhortacja apostolska „*Amoris Laetitia*” o miłości w rodzinie (2016).
- CA – Jan Paweł II. Encyklika „*Centesimus annus*” w setną rocznicę encykliki „*Rerum novarum*” (1991).
- CL – Jan Paweł II. Posynodalna adhortacja apostolska „*Christifideles laici*” o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II (1988).
- CV – Benedykt XVI. Encyklika „*Caritas in veritate*” o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie (2009).
- EG – Franciszek. Adhortacja apostolska „*Evangelii gaudium*” o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie (2013).
- EV – Jan Paweł II. Encyklika „*Evangelium vitae*” o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego (1995).
- FR – Jan Paweł II. Encyklika „*Fides et ratio*” o relacjach między wiarą i rozumem (1998).
- HV – Paweł VI. Encyklika „*Humanae vitae*” o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia (1968).
- KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego (1992). Pallottinum. Poznań 1994.
- KKKM – Katechizm Kościoła Katolickiego dla Młodych. Youcat Polski. Edycja św. Pawła. Częstochowa 2021.
- KNSK – Kompendium nauki społecznej Kościoła. Wydawnictwo JEDNOŚĆ. Kielce 2005.
- LF – Franciszek. Encyklika „*Lumen fidei*” o wierze (2013).
- PDV – Jan Paweł II. Posynodalna adhortacja apostolska „*Pastores dabo vobis*” o formacji kapłanów we współczesnym świecie (1992).
- SC – Benedykt XVI. Adhortacja apostolska „*Sacramentum caritatis*” o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła (2007).

YP - Youcat Polski. Katechizm Kościoła Katolickiego dla Młodych. Edycja Świętego Pawła. Częstochowa 2011

VS – Jan Paweł II. Encyklika „Veritatis splendor” o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła (1993).

Bibliografia

1. Adamczyk Grzegorz. Wartości społeczne w świadomości młodzieży niemieckiej i polskiej. Studium socjologiczne. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2003.
2. Adamczyk Monika. Wprowadzenie do teorii kapitału społecznego. Wydawnictwo KUL. Lublin 2013.
3. Adamczyk Tomasz. Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej. W: Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie. Red. Janusz Mariański, Leon Smyczek. Wydawnictwo WAM. Kraków 2008 s. 235-265.
4. Adamczyk Tomasz. Autentyczność i duchowość. Księża w opinii polskiej młodzieży – analiza socjologiczna. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2020.
5. Adamski Franciszek. Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy. Wydawnictwo PETRUS. Kraków 2021.
6. Alfabet Tischnera. Wybrał i opracował Wojciech Bonowicz. Wydawnictwo Znak. Kraków 2012.
7. Aszyk Piotr. Bioetyka. W: Słownik społeczny. Red. Bogdan Szlachta. Wydawnictwo WAM. Kraków 2004 s. 51-55.
8. Badora Barbara. Wartości w czasach zarazy. „Komunikat z badań CBOS” 2020 nr 160.
9. Bagrowicz Jerzy. Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele. Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. Toruń 2000.
10. Bagrowicz Jerzy. „Gdzie nie ma ogrodzenia, rozdrapią posiadłość” (Syr 36, 25). O Dekalogu w epoce odrzucenia norm i wartości. Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników. Włocławek 2014.
11. Bąk Urszula. Wartości życia rodzinnego i małżeńskiego młodzieży maturalnej Sandomierza. „Konteksty Społeczne” 4: 2016 nr 2 s. 41-49.

12. Bakiera Lucyna. Rodzina z perspektywy socjologicznej, psychologicznej: ciągłość i zmiana. „Roczniki Socjologii Rodziny” 17: 2006 s. 101-115.
13. Baniak Józef. Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży gimnazjalnej na tle kryzysu jej tożsamości osobowej. Studium socjologiczne. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2010.
14. Baniak Józef. Kondycja współczesnej rodziny polskiej – jaka ona jest naprawdę i co jej zagraża? W: Między nakazem a wyborem. Dylematy moralne małżeństw i rodzin w Polsce. Red. Józef Baniak. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2012 s. 7-28.
15. Baniak Józef. Od akceptacji do kontestacji. Moralność katolicka w krytycznym ujęciu i ocenie młodzieży polskiej. Difin. Warszawa 2015.
16. Baniak Józef. Eutanazja w wyobrażeniach licealistów i studentów. Między nakazem a wyborem. W: Kościoły, religie, kultury. Współczesne wymiary reprezentacji i partycypacji. Red. Maria Sroczyńska, Sławomir H. Zaręba. Wydawnictwo Naukowe UKSW. Warszawa 2017 s. 145-160.
17. Baniak Józef. Wpływ religii na kształtowanie postawy opartej na uczciwości, moralności, poczuciu sensu życia i szczęścia w świadomości polskiej młodzieży. „Przegląd Religioznawczy” 2019 nr 3 s. 3-30.
18. Baniak Józef. Katolicka moralność seksualna w wyobrażeniach i ocenie polskiej młodzieży z perspektywy minionego trzydziestolecia. „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 2020 nr 1-2 s. 7-34.
19. Baniak Józef. Moralność godnościowa w ujęciu młodzieży polskiej przełomu wieków. „Zeszyty Naukowe WSNS” 2021a nr 1 s. 63-88.
20. Baniak Józef. Wpływ religii na kształtowanie postawy egzystencjalnej człowieka opartej na uczciwości, moralności, sensie życia i szczęściu istniejących w świadomości polskiej młodzieży. W: Pejzaże kultury, religii, regionu i rodziny. Księga jubileuszowa

- dedykowana Profesorowi Wojciechowi Świątkiewiczowi. Red. Andrzej Górny, Justyna Kijonka, Zbigniew Zagata. Wydawca: STUDIO NOA & Ireneusz Olsza. Katowice 2021b s. 333-350.
21. Baniak Józef. Religijność i moralność młodzieży polskiej w latach 1956-2018 na tle przemian cywilizacyjnych i społecznych. Studium socjologiczne. Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Poznań 2022.
 22. Barabasz Anna. Relacje pomiędzy wiarą a codziennością. Analiza socjologiczna badań własnych. W: Rodzina w świecie wartości. Religia, praca, czas wolny. Red. Wojciech Muszyński. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2010 s. 89-100.
 23. Bargiel Józefa. Postmodernistyczne przemiany w rodzinie. „Roczniki Pedagogiczne” 2018 nr 4 s. 9-22.
 24. Bartoszek Adam. Zaufanie jako czynnik aktywności obywatelskiej na lokalnej scenie politycznej. W: Budowa lokalnego społeczeństwa obywatelskiego w perspektywie integracji obywatelskiej. Materiały z VII Kędzierzyńsko-Kozielskiego Sympozjum Naukowego (22-23 maja 2003 r.). Red. Edward Nycz. Instytut Śląski. Opole 2003 s. 139-150.
 25. Bauman Zygmunt. Zacieranie twarzy. O społecznym zawiadywaniu dystansem moralnym. „Więź” 33: 1990 nr 11-12 s. 84-105.
 26. Bauman Zygmunt. Dwa szkice o moralności ponowoczesnej. Instytut Kultury. Warszawa 1994.
 27. Bauman Zygmunt. Wieloznaczność nowoczesna – nowoczesność wieloznaczna. Tł. Janina Bauman. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 1995.
 28. Bauman Zygmunt. Etyka ponowoczesna. Tł. Janina Bauman, Joanna Tokarska-Bakir. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 1996.
 29. Bauman Zygmunt. Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy. Tł. Stanisław Obirek. Wydawnictwo WAM. Kraków 2006.

30. Bauman Zygmunt. Konsumowanie życia. Tł. Monika Wyrwas-Wiśniewska. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków 2009a.
31. Bauman Zygmunt. Nowoczesność i zagłada. Tł. Tomasz Kunz. Wydawnictwo Literackie. Kraków 2009b.
32. Bauman Zygmunt, Tester Keith. O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem. Tł. Ewa Krasieńska. Wydawnictwo Sic!. Warszawa 2003.
33. Baumann-Neuhaus Eva. Europa bleibt religiös. Die Dynamik der Transzendenzerfahrung. W: „Alle Religion ist erfahrungsbasiert”. Im Gespräch mit Hans Joas. Hrsg. von Susanne Brauer. EDITION NZN. Zürich 2015 s. 43-63.
34. Beck Ulrich. Wolność czy miłość. Odrębność, wspólnota i konflikty płci w rodzinie i poza nią. W: Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim. Całkiem normalny chaos miłości. Tł. Tomasz Dominiak. Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej. Wrocław 2013 s. 15-54.
35. Bellah Robert N., Madsen Richard, Sullivan William M., Swidler Ann, Tipton Steven M. Nauka o społeczeństwie jako filozofia publiczna. W: Komunitarianie. Wybór tekstów. Red. Paweł Śpiewak. Tł. Piotr Rymarczyk, Tadeusz Szubka. Fundacja ALETHEIA. Warszawa 2004 s. 391-407.
36. Berger Peter L. Rewolucja kapitalistyczna. Pięćdziesiąt tez o dobrobycie, równości i wolności. Tł. Zygmunt Simbierowicz. Oficyna Naukowa. Warszawa 1995.
37. Berger Peter L. Questions of Faith. A Skeptical Affirmation of Christianity. Blackwell. Malden 2004.
38. Berger Peter L., Luckmann Thomas. Społeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy. Tł. Józef Niżnik. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 1983.
39. Beyga-Cegiołka Maria, Wachowiak Anna. Którą drogą? Aksjologiczny i ontologiczny wymiar wyborów związanych z małżeństwem i rodziną w Polsce. W: Między nakazem a wyborem. Dylematy moralne

- p małżeństw i rodzin w Polsce. Red. Józef Baniak. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2012 s. 63-84.
40. Biela Adam. Wolność. W: Encyklopedia aksjologii pedagogicznej. Red. Krystyna Chałas, Adam Maj. POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne. Radom 2016 s. 1335-1337.
 41. Bieńkowska-Ptasznik Małgorzata. Wpływ internetu na afirmację tożsamości płci u osób transseksualnych. W: Tożsamość i komunikacja. Red. Justyna Szulich-Kałuża, Leon Dyczewski, Robert Szwed. Wydawnictwo KUL. Lublin 2001 s. 203-212.
 42. Biernat Tomasz. Małżeństwo i rodzina w opiniach młodych Polaków, Niemców i Hiszpanów. „Kultura i Edukacja” 2009 nr 2 s. 71-87.
 43. Biesaga Tadeusz. Bioetyka. W: Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Red. Andrzej Muszala. POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne. Radom 2009 s. 99-109.
 44. Bioetyka pokolenia Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Materiały z Ogólnopolskiej Interdyscyplinarnej Konferencji 14 stycznia 2012 roku Kraków – Łagiewniki. Red. Andrzej Muszala, Tomasz Kraj, Patrycja Zielonka Rduch. Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej. Kraków 2013.
 45. Błasiak Anna. Tendencje zmian we współczesnych rodzinach w nowożytności. „Horyzonty Wychowania” 2019 nr 45 s. 11-21.
 46. Boczkowska Magdalena. Wartości osobiste preferowane przez młodzież gimnazjalną a wybrane wskaźniki socjodemograficzne. „Lubelski Rocznik Pedagogiczny” 35: 2016 nr 1 s. 223-240.
 47. Bóg jest większy. Rozmawiają abp Henryk Hoser SAC i Michał Królikowski. Wydawnictwo APOSTOLICUM. Żabki 2013.
 48. Bogunia-Borowska Małgorzata. Życie w dobrym społeczeństwie. Wartości jako fundament dobrego społeczeństwa. W: Fundamenty dobrego społeczeństwa. Wartości. Red. Małgorzata Bogunia-Borowska. Wydawnictwo Znak. Kraków 2015 s. 13-45.
 49. Bogunia-Borowska Małgorzata. Harmonia życia społecznego. Pakiet wartości jako podstawa umowy społecznej w polskim

- społeczeństwie. W: Na jakich wartościach oprzeć rozwój Polski? Red. Jan Szomburg, Adam Leśniewicz. Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową. Gdańsk 2016 s. 13-17.
50. Bogusz Renata, Gałęziowska Edyta. Bioetyczne oraz społeczne uwarunkowania zapłodnienia in vitro w opinii położnych. „Medycyna Ogólna i Nauki o Zdrowiu” 2011 nr 2 s. 75-79.
51. Boguszewski Rafał. Kontrowersje wokół różnych zjawisk dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego. „Komunikat z badań CBOS” 2008 nr 54.
52. Boguszewski Rafał. Religijność i moralność w społeczeństwie polskim: zależność czy autonomia? Studium socjologiczne. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2012.
53. Boguszewski Rafał. (Nie) religijna moralność katolików w Polsce. „Zeszyty Naukowe KUL” 57: 2014a nr 1 s. 123-139.
54. Boguszewski Rafał. Oceny zmian w różnych wymiarach życia społecznego i politycznego w Polsce po roku 1989. „Komunikat z badań CBOS” 2014b nr 62.
55. Boguszewski Rafał. Opinie o dopuszczalności stosowania zapłodnienia in vitro. „Komunikat z badań CBOS” 2015a nr 96.
56. Boguszewski Rafał. Religia a życie codzienne, czyli m.in. o wyzwaniach dla Kościoła katolickiego w Polsce. „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych” 2015b nr 4 s. 27-44.
57. Boguszewski Rafał. Współczesne znaczenie i rozumienie rodziny w Polsce. „Zeszyty Naukowe KUL” 59: 2015c nr 4 s. 127-148.
58. Boguszewski Rafał. Potencjał społecznikowski oraz zaangażowanie w pracę społeczną. W: Społeczeństwo obywatelskie w Polsce A.D. 2016. Red. Rafał Boguszewski. CBOS. Warszawa 2016 s. 77-90.
59. Boguszewski Rafał. Więzy społeczne. „Komunikat z badań CBOS” 2017 nr 151.
60. Boguszewski Rafał. Alternatywne modele życia rodzinnego w ocenie społecznej. „Komunikat z badań CBOS” 2019a nr 42.

61. Boguszewski Rafał. Aspiracje, dążenia i plany życiowe młodzieży. W: *Młodzież 2018. Opinie i Diagnozy* nr 43. Red. Mirosława Grabowska, Magdalena Gwiazda. CBOS. Warszawa 2019b s. 67-93.
62. Boguszewski Rafał. Rodzina – jej znaczenie i rozumienie. „Komunikat z badań CBOS” 2019c nr 22.
63. Boguszewski Rafał. Rodzina, jej znaczenie i rozumienie. W: *Współczesna polska rodzina. Opinie i Diagnozy* nr 44. Red. Marta Bożewicz. CBOS. Warszawa 2019d s. 9-19.
64. Boguszewski Rafał. Stosunek Polaków do wybranych zjawisk i zachowań kontrowersyjnych moralnie. „Komunikat z badań CBOS” 2021 nr 165.
65. Boguszewski Rafał. Źródła zasad moralnych. „Komunikat z badań CBOS” 2022 nr 1.
66. Boguszewski Rafał, Kowalczyk Katarzyna. Aspiracje, dążenia i plany życiowe młodzieży. W: *Młodzież 2013. Opinie i Diagnozy* nr 28. Red. Mirosława Grabowska, Jolanta Kalka. CBOS. Warszawa 2014 s. 12-27.
67. Bołoz Wojciech. Etyczne aspekty klonowania ludzi. „Homo Dei. Przegląd Teologiczno-Duszpasterski” 1997 nr 1-2 s. 89-97.
68. Bołoz Wojciech. Wybrane zagadnienia z bioetyki. W: *Studium rodziny*. Red. Tomasz Rzepecki. Oficyna Współczesna. Poznań 1999 s. 299-307.
69. Borecka Wiktoria, Czakon-Tralski Dorota, Pliszka Bogdan. Praktyki religijne i agendy socjalizacyjne. Przykład polskich i białoruskich studentów. W: *Dynamika współczesności*. Red. Dorota Czakon-Tralski, Piotr Stawiński. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego. Kraków 2020 s. 148-170.
70. Borowik Irena. Religijność w Polsce okresu transformacji – na tropach zmian. W: *Polska początku XXI wieku: przemiany kulturowe i cywilizacyjne*. Red. Krzysztof Frysztański, Piotr Sztompka. Komitet Socjologii PAN. Warszawa 2012 s. 331-348.

71. Borowik Irena. Od sekularyzacji do powrotu religii na scenę publiczną: trendy rozwojowe światowej socjologii religii z uwzględnieniem dorobku lubelskiej szkoły socjologii religii w Polsce. „Roczniki Nauk Społecznych” 2019 nr 4 s. 93-100.
72. Boski Paweł. Kulturowe ramy zachowań społecznych. Podręcznik psychologii międzykulturowej. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2009.
73. Bożewicz Marta. Preferowane i realizowane modele życia rodzinnego. „Komunikat z badań CBOS” 2019a nr 46.
74. Bożewicz Marta. Stosunek Polaków do związków homoseksualnych. „Komunikat z badań CBOS” 2019b nr 90.
75. Braun Katarzyna. Wychowanie prospołeczne w rodzinie. W: Leksykon pedagogiki rodziny. Red. Jerzy Kułaczkowski. Wydawnictwo i Drukarnia Diecezji Rzeszowskiej. Warszawa-Rzeszów 2011 s. 207-213.
76. Brezinka Wolfgang. Wychowywać dzisiaj. Zarys problematyki. Tł. Henryk Machoń. Wydawnictwo WAM. Kraków 2007.
77. Brock Dan W. Klonowanie ludzi: ocena etycznych argumentów za i przeciw. W: Martha C. Nussbaum, Cass R. Sunstein. Czy powstanie klon człowieka? Fakty i fantazje. Tł. Aleksandra Twardowska-Pozorska, Jan Brzeski, Tomasz Calikowski, Jacek Manicki, Marcin Stopa. Wydawca: Diogenes. Warszawa 2000 s. 151-176.
78. Budzyńska Ewa. Rodzina środowiskiem wychowania społecznego. W: Rodzina: źródło życia i szkoła miłości. Red. Dorota Kornas-Biela. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2000 s. 253-266.
79. Budzyńska Ewa. Wartości prospołeczne mieszkańców wielkiego miasta (na przykładzie Katowic). W: Religia – Prawo – Reklama. Dylematy kultury współczesnej. Red. Ryszard Paradowski. Wydawca: Media Form. Warszawa 2006 s. 279-292.
80. Budzyńska Ewa. Enklawy prospołeczności w społeczeństwie polskim. W: Enklawy życia społecznego. Red. Leszek Gołdyka, Irena Machaj. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. Szczecin 2007a s. 595-610.

81. Budzyńska Ewa. Ład moralny w zmieniającym się społeczeństwie. Studium socjologiczne wartości moralnych mieszkańców Katowic. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. Katowice 2007b.
82. Budzyńska Ewa. Podzielane czy dzielące? Wartości społeczeństwa polskiego. W: Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie. Red. Janusz Mariański, Leon Smyczek. Wydawnictwo WAM. Kraków 2008 s. 35-56.
83. Budzyńska Ewa. Młodzież europejska wobec aksjonormatywnych wyborów. Perspektywa międzygeneracyjna. „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica” 2014 nr 48 s. 67-84.
84. Budzyńska Ewa. Rodzina i moralność. W: Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy. Red. Janusz Mariański. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2015 s. 666-673.
85. Budzyńska Ewa. Międzypokoleniowe więzi w rodzinie. Studium socjologiczne rodzin polskich i słowackich. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. Katowice 2018.
86. Budzyńska Ewa. Rodzina – pomiędzy tradycją, religią a ideologią. Szkic socjologiczny. W: Pejzaże kultury, religii, regionu i rodziny. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Wojciechowi Świątkiewiczowi. Red. Andrzej Górny, Justyna Kijonka, Zbigniew Zagała. Wydawca: STUDIO NOA & Ireneusz Olsza. Katowice 2021 s. 528-547.
87. Casanova José. Religie publiczne w nowoczesnym świecie. Tł. Tomasz Kunz. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2005.
88. Chabasińska Anna. Kościoły chrześcijańskie a globalizacja – perspektywa europejska. „Język. Religia. Tożsamość” 2021 nr 2 s. 203-215.
89. Chałas Krystyna. Wychowanie ku wartościom. Elementy teorii i praktyki. T. I (Godność, wolność, odpowiedzialność, tolerancja). Wydawnictwo „Jedność”. Lublin-Kielce 2006.
90. Chałas Krystyna. Rodzina wiejska. W: Encyklopedia aksjologii pedagogicznej. Red. Krystyna Chałas, Adam Maj. POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne. Radom 2016 s. 966-969.

91. Chudy Wojciech. Pedagogia godności. Elementy etyki pedagogicznej. Oprac. Anna Szudra. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2009.
92. Chyrowicz Barbara. Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2002.
93. Chyrowicz Barbara. Eutanazja i spór o argumenty. W: Etyka stosowana. Metody i problemy. Red. Barbara Chyrowicz. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2013a s. 225-246.
94. Chyrowicz Barbara. Klonowanie a identyczność i indywidualność osoby. W: Etyka stosowana. Metody i problemy. Red. Barbara Chyrowicz. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2013b s. 83-99.
95. Chyrowicz Barbara. Bioetyka. Anatomia sporu. Wydawnictwo Znak. Kraków 2015.
96. Ciechanowicz Jan. Etyka cnót umiejętności (Od Platona do Wojtyły 25 wieków poszukiwania mądrości życiowej). Mołodeczno 2002.
97. Clarke David. Zachowania prospołeczne i antyspołeczne. Tł. Milena Bianga. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne. Gdańsk 2005.
98. Cudak Henryk. Małżeństwo i rodzina w poglądach badanej młodzieży. „Pedagogika Rodziny” 2014 nr 4 s. 117-126.
99. Cudak Sławomir. Przekaz systemu wartości w środowisku rodzinnym. W: Wartości w rodzinie: ciągłość i zmiana. Red. Wojciech Muszyński. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2010 s. 27-35.
100. Czapka Elżbieta. Postawy wobec norm regulujących sposób zdobywania środków do życia. W: Młodzież z województwa warmińsko-mazurskiego. Zagrożenia – szanse – plany życiowe. Red. Zofia Kawczyńska-Butrym. Wydawnictwo Olsztyńskiej Szkoły im. Józefa Rusieckiego. Olsztyn 2006 s. 71-97.
101. Czapka Elżbieta. Życie seksualne. W: Studenci lubelskich uczelni. Zachowania związane z ryzykiem zdrowotnym 20 lat później. Red. Zofia Kawczyńska-Butrym, Marek Butrym, Elżbieta Czapka. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Lublin 2015 s. 89-96.

102. Czarnecki Paweł. Dylematy etyczne współczesności. Wydawnictwo Difin. Warszawa 2008.
103. Czupryn Bogdan. Aborcja i eutanazja jako wyraz degradacji człowieka. „Miesięcznik Pasterski Płocki” 2002 nr 9 s. 401-414.
104. Dakowicz Lidia. Relacje z rodzicami w percepcji białostockiej młodzieży. W: Dylematy życia rodzinnego. Diagnoza i wsparcie. Red. Małgorzata Szyszka. Wydawnictwo KUL. Lublin 2016 s. 29-41.
105. Danecki Andrzej. Wzory osobowe w katechezie. „Zeszyty Formacji Katechetów” 21: 2021 nr 2 s. 78-86.
106. Daszewska Anna. Globalizacja, tożsamość i wartości w ujęciu Roberta Wuthnowa. „Zeszyty Naukowe WSNS” 2021 nr 1 s. 145-156.
107. Delsol Chantal. Znaczenie godności ludzkiej i jej kryteria. Godność człowieka jest dzisiaj niezwykle zagrożona i trzeba o tym mówić. W: Obecność i nieobecność. Sytuacja człowieka słabego we współczesnej cywilizacji (przyczynek do studium). Red. Monika D. Filińska, Barbara Mamot, Andrzej Wojciechowski. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. Toruń 2010 s. 33-40.
108. Delsol Chantal. Kamienie węgielne. Na czym nam zależy? Tł. Małgorzata Kowalska. Wydawnictwo Znak. Kraków 2018.
109. Derczyński Włodzimierz. Postawy wobec klonowania. Komunikat z badań CBOS. BS/41/2003. Warszawa 2003.
110. Doktor Tadeusz. Postawy moralne – ochrona ludzkiego życia, podatki i pomoc bliźniemu. W: Irena Borowik, Tadeusz Doktor. Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2001 s. 253-287.
111. Domalewska Dorota. Socjalizacja młodzieży w rodzinie. W: Wartości w rodzinie: ciągłość i zmiana. Red. Wojciech Muszyński. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2010 s. 51-63.
112. Draguła Andrzej. Sekularyzacja petzająca czy galopująca? „Więź” 2019 nr 4 s. 216-224.
113. Draguła Andrzej. Kościół na rynku. Eseje pastoralne. Biblioteka „WIEZI”. Warszawa 2020.

114. Dubis Małgorzata. Świat wartości i plany życiowe licealistów. Innovatio Press Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Ekonomii i Innowacji. Lublin 2013.
115. Duch-Krzystoszek, Titkow Anna. Polka i jej rodzina na tle Europy. Redystrybucja prac domowych: jej uczestnicy i konteksty. W: W środku Europy? Wyniki Europejskiego Sondażu Społecznego. Red. Henryk Domański, Antonina Ostrowska, Paweł B. Sztabiński. Instytut Filozofii i Socjologii PAN. Warszawa 2006 s. 127-184.
116. Dudziak Urszula. Postawy wobec norm moralnych i przestępczości seksualnej (badania empiryczne wśród młodzieży licealnej). W: Dewiacje wśród młodzieży. Uwarunkowania i profilaktyka. Red. Bronisław Urban. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków 2001 s. 141-161.
117. Durkheim Émile. O podziale pracy społecznej. Tł. Krzysztof Wakar. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 1999.
118. Dwujęzyczni. Z prof. Hanną Świdą-Ziembą rozmawia Joanna Sokołńska. „Wysokie Obcasy” 2006 nr 44 s.32-35.
119. Dyczewski Błażej. Cele życiowe młodzieży kończącej szkołę podstawową. Próba klasyfikacji wartości młodego pokolenia. „Roczniki Kulturoznawcze” 10: 2019 nr 3 s. 45-67.
120. Dyczewski Leon. Rodzina, społeczeństwo, państwo. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 1994.
121. Dyczewski Leon. Wiąż między pokoleniami w rodzinie. W: Rodzina jako wartość w cywilizacji chrześcijańskiej. Dział Wydawniczy Kancelarii Senatu. Warszawa 2001 s. 17-83.
122. Dyczewski Leon. Trwałość i zmienność kultury polskiej. Wydawca: Akademia Społeczna. Wojewódzki Dom Kultury. Lublin 2002a.
123. Dyczewski Leon. Wiąż między pokoleniami w rodzinie. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2002b.
124. Dyczewski Leon. Rodzina. W: Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego. Red. Stanisław Fel, Józef Kupny. Księgarnia św. Jacka. Katowice 2007 s. 88-107.

125. Dyczewski Leon. Wyobrażenia młodzieży o małżeństwie i rodzinie pomiędzy tradycją a ponowoczesnością. Wydawnictwo KUL. Lublin 2009.
126. Dyczewski Leon. Kultura w całościowym planie rozwoju. Instytut Wydawniczy Pax. Warszawa 2011.
127. Dyczewski Leon. Więź międzypokoleniowa w badaniach socjologicznych. W: Więzi międzypokoleniowe w rodzinie i kulturze. Red. Wojciech Świątkiewicz. STUDIO NOA. Katowice 2012 s. 9-38.
128. Dyczewski Leon. Wartości kulturowe. W: Encyklopedia aksjologii pedagogicznej. Red. Krystyna Chałas, Adam Maj. POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne. Radom 2016 s. 1244-1251.
129. Dylus Aniela. W poszukiwaniu „rezerw duchowych” europejskiej gospodarki. W: Czy wartości społeczne są barierą reform UE? Red. Jan Szomburg. Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową. Gdańsk 2004 s. 15-22.
130. Dziaczkowska Lucyna. Podmiotowość. W: Encyklopedia aksjologii pedagogicznej. Red. Krystyna Chałas, Adam Maj. POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne. Radom 2016 s. 781-785.
131. Dziedzic Jan. Eutanazja. W: Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Red. Andrzej Muszala. POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne. Radom 2009 s. 224-232.
132. Dziekoński Stanisław. Autentyczne wartości w społeczeństwach ludzkich w katechezie młodzieży. W: Abyśmy podtrzymywali nadzieję. Księga Jubileuszowa ku czci ks. prof. Romana Murawskiego SDB. Red. Piotr Tomasik. Wydawnictwo Salezjańskie. Warszawa 2005 s. 144-160.
133. Eisenstadt Shmuel Noah. Nowoczesności zwielokrotnione: podstawowy układ odniesienia i problematyka. Tł. Aleksander Manterys. „Studia Socjologiczne” 2006 nr 1 s. 27-59.
134. Encyklopedia aksjologii pedagogicznej. Red. Krystyna Chałas, Adam Maj. POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne. Radom 2016.

135. Familienwissenschaft. Grundlagen und Überblick. Hrsg. von Katja Wonneberger, Sabine Stelzig-Willutzki. Springer VS. Wiesbaden 2018.
136. Felchner Andrzej, Gal Katarzyna, Jakubczak-Krawczyńska Kamila. Wartości preferowane przez studentów Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Jana Kochanowskiego Filii w Piotrkowie Trybunalskim – w świetle badań socjologicznych. „Lubelski Rocznik Pedagogiczny” 35: 2016 nr 1 s. 111-126.
137. Feliksiak Michał. Sens życia – wczoraj i dziś. „Komunikat z badań CBOS” 2017 nr 41.
138. Feliksiak Michał. Więzy rodzinne. W: Współczesna polska rodzina. Opinie i Diagnozy nr 44. Red. Marta Bożewicz. CBOS. Warszawa 2019 s. 20-29.
139. Feliksiak Michał. Altruizm w opiniach i działaniach. „Komunikat z badań CBOS” 2020 nr 50.
140. Feliksiak Michał, Omyła-Rudzka Małgorzata. Depresja w doświadczeniach i opiniach. „Komunikat z badań CBOS” 2021 nr 157.
141. Ferry Luc. Człowiek-Bóg, czyli o sensie życia. Tł. Andrzej Miś, Hanna Miś. Państwowy Instytut Wydawniczy. Warszawa 1998.
142. Filipkowski Janusz. Równość. W: Encyklopedia katolicka. T. XVII. Red. Edward Gigilewicz. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2012 kol. 468-470.
143. Finkelkraut Alain. Porażka myślenia. Tł. Maryna Ochab. Niezależna Oficyna Wydawnicza. Warszawa 1992.
144. Firlit Elżbieta. Od badań socjograficznych do analiz socjologicznych. Orientacje teoretyczno-metodologiczne badań naukowych ZSR i ISKK SAC pod kierownictwem Witolda Zdaniewicza. „Przegląd Religioznawczy” 2018a nr 2 s. 221-235.
145. Firlit Elżbieta. Orientacje prospołeczne i zaufanie do ludzi. W: Między konstrukcją i dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988-1998-2005-2017.

- Red. Sławomir H. Zaręba, Marcin Zarzecki. Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne. Warszawa 2018b s. 285-301.
146. Folkierska Andrea. Typy wartości, ich miejsce i funkcjonowanie w kulturze. W: *Młódzież a wartości*. Red. Hanna Świda. Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne. Warszawa 1979 s. 94-134.
147. Frączek Zofia. Pokoleniowe przemiany społecznej świadomości rodziny. Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego. Rzeszów 2011.
148. Frankl Viktor E. *Nieuświadomiony Bóg*. Tł. Bohdan Chwedeńczuk. Instytut Wydawniczy „Pax”. Warszawa 1978.
149. Fromm Erich. *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*. Tł. Robert Saciuk. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa-Wrocław 1994.
150. Fromm Erich. *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*. Tł. Robert Saciuk. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa-Wrocław 1999.
151. Gabriel Karl. Der aktuelle Diskurs über Säkularität in der Soziologie. W: *Säkularität und Moderne*. Hrsg. von Karl Gabriel, Christoph Horn. Verlag Karl Alber. Freiburg-München 2016 s. 78-96.
152. Gajos Leszek. Kondycja moralno-religijna polskiej młodzieży. Między empirią a teorią socjologiczną. Wkład Księdza Profesora Janusza Mariańskiego. W: *Między socjologią i teologią. Pola zainteresowań i badań naukowych Janusza Mariańskiego*. Red. Józef Baniak. Redakcja Wydawnictw – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny. Poznań 2010 s. 159-181.
153. Galewicz Włodzimierz. O dobrej śmierci. W: *Etyka stosowana. Metody i problemy*. Red. Barbara Chyrowicz. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2013 s. 193-202.
154. Gądecki Stanisław, Jędraszewski Marek. Dekalog. Rozważania wygłoszone w ramach cyklu Verba Sacra z okazji obchodów 1050. rocznicy chrztu Polski. Wydawnictwo Święty Wojciech. Poznań 2016.

155. Giddens Anthony. Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności. Tł. Alina Szulżycka. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2001.
156. Giddens Anthony. Socjologia. Tł. Alina Szulżycka. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2004.
157. Giddens Anthony. Konsekwencje nowoczesności. Tł. Ewa Klekot. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków 2008.
158. Giddens Anthony [współpraca Philip W. Sutton]. Socjologia. Tł. Olga Siara, Alina Szulżycka, Paweł Tomanek. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2012.
159. Giza-Poleszczuk Anna. Po drugiej stronie lustra. W: W poszukiwaniu portretu Polaków. Red. Jan Szomburg. Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową. Gdańsk 2009 s. 11-16.
160. Głowacki Antoni. Stosunek Polaków do nierówności społecznych. „Komunikat z badań CBOS” 2017 nr 85.
161. Głowacki Antoni. Czy Polacy są altruistami? „Komunikat z badań CBOS” 2018 nr 31.
162. Gogacz Mieczysław. Wprowadzenie do etyki chronienia osób. Wydawnictwo NAVO. Warszawa 1995.
163. Gorbaniuk Julia. Sytuacja rodziny we współczesnym społeczeństwie. Wiodące kierunki badań nad rodziną. W: Sytuacja rodziny we współczesnym społeczeństwie – doświadczenia Europy Środkowo-Wschodniej. Red. Julia Gorbaniuk. Wydawca: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II. Lublin 2007 s. 7-14.
164. Gorczyca Jakub. Zarys etyki fundamentalnej. Być dla drugiego. Wydawnictwo WAM. Kraków 2014.
165. Górka Tomasz. Wolność i prawda w ludzkim czynie. Koncepcja Karola Wojtyły. W: Osoba, wspólnota, wartości. Personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Red. Agnieszka Lekka-Kowalik, Grzegorz Barth, Krzysztof Guzowski, Bartłomiej Sipiński. Wydawnictwo KUL. Lublin 2021 s. 195-214.

166. Górny Andrzej. Dominujące formy rodziny. W: Rodzina w sercu Europy. Rybik – Nitra – Hradec Králové – Szeged. Socjologiczne studium rodziny współczesnej. Red. Wojciech Świątkiewicz. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. Katowice 2009 s. 11-22.
167. Goworko-Składanek Beata. Środowisko rodzinne. W: Styl życia młodzieży Białegostoku. Raport. Red. Jerzy Mantur. Wydawca: Centrum Kształcenia Ustawicznego w Białymstoku. Białystok 2016 s. 212-238.
168. Grabowska Mirosława. Bóg a sprawa polska. Poza granicami teorii sekularyzacji. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2018.
169. Grabowska Mirosława. Młodzież w badaniach w 2018 roku – wprowadzenie. W: Młodzież 2018. Opinie i Diagnozy nr 43. Red. Mirosława Grabowska, Magdalena Gwiazda. CBOS. Warszawa 2019 s. 7-18.
170. Grzegorzczak Andrzej. W poszukiwaniu ukrytego sensu. Myśli i szkice filozoficzne. Red. Renata Grzegorzczakowa. Wydawnictwo Academicum. Lublin 2018.
171. Grzejszczak Roman, Krzywdzińska Amanda. Społeczne spostrzeżenie transseksualności. W: Sytuacja prawna osób transpłciowych w Polsce. Raport z badań i propozycje zmian. Red. Wiktor Dynarski, Krzysztof Śmiszek. Wydawca: Fundacja Trans-Fuzja. Warszawa 2013 s. 229-261.
172. Grzelak Janusz. Orientacje społeczne a percepcja innych ludzi. W: Złudzenia, które pozwalają żyć. Szkice z psychologii społecznej. Red. Mirosław Kofta, Teresa Szustrowa. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 1991 s. 141-169.
173. Grzesik Artur, Grygiel Paweł. Religia a zasady moralne młodzieży akademickiej. Dynamika przemian. W: Katolicyzm polski na przełomie wieków. Mity, rzeczywistość, obawy, nadzieje. Red. Józef Baniak. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny – Redakcja Wydawnictw. Poznań 2001 s. 267-280.

174. Guzik Aldona, Marzęcki Radosław, Stach Łukasz. Pokolenie '89. Aksjologia i aktywność młodych Polaków. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego. Kraków 2015.
175. Handzel Michał Tadeusz. Dekalog a wskazania moralne największych niebiblijnych religii. „Dissertationes Paulinorum” 24: 2015 s. 64-87.
176. Henrici Peter. Kościół a pluralizm Tł. Kazimierz Czulak. „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 3: 1983 nr 2 s. 3-7.
177. Himmelfarb Gertrude. Jeden naród dwie kultury. Tł. Piotr Bogucki. Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne. Warszawa 2007.
178. Höffe Otfried. Pluralizm i tolerancja. Tł. Czesław Porębski. „Znak” 44: 1992 nr 4 s. 54-66.
179. Hołówka Jacek. Pochwała eutanazji. W: Etyka stosowana. Metody i problemy. Red. Barbara Chyrowicz. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2013 s. 203-223.
180. Holt Jim. Idee, które zmieniły świat. Od Einsteina i Gödla po Turin-ga i Dawkinsa. Tł. Tomasz Lanczewski. Wydawca: Copernicus Center Press. Kraków 2021.
181. Hołub Grzegorz. Osoba w labiryncie decyzji moralnych. Bioetyka w perspektywie personalistycznej. Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej. Kraków 2014.
182. Homplewicz Janusz. Etyka pedagogiczna. Podręcznik dla wychowawców. Wydawnictwo Salezjańskie. Warszawa 1996.
183. Horowski Jarosław. Wychowanie moralne według pedagogiki neotomistycznej. Wydawnictwo Naukowe UMK. Toruń 2015.
184. Hułas Maciej. Decydować samemu. Sfera publiczna jako locus autonomii według Jürgena Habermasa. Wydawnictwo KUL. Lublin 2019.
185. Izdebska Jadwiga. Rodzina. W: Encyklopedia aksjologii pedagogicznej. Red. Krystyna Chałas, Adam Maj. POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne. Radom 2016 s. 957-965.

186. Jacyniak Aleksander, Płużek Zenomena. Świat ludzkich kryzysów. Wydawnictwo WAM. Kraków 1996.
187. Jankowska Małgorzata, Krasoń Justyna. Hierarchia wartości i sposoby ich realizacji. Młodzi bydgoszczanie wobec wartości. Oficyna Wydawnicza „Impuls”. Kraków 2009.
188. Janocha Witold. Poczucie sensu życia osób z niepełnosprawnością. Wydawnictwo JEDNOŚĆ. Kielce 2008.
189. Janowski Andrzej. Przywódcy nieformalni w grupach rówieśniczych uczniów szkół średnich. „Kwartalnik Pedagogiczny” 25: 1980 nr 3 s. 51-74.
190. Jarymowicz Maria. Czy jesteśmy egoistami?. W: Złudzenia, które pozwalają żyć. Szkice z psychologii społecznej. Red. Mirosław Kofta, Teresa Szustrowa. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 1991 s.103-140.
191. Jasińska-Kania Aleksandra. Orientacje aksjologiczne Polaków na tle europejskim. W: Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne. Red. Andrzej Kojder. Wydawnictwo WAM. Komitet Socjologii PAN. Warszawa 2007 s. 111-131.
192. Jasińska-Kania Aleksandra. Wartości i normy moralne a procesy przemian w Polsce i w Europie. W: Wartości , postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie. Red. Janusz Mariański, Leon Smyczek. Wydawnictwo WAM. Kraków 2008 s. 15-34.
193. Jasińska-Kania Aleksandra. Dynamika zmian wartości Polaków na tle europejskim: EVS 1990 – 1999 – 2008. W: Polska po 20 latach wolności. Red. Marta Bucholc, Sławomir Mandes, Tadeusz Szawiel, Joanna Wawrzyniak. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. Warszawa 2011 s. 225-239.
194. Jasińska-Kania Aleksandra. Między rygoryzmem a permissywnością: przemiany moralności w Polsce i w Europie. W: Wartości i zmiany. Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie. Red. Aleksandra Jasińska-Kania. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2012a s. 105-130.

195. Jasińska-Kania Aleksandra. Zmiany wartości Polaków a procesy transformacji, europeizacji i globalizacji. W: Wartości i zmiany. Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie. Red. Aleksandra Jasińska-Kania. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2012b s. 318-341.
196. Jasińska-Kania Aleksandra. Przemiany wartości Polaków. „Instytut Idei” 2014 nr 5 s. 52-58.
197. Jasioneek Stanisław. Wychowywać człowieka. Osoba ludzka. Prawa człowieka. Wychowanie moralne. Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna IGNATIANUM. Wydawnictwo WAM. Kraków 2007.
198. Jędrzejewski Andrzej. Między ucieczką od wolności a jej absolutyzacją. Wolność w życiu społecznym w ujęciu Józefa Tischnera. W: Filozofia pochylona nad człowiekiem. Studia dedykowane Księdzu Profesorowi Stanisławowi Kowalczykowi. Red. Edward Baławajder, Arkadiusz Jabłoński, Jan Szymczyk. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2004 s. 329-342.
199. Jędrzejko Mariusz Zbigniew. „Zawirowany” świat ponowoczesności. W poszukiwaniu etiologii zaburzeń, dysfunkcji, zachowań kompulsywnych, ryzykownych i dewiacji. Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR. Warszawa-Milanówek 2015.
200. Jerschina Jan. Rodzina jako instytucja wychowująca. W: Socjologia. Problemy podstawowe. Red. Zbigniew Krawczyk, Witold Morawski. Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Warszawa 1991 s. 100-119.
201. Joas Hans. Alle Religion ist erfahrungsbasiert. W: „Alle Religion ist erfahrungsbasiert”. Im Gespräch mit Hans Joas. Hrsg. von Susanne Brauer. EDITION NZN. Zürich 2015 s. 101-116.
202. Juros Helmut. Możliwość pluralizmu etycznego. „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 3: 1983 nr 2 s. 90-102.
203. Kacprowicz Grażyna, Bulkowski Krzysztof. Rodzina jako podstawowy cel działań jednostkowych. W: Społeczeństwo na zakręcie. Zmiany postaw i wartości Polaków w latach 1990-2018. Red. Mirosława Marody. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2019 s. 121-129.

204. Kampka Franciszek. Braterstwo i przyjaźń społeczna wymiarem ekumenicznej kultury spotkania. „Studia Oecumenica” 20: 2020 s. 17-35.
205. Kanclerz Bożena. Orientacje życiowe młodzieży akademickiej. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Poznań 2015.
206. Kaprańska Łucja, Maksymowicz Agata. Od jednorodności do pluralizmu? Postawy Polaków wobec eutanazji. W: Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych. Red. Katarzyna Leszczyńska, Zbigniew Pasek. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2008 s. 173-188.
207. Karpiński Adam Jan. Słownik pojęć filozoficzno-socjologicznych, wyrazów obcych i wyrażeń powszechnie stosowanych. Wydawnictwo Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji. Gdańsk 2007.
208. Kasperek Andrzej. Poczucie sensu w życiu młodzieży akademickiej. Porównanie wyników badań z lat 1988, 1998, 2005, 2017. W: Między konstrukcją i dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988-1998-2005-2017. Red. Sławomir H. Zaręba, Marcin Zarzecki. Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne. Warszawa 2018 s. 51-68.
209. Katolo Artur J., Podstawka Krzysztof. Sprawiedliwość. W: Encyklopedia aksjologii pedagogicznej. Red. Krystyna Chałas, Adam Maj. POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne. Radom 2016 s. 1083-1088.
210. Kaufmann Franz-Xaver. Czy chrześcijaństwo przetrwa? Tł. Urszula Poprawska. Wydawnictwo WAM. Kraków 2004.
211. Kawczyńska-Butrym Zofia. System wartości badanej młodzieży. W: Młodzież z województwa warmińsko-mazurskiego. Zagrożenia – szanse – plany życiowe. Red. Zofia Kawczyńska-Butrym. Wydawnictwo Olsztyńskiej Szkoły im. Józefa Rusieckiego. Olsztyn 2006 s. 117-134.

212. Kaźmierczak Paweł. Personalistyczna koncepcja wychowania w nauczaniu Jana Pawła II. Wydawnictwo WAM. Kraków 2003.
213. Kaźmierska Kaja. Młodzież archidiecezji łódzkiej. Szkic do portretu. Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie. Łódź 2018.
214. Kaźmierska Kaja. Rodzina w archidiecezji łódzkiej. Szkic do portretu. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. Wydawnictwo Archidiecezji Łódzkiej. Łódź 2019.
215. Kędzior Jolanta. Wartości, którymi kierują się dzisiejsi studenci (na przykładzie Uniwersytetu Wrocławskiego). W: Komunikacja społeczna a zmiana społeczna. Red. Jolanta Kędzior. Wydawca: Instytut Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego. Wrocław 2018 s. 213-230.
216. Kiciński Krzysztof. Autonomia moralna – wartość epoki postautorytarnej (w świetle rozważań Stanisława Ossowskiego). W: Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie. Red. Janusz Mariański, Leon Smyczek. Wydawnictwo WAM. Kraków 2008 s. 377-411.
217. Kiciński Krzysztof. Sumienie jako instancja moralna. W: Metodologia i problematyka socjologii moralności. Red. Józef Baniak. Redakcja Wydawnictw UAM – Wydział Teologiczny. Poznań 2009 s. 115-128.
218. Kiciński Krzysztof. Wzór osobowy. W: Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy. Red. Janusz Mariański. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2015 s. 944-948.
219. Kiciński Krzysztof, Kurczewski Jacek. Poglądy etyczne młodego pokolenia Polaków. Wydawnictwa Radia i Telewizji. Warszawa 1977.
220. Kiełb Dominik. Wybrane parametry religijności młodzieży regionu Podkarpacia. „Studia Leopoliensia” 14: 2021 s. 173-187.
221. Klauza Karol. Sens życia. W: Leksykon teologii fundamentalnej. Red. Marian Rusecki, Krzysztof Kaucha, Ireneusz Sławomir Ledwoń, Jacenty Mastej. Wydawnictwo „M”. Lublin-Kraków 2002 s. 1094-1097.

222. Kleszcz Magdalena, Łączyk Małgorzata. Młodość licealna wobec wartości, samotności i pasji. Oficyna Wydawnicza „Impuls”. Kraków 2012.
223. Klimczuk Zygmunt. Socjologia rodziny. Zagadnienia wybrane. Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum”. Olsztyn 2008.
224. Klimski Wojciech. Niereligijne i religijne sposoby myślenia o małżeństwie i rodzicielstwie. W: Bunt i ucieczka w wielkim mieście. Światopogląd i style życia młodych warszawiaków. Red. Sławomir H. Zaręba. KONTRAST. Warszawa 2013 s. 85-102.
225. Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje. Red. Barbara Chyrowicz. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 1999.
226. Klose Alfred. Katolicka nauka społeczna. Jej prawa i aktualność. Tł. Zofia Pietraszun. Instytut Wydawniczy Pax. Warszawa 1985.
227. Kmiecik Błażej. Zmiana płci u dzieci jako wyzwanie dla prawa i społeczeństwa. „Family Forum” 2016 s.155-176.
228. Knoblauch Hubert. „Niewidzialna religia” Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność. Tł. Dominika Motak. W: Thomas Luckmann. Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie. Tł. Lucjan Bluszcz. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 1996 s. 7-41.
229. Kocik Lucjan. Wzory małżeństwa i rodziny. Od tradycyjnej jednorodności do współczesnych skrajności. Krakowska Szkoła Wyższa im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego. Kraków 2002.
230. Kocik Lucjan. Rodzina w obliczu wartości i wzorów życia ponowoczesnego świata. Krakowskie Wydawnictwo Edukacyjne – Oficyna Wydawnicza AFM. Kraków 2006.
231. Kohlberg Lawrence, Turiel Elliot. Moralische Entwicklung und Moralerziehung. W: Sozialisation und Moral. Hrsg. von Gerhard Portele. Betz Verlag. Weinheim-Basel 1978 s. 13-81.
232. Kojder Andrzej. Przymus w doświadczeniach życiowych młodości. W: Przymus w społeczeństwie. Red. Andrzej Kojder. Wydawca:

- Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Warszawa 1989 s. 135-171.
233. Kojder Andrzej. Etyka. Przedmiot i stanowiska. W: Etyka zawodów prawniczych. Etyka prawnicza. Red. Hubert Izdebski, Paweł Skuczyński. Wydawnictwo LexisNexis. Warszawa 2006 s. 13-25.
234. Kojder Andrzej. Przyjaźń. W: Fundamenty dobrego społeczeństwa. Wartości. Red. Małgorzata Bogunia-Borowska. Wydawnictwo Znak. Kraków 2015 s. 168-197.
235. Kojs Wojciech. Edukacyjne i pedagogiczne aspekty koncepcji życia duchowego Bogdana Nawroczyńskiego. W: Życie i dzieło Profesora Bogdana Nawroczyńskiego Wybitnego Zagłębianina. Oficyna Wydawnicza Humanitas. Sosnowiec 2010 s. 56-74.
236. Kołata Gina. Klon. Dolly była pierwsza. Tł. Magdalena Kawalec. Wydawca Prószyński i S-ka. Warszawa 2000.
237. Komorowska-Pudło Marta. Seksualność młodzieży przełomu XX i XXI wieku. Wydawnictwo WAM. Kraków 2013.
238. Konstańczak Stefan. Równość. W: Encyklopedia filozofii wychowania. Red. Stanisław Jednak, Jerzy Kojkoł. Oficyna Wydawnicza BRANTA. Bydgoszcz 2009 s. 260-263.
239. Kopeć Ewa. Metoda wychowania dziecka w rodzinie. W: Leksykon pedagogiki rodziny. Red. Jerzy Kułaczkowski. Wydawnictwo i Drukarnia Diecezji Rzeszowskiej. Warszawa-Rzeszów 2011 s. 91-93.
240. Kopka Jolanta. Jednostka wobec moralności – subiektywna wizja przyszłości. W: Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie. Red. Janusz Mariański, Leon Smyczek. Wydawnictwo WAM. Kraków 2008 s. 55-74.
241. Kopka Jolanta. Janusz Mariański o młodzieży. Badania nad stosunkiem do wartości religijnych. W: Między socjologią i teologią. Pola zainteresowań i badań naukowych Janusza Mariańskiego. Red. Józef Baniak. Redakcja Wydawnictw – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny. Poznań 2010 s.141-158.

242. Korczyński Tomasz Michał. Postawy osób religijnych i niereligijnych wobec rodziny jako wartości. Prezentacja wyników ogólnopolskiego badania realizowanego wśród studentów. W: Rodzina, praca i czas wolny. Red. Wojciech Muszyński. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2010 s. 101-111.
243. Korczyński Tomasz. Młodzież akademicka i jej system wartości. W: Między konstrukcją i dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988-1998-2005-2017. Red. Sławomir H. Zaręba, Marcin Zarzecki. Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne. Warszawa 2018 s. 115-136.
244. Kornas Stefan. Transseksualizm. W: Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Red. Andrzej Muszała. POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne. Radom 2009 s. 638-644.
245. Kornas-Biela Dorota. Rodzina w opinii młodego pokolenia Polaków. W: Rodzina: źródło życia i szkoła miłości. Red. Dorota Kornas-Biela. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2000 s. 109-134.
246. Kowalczuk Katarzyna. Gotowość do współpracy. W: Społeczeństwo obywatelskie w Polsce A.D. 2016. Red. Rafał Boguszewski. CBOS. Warszawa 2016 s. 69-76.
247. Kowalczyk Stanisław. Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego. Wydawnictwo Ośrodka Dokumentacji i Studiów Społecznych. Warszawa 1979.
248. Kowalczyk Stanisław. Wolność naturą i prawem człowieka. Indywidualny i społeczny wymiar wolności. Wydawnictwo Diecezjalne. Sandomierz 2000.
249. Kowalczyk Stanisław. Personalizm społeczno-aksjologiczny Kardynała Stefana Wyszyńskiego. W: Osoba i dzieło Kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Tysiąclecia. Red. Alina Rynio, Magdalena Parzyšek. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2017 s. 125-134.
250. Kowalski Edmund. Człowiek i bioetyka. Zagadnienia biomedyczne dla duszpasterzy i katechetów. Wydawnictwo Homo Dei. Kraków 2015.

251. Kozak Jarosław. Dzieci postmoderny? Studium socjologiczne nad religijnością studentów. Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu. Sandomierz 2014.
252. Kozak Jarosław. Eutanazja. W: Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy. Red. Janusz Mariański. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2015 s. 196-200.
253. Kraj Tomasz. Klonowanie. W: Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Red. Andrzej Muszala. POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne. Radom 2009 s. 324-334.
254. Kraj Tomasz. Granice genetycznego ulepszania człowieka. Teologicznomoralny problem nieterapeutycznych manipulacji genetycznych. Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej. Kraków 2010.
255. Krajewski Radosław. Wolność (aspekt filozoficzny). W: Encyklopedia katolicka. T. XX. Red. Edward Gigilewicz. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2014 kol. 892-894.
256. Król Bartłomiej. Dekalog za kulisami. Wydawnictwo SALWATOR. Kraków 2011.
257. Kroplewski Zdzisław, Kulik Małgorzata M., Rydzewska Magdalena, Szałachowski Roman, Szczśniak Małgorzata, Timoszyk-Tomczak Celina. Syntetyczny model motywacji prospołecznych na przykładzie wolontariatu. „Psychologia Wychowawcza” 2015 nr 7 s. 45-61.
258. Kunka Sławomir. Elementarz człowieka wolnego. Szkic antropologiczny nakreślony przez Papieża Polaka w opartych na Dekalogu homiliach do rodaków z 1991 roku. Wydawnictwo „Bernardinum”. Pelplin 2014.
259. Kustra Aneta. Praca w opinii mieszkańców Podkarpacia. W: Europa wspólnych wartości. T. 2. Red. Zbigniew Drozdowicz. Wydawnictwo Fundacji Humaniora. Poznań 2005 s. 229-236.
260. Kwak Anna. Rodzina w społeczeństwie – obraz przeszłości i teraźniejszości. W: Rodzina na początku III tysiąclecia – obraz przeszłości i teraźniejszości. Red. Helena Marzec, Czesław Wiśniewski.

- T. I. Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy Jana Kochanowskiego w Kielcach. Filia w Piotrkowie Trybunalskim. Górnośląska Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Kardynała Augusta Hłonda w Mysłowicach. Piotrków Trybunalski 2009 s. 31-40.
261. Kwak Anna. Współczesna rodzina – czy tylko problem struktury zewnętrznej? W: Rodzina wobec wyzwań współczesności. Red. Iwona Taranowicz, Stella Grotowska. Oficyna Wydawnicza ARBORETUM. Wrocław 2015 s. 11-26.
 262. Kwak Anna. Od rodziny nuklearnej Talcotta Parsonsa do wielości form życia rodzinnego. „Roczniki Nauk Społecznych” 11: 2019 nr 4 s. 129-146.
 263. Kwaśniewski Jerzy. Rygoryzm moralny i rygoryzm prawny. W: Socjologia prawa. Główne problemy i postacie. Red. Andrzej Kojder, Bogdan Cywiński. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. Warszawa 2014 s. 417-420.
 264. Lamnek Siegfried. Sein oder Sollen? Die Soziologie und ihr (problematisches) Verhältnis zur Moral. „Sozialwissenschaften und Berufspraxis” 25: 2002 nr 3 s. 249-264.
 265. Lange Elmar, Choi Sunjong, Adamczyk Grzegorz. Zachowania konsumenckie młodzieży w perspektywie międzynarodowej. Studium empiryczne o dochodach, konsumpcji i zadłużeniu młodzieży w Niemczech, Korei Południowej i Polsce. Wydawca: WSCHÓD Agencja Usługowa. Lublin 2008.
 266. Lasch Christopher. Bunt elit. Tł. Dobrosław Rodziewicz. Wydawnictwo Platan. Kraków 1997.
 267. Laun Andreas. Współczesne zagadnienia teologii moralnej. Teologia moralna – zagadnienia szczegółowe. Tł. Wiesław Szymona. Wydawnictwo „M”. Kraków 2002.
 268. Lesch Walter. Interkulturelles Lernen und das Problem des moralischen Relativismus. W: Wiederkehr des Religiösen? Metaphysische Sehnsucht, Christentum und Esoterik. Hrsg. von Konrad Hilpert. Paulinus Verlag. Trier 2001 s. 93-116.

269. Leszczuk Edmund. Wychowanie prospołeczne. W: Wychowanie w rodzinie. Red. Franciszek Adamski. Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy. Kraków 1982 s. 301-311.
270. Leśniak-Moczuk Krystyna. Od społeczeństwa więzi do społeczeństwa kontaktu. W: Lublin 2020. Cztery oblicza przyszłości miasta. Red. Mariusz Sagan, Krzysztof Żuk. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Lublin 2014 s. 47-69.
271. Leśniak-Moczuk Krystyna. Wieś współczesna w tyglu przemian społeczno-ekonomicznych. W: Przemiany społeczne we współczesnej Polsce i ich konsekwencje. Red. Jolanta Grotowska-Leder, Ewa Rokicka. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. Łódź 2015 s. 141-157.
272. Lewicka Monika. Wybory życiowe studentów. Matężństwo – rodzina – formy alternatywne. Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego. Bydgoszcz 2014.
273. Liberalny totalitaryzm. Rozmowa z Anną Pawełczyńską. Rozmawiał Wojciech Chmielewski. „Nowe Państwo” 2005 nr 1 s. 30-32.
274. Libiszowska-Żółtkowska Maria. Dekalog. W: Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie. VERBINUM Wydawnictwo Książki Werbistów. Warszawa 2004 s. 72-73.
275. Libiszowska-Żółtkowska Maria. Dekalog. W: Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy. Red. Janusz Mariański. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2015 s. 100-105.
276. Libiszowska-Żółtkowska Maria. Homo religiosus. Szkice z socjologii religii. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2021.
277. Liedhegener Antonius. Religiöse Vielfalt und gesellschaftlicher Pluralismus. Politikwissenschaftliche Überlegungen zu ihrer Thematisierung in Hans Joas „Glaube als Option”. W: „Alle Religion ist erfahrungsbasiert”. Im Gespräch mit Hans Joas. Hrsg. von Susanne Brauer. EDITION NZN. Zürich 2015 s. 27-42.

278. Linek Anna. Wizerunek mieszkańców miasta w świetle faktów i stereotypów. W: Społeczna dusza Bydgoszczy. Ludzie i instytucje. Red. Sławomir H. Zaręba, Rafał Wiśniewski, Tomasz Marcysiak. KONTRAST. Warszawa 2013 s. 37-54.
279. Linek Anna. Więzy w rodzinie – przeobrażenia i oceny. W: Wolność wyboru czy przymus zwyczaju? T. I (Młodzież akademicka w dobie pandemii o związkach, intymności i więziach rodzinnych). Red. Martyna Kawińska, Joanna Wróblewska-Skrzek, Anna Linek. Wydawnictwo Rys. Poznań 2020 s. 93-116.
280. Linek Anna, Kurtyka-Chałas Justyna. Rodzina przed lustrem. Analiza codziennych problemów z perspektywy matek i ojców. Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne. Warszawa-Poznań 2019.
281. Luckmann Thomas. Komunikacja moralna w nowoczesnych społeczeństwach. Tł. Mirosława Marody. W: Współczesne teorie socjologiczne. T. 2. Red. Aleksandra Jasinska-Kania, Lech N. Nijakowski, Jerzy Szacki, Marek Ziółkowski. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2006 s. 938-947.
282. Luhmann Niklas. Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa społecznego. Tł. Grażyna Skąpska. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 1994.
283. Lukes Steven. Durkheim. Życie i dzieło. Tł. Ewa Klekot, Ewa Szul-Skjoeldrona. Oficyna Naukowa. Warszawa 2012.
284. Lutostański Michał. Plany, dążenia i aspiracje życiowe młodzieży. W: Młodzież 2008. Opinie i Diagnozy nr 13. Red. Mirosława Grabowska. CBOS. Warszawa 2009 s. 10-28.
285. Łączek Tomasz. Sukces życiowy młodzieży akademickiej w przestrzeni dystansu społecznego. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2020.
286. Łączkowska Maria. Wybrane zagadnienia z socjologii rodziny. W: Studium rodziny. Red. Tomasz Rzepecki. Oficyna Współczesna. Poznań 1999 s. 143-146.

287. Łobocki Mieczysław. Altruizm wobec wyzwań edukacji alternatywnej. W: Edukacja alternatywna. Dylematy teorii i praktyki. Red. Bogusław Śliwerski. Oficyna Wydawnicza „Impuls”. Kraków 1992 s. 107-118.
288. Łoś Maria. Eutanazja. W: Socjologia prawa. Główne problemy i postacie. Red. Andrzej Kojder, Zbigniew Cywiński. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. Warszawa 2014 s. 87-91.
289. Łukasik-Turecka Agnieszka. Społeczne postrzeganie przywództwa Jana Pawła II w świetle wyników badań empirycznych. W: Agnieszka Łukasik-Turecka, Agnieszka Magdalena Zaręba. Społeczne postrzeganie przywództwa Jana Pawła II. Wydawnictwo KUL. Lublin 2020 s. 47-69.
290. Łuków Paweł. Zapłodnienie in vitro w świetle etyczno-filozoficznym – głos za. „Medycyna Praktyczna” 2010 nr 6 s. 161-167.
291. Łużyński Wiesław. Przesłanie społeczno-moralne Jana Pawła II do Polaków. Materiały do wykładów z katolickiej nauki społecznej. Toruńskie Wydawnictwo Diecezjalne. Toruń 2008.
292. Majka-Rostek Dorota. Mniejszość kulturowa w warunkach pluralizacji. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego. Wrocław 2002.
293. Majkowski Władysław. Socjologia rodziny. W: Rodzina jako bezcenny dar i zadanie. Red. Józef Stala, Elżbieta Osewska. POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne. Radom 2006 s. 378-422.
294. Makuszewski Robert Krzysztof. Formacja eucharystyczna młodzieży do czynnego udziału we Mszy św. w świetle wypowiedzi maturzystów Białegostoku. Lublin 2021 (mps pracy doktorskiej).
295. Malczewski Jacek. Z dziejów pojęcia eutanazji. W: Etyka stosowana. Metody i pomiary. Red. Barbara Chyrowicz. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2013 s. 157-192.
296. Mandes Sławomir. Życie religijne. W: Współczesne społeczeństwo polskie. Red. Anna Giza, Małgorzata Sikorska. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2012 s. 229-269.

297. Mandes Sławomir. Religijność i Kościół katolicki w życiu prywatnym i publicznym Polaków. W: Wartości w działaniu. Red. Mirosława Marody. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2021 s. 211-240.
298. Marczak Łukasz. Zasada zrównoważonego rozwoju. Perspektywa społeczno-etyczna. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Kraków 2021.
299. Marczewski Marek. Rodzina w świetle współczesnej myśli teologicznej. Kontekst pedagogiczno-pastoralny. W: Pedagogika rodziny. Podejście interdyscyplinarne. Red. Janusz Mariański, Marek Marczewski. Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna w Gdańsku. Gdańsk 2015 s. 323-366.
300. Marek Zbigniew. Podstawy wychowania moralnego. Wydawnictwo WAM. Kraków 2005.
301. Marek Zbigniew, Walulik Anna. Pedagogika świadectwa. Perspektywa antropologiczno-kerygmaticzna. Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie. Kraków 2019.
302. Marek Zbigniew, Walulik Anna. Pedagogika Dobrej Nowiny. Perspektywa katolicka. Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie. Kraków 2020.
303. Mariański Janusz. Młodzież między tradycją i ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1995.
304. Mariański Janusz. Wolność ludzka a przemiany społeczne w Polsce. W: Filozofia pochylona nad człowiekiem. Studia dedykowane Księdzu Profesorowi Stanisławowi Kowalczykowi. Red. Edward Bala-wajder, Arkadiusz Jabłoński, Jan Szymczyk. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2004 s. 313-328.
305. Mariański Janusz. Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne. Wydawnictwo KUL. Lublin 2011.

306. Mariański Janusz. Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2012.
307. Mariański Janusz. Małżeństwo i rodzina w świadomości Polaków – analiza socjologiczna. „Zeszyty Naukowe KUL” 2015a nr 4 s. 77-103.
308. Mariański Janusz. Postawy zasadnicze i celowościowe. W: Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy. Red. Janusz Mariański. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2015b s. 599-603.
309. Mariański Janusz. Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988-1998-2005-2017 (raport z ogólnopolskich badań socjologicznych). Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2018a.
310. Mariański Janusz. Wartości prospołeczne i egoistyczne w świadomości maturzystów puławskich (1994-2009-2016). „Zeszyty Naukowe WSNS” 2018b nr 1 s. 55-74.
311. Mariański Janusz. Postawy Polaków wobec eutanazja. W: Między socjologią a filozofią i teologią. Księga jubileuszowa dla Profesora Józefa Baniaka z okazji siedemdziesięciolecia urodzin oraz czterdziestolecia pracy naukowo-badawczej. Red. Jerzy Kaczmarek. Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Poznań 2019a s. 569-589.
312. Mariański Janusz. Socjologia i moralność. Czym jest i dokąd zmierza socjologia moralności? Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2019b.
313. Mariański Janusz, Adamczyk Tomasz. Wojciech Krzysztof Świątkiewicz jako socjolog moralności. „Roczniki Nauk Społecznych” 13: 2021 nr 4 s. 5-27.
314. Marody Mirosława. Jednostka po nowoczesności. Perspektywa socjologiczna. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2014.

315. Marody Mirosława. Przemiany postaw i wartości. W: Społeczeństwo na zakręcie. Zmiany postaw i wartości Polaków w latach 1990-2018. Red. Mirosława Marody i in. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2019 s. 15-26.
316. Marody Mirosława. Pojęcie wartości w badaniach i refleksji teoretycznej nauk społecznych. W: Wartości w działaniu. Red. Mirosława Marody. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2021 s. 21-47.
317. Marody Mirosława, Giza-Poleszczuk Anna. Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zmiany społecznej. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2004.
318. Martini Carlo M. Jaka polityka? Tł. Tomasz Homa. Wydawnictwo WAM. Kraków 1995.
319. Mazur Jadwiga. Religia, autorytet i wartości wśród młodzieży gimnazjalnej. Studium socjologiczne. „Poznańskie Studia Teologiczne” 18: 2005 s. 189-202.
320. Mazur Jan. Ad bonum per politicam. Wybrane zagadnienia z etyki życia politycznego. Wydawnictwo KUL. Lublin 2011.
321. Mazur Jan. Sprawiedliwość (w naukach społecznych). W: Encyklopedia katolicka. T. XVIII. Red. Edward Gigilewicz. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2013 kol. 733-735.
322. Mazur Jan. Polityka pro homine. Wybrane kwestie z etyki życia politycznego w zarysie. Wydawnictwo UNUM. Kraków 2021.
323. Mazur Jan. „Poprawność polityczna” afirmowana błędem antropologicznym. „Dissertationes Paulinorum” 31: 2022 s. 45-60.
324. Mazurek Franciszek J. Godność osoby ludzkiej jako wartość absolutna. „Roczniki Nauk Społecznych” 21: 1993 nr 1 s. 261-271.
325. Mazurkiewicz Piotr. Spór o obecność Kościoła w społeczeństwie polskim w okresie transformacji ustrojowej. Płaszczyzna światopoglądowa. W: Być człowiekiem stąd. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr hab. Henrykowi Skorowskiemu SDB w 65. rocznicę urodzin. Red. Artur Wysocki. Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Warszawa 2014 s. 241-258.

326. Mąkosa Paweł. Edukacja religijna polskich emigrantów w Wielkiej Brytanii. Stan aktualny i perspektywy rozwoju. Wydawnictwo KUL. Lublin 2019.
327. Melosik Zbyszko. Młódzież a przemiany kultury współczesnej. W: Młódzież wobec (nie)gościnnej przyszłości. Red. Roman Lepert, Zbyszko Melosik, Bożena Wojtasik. Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP. Wrocław 2005 s. 13-31.
328. Melosik Zbyszko, Szkudlarek Tadeusz. Kultura, tożsamość i edukacja. Migotanie znaczeń. Oficyna Wydawnicza „Impuls”. Kraków 2009.
329. Mendras Henri. Elementy socjologii. Tł. Andrzej Biernacki. Wydawnictwo Siedmioróg. Wrocław 1997.
330. Mephram Ben. Bioetyka. Wprowadzenie dla studentów nauk biologicznych. Tł. Ewa Bartnik, Paweł Golik, Joanna Klimczyk. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2008.
331. Meulemann Heiner. Religiosität und Säkularisierung. W: Datenreport 2016: Ein Sozialbericht für die Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. Statistisches Bundesamt und Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung. Bonn 2016 s. 378-382.
332. Mielicka-Pawłowska Halina. Duchowość ponowoczesna. Studium z zakresu socjologii jakościowej. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2017.
333. Mielicka-Pawłowska Halina. Wychowanie do duchowości jako problem społeczeństwa ponowoczesnego. „Studia Paedagogica Ignatiana” 24: 2021 nr 1 s. 21-44.
334. Milewski Mirosław. Społeczne uwarunkowania postaw młodzieży wobec AIDS (na przykładzie szkół średnich Płocka). Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2005.
335. Miszczak Ewa. Świątość w religijnej świadomości maturzystów województwa lubelskiego. Studium socjologiczne. Wydawnictwo UMCS. Lublin 2014.

336. Młodzi 2018. Cywilizacyjne wyzwania, edukacyjne konieczności. Red. Krystyna Szafraniec. Wydawca: A PROPOS Serwis Wydawniczy Anna Sikorska-Michalska. Warszawa 2019.
337. Młyński Józef. W kręgu aksjologii abiturientów Tarnowa. Wartości osobowe, społeczne i religijno-moralne w świadomości młodzieży. Studium socjologiczne. Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos. Tarnów 2008.
338. Moczuk Eugeniusz. Młodzież końca wieku. Zachowania seksualne współczesnej młodzieży w świetle badań. Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego. Rzeszów 2004.
339. Molesztak Aldona. Wartości preferowane przez studentów pedagogiki. W: Komunikacja społeczna a wartości w edukacji. Nowe znaczenie i sytuacje. Humanistyczne (i inne) konteksty komunikowania „się” i „Ja” w obszarze wartości wewnątrz edukacji. Red. Wojciech J. Maliszewski. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2007 s. 116-129.
340. Morciniec Alojzy. Moralne aspekty inżynierii genetycznej, a zwłaszcza zapłodnienia in vitro. W: Moralne dylematy Polaków w ponowoczesności. Wybrane problemy. Red. Agata Maksymowicz. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2009 s. 122-133.
341. Morciniec Piotr. Moralne aspekty zapłodnienia pozaustrojowego (in vitro). W: Wobec in vitro. Genetyczne, moralne, filozoficzne, teologiczne i prawne aspekty zapłodnienia pozaustrojowego. Red. Jacek Grzybowski, Franciszek Longschamps de Brévier. Wydawnictwo JEDNOŚĆ. Kielce 2017 s. 47-77.
342. Müller Olaf. Religiöse Pluralität und Kirchlichkeit. Religionssoziologische Ansätze – empirische Befunde. „Theologisch – Praktische Quartalschrift” 2021 nr 2 s. 141-151.
343. Muszyński Henryk J. Dekalog. Próba medytatywnego odczytania podczas rekolekcji księży biskupów na Jasnej Górze. Prymasowskie Wydawnictwo „Gaudentinum”. Gniezno 1993.

344. Muszyński Wojciech. Homo familiaris na początku XXI wieku. Strukturalne, funkcjonalne i aksjonormatywne przemiany współczesnej rodziny. W: Wartości w rodzinie: ciągłość i zmiana. Red. Wojciech Muszyński. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2010 s. 7-14.
345. Nagórny Janusz. Klonowanie. W: Encyklopedia katolicka. T. IX. Red. Bogusław Migut i in. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2002 kol. 150- 152.
346. Nagórny Janusz. Wychowanie do wartości. Red. Krzysztof Jeżyński. Wydawnictwo KUL. Lublin 2012.
347. Narecki Zbigniew. Apologia Świętego Papieża-Polaka dotycząca człowieka, życia i rodziny. Wydawca: Perfecta info Paweł Markisz. Lublin 2021.
348. Narski Zygmunt. Sens czy bezsens życia. Niepokoje epoki postmodernizmu. Wydawnictwo „Temat”. Toruń 1997.
349. Niemirowski Tomasz. Rozwój świadomości religijnej u młodzieży. Badania empiryczne osób w wieku od 12 do 24 lat. Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne. Kraków 2012.
350. Nosowski Zbigniew. Krytyczna wierność. Jakiego katolicyzmu Polacy potrzebują. Biblioteka „WIĘZI”. Warszawa 2014.
351. Nowak Beata Maria, Banasiak Anna, Górnicka Beata, Zającka Beata. Zagrożenia życia rodzinnego w ocenie badanej młodzieży. W: Młodzież wobec współczesnych zagrożeń w życiu społecznym. Wyznawania dla pedagogiki bezpieczeństwa. Red. Ryszard Bera, Stefan M. Kwiatkowski. Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej. Warszawa 2019 s. 410-467.
352. Nowak Marian. Wychowanie. W: Wokół katechezy posoborowej. Red. Radosław Chałupniak, Jan Kochel, Jerzy Kustorz, Waldemar Spyra. Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego. Opole 2004 s. 431-434.
353. Nowak Marian. Wartości uniwersalne. W: Encyklopedia aksjologii pedagogicznej. Red. Krystyna Chałas, Adam Maj. POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne. Radom 2016 s. 1292-1297.

354. Nowak Stefan. Postawy, wartości i aspiracje społeczeństwa polskiego. Przesłanki do prognozy na tle przemian dotychczasowych. W: Polskie systemy wartości i modele konsumpcji. Diagnozy – prognozy. Red. Renata Siemieńska. Uniwersytet Warszawski Instytut Socjologii. Warszawa 1986 s. 13-67.
355. Nussbaum Martha C., Sunstein Cass R. Czy powstanie klon człowieka? Fakty i fantazje. Tł. Aleksandra Twardowska-Pozorska, Jan Brzeski, Tomasz Calikowski, Jacek Manicki, Marcin Stopa. Wydawca: Diogenes. Warszawa 2000.
356. Nycz Edward. Kapitał tożsamościowy młodego pokolenia. Próba rozeznania zjawiska w zmieniającej się rzeczywistości. W: Edukacja jutra. Wartości – wychowanie – kształcenie. Red. Aleksandra Kamińska, Piotr Oleśniewicz. Oficyna Wydawnicza „Humanitas”. Sosnowiec 2017 s. 269-281.
357. Nycz Edward. Raciborski gimnazjalista 2010. Fragment fotografii zbiorowej (pomiędzy dziedzictwem przodków a „fabrykowaniem” siebie). W: Racibórz. Dorastanie w przestrzeni miasta na początku XXI wieku. Red. Ludmiła Nowacka, Edward Nycz. Wydawnictwo i Agencja Informacyjna WAW Grzegorz Wawoczny. Racibórz 2010 s. 11-69.
358. Ojciec Święty Franciszek. Błogosławieni miłosierni. Słowa do młodych. Wydawnictwo M. Kraków 2016.
359. Olechnicki Krzysztof, Załęcki Paweł. Słownik socjologiczny. Wydawnictwo Graffiti BC. Toruń 2002.
360. Olejnik Stanisław. Obrona chrześcijańskich wartości etycznych w dobie obecnej. „Studia Włocławskie” 1: 1998 s. 105-113.
361. Omyła-Rudzka Małgorzata. Zaufanie społeczne. „Komunikat z badań CBOS” 2016 nr 18.
362. Opozda Danuta. Świadomość wychowawcza rodziców. W: Leksykon pedagogiki rodziny. Red. Jerzy Kułaczkowski. Wydawnictwo i Drukarnia Diecezji Rzeszowskiej. Warszawa-Rzeszów 2011 s. 165-169.

363. Opozda Danuta. Subdyscyplinarny charakter pedagogiki rodziny. Kontekst metodologiczno-postulatywny. W: Pedagogika rodziny. Podejście interdyscyplinarne. Red. Janusz Mariański, Marek Marczewski. Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna w Gdańsku. Gdańsk 2015 s.15-40.
364. Opozda Danuta. Wymiary wychowania w rodzinie. W: Danuta Opozda, Magdalena Parzyszek. Wychowanie w rodzinie w wybranych zagadnieniach pedagogicznych. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2019 s. 31-60.
365. Ostrouch-Kamińska Joanna. Socjalizacja w rodzinie a przemiany współczesnych ról i relacji rodzinnych. W: Krótkie wykłady z socjologii edukacji. Red. Mirosław J. Szymański. Wolters Kluwer Polska. Warszawa 2019 s. 244-276.
366. Ostrowska Urszula. Wartość. W: Encyklopedia aksjologii pedagogicznej. Red. Krystyna Chałas, Adam Maj. POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne. Radom 2016 s. 1304-1308.
367. Oświata i wychowanie w roku szkolnym 2019/2020. Główny Urząd Statystyczny. Warszawa 2020.
368. Papieska Rada Iustitia et Pax. Kompendium Nauki Społecznej Kościoła. Tł. Dariusz Chodyniecki, Adam Dalach, Jan Nowak. Wydawnictwo JEDNOŚĆ. Kielce 2005.
369. Pawełczyńska Anna. Wstęp: W: Wartości i ich przemiany. Red. Anna Pawełczyńska. Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej. Warszawa 1992 s. 5-11.
370. Pawełczyńska Anna. Głowy hydry. O przewrotności współczesnego zła. Wydawnictwo Test. Warszawa 2004.
371. Pawlak Zdzisław. Problem wolności we współczesnej kulturze. „Studia Włocławskie” 1: 1998 s. 157-168.
372. Pawlik Wojciech. Między nomosem a anomią. Uwagi o relatywizmie młodzieży. W: Światopogląd między transcendencją a codziennością. Red. Irena Borowik, Henryk Hoffmann. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2004 s. 166-179.

373. Pawlik Wojciech. Grzech. Studium z socjologii moralności. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2007.
374. Pedagogika społeczna wobec problemów współczesnej rodziny. Polska pedagogika społeczna na początku XXI wieku. Red. Małgorzata Ciczowska-Giedzun, Ewa Kantowicz. Wydawnictwo Edukacyjne „AKAPIT”. Toruń 2010.
375. Peuckert Rüdiger. Familienformen im sozialen Wandel. Springer VS. Wiesbaden 2019.
376. Piątek Katarzyna. Młodzież wobec alternatywnych form małżeństwa i rodziny. W: Filozofia edukacji i etos rodziny. Red. Wiesław Wójcik, Marek Rembierz. Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej. Bielsko-Biała 2007 s. 249-255.
377. Pickel Gert. Religion und Wertorientierungen. W: Handbuch Religionssoziologie. Hrsg. von Detlef Pollack, Volkhard Krech, Olaf Müller, Markus Hero. Springer Fachmedien. Wiesbaden 2018 s. 957-979.
378. Piechota Beata A. W poszukiwaniu własnego świata wartości życiowych. W: W poszukiwaniu dróg. Refleksje na kanwie relacji mistrz – uczeń. Red. Joanna M. Łukasik, Katarzyna Jagielska, Stanisław Kowal. Oficyna Wydawnicza „Impuls”. Kraków 2020 s. 169-178.
379. Pierzchała Kazimierz. Rodzina – jej definicje i funkcje. W: Kazimierz Pierzchała, Czesław Cekiera. Człowiek a patologie społeczne. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2021 s. 69-81.
380. Pietrzak Edyta, Szczepanik Renata, Zaorski-Sikora Łukasz. Aksjologia życia publicznego. Wydawnictwo Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi. Łódź 2011.
381. Pilch Tadeusz. Kryzys wartości – kryzys edukacji i wychowania. W: Pedagogia Jana Pawła II wyzwaniem dla współczesnej myśli i teorii wychowania. Red. Danuta Waloszek. Wydawca: Górnośląska Wyższa Szkoła Pedagogiczna imienia Kardynała Augusta Hłonda w Mysłowicach. Mysłowice 2008 s. 13-51.

382. Piwowarski Władysław. Młódzież a wartości podstawowe. W: Religia w dobie przełomu w Polsce. Red. Lucjan Adamczuk. Wydawnictwo Pallottinum. Warszawa 1991 s. 106-134.
383. Piwowarski Władysław. ABC katolickiej nauki społecznej. Cz. I (Wprowadzenie, podstawy, kierunki). Wydawnictwo Diecezjalne. Pelplin 1993.
384. Piwowarski Władysław. Podstawowe wartości społeczeństwa polskiego. W: Liberalizm i katolicyzm dzisiaj. Lublin 10-12 XI 1992. Wydawca: Friedrich Naumann-Stiftung. Warszawa 1994 s. 1-10.
385. Piwowarski Władysław. Socjologia religii. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1996.
386. Plewko Jadwiga, Szyszka Małgorzata. Parafia jako źródło wsparcia społecznego. Zasoby i potrzeby parafii Archidiecezji Lubelskiej. Wydawnictwo KUL. Lublin 2021.
387. Podgórecki Adam. Socjologiczna teoria prawa. Tł. Łucja M. Kwaśniewska, Roland Smogór. Wydawnictwo INTERART-TAL. Warszawa 1998.
388. Podgórecki Adam, Kurczewski Jacek, Kwaśniewski Jerzy, Łoś Maria. Poglądy społeczeństwa polskiego na moralność i prawo (Wybrane problemy). Książka i Wiedza. Warszawa 1971.
389. Podgórski Adam. Hierarchia wartości młodego pokolenia Polaków w Unii Europejskiej. Studium edukacyjno-socjologiczne. Wydawca: Ryszard Podgórski. Warszawa 2005.
390. Podstawka Krzysztof. Młódzież szkolna wobec wartości moralnych. T. 1 (Wartości moralne w stylach życia młódzieży). Wydawnictwo POLIHYMNIA. Lublin 2017.
391. Polak Mieczysław. Społeczno-kulturowe uwarunkowania duszpašterstwa narzeczonych. „Teologia Praktyczna” 2: 2001 s. 104-123.
392. Pollack Detlef. Glaube und Vernunft: Signaturen der gegenwärtigen religiösen Lage in Europa. W: Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft. Hrsg. von Franz-Josef Bormann, Bernd Irtenborn. Herder Verlag. Freiburg im Breisgau 2008 s. 61-91.

393. Pollack Detlef. Religion und gesellschaftliche Differenzierung. Studien zum religiösen Wandel in Europa und den USA. Mohr Siebeck. Tübingen 2016.
394. Postmodernizm czyli nowoczesność bez złudzeń. Z Zygmuntem Baumanem, profesorem socjologii Uniwersytetu w Leeds, o prawodawcach i tłumaczach, o etyce i moralności, o odpowiedzialności i tolerancji rozmawia Adam Chmielewski. „Odra” 35: 1995 nr 1 s. 19-29.
395. Potocki Andrzej. Sumienie w doświadczeniu moralnym Polaków. „Przegląd Tomistyczny” 18: 2012 s. 113-127.
396. Powrót do natury. Z Francisem Fukuyamą rozmawia Magdalena Środa. „Tygodnik Powszechny” 2000 nr 49 s. 1 i 4.
397. Pronzato Alessandro. Powrót do Dekalogu. T. I. Tł. Agata Ryndak-Laciuga. Wydawnictwo SALWATOR. Kraków 2004.
398. Prüfer Paweł. Katolicka nauka społeczna a socjologia. Interdyscyplinarne sprzężenie. Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego. Zielona Góra 2011.
399. Prüfer Paweł. Czy nauka społeczna jest wychowawcza? Za i przeciw „pedagogizacji” socjologii. „Lubelski Rocznik Pedagogiczny” 35: 2016 nr 1 s. 25-39.
400. Prüfer Paweł. Stałość w zmienności – postawy i oceny niektórych postaw moralnych. W: Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988-1998-2005-2017. Red. Sławomir H. Zaręba, Marcin Zarzecki. Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne. Warszawa 2018 s. 69-85.
401. Prüfer Paweł. Rekonstrukcja jakości życia. Teoretyczno-praktyczne atuty socjologii. Wydawnictwo Edukacyjne „AKAPIT”. Toruń 2021.
402. Prusik Anna. Rodzina i jej alternatywne formy w poglądach młodych Polaków. Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Informatyki i Ekonomii TWP w Olsztynie. Olsztyn 2014.

403. Przetacznik-Gierowska Maria, Włodarski Ziemowit. Psychologia wychowawcza. T. 2. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 1994.
404. Ptaszek Robert T. Zmierzch Europy? Perspektywy przyszłości a chrześcijaństwo. Wydawnictwo von borowiecky. Warszawa-Radzymin 2017.
405. Putman Robert. Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych. Tł. Przemysław Sadura, Sebastian Szymański. Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne. Warszawa 2008.
406. Pyszkowska Jadwiga. Postrzeganie eutanazji przez studentów medycyny. W: Eutanazja a opieka paliatywna. Aspekty etyczne, religijne, psychologiczne i prawne. Red. Adam Biela. Wydawcy: Wydział Nauk Społecznych KUL i Akademia Medyczna w Lublinie. Lublin 1996 s.66-67.
407. Radkowska-Walkowicz Magdalena. Doświadczenie in vitro. Niepłodność i nowe technologie reprodukcyjne w perspektywie antropologicznej. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. Warszawa 2013.
408. Ratzinger Joseph. Znaczenie wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym. W: Naród – wolność – liberalizm. Tł. Maciej Zawisza. Kolekcja „Communio”. Pallottinum. Poznań 1994 s. 183-197.
409. Ratzinger Joseph. Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata. Tł. Ryszard Zajączkowski. Wydawnictwo JEDNOŚĆ. Kielce 2004.
410. Ratzinger Joseph. Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro. Tł. Stanisław Czerwik. Wydawnictwo JEDNOŚĆ. Kielce 2005.
411. Rawicka Iwona. Współczesna młodzież, jej poglądy i wyznawane wartości. „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 40: 2020 nr 1 s. 135-154.

412. Rembierz Marek. Dom rodzinny jako przestrzeń wychowania intelektualnego – wzrastanie w mądrości czy utwierdzanie się w dziedzicznych uprzedzeniach i stereotypach? W: Jaka rodzina, takie społeczeństwo. Wspólnotowo-twórczy wymiar wychowania integralnego. Red. Mariola Teresa Kozubek. Księgarnia św. Jacka. Katowice 2012 s. 225-255.
413. Rembierz Marek. Pedagogia towarzyszenia i miłosierdzia jako wyjście na peryferia i dążenie do inkluzji – o interpretacji dynamiki i napięć pedagogii ignacjańskiej papieża Franciszka w nieprzejrzywym świecie. „Horyzonty Wychowania” 2022 nr 57 s. 63-79.
414. Remiszewska Zofia. Młodzież akademicka i jej świat wartości. Komunikat z badań. W: Edukacja jutra. Wartości – Wychowanie – Kształcenie. Red. Aleksandra Kamińska, Piotr Oleśniewicz. Oficyna Wydawnicza „Humanitas”. Sosnowiec 2017 s. 27-39.
415. Rewera Mirosław. Rodzina w systemie wartości młodzieży polskiej (na podstawie wybranych wyników badań z lat 1995-2010). W: Współczesna rodzina w dobie przemian społeczno-kulturowych. Red. Bogdan Więckiewicz, Marek Klimek. Wydawnictwo KUL. Lublin 2012 s. 89-115.
416. Rocznik Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej. Główny Urząd Statystyczny. Warszawa 2020.
417. Rodzina w kontekście współczesnych problemów wychowania. Red. Bożena Muchacka. Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Kraków 2008.
418. Rodziński Adam. Osoba, moralność, kultura. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1989.
419. Rodziński Adam. Na orbitach wartości. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 1998.
420. Rogowski Cyprian. Die Zukunft der Religion in sich vereinigen den Europa aus polnischer Sicht. „Bibel und Liturgie” 77: 2004 nr 2 s. 123-129.

421. Rogowski Cyprian. Model szkolnego nauczania religii a budowanie społeczeństwa obywatelskiego. „Keryks. Międzynarodowy Przegląd Pedagogicznoreligijny” 8: 2009 s. 253-269.
422. Rogowski Cyprian. Pedagogika religii. Podręcznik akademicki. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2011.
423. Rola Marcin. Wartości moralne w świadomości maturzystów lubelskich. Studium socjologiczne. Wydawca i druk Drukarnia Standruk. Lublin 2016.
424. Rola Marcin. Maturzyści wobec zasad moralnych katolicyzmu. Wybrane zagadnienia. W: Jednostka, społeczeństwo, państwo. Księga jubileuszowa ku czci śp. profesora Jerzego Rebety. Red. Andrzej Podraza, Wojciech Gizicki. Wydawnictwo KUL. Lublin 2019 s. 147-167.
425. Romanowicz Wiesław. Świadomość religijna i moralna młodzieży prawosławnej. Wydawnictwo Państwowej Szkoły Wyższej im. Papieża Jana Pawła II w Białej Podlaskiej. Biała Podlaska 2013.
426. Romanowicz Wiesław. Podstawowe wartości młodzieży prawosławnej. „Rozprawy Społeczne” 8: 2014 nr 2 s. 22-28.
427. Romanowicz Wiesław. Stosunek maturzystów Południowego Podlasia do religii, moralności i ekumenizmu. Wydawnictwo Państwowej Szkoły Wyższej im. Papieża Jana Pawła II w Białej Podlaskiej. Biała Podlaska 2017.
428. Romanowicz Wiesław. Polskie pogranicze środkowo-wschodnie: narodowo-wyznaniowe czy cywilizacyjne? Wydawnictwo Państwowej Szkoły Wyższej im. Jana Pawła II w Białej Podlaskiej. Biała Podlaska 2020.
429. Rosik Seweryn. Zmierzch czy aktualność Dekalogu. W: Veritatem facientes. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Franciszka Greniuka. Red. Janusz Nagórny, Józef Wróbel. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1997 s. 233-257.

430. Rychard Andrzej. Polityka i społeczeństwo w Polsce: ewolucja porządku instytucjonalnego. W: *Utracona dynamika? O niedojrzałości polskiej demokracji*. Red. Edmund Mokrzycki, Andrzej Rychard, Andrzej Zybertowicz. Wydawnictwo: Instytut Filozofii i Socjologii PAN. Warszawa 2002 s. 147-171.
431. Ryk Andrzej. Pokolenie zmiany. Studium porównawcze wartości i perspektyw życiowych młodzieży włoskiej i polskiej. Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej. Kraków 2004.
432. Rynio Alina. Wychowanie osoby w nauczaniu Jana Pawła II jako „twórczość w przedmiocie najbardziej osobowym”. W: *Osoba, wspólnota, wartości. Personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Red. Agnieszka Lekka-Kowalik, Grzegorz Barth, Krzysztof Guzowski, Bartłomiej Sipiński. Wydawnictwo KUL. Lublin 2021 s. 445-466.
433. Sadłoń Wojciech. Edukacja religijna jako kierunek badań interdyscyplinarnych. W: *Tradycja i innowacja w polu refleksji socjologii religii*. Red. Sławomir H. Zaręba, Irena Borowik. KONTRAST. Warszawa 2016.
434. Sakowicz Tadeusz. Religijność i moralność więźniów. W: *Społeczne problemy ponowoczesności. Duchowość*. Red. Halina Mielicka. Wydawca: Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy Jana Kochanowskiego w Kielcach. Kielce 2011 s. 38-56.
435. Sakowicz Tadeusz. Próby opisanie/definicji małżeństwa i rodziny. W: *Pedagogika rodziny. Podejście systemowe. T. 1 (Familiologia)*. Red. Marek Marczewski. Wydawca: Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna w Gdańsku. Gdańsk 2016 s. 243-255.
436. Salij Jacek. Dekalog. Księgarnia św. Wojciecha. Poznań 1989.
437. Salij Jacek. Teologiczna ocena zapłodnienia in vitro. W: *Wobec in vitro. Genetyczne, moralne, filozoficzne, teologiczne i prawne aspekty zapłodnienia pozaustrojowego*. Red. Jacek Grzybowski, Franciszek Longchamps de Bérier. Wydawnictwo JEDNOŚĆ. Kielce 2017 s. 209-227.

438. Sareto Zbigniew. Postmodernistyczny styl myślenia i życia. W: Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa. Red. Zbigniew Sareto. Wydawnictwo Pallottinum. Poznań 1995 s. 9-27.
439. Sareto Zbigniew. Postmodernizm w pigułce. Wydawnictwo Pallottinum. Poznań 1998.
440. Sawicka Maja, Karlińska Agnieszka. To jest tylko moja praca. Paradoxy pracy we współczesnej Polsce. W: Wartości w działaniu. Red. Mirosława Marody. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2021 s. 161-186.
441. Schmidtchen Gerhard. Triumphe der Aufklärung und Katastrophen der Seele. W: Kirche und Gesellschaft. Analysen - Reflexionen – Perspektiven. Hrsg. von Winfried Härle. Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft. Stuttgart 1989 s. 143-151.
442. Schmidtchen Gerhard. Ethik und Protest. Moralbilder und Wertkonflikte junger Menschen. Leske und Budrich. Opladen 1992.
443. Schmidtchen Gerhard. Wie weit ist der Weg nach Deutschland? Sozialpsychologie der Jugend in der postsozialistischen Welt. Leske und Budrich. Opladen 1997.
444. Schulze Gerhard. Die Sünde. Schönes Leben und seine Feinde. Carl Hanser Verlag. München-Wien 2006.
445. Sieradzki Piotr. Gerharda Schulza teoria społeczeństwa doznań. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2011.
446. Sikora Ewa. Społeczne oczekiwania wobec związku i partnera życiowego – kierunki zmian. W: Miłość, wierność i uczciwość na rozstajach współczesności. Kształty rodziny współczesnej. Red. Wojciech Muszyński, Ewa Sikora. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2008 s. 311-324.
447. Sikorska Małgorzata. Rodzina, co to takiego? – teoretyczne wymiary zróżnicowania w definiowaniu oraz badaniu rodzin. W: Obrazy życia rodzinnego i intymności. Książka dedykowana Profesor Annie Kwak. Red. Mariola Bieńko, Magdalena Rosochacka-Gmitrzak, Ewa Wideł. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. Warszawa 2020 s. 43-55.

448. Simmel Georg. Pisma socjologiczne. Tł. Małgorzata Łukasiewicz. Oficyna Naukowa. Warszawa 2008.
449. Siwko Maria. Młodzież polska w integrującej się Europie. Wydawnictwo Uczelniane Politechniki Koszalińskiej. Koszalin 2006.
450. Skarga Barbara. Godność w godzinie rozpaczy. „Tygodnik Powszechny” 2007 nr 50 s. 24-25.
451. Skoczylas Kazimierz. Wartości religijno-moralne młodzieży ponadgimnazjalnej Kujaw wschodnich. Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników. Włocławek 2016.
452. Skrzypniak Ryszard. Wartości młodzieży akademickiej w dobie globalizacji i unifikacji oraz ich wpływ na przemiany tożsamości społecznej. W: Edukacja wobec tożsamości społecznej. Red. Elżbieta Gawęł-Luty, Jerzy Kojkoł. Wydawnictwo HARMONIA. Gdańsk 2008 s. 419-429.
453. Słany Krystyna. Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego. W: Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne. Red. Andrzej Kojder. Wydawnictwo WAM. Komitet Socjologii PAN. Kraków 2007 s. 237-268.
454. Słaboń Andrzej. Permisywizm. W: Maksymilian Pacholski, Andrzej Słaboń. Słownik pojęć socjologicznych. Wydawca: Akademia Ekonomiczna. Kraków 1997 s. 127-128.
455. Słownik bioetyki, biopolityki i ekofilozofii. Red. Mariusz Cizek. Polskie Towarzystwo Filozoficzne. Warszawa 2008.
456. Smak-Wójcicka Magdalena. Opinie Polaków o wychowaniu i roli szkół w procesie wychowawczym. „Komunikat z badań CBOS”. BS/121/2009. CBOS. Warszawa 2009.
457. Smyczek Leon. Dynamika przemian moralnych w świadomości młodzieży licealnej. „Zeszyty Społeczne KIK” 2002a nr 10 s. 155-168.
458. Smyczek Leon. Dynamika przemian wartości moralnych w świadomości młodzieży licealnej. Studium panelowe. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2002b.

459. Smyczek Leon. Religijność i prospołeczność młodzieży polskiej. „Keryks. Międzynarodowy Pedagogiczno-religijny” 6: 2007 s. 161-180.
460. Sobecki Mirosław. Tożsamość społeczno-kulturowa młodzieży akademickiej w wymiarze religijnym. Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku. Białystok 2021.
461. Sosna Krzysztof. Młodzież w służbie innym – wychowanie do postawy prospołecznej. W: Socjalizacja – wyzwanie współczesności. Red. Józef Stala. Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos. Tarnów 2010 s. 429-444.
462. Sowa-Behtane Ewa. Młodzież ponowoczesna. Akademia Ignatianum. Wydawnictwo WAM. Kraków 2015.
463. Sproncel Paweł. Kultura tymczasowości jako wyzwanie dla duszpasterstwa Kościoła w świetle nauczania papieża Franciszka. Studium teologiczno-pastoralne. Wydawnictwo „scriptum”. Kraków 2022.
464. Sroczyńska Maria. Wartości religijne i orientacje rytualne współczesnej młodzieży w refleksji socjologicznej. „Konteksty Społeczne” 3: 2015 nr 1 s. 55-71.
465. Sroczyńska Maria. Delegitymizacja religijnego wymiaru intymności małżeńsko-rodzinnej w ocenie młodzieży studiującej. W: Między konstrukcją i dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988-1998-2005-2017. Red. Sławomir H. Zaręba, Marcin Zarzecki. Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne. Warszawa 2018 s. 87-113.
466. Sroczyńska Maria. Kultura religijna młodych Polaków w społeczeństwie ryzyka. W: Pejzaże kultury, religii, regionu i rodziny. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Wojciechowi Świątkiewiczowi. Red. Andrzej Górny, Justyna Kijonka, Zbigniew Zagąła. Wydawca: STUDIO NOA & Ireneusz Olsza. Katowice 2021a s. 320-332.
467. Sroczyńska Maria. Rodzina i religia jako „struktury graniczne” w ponowoczesnym świecie (rozważania socjologa). W: Gaudium et spes – powinność współczesnego człowieka. Księga dedykowana Profesorowi Andrzejowi Ochockiemu. Red. Olga A. Kotowska-Wójcik, Marta Luty-Michalak, Joanna Wróblewska-Skrzek, Bartosz H. Olszewski. Wydawnictwo Rys. Poznań 2021b s. 241-254.

468. Stankowski Bogdan. Godność osoby – implikacje na polu wychowawczym. „Seminare. Poszukiwania naukowe” 28: 2008 s. 341-352.
469. Štefaňák Ondrej. Demograficzne, społeczne i religijne uwarunkowania postaw prospołecznych młodzieży słowackiej (na przykładzie diecezji spiskiej). W: Moralne dylematy Polaków w ponowoczesności. Wybrane problemy. Red. Agata Maksymowicz. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2009 s. 246-256.
470. Štefaňák Ondrej. Wartości moralne maturzystów słowackich na przykładzie diecezji spiskiej. Wydawnictwo Norbertinum. Lublin 2013.
471. Štefaňák Ondrej. Wiedza religijno-moralna, religijność i moralność młodzieży słowackiej. W: Wiedza i moralność. Red. Mariusz Zemło, Arkadiusz Jabłoński, Jan Szymczyk. Wydawnictwo KUL. Lublin 2017 s. 91-103.
472. Štefaňák Ondrej. Globalny stosunek do wiary młodzieży słowackiej w procesie przemian. STUDIO NOA. Katowice 2018a.
473. Štefaňák Ondrej. Hodnosity, túžby a obavy mládeže. Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Nitra 2018b.
474. Štefaňák Ondrej. Religiozita mládeže v procese premien. Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre. Nitra 2019.
475. Štefaňák Ondrej. Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży słowackiej w procesie przemian (2006-2011-2016). „Zeszyty Naukowe KUL” 2020 nr 1 s. 23-45.
476. Štefaňák Ondrej. Koncepcja Dekalogu odwróconego w ujęciu profesora Wojciecha Świątkiewicza oraz jej weryfikacja w środowisku młodego pokolenia Słowaków. W: Pejzaże kultury, religii, regionu i rodziny. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Wojciechowi Świątkiewiczowi. Red. Andrzej Górny, Justyna Kijonka, Zbigniew Zagąła. Uniwersytet Śląski w Katowicach. Katowice 2021a s. 351-364.
477. Štefaňák Ondrej. Úvod do sociológie náboženstva, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Nitra 2021b.

478. Stepulak Marian Zdzisław. Rola ojca w rodzinie w świetle badań maturzystów z diecezji siedleckiej. „Roczniki Nauk o Rodzinie” 2: 2010 s. 63-80.
479. Stepulak Marian Zdzisław. Konieczność wychowania moralnego. W: Obszary wychowania moralnego. Wychowanie moralne czy do moralności? Red. Krzysztof Sosna. Księgarnia św. Jacka. Katowice 2011 s. 43-54.
480. Stepulak Marian Zdzisław. Sens życia. W: Encyklopedia aksjologii pedagogicznej. Red. Krystyna Chałas, Adam Maj. POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne. Radom 2016 s. 1051-1057.
481. Stepulak Marian Zdzisław. Duchowość chrześcijańska współczesnego człowieka. Wydawnictwo Naukowe Mazowieckiej Uczelni Publicznej w Płocku. Płock 2020a.
482. Stepulak Marian Zdzisław. Leksykon etyki zawodu psychologa. 101 podstawowych pojęć. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2020b .
483. Stepulak Marian Zdzisław. Psychologiczne i teologiczne rozumienie współczesnej duchowości w świetle badań studentów. W: Dynamika współczesności. Red. Dorota Czakon-Tralski, Piotr Stawiński. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego. Kraków 2020c s. 33-64.
484. Stepulak Marian Zdzisław. Teologiczne i pastoralne uwarunkowania postaw wobec małżeństwa i rodziny w świetle badań studentów. „Warszawskie Studia Teologiczne” 33: 2020d nr 2 s. 70-103.
485. Stepulak Marian Zdzisław. Wartości w pracy psychologa. W: Leksykon etyki zawodu psychologa. 101 podstawowych pojęć. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2020e s. 325-329.
486. Stepulak Marian Zdzisław. Wolność pacjenta/klienta. W: Leksykon etyki zawodu psychologa. 101 podstawowych pojęć. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2020f s. 329-333.
487. Stróżewski Władysław. Byt i sens. W: Byt i sens. Księga pamiątkowa VII Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie 14-17 września 2004 roku. Red. Renata Ziemińska, Ireneusz Ziemiński. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. Szczecin 2005 s. 21-32.

488. Such Jan, Sugalska Iwona. Czy Europie grozi wybujały indywidualizm? W: Europa wspólnych wartości. Red. Zbigniew Drozdowicz, Michał Iwaszkiewicz. T. 3. Wyższa Szkoła Umiejętności Społecznych. Poznań 2006 s. 71-77.
489. Such-Pyrgiel Małgorzata. Człowiek w dobie cyfrowej transformacji. Studium socjologiczne. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2019.
490. Sułek Antoni. Wartości życiowe dwóch pokoleń. W: Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej. Red. Stefan Nowak. Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Warszawa 1989 s. 293-313.
491. Swadźba Urszula. Normy i wartości w społeczności śląskiej. W: Moralne dylematy Polaków w ponowoczesności. Wybrane problemy. Red. Agata Maksymowicz. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2009 s. 60-71.
492. Swadźba Urszula. Różnice i podobieństwa. Miejsce religii i rodziny w systemie wartości społeczeństwa polskiego, czeskiego i słowackiego. „Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa” 2015 nr 6 s. 101-122.
493. Synowiec Juliusz St. Dziesięć ważnych przykazań. Wydawnictwo OO. Franciszkanów. Kraków 2004.
494. Szacka Barbara. Wprowadzenie do socjologii. Oficyna Naukowa. Warszawa 2008.
495. Szafraniec Krystyna. Jacy są młodzi Polacy? W: W poszukiwaniu portretu Polaków. Red. Jan Szomburg. Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową. Gdańsk 2009 s. 129-134.
496. Szafraniec Krystyna. Młodość jako wytaniający się problem i nowa polityczna siła. „Nauka” 2010 nr 1 s. 101-122.
497. Szafraniec Krystyna. Młodzież 2011. Wydawca: Kancelaria Prezesa Rady Ministrów. Warszawa 2011.
498. Szafraniec Krystyna. Konteksty socjalizacyjne i orientacje życiowe młodzieży. W: Krystyna Szafraniec, Jarosław Domalewski, Krzysztof Wasilewski, Paweł Szymborski, Marcin Wernerowicz. Zmiana warty. Młode pokolenia a transformacje we wschodniej Europie i Azji. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2017 s. 67-99.

499. Szafranec Krystyna. Pokolenia i polskie zmiany. 45 lat badań wzdłuż czasu. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2022.
500. Szafranec Krystyna, Domalewski Jarosław, Szymborski Paweł, Wasilewski Krzysztof. Linie podziałów, zagrożenia spójności społecznej i nowe wyzwania. W: Krystyna Szafranec, Jarosław Domalewski, Paweł Szymborski, Krzysztof Wasilewski. Zmiana warty. Młode pokolenia a transformacje we wschodniej Europie i Azji. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2017 s. 249-298.
501. Szauer Remigiusz. Syndrom 191 – fenomen rekolekcji halowych. Natura i specyfika rekolekcji halowych dla młodzieży szkół średnich w Koszalinie. Socjologiczna analiza zjawiska. „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych” 2015 nr 4 s. 221-242.
502. Szauer Remigiusz. Między potrzebą doznań a trwałością postaw. Religijność i moralność uczniów szkół średnich i studentów uczelni wyższych w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Studium socjologiczne. Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne. Warszawa 2019.
503. Szawarski Zbigniew. Godność i solidarność: czy możliwy jest polski styl w bioetyce? Wprowadzenie do dyskusji. W: Byt i sens. Księga pamiątkowa VII Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie 14-17 września 2004 roku. Red. Renata Ziemińska, Ireneusz Ziemiński. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. Szczecin 2005 s. 103-106.
504. Szawiel Tadeusz. Kody kulturowo-mentalne po 1989 roku – czynniki i kierunki zmian. W: Modernizacja Polski. Kody kulturowe i mity. Red. Jan Szomburg. Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową. Gdańsk 2008 s. 103-108.
505. Szczepański Jan. Elementarne pojęcia socjologii. Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Warszawa 1970.
506. Szczepański Jan. Przedmowa. W: Przemiany rodziny polskiej. Red. Jadwiga Komorowska. Instytut Wydawniczy CRZZ. Warszawa 1975 s. 9-13.
507. Szczepański Jan. Fantazje na temat czasu. Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL. Lublin 1999.

508. Szczygieski Dominik. Postawy młodzieży wobec alternatywnych form życia małżeńsko-rodzinnego. Na podstawie badań socjologicznych w katolickich liceach ogólnokształcących w Szczecinie. „Zeszyty Naukowe KUL” 60: 2017 nr 2 s. 321-337.
509. Szczygieski Dominik. Etos małżeńsko-rodzinny w warunkach polskiego społeczeństwa konsumpcyjnego. Studium socjologiczne. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2020.
510. Szlachta Zofia. Rozmowa szósta – prof. dr Jan Szczepański. W: Zofia Szlachta. Mistrz. Młodzieżowa Agencja Wydawnicza. Warszawa 1984 s. 86-101.
511. Szostek Andrzej. Czy duszę można sklonować? „Znak” 55: 2003 nr 2 s. 38-50.
512. Szostek Andrzej. Godność człowieka i szacunek dla życia w nauczaniu Jana Pawła II. W: Nie lękajcie się! Chrystus wie, co jest w człowieku. Międzynarodowe sympozjum Instytutu Jana Pawła II w trzydziestą rocznicę pontyfikatu Jana Pawła II. Red. Alfred Marek Wierzbicki. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2009 s. 74-89.
513. Sztompka Piotr. Socjologia. Analiza społeczeństwa. Wydawnictwo Znak. Kraków 2002.
514. Sztompka Piotr. Zaufanie. Fundament społeczeństwa. Wydawnictwo Znak. Kraków 2007.
515. Sztompka Piotr. Zaufanie: brakujące ogniwo polskiej transformacji. „Odra” 2009 nr 3 s. 16-20.
516. Sztompka Piotr. Socjologia. Analiza społeczeństwa. Wydawnictwo Znak. Kraków 2012.
517. Sztompka Piotr. Więzy moralne. W: Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy. Red. Janusz Mariański. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2015 s. 926-929.
518. Sztompka Piotr. Kapitał moralny: imperatyw rozwoju społeczeństwa. W: Na jakich wartościach oprzeć rozwój Polski? Red. Jan Szomburg, Adam Leśniewicz. Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową. Gdańsk 2016a s. 19-27.

519. Sztompka Piotr. Kapitał społeczny. Teoria przestrzeni międzyludzkiej. Wydawnictwo Znak. Kraków 2016b.
520. Sztompka Piotr. Socjologiczne pojęcie wartości. W: Doktor honoris causa Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej – Piotr Sztompka. Warszawa 2017a s. 43-51.
521. Sztompka Piotr. Społeczeństwo dzieje się pomiędzy. „Więź” 2017b nr 1 s. 94-105.
522. Sztompka Piotr. Autentyczność przekazu w komunikacji międzyludzkiej. Sekret papieża Franciszka. W: Papież Franciszek i współczesność: z refleksji nad fenomenem komunikowania się. Red. Robert Nęcek, Maciej Radej. Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie. Kraków 2018 s. 59-70.
523. Sztompka Piotr. Słownik socjologiczny. 1000 pojęć. Znak Horyzont. Kraków 2020.
524. Sztompka Piotr. Zaufanie i ryzyko w czasach pandemii. „Nauka” 2021 nr 4 s. 7-18.
525. Szweda Aleksandra. Związki nieformalne jako alternatywa dla małżeństwa. W: Pedagogika społeczna wobec problemów współczesnej rodziny. Polska pedagogika społeczna na początku XXI wieku. Red. Małgorzata Ciczowska-Giedziun, Ewa Kantowicz. Wydawnictwo Edukacyjne „AKAPIT”. Toruń 2010 s. 143-150.
526. Szymczak Wioletta. Partycypacja osób zaangażowanych społecznie. Struktura, funkcje, modele. Wydawnictwo KUL. Lublin 2013 s. 284-295.
527. Szymczak Wioletta. Personifikacja praw i uniwersalizm obowiązków. O prawach człowieka w społeczeństwie obywatelskim. W: Godność osoby ludzkiej w społeczeństwie i gospodarce. Księga pamiątkowa ku czci śp. Księdza Profesora Franciszka J. Mazurka. Red. Stanisław Feł, Marek Wódka. Wydawnictwo KUL. Lublin 2014 s. 389-403.

528. Szymczak Wioletta. Podmiotowość osoby i społeczeństwa jako wyzwanie dla edukacji obywatelskiej. Perspektywa Centesimus annus. W: Polityka społeczna wobec „nowych rzeczy”. 25-lecie Centesimus annus Jana Pawła II. Red. Jan Mazur. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe. Kraków 2016 s. 311-328.
529. Szymczyk Jan. Odkrywanie wartości. Z problematyki socjologiczno-aksjologicznej. Wydawnictwo POLIHYMNIA. Lublin 2004.
530. Szymczyk Jan. Przemiany wartości i więzi we współczesnym społeczeństwie polskim. W: Odpowiedzialność społeczna w innowacyjnej gospodarce. Red. Paweł Kawalec, Arkadiusz Błachuta. Wydawnictwo KUL. Lublin 2011 s. 299-319.
531. Szymczyk Jan. Przemiany wartości Polaków. Wybrane aspekty i tendencje. W: Społeczne i etyczne aspekty rozwoju społecznego. Red. Witold Jedynek, Jarosław Kinal. Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego. Rzeszów 2015 s. 7-34.
532. Szymczyk Jan. Socjologiczne rozumienie wartości w aspekcie relacjonistycznym. „Zeszyty Naukowe KUL” 62: 2019 nr 3 s. 35-54.
533. Szymik Jerzy. Dziesięć słów o wolności. Przesłanie czwartej pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny (1991) odczytane dzisiaj (2020). W: Osoba, wspólnota, wartości. Personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Red. Agnieszka Lekka-Kowalik, Grzegorz Barth, Krzysztof Guzowski, Bartłomiej Sipiński. Wydawnictwo KUL. Lublin 2021 s. 365-393.
534. Szyszka Małgorzata. Międzypokoleniowy przekaz wartości w rodzinie. Rola komunikacji w kształtowaniu tożsamości rodziny i jej członków. W: Prawne, administracyjne i etyczne aspekty wychowania w rodzinie. T. I. Red. Sylwester Rębas, Ewa Jasiuk. Wydawca: Wyższa Szkoła Handlowa w Radomiu. Radom 2011 s. 451-464.
535. Szyszkowska Maria. Etyka. Kresowa Agencja Wydawnicza. Białystok 2019.

536. Śledzianowski Jan. Święty Jan Paweł II zatroskany o polskie rodziny. Wydawnictwo JEDNOŚĆ. Kielce 2015.
537. Ślipko Tadeusz. Bioetyka. Najważniejsze problemy. Wydawnictwo PETRUS. Kraków 2009.
538. Śliwak Jacek. Altruizm i pojęcia pokrewne. W: Studia z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. T. 9. Red. Piotr Francuz, Piotr Oleś, Wojciech Otrębski. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1998 s. 37-48.
539. Śmigel Wiesław. Ruchy, stowarzyszenia, wspólnoty i grupy wspierające rodzinę jako Kościół domowy. W: Rodzina jako Kościół domowy. Red. Antoni Tomkiewicz, Włodzimierz Wieczorek. Wydawnictwo KUL. Lublin 2010 s. 454-464.
540. Śpiewak Paweł. Między indywidualizmem a niezależnością. W: Henryk Domański, Andrzej Rychard, Paweł Śpiewak. Polska jedna czy wiele? Wydawnictwo Trio. Warszawa 2005 s. 143-195.
541. Świątkiewicz Wojciech. Młodzież wielkomiejska: między egocentryzmem a prospołecznością. W: Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej. Mity i rzeczywistość. Red. Józef Baniak. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny – Redakcja Wydawnictw. Poznań 2005 s. 225-236.
542. Świątkiewicz Wojciech. Postawy prospołeczne i ich motywacje. W: Postawy społeczno-religijne archidiecezjan warszawskich. Red. Witold Zdaniewicz, Sławomir H. Zaręba. Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej. Warszawa 2006 s. 161-180.
543. Świątkiewicz Wojciech. Deklarowana i realizowana prospołeczność. W: Religijność mieszkańców Warszawy. Red. Witold Zdaniewicz, Sławomir H. Zaręba, Tadeusz Zembrzuski. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC. Zakład Wydawnictw Statystycznych. Warszawa 2007 s. 131-144.
544. Świątkiewicz Wojciech. Wprowadzenie. W: Rodzina w sercu Europy. Rybnik – Nitra – Hradec Králové – Szeged. Socjologiczne studium rodziny współczesnej. Red. Wojciech Świątkiewicz. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. Katowice 2009 s. 7-9.

545. Świątkiewicz Wojciech. Kościół i polityka: deficyty zaufania i postawy katolików. W: Postawy religijno-społeczne mieszkańców Archidiecezji Białostockiej. Wydawnictwo św. Jerzego. Białystok 2013 s. 137-156.
546. Świątkiewicz Wojciech. Zaufanie jako wartość życia rodzinnego. W: Medzigeneračné väzby v súčasnej rodine. STUDIO NOA. Katowice 2014 s. 79-104.
547. Świątkiewicz Wojciech. Młodzież wobec małżeństwa i rodziny. Konteksty kulturowe i religijne. „Zeszyty Naukowe KUL” 59: 2016a nr 4 s. 133-148.
548. Świątkiewicz Wojciech. Wartości rodzinne i religijne we współczesnej kulturze polskiej. W: Co po kryzysie? Red. Grażyna Skąpska, Marek S. Szczepański, Żaneta Stasieniuk. Polskie Towarzystwo Socjologiczne. Warszawa 2016b s. 95-119.
549. Świątkiewicz Wojciech Krzysztof. Chrześcijański Dekalog: między akceptacją a marginalizacją. W: Między konstrukcją i dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988-1998-2005-2017. Red. Sławomir H. Zaręba, Marcin Zarzecki. Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne. Warszawa 2018a s. 29-50.
550. Świątkiewicz Wojciech. Profile moralne a religijne afiliacje młodzieży studenckiej. W: Między konstrukcją i dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988-1998-2005-2017. Red. Sławomir H. Zaręba, Marcin Zarzecki. Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne. Warszawa 2018b s. 241-255.
551. Świątkiewicz Wojciech. Światy wartości mieszkańców miasta. Na przykładzie badań socjologicznych w Zabrze. „Zeszyty Naukowe KUL” 63: 2020 nr 1 s. 5-22.
552. Świątkiewicz Wojciech. Światy wartości u progu pandemii. Socjologiczne studium społeczności miejskiej. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. Katowice 2021.

553. Świątkiewicz-Mośny Maria. Konstruowanie nowych tożsamości w warunkach globalizacji. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków 2015.
554. Świda Hanna . Wartości przyjemnościowe. W: Młodość a wartości. Red. Hanna Świda. Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne. Warszawa 1979 s. 243-253.
555. Świda-Ziemba Hanna. Obraz świata i bycia w świecie (z badań młodzieży licealnej). Instytut Stosowanych Nauk Społecznych UW. Warszawa 2000.
556. Świda-Ziemba Hanna. Permisywizm moralny a postawy polskiej młodzieży. W: Kondycja moralna społeczeństwa polskiego. Red. Janusz Mariański. Wydawnictwo WAM. Kraków 2002 s. 435-452.
557. Świda-Ziemba Hanna. Paradoksy postaw etycznych młodzieży licealnej i studenckiej. W: Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie. Red. Janusz Mariański, Leon Smyczek. Wydawnictwo WAM. Kraków 2008 s. 143-162.
558. Święs Kazimierz. Obraz współczesnej młodzieży w Polsce. „Warszawskie Studia Pastoralne” 9: 2014 nr 2 s. 33-54.
559. Tabkowski Sławomir Jerzy. Portret nowosądeckich maturzystów AD 2010. Szkic socjologiczny. Wydawcy: Prezydent Miasta Nowego Sącza. Polskie Towarzystwo Historyczne Oddział w Nowym Sączu. Nowy Sącz 2011.
560. Teichman Jenny. Etyka społeczna. Tł. Anna Gąsior-Niemiec. Oficyna Naukowa. Warszawa 2002.
561. Tischner Józef. Sens. W: Katolicyzm A–Z. Red. Zbigniew Pawlak. Księgarnia św. Wojciecha. Poznań 1997 s. 348-349.
562. Tomkiewicz Antoni, Czosynka Magdalena. Zgodność światopoglądów małżonków a ich więź małżeńska. „Roczniki Teologiczne” 44: 1997 nr 6 s. 163-182.
563. Tóth Tihamér. Dekalog. Tł. Robert Oleár. Wydawnictwo Te Deum. Warszawa 2002.

564. Tułowiecki Dariusz. Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży. Wydawnictwo PETRUS. Kraków 2012.
565. Tułowiecki Dariusz. Socjologiczne podstawy wychowania. W: Pedagogika rodziny. Podejście systemowe. T. 2 (Wychowanie rodzinne). Red. Marek Marczewski. Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna w Gdańsku. Gdańsk 2017 s. 149-203.
566. Twaróg Daria. Religijność a motywacje postaw prospołecznych w kontekście eriksonowskiej teorii rozwoju tożsamości. W: Religia, kultura i edukacja w świetle zagrożeń współczesnego świata. Red. Helena Czackowska, Mariusz Kuciński. Wydawca: Kujawsko-Pomorska Szkoła Wyższa w Bydgoszczy. Bydgoszcz 2014 s. 284-299.
567. Tyszką Zbigniew. Rodzina w świecie współczesnym – jej znaczenie dla jednostki i społeczeństwa. W: Pedagogika społeczna. Człowiek w zmieniającym się świecie. Red. Tadeusz Pilch, Irena Leparczyk. Wydawnictwo Akademickie Żak. Warszawa 1995 s. 137-154.
568. Uklańska Katarzyna. Wartości i sens życia. W: Wolność wyboru czy przymus zwyczaju? T. III (Młodzież akademicka w dobie pandemii o sensie życia, relacjach i planach życiowych). Red. Katarzyna Uklańska, Olga A. Kotowska-Wójcik, Marcin Choczyński. Wydawnictwo Rys. Poznań 2020 s. 15-55.
569. Uklańska Katarzyna. Religia i sens życia młodzieży akademickiej. „Collectanea Theologica” 91: 2021a nr 3 s. 179-197.
570. Uklańska Katarzyna. Woman and Pleasure. The Attitude of Polish Female Students to Pleasure, Based on Empirical Studies from 2020. „Seminare. Poszukiwania naukowe” 42: 2021b nr 4 s. 93-108.
571. Ukleja Miłosz. Procesy indywidualizacji i przemian tożsamościowych jako podstawa funkcjonowania „rodzin z wyboru”. W: Rodzina. Kondycja i przemiany. Red. Maria Świątkiewicz-Mośny. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków 2011 s. 57-74.
572. Urban Małgorzata. Transseksualizm czy urojenia zmiany płci? Uniknąć błędnej diagnozy. „Psychiatria Polska” 2009 nr 6 s.719-728.

573. Varaut Jean-Marc. *Możliwe, lecz zakazane. O powinnościach prawa*. Tł. Stanisław Szwabski. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 1996.
574. Vetter Reinhold. *Das Bollwerk des Katholizismus wankt. Rapide Säkularisierung in Polen*. Tectum Verlag. Baden-Baden 2021.
575. *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*. Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos. Tarnów 1998.
576. Walczak-Duraj Danuta. *Podstawy socjologii*. Wydawnictwo OMEGA – PRAKSIS. Łódź 1998.
577. Walczak-Duraj Danuta. *Zmiany w systemach wartości i norm moralnych młodzieży polskiej w perspektywie badawczej Janusza Mariańskiego*. W: *Między socjologią i teologią. Pola zainteresowań i badań naukowych Janusza Mariańskiego*. Red. Józef Baniak. Redakcja Wydawnictw – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny. Poznań 2010 s. 117-139.
578. Warchoł Iwona. *Koncepcja rozwoju ludzkiego w Sollicitudo rei socialis a koncepcja „społeczeństwa obywatelskiego”*. W: *Pamięć i zobowiązanie. W hołdzie wobec myśli świętego Jana Pawła II*. Red. Wojciech Wojtyła. Wydawnictwo Diecezji Radomskiej. Radom 2017 s. 133-149.
579. Wawrzyniak Jan. *Etyka eutanazji. Studium filozoficzno-aksjologiczno-etyczne*. Wydawnictwo Naukowe UAM. Poznań 2016.
580. Węgrzyn Katarzyna. *Międzypokoleniowy przekaz wartości etycznych*. „Paedagogia Christiana” 2000 nr 1 s. 169-188.
581. Wesolek Dariusz. *Klonowanie – szansa czy zagrożenie? Dylematy współczesnego chrześcijanina*. W: *Społeczna troska o dziecko w XX wieku*. Red. Józef Wilk. Wydawca: Katedra Pedagogiki Rodziny KUL. Lublin 2003 s. 77-86.
582. Więckiewicz Bogdan. *Religia i jej znaczenie w obrazie przyszłego małżeństwa i rodziny w opinii studentów wybranych uczelni*. W: *Tradycja i innowacja w polu refleksji socjologii religii*. Red. Sławomir H. Zaręba, Irena Borowik. KONTRAST. Warszawa 2016 s. 395-415.

583. Wielecki Krzysztof. Alpinizm bez asekuracji, czyli Unia wobec zmiany cywilizacyjnej. „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” 2014-2015 nr 17-18 s. 51-60.
584. Wielgus Stanisław. Rodzina wobec współczesnych zagrożeń. W: Rodzina: źródło życia i szkoła miłości. Red. Dorota Kornas-Biela. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2000 s. 15-29.
585. Wieradzka-Pilarczyk Anna. Tożsamość religijna młodych Polaków. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu Wydział Teologiczny. Poznań 2015.
586. Wierzbicki Alfred Marek. Praxis i kultura: Jana Pawła II odpowiedź na kryzys postmoderny. W: Osoba, wspólnota, wartości. Personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Red. Agnieszka Lekka-Kowalik, Grzegorz Barth, Krzysztof Guzowski, Bartłomiej Sipiński. Wydawnictwo KUL. Lublin 2021 s. 247-264.
587. Wiśniewski Daniel. Aspiracje młodzieży ponadgimnazjalnej w kontekście zmian społeczno-kulturowych. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2012.
588. Witaszek Gabriel. Dyptyk „dziesięciu słów” Dekalogu: Bóg w dialogu miłości z człowiekiem. „Homo Dei. Przegląd Teologiczno-Duszpasterski” 91: 2022 nr 2 s. 72-80.
589. Wnuk-Lipiński Edmund. Demokratyczna rekonstrukcja. Z socjologii radykalnej zmiany społecznej. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 1996.
590. Wnuk-Lipiński Edmund. Świat międzyepoki. Globalizacja, demokracja, państwo narodowe. Wydawnictwo ZNAK. Instytut Studiów Politycznych PAN. Kraków 2004.
591. Wojciechowska Mariola. Spójność systemu wartości rodziców z systemem wartości ich dzieci. Wydawca: Stachurski. Kielce 2008.
592. Wojciechowska Mariola. Wartości młodzieży i jej rodziców. W kręgu refleksji nad edukacją. Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego. Kielce 2018.

593. Wojciechowska Mariola. Młodość i jej wartości. W: W poszukiwaniu dróg. Refleksje na kanwie relacji mistrz – uczeń. Red. Joanna M. Łukasik, Katarzyna Jagielska, Stanisław Kowal. Oficyna Wydawnicza „Impuls”. Kraków 2020 s. 73-101.
594. Wojciechowska Mariola, Szpringer Monika, Laurman-Jarząbek Edyta. Prospołeczność w świadomości młodzieży w kontekście XXI wieku. „Społeczeństwo i Rodzina” 2012 nr 32 s. 8-18.
595. Wójcik Piotr. System wartości deklarowanych przez maturzystów liceów ogólnokształcących województwa warmińsko-mazurskiego w kontekście nauki Kościoła Katolickiego. Informacja o badaniu. „Societas/Communitas” 2014a nr 1 s. 169-194.
596. Wójcik Piotr. Transmisja pokoleniowa – przekaz wartości w rodzinie w kontekście nauki Kościoła, informacja z badania młodzieży z województwa warmińsko-mazurskiego. „Studia Warmińskie” 2014b nr 51 s. 183-201.
597. Wójcik Piotr. Nauczanie Kościoła a system wartości młodzieży maturalnej województwa warmińsko-mazurskiego na tle badań ogólnopolskich. Warszawa 2015 (mps pracy doktorskiej).
598. Wójcik Stanisław. Równość społeczna. W: Encyklopedia aksjologii pedagogicznej. Red. Krystyna Chałas, Adam Maj. POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne. Radom 2016 s. 1010-1012.
599. Wojtyła Karol. Elementarz etyczny. Wydawca: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu. Lublin-Roma 2017.
600. Woleński Jan, Hartman Jan. Wiedza o etyce. Wydawnictwo Szkolne PWN. Warszawa – Bielsko-Biała 2008.
601. Wolniewicz Bogusław. Filozofia i wartości. T. IV. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. Warszawa 2016.
602. Wróbel Józef. Transseksualizm (Aspekt etyczny). „Ateneum Kapańskie” 1993 nr 2 (504) s. 302-317.
603. Wróbel Józef. Transseksualizm z perspektywy eklezjalnej. „Family Forum” 2016 s. 113-136.

604. Wróbel Józef. Tożsamość bioetyki katolickiej. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2020.
605. Wyniki badania „Aktualne problemy i wydarzenia” (nr 276) . Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego). Warszawa 2013.
606. Wysocka Ewa. Diagnoza środowiska rodzinnego w kontekście przemian rodziny współczesnej. W: Rodzina współczesna. Portret interdyscyplinarny. Red. Grażyna Szabelska, Galina Tarasenko. Wydawnictwo Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy. Bydgoszcz 2014 s. 43-64.
607. Wysocka Ewa. Życie wartościowe i wartość życia. Sens i znaczenie pojęć w „prywatnych” koncepcjach jakości życia młodego pokolenia. W: Ku życiu wartościowemu. Idee – koncepcje – praktyki. T. 2 (Koncepcje – Praktyki). Red. Wioleta Danilewicz, Jerzy Nikitorowicz, Mirosław Sobecki. Oficyna Wydawnicza „Impuls”. Kraków 2018 s. 193-208.
608. Zaręba Sławomir H. Postawy Polaków wobec zasad moralnych religii katolickiej. W: Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków. Red. Witold Zdaniewicz, Sławomir H Zaręba. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC. Warszawa 2004 s. 85-105.
609. Zaręba Sławomir H. W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży. Zakład Wydawnictw Statystycznych. Warszawa 2008.
610. Zaręba Sławomir H. Horyzonty moralności polskiego ucznia i studenta. W: Moralne dylematy Polaków w ponowoczesności. Wybrane problemy. Red. Agata Maksymowicz. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2009 s. 205-220.
611. Zaręba Sławomir H. Metoda socjologiczna. W: Metodologia teologii praktycznej. Red. Wiesław Przyczyna. Wydawnictwo M. Kraków 2011 s. 137-153.

612. Zaręba Sławomir H. Religijność młodzieży w środowisku zurbanizowanym. Socjologiczne studium teoretyczno-empiryczne. Wydawca POBITNO OFICYNA. Warszawa-Rzeszów 2012.
613. Zaręba Sławomir H. Młodzi i religia – trajektorie religijności, eklezjalności, duchowości i moralności. W: Sławomir H. Zaręba, Wojciech Klimski, Maria Sroczyńska. Wolność wyboru czy przymus zwyczaju? T. II. (Młodzież akademicka w dobie pandemii o religii, duchowości i moralności). Wydawnictwo Rys. Poznań 2020 s. 15-62.
614. Zaręba Sławomir H. O sensie życia w filozofii, katolickiej nauce społecznej oraz socjologii słów kilka. W: Gaudium et spes – powinność współczesnego człowieka. Księga dedykowana Profesorowi Andrzejowi Ochockiemu. Red. Olga A. Kotowska-Wójcik, Marta Luty-Michalak, Joanna Wróblewska-Skrzek, Bartosz H. Olszewski. Wydawnictwo Rys. Poznań 2021 s. 57-71.
615. Zaręba Sławomir H., Choczyński Marcin. Od klasycznej do współczesnej myśli socjologicznej. Skrypt dla doktorantów. Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Warszawa 2014.
616. Zaręba Sławomir H., Choczyński Marcin. Warszawiacy w zwierciadle analiz socjologicznych PPPiW. Raport z badań wirtualizacji środowiska wielkomiejskiego w czasie pandemii. „Collectanea Theologica” 91: 2021 nr 4 s. 195-211.
617. Zbyrad Teresa. Małżeństwo i rodzina w procesie przemian sekularyzacyjnych. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego. Kraków 2020.
618. Zdaniewicz Witold. Model katolickiej religijności. W: Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012. Red. Lucjan Adamczuk, Elżbieta Firlit, Witold Zdaniewicz. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC. Warszawa 2013 s. 103-124.
619. Zduniak Agnieszka. Socjalizacja religijna w ponowoczesnej rodzinie. W: Rodzina w świecie wartości. Religia, praca i czas wolny. Red. Wojciech Muszyński. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2010 s. 121-122.

620. Zemło Mariusz. Między szkołą a domem. Konteksty socjalizacyjne młodzieży szkół ponadpodstawowych. Wydawnictwo KUL. Lublin 2013.
621. Zemło Mariusz. Moralność małżeńsko-rodzinna w opinii uczniów szkół ponadpodstawowych. „Zeszyty Naukowe WSNS” 2017 nr 1 s. 9-31.
622. Zemło Mariusz. Wartości w ocenie młodzieży szkół ponadpodstawowych. Analiza modalnościowo-eksplicacyjna. „Kwartalnik Edukacyjny” 2018a nr 1 s. 40-64.
623. Zemło Mariusz. Wobec „obcego”. Opinie uczniów szkół ponadpodstawowych Białegostoku o zachowaniach krzywdzących. „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 31: 2018b nr 2 s. 290-312.
624. Zemło Mariusz. Stosunek uczniów szkół białostockich do wybranych norm moralno-obyczajowych. W: Styl życia młodzieży Białegostoku. Raport. Red. Jerzy Mantur. Wydawca: Centrum Kształcenia Ustawicznego w Białymstoku. Białystok 2019a s. 37-52.
625. Zemło Mariusz. Wartości w ocenie uczniów białostockich szkół. W: Styl życia młodzieży Białegostoku. Raport. Red. Jerzy Mantur. Wydawca: Centrum Kształcenia Ustawicznego w Białymstoku. Białystok 2019b s. 11-36.
626. Zemło Mariusz. Religijność uczniów szkół białostockich a stosunek do wybranych wartości, norm i zachowań. „Zeszyty Naukowe KUL” 64: 2021 nr 1-2 s. 185-211.
627. Żerel Emilia. Kondycja moralna maturzystów lubelskich. W: Moralność współczesnego społeczeństwa polskiego. Założenia i rzeczywistość. Red. Józef Baniak. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw. Poznań 2006 s. 193-211.
628. Ziebertz Hans-Georg. Gibt es einen Tradierungsbruch? Befunde zur Religiosität der jungen Generation. W: Bertelsmann Stiftung. Religionsmonitor 2008. Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh 2008 s. 44-53.

629. Zielińska Maria. Polska młodzież w czasach nieufności. „Władza Sądzenia” 2015 nr 7 s. 27-35.
630. Zielińska-Więczkowska Halina, Januszewska Monika. Opinie studentów bydgoskich uczelni na temat eutanazji. „Hygeia Public Health” 2013 nr 2 s. 238-242.
631. Ziółkowski Marek. Zmiany systemu wartości. W: Współczesne społeczeństwo polskie. Dynamika zmian. Red. Jacek Wasilewski. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2006 s. 145-174.
632. Żmijewska Ewa. Wartości preferowane w śląskiej rodzinie. W: Wartości w teorii i praktyce edukacyjnej. Red. Irena Adamek, Zofia Szarota, Ewa Żmijewska. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego. Kraków 2013 s. 93-100.
633. Zubrzycka-Maciąg Teresa. Oczekiwania młodzieży względem lekcji religii w szkole średniej – raport z badań. „Roczniki Teologiczne” 68: 2021 nr 11 s. 71-86.
634. Zulehner Paul M. Bóg jest większy od naszego serca (1 J 3, 20). Teologia i duszpasterstwo miłosierdzia. Tł. Janusz Serafin. Wydawnictwo Homo Dei. Kraków 2010.
635. Żurek Aldona. Religijność polskich rodzin a proces modernizacji rodziny. „Przegląd Religioznawczy” 2020 nr 1 s. 83-96.
636. Życiński Józef. Czy pluralistyczna Europa może być chrześcijańska? W: Chrześcijaństwo a jedność Europy. Red. Eugeniusz Cyran, Andrzej Czaja, Piotr Gutowski. Wydawnictwo KUL. Lublin 2006 s. 43-59.

Nota bibliograficzna

W książce zostały wykorzystane materiały zawarte we wcześniejszych pracach Autora:

- Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2001.
- Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne. Wydawnictwo KUL. Lublin 2011.
- Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2012.
- Sens życia, wartości, religia. Studium socjologiczne. Wydawnictwo KUL. Lublin 2013.
- Moralność w kontekście społecznym. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2014.
- Permisywizm moralny. W: Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy. Red. Janusz Mariański. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2015 s. 561-565.
- Wartości osobowe i społeczne. W: Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy. Red. Janusz Mariański. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2015 s. 886-889.
- Wartości podstawowe. W: Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy. Red. Janusz Mariański. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2015 s. 893-898.
- Rodzina współczesna na rozdrożu: kryzys czy transformacja wartości prorodzinnych. W: Pedagogika rodziny. Podejście systemowe. T. 1 (Familiologia). Red. Marek Marczewski. Wydawca: Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna w Gdańsku. Gdańsk 2016 s. 541-563.
- Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988-1998-2005-2017 (raport z ogólnopolskich badań socjologicznych). Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2018.

- Rodzina środowiskiem wychowania. W: Marek Marczewski. Teoretyczne podstawy wychowania. Przedłożenie zagadnień. Wydawca: Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna w Gdańsku. Gdańsk 2018 s. 157-199.
- Postawy Polaków wobec życia ludzkiego. Analiza socjologiczna. W: Instytucjonalny wymiar ochrony życia. Red. Urszula Dudziak. Wydawnictwo KUL. Lublin 2019 s. 49-71.
- Socjologia i moralność. Czym jest i dokąd zmierza socjologia moralności? Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2019.
- Maturzyści puławscy w latach 1994-2016. Szkic do portretu młodych Polaków. Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne. Warszawa 2019.
- Indywidualizacja jako proces społeczno-kulturowy a moralność. „Pedagogika. Studia i Rozprawy” 29: 2020 s. 11-33.
- Religijnosocjologiczne wyzwania dla pedagogiki religii. Studium socjologiczne. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2021.
- Wartości życia codziennego a sens życia – zmienne relacje. „Zeszyty Naukowe KUL” 64: 2021 nr 1-2 s. 163-184.
- Wychowanie moralne w rodzinie w narracji socjologicznej. „Kwartalnik Edukacyjny” 2021 nr 3-4 s. 27-41.
- Przyszłość rodziny polskiej w opinii maturzystów puławskich. W: Gaudium et spes – powinność współczesnego człowieka. Księga dedykowana Profesorowi Andrzejowi Ochockiemu. Red. Olga A. Kotowska-Wójcik, Marta Luty-Michalak, Joanna Wróblewska-Skrzek, Bartosz H. Olszewski. Wydawnictwo Rys. Poznań 2021 s. 111-128.
- Pluralizm społeczno-kulturowy jako megatrend a religijność i moralność. Wydawca: Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie. Lublin 2022.

Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA

Ul. Skaryszewska 12

03-802 Warszawa

MATURZYŚCI A WARTOŚCI

(ankieta anonimowa)

1. Czy zgadzasz się, czy też nie z następującymi stwierdzeniami: (Proszę wstawić znak X w tabeli zgodnie ze swoim przekonaniem)

		Zdecydowanie się zgadzam	Zgadzam się	Ani się zgadzam, ani nie zgadzam	Nie zgadzam się	Zdecydowanie się nie zgadzam	Trudno powiedzieć
1.	O tym, czym jest dobro i zło, powinny decydować prawa Boże						
2.	O tym, czym jest dobro i zło, powinno decydować społeczeństwo						
3.	To, czym jest dobro i zło, powinno być wewnętrzną sprawą każdego człowieka						

2. Jedni twierdzą, że w każdym człowieku tkwi dobro i zło. Inni mówią, że każdy człowiek jest zasadniczo dobry albo zły. Z jakim punktem widzenia zgadzasz się?

1. Dobro i zło jest w każdym człowieku
2. Każdy jest zasadniczo dobry
3. Każdy jest zasadniczo zły
4. Nie umiem odpowiedzieć

3. Czym kierujesz się w rozwiązywaniu konfliktów moralnych?

- | | |
|--|--------------------------|
| 1. Nakazami Kościoła | ☐ |
| 2. Radami rodziny | ☐ |
| 3. Własnym sumieniem | ☐ |
| 4. Ustalonymi ogólnie sposobami postępowania | ☐ |
| 5. Radami księży (np. spowiedników) | ☐ |
| 6. Radami przyjaciół | ☐ |
| 7. inne (jakie?) | |
| 8. Nie doświadczam takich konfliktów | ☐ |
| 9. Trudno mi powiedzieć | ☐ |

4. Na temat udzielania bliźniemu pomocy istnieją różne opinie. Która z przedstawionych poniżej opinii odpowiada Tobie najbardziej?

- | | |
|--|--------------------------|
| 1. Dobrze jest, gdy każdy liczy tylko na siebie, ponieważ nie ma konieczności pomagania mu | ☐ |
| 2. Dobrze jest pomagać innym, bo można potem liczyć na pomoc z ich strony | ☐ |
| 3. Dobrze jest pomagać innym, nawet wtedy, gdy samemu nic się z tego nie ma | ☐ |
| 4. Nie umiem powiedzieć | ☐ |

5. Zdarza się, że pomagamy innemu człowiekowi, a ten nie odwdzięcza się, chociaż ma okazję. Jak Twoim zdaniem należy postępować w podobnych sytuacjach?

- | | |
|--|--------------------------|
| 1. Nie należy pomagać tym, którzy nigdy nie starają się odwdziżyć | ☐ |
| 2. Niewdzięczność należy potępiać, ale trudno pomagać tylko tym, którzy się odwdzięczają | ☐ |
| 3. Pomagając innym, nie powinno się w ogóle brać pod uwagę, czy ktoś się odwdzięczy, czy nie | ☐ |
| 4. Nie umiem powiedzieć | ☐ |

6. Człowiek często znajduje się w sytuacji, kiedy jego własny interes jest sprzeczny z interesem innych ludzi. Jak Twoim zdaniem należy postępować w takich sytuacjach?

- | | |
|--|----------------------|
| 1. Należy brać pod uwagę przede wszystkim interesy innych ludzi | <input type="text"/> |
| 2. Ważniejsze są interesy innych ludzi, ale mimo to interesów własnych nie należy lekceważyć | <input type="text"/> |
| 3. Należy szukać wyjścia pośredniego między interesem własnym a cudzym | <input type="text"/> |
| 4. Choć jest rzeczą naturalną dbanie przede wszystkim o własny interes, należy w miarę możliwości uwzględniać i cudze interesy | <input type="text"/> |
| 5. Lepsze jest konsekwentne kierowanie się jedynie własnym interesem niż udawanie przed sobą i innymi, że można postępować inaczej | <input type="text"/> |
| 6. Nie umiem powiedzieć | <input type="text"/> |

7. Jacy, Twoim zdaniem, są na ogół ludzie wobec siebie?

- | | |
|---|----------------------|
| 1. Życzliwi | <input type="text"/> |
| 2. Obojętni | <input type="text"/> |
| 3. Nieżyczliwi lub złośliwi | <input type="text"/> |
| 4. Rozmaici w różnych okolicznościach | <input type="text"/> |
| 5. Nie umiem powiedzieć | <input type="text"/> |

8. Co sądzisz na temat okazywania ludziom zaufania?

- | | |
|---|----------------------|
| 1. Należy ufać każdemu człowiekowi, dopóki nie zawiedzie zaufania | <input type="text"/> |
| 2. Ufać można tylko temu, kogo się dobrze poznało | <input type="text"/> |
| 3. Nie należy wierzyć ludziom, ufać można tylko samemu sobie | <input type="text"/> |
| 4. Nie umiem powiedzieć | <input type="text"/> |

9. Przedstawiamy Tobie dwa twierdzenia, które czasami wypowiadają na temat dobra i zła. Które jest bliższe Tobie?

A. Istnieją całkowicie jasne kryteria określające, co jest dobre, a co złe. Mają one zastosowanie do każdego, niezależnie od okoliczności.

B. Nie ma jasnych i absolutnych kryteriów określających, co jest dobre, a co jest złe. Dobre i złe zależą w znacznej mierze od okoliczności.

1. Zgadzam się z twierdzeniem A.....
2. Zgadzam się z twierdzeniem B.....
3. Nie zgadzam się z obu twierdzeniami
4. Nie umiem powiedzieć

10. Proszę zastanowić się przy każdym przykazaniu i określić, czy ma ono dzisiaj zastosowanie całkowite, częściowe lub żadne dla Ciebie i dla większości ludzi. Proszę wstawić jeden z następujących numerów w „Dla Ciebie” i w „Dla większości ludzi”.

1. Ma zastosowanie całkowite
2. Ma zastosowanie częściowe
3. Nie ma żadnego zastosowania
4. Nie umiem powiedzieć

		Dla Ciebie	Dla większości ludzi
1.	Nie będziesz miał Bogów cudzych przede mną		
2.	Nie będziesz brał imienia Pana Boga Twego nadaremnie		
3.	Pamiętaj, abyś dzień święty święcił		
4.	Czcij ojca swego i matkę swoją		
5.	Nie zabijaj		
6.	Nie cudzołóż		
7.	Nie kradnij		
8.	Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu		
9.	Nie pożądaj żony bliźniego twego		
10.	Nie pożądaj żadnej rzeczy bliźniego twego		

11. Jaki jest Twój stosunek do zasad moralnych religii katolickiej? Zaznacz tę odpowiedź, do której zbliżają się Twoje poglądy:

1. Zasady moralne katolicyzmu są najlepszą i wystarczającą moralnością
2. Wszystkie zasady katolicyzmu są słuszne, ale wobec skomplikowania życia trzeba je uzupełniać jakimiś innymi zasadami
3. Większość zasad moralnych katolicyzmu jest słuszna, lecz nie ze wszystkimi się zgadzam, a ponadto te, które są słuszne, na pewno nie wystarczają człowiekowi
4. Moralność religijna jest mi obca, ale niektóre zasady moralne katolicyzmu uważam za słuszne
5. Zasady moralne katolicyzmu są mi całkowicie obce

12. Na temat wzajemnego stosunku między religią a moralnością można spotkać wiele różnych poglądów. Który z przytoczonych jest najbliższy Twoim własnym poglądom?

1. Tylko religia może uzasadnić słuszne nakazy moralne
2. Dla mnie religia uzasadnia moje reguły moralne, ale sądzę, że można je sobie uzasadnić i bez niej
3. Nie czuję potrzeby uzasadniania moralności przez religię, wystarczy mi własne sumienie
4. Nie interesuję się tą sprawą

13. Czy jesteś dumny(a) z tego, że jesteś Polakiem (Polką)?

1. Zdecydowanie tak
2. Raczej tak
3. Raczej nie
4. Zdecydowanie nie
5. Trudno powiedzieć

14. Gdybyś musiał(a) wybierać jedno z dwóch poniżej podanych twierdzeń, to które byś wybrał(a)? Proszę wstawić znak X w tabeli zgodnie ze swoim przekonaniem.

- | | |
|--|---|
| 1. Jest rzeczą naturalną, że silniejsi i bardziej inteligentni kierują innymi | <div style="border: 1px solid black; width: 30px; height: 30px; margin: 0 auto;"></div> |
| 2. Nikt nie ma prawa narzucać swej woli innym | <div style="border: 1px solid black; width: 30px; height: 30px; margin: 0 auto;"></div> |
| 1. Sprawiedliwość wymaga, aby każdy dostawał to, na co zasługuje | <div style="border: 1px solid black; width: 30px; height: 30px; margin: 0 auto;"></div> |
| 2. Sprawiedliwość społeczna wymaga, aby dawać wszystkim po równo, bo wszyscy mają te same potrzeby .. | <div style="border: 1px solid black; width: 30px; height: 30px; margin: 0 auto;"></div> |
| 1. Najważniejsze to czerpać z życia tyle przyjemności, ile się da i niczym się nie przejmować | <div style="border: 1px solid black; width: 30px; height: 30px; margin: 0 auto;"></div> |
| 2. W życiu jest wiele ważniejszych spraw niż same tylko przyjemności | <div style="border: 1px solid black; width: 30px; height: 30px; margin: 0 auto;"></div> |
| 1. W życiu nie warto niczego z góry planować, bo to, co ma się stać i tak się stanie | <div style="border: 1px solid black; width: 30px; height: 30px; margin: 0 auto;"></div> |
| 2. W życiu należy wszystko planować, bo każdy jest „kowalem swojego losu” | <div style="border: 1px solid black; width: 30px; height: 30px; margin: 0 auto;"></div> |
| 1. Naprawdę wolnym jest człowiek wtedy, gdy może robić to, co chce | <div style="border: 1px solid black; width: 30px; height: 30px; margin: 0 auto;"></div> |
| 2. Naprawdę wolnym jest człowiek wtedy, gdy dąży do dobra i prawdy | <div style="border: 1px solid black; width: 30px; height: 30px; margin: 0 auto;"></div> |
| 1. Od równości ważniejsza jest wolność osobista, żeby każdy mógł żyć w wolności i rozwijać się bez przeszkód . | <div style="border: 1px solid black; width: 30px; height: 30px; margin: 0 auto;"></div> |
| 2. Od wolności ważniejsza jest równość, żeby nikt nie był upośledzony i żeby różnice między klasami społecznymi nie były zbyt duże | <div style="border: 1px solid black; width: 30px; height: 30px; margin: 0 auto;"></div> |

15. Proszę powiedzieć w jakim stopniu uważasz następujące sprawy za ważne w Twoim życiu. Proszę wstawić znak X we właściwą kratkę.

		Bardzo ważne	Raczej ważne	Niezbyt ważne	W ogóle nieważne	Trudno powiedzieć
1.	Praca					
2.	Rodzina					
3.	Przyjaciele i znajomi					
4.	Czas wolny					
5.	Polityka					
6.	Religia					
7.	Zdrowie					
8.	Moralność					
9.	Dobra materialne					

16. Czego najbardziej obawiasz się w życiu? Proszę wstawić znak X w jedną kratkę, najbliższą swoim przekonaniom.

- | | |
|--|--------------------------|
| 1. Ciężkiej choroby, utraty zdrowia, kalectwa | ☐ |
| 2. Źle ułożonego życia, nieudanego małżeństwa, rozbicia rodziny | ☐ |
| 3. Straty kogoś bliskiego | ☐ |
| 4. Biedy, nędzy, bezrobocia | ☐ |
| 5. Nienawiści i zawiści ludzkiej | ☐ |
| 6. Poczucia osamotnienia, braku przyjaciół, kolegów | ☐ |
| 7. Bezbarwnego i nudnego życia | ☐ |
| 8. Uświadomienia sobie pod koniec życia, że było ono puste i zmarnowane | ☐ |
| 9. Braku powodzenia w realizacji planów związanych z nauką lub pracą | ☐ |
| 10. Odejścia w jakimś okresie życia od ideałów, planów, marzeń, które kiedyś wydawały się bardzo ważne | ☐ |
| 11. Ośmieszenia, kompromitacji | ☐ |
| 12. Nie obawiam się niczego | ☐ |
| 13. Inne obawy (jakie?) | ☐ |

17. Co Twoim zdaniem przede wszystkim nadaje sens ludzkiemu życiu? Proszę zaznaczyć znakiem X nie więcej niż pięć odpowiedzi.

1. Miłość, wielkie uczucie	☐
2. Zdobyć ludzkiego zaufania i przyjaciół	☐
3. Znaleźcie własnego miejsca w społeczeństwie oraz poczucie, że jest się w nim przydatnym i potrzebnym	☐
4. Szczęście rodzinne	☐
5. Pieniądze, dobrobyt, komfort życia, przyzwoita pozycja materialna	☐
6. Wykształcenie, dążenie do wiedzy	☐
7. Praca, którą się lubi	☐
8. Bogactwo wrażeń, zakosztowanie wszystkiego choćby za cenę przykrości	☐
9. Zdobyć indywidualności, własnego stylu, umiejętności bycia sobą	☐
10. Wiara w jakąś wielką ideę	☐
11. Głęboka wiara religijna	☐
12. Działanie i dążenie do wybranego celu	☐
13. Pozostawienie po swoim życiu jakiegoś trwałego śladu	☐
14. Spokojne życie bez żadnych niespodzianek	☐
15. Coś jeszcze innego nadaje sens życiu ludzkiemu (co?)	☐

18. Które z wymienionych poniżej wartości uważasz za najważniejsze w swoim życiu? Proszę zaznaczyć znakiem X nie więcej niż pięć odpowiedzi.

1. Dobrobyt	☐
2. Sława	☐
3. Władza	☐
4. Spokojne życie	☐
5. Dużo przygód	☐
6. Silny charakter	☐
7. Szczęście rodzinne	☐
8. Ciekawa praca	☐
9. Szacunek ludzki	☐
10. Wiara religijna	☐
11. Grono przyjaciół	☐
12. Świadomość, że jest się potrzebnym innym ludziom	☐
13. Pomyślność ojczyzny	☐
14. Spokój w narodzie	☐
15. Wielka odwzajemniona miłość	☐
16. Pomagać innym ludziom	☐
17. Wykształcenie	☐
18. Coś jeszcze, co?	☐

19. Którą z wymienionych wyżej spraw cenisz najbardziej? Proszę wpisać numer tej odpowiedzi.....

20. Ludzie różnie oceniają swoje życie. Jedni uważają je za sensowne i dające zadowolenie, inni za bezsensowne. Jaki jest Twój stosunek do życia? Wybierz jedną z poniższych odpowiedzi.

1. Życie jest bezsensowne i można w nie zwątpić
2. Nie dostrzegam w życiu zbyt wiele sensu, ale życie daje mi zadowolenie
3. Życie jest sensowne, ale zadowolenia mi nie daje
4. Życie jest sensowne i daje mi zadowolenie

21. Jak często myślisz o sensie i celu życia?

1. Bardzo często
2. Często
3. Czasami
4. Rzadko
5. Nigdy
6. Nie umiem powiedzieć

22. Czy mógłbyś /mogłabyś powiedzieć, co nadaje sens Twojemu życiu?

1. Przede wszystkim wiara religijna
2. Wiara religijna oraz (co?)
3. Sens życia widzę poza wiarą (w czym?)
4. Trudno powiedzieć

23. Jak często myślisz o śmierci?

1. Bardzo często
2. Często
3. Czasami
4. Rzadko
5. Nigdy
6. Nie umiem powiedzieć

24. Oto różne opinie na temat sensu życia. Proszę powiedzieć przy każdej z nich, czy zgadzasz się, czy nie zgadzasz się? (Wstawić znak X).

		Zgadzam się	Nie zgadzam się	Ani się zgadzam, ani nie zgadzam	Trudno powiedzieć
1.	Życie ma sens tylko dlatego, że istnieje Bóg				
2.	Sens życia ludzkiego polega na wydobyciu z niego tego, co najlepsze				
3.	Śmierć jest i tak nieunikniona, więc nie ma sensu się nią przejmować				
4.	Śmierć ma sens tylko wtedy, gdy się wierzy Boga				
5.	Jeśli przeżyło się swoje życie, śmierć jest naturalną chwilą odpoczynku				
6.	Smutek i cierpienie mają sens tylko, jeśli wierzy się w Boga				
7.	Życie nie ma sensu				

25. Jak układają się Twoje stosunki rodzinne? (Proszę wstawić znak X w tabeli zgodnie ze swoim przekonaniem)

		Bardzo dobrze	Dość dobrze	Różnie bywa	Raczej nie najlepiej
1.	Z ojcem				
2.	Z matką				
3.	Z rodzeństwem (jeśli je masz)				

26. Które z tych wartości uważasz za najważniejsze we właściwym wychowaniu młodego pokolenia?

1. Przykład osobisty rodziców	
2. Ścisły nadzór i kontrolę	
3. Zrozumienie przez rodziców problemów i kłopotów młodzieży	
4. Surowe kary w wypadku przewinień	
5. Rozmowy i przekonywanie	
6. Uchronienie od niewłaściwego towarzystwa	
7. Wrozumiałość i tolerancja	
8. Okazywanie serdeczności	
9. Pozostawienie dużej samodzielności	
10. Konsekwencja w postępowaniu rodziców wobec dzieci	
11. Inne (jakie?)	

27. Czy Twoim zdaniem Kościół daje w naszym kraju zadowalające (adekwatne) odpowiedzi na:

		Tak	Częściowo tak	Częściowo nie	Nie	Trudno mi powiedzieć
1.	Problemy jednostki					
2.	Problemy rodziny					
3.	Problemy młodzieży					
4.	Problemy warstw społecznych (rolnicy, robotnicy, inteligencja)					
5.	Problemy narodu					
6.	Problemy ogólnoswiatowe					

28. Z którym z następujących dwóch twierdzeń byłbyś skłonny/byłabyś skłonna się zgodzić?

A. Niezależnie od zalet i wad, jakie mają rodzice, należy ich zawsze kochać i szanować

B. Nie ma obowiązku szanowania i kochania rodziców, którzy nie zasłużyli sobie na to swoim postępowaniem

1. Zgadzam się z twierdzeniem **A**.....

2. Zgadzam się z twierdzeniem **B**.....

3. Trudno mi powiedzieć

29. Które z poniższych twierdzeń najlepiej określają Twoje poglądy na temat zobowiązań rodziców na rzecz dzieci?

1. Obowiązkiem rodziców jest dawać dzieciom wszystko, nawet ze szkodą dla siebie

2. Rodzice mają własne życie i nie powinno się od nich wymagać zbyt wiele

3. Ani jedno, ani drugie

4. Trudno mi powiedzieć

30. Proszę powiedzieć, które z wymienionych zalet uważasz za szczególnie ważne cele i wartości wychowaniu dzieci? (Proszę zaznaczyć znakiem X nie więcej niż pięć odpowiedzi.)

1. Oszczędność	
2. Uczciwość	
3. Sumienność	
4. Pracowitość	
5. Opanowanie	
6. Wytrwałość	
7. Posłuszeństwo	
8. Szacunek dla samego siebie	
9. Cierpliwość	
10. Lojalność	
11. Dobre obyczaje	
12. Poszanowanie cudzej własności	
13. Tolerancja	
14. Wiara religijna	
15. Odpowiedzialność	
16. Bezinteresowność	
17. Odwaga	
18. Samodzielność	
19. Prawdomówność	
20. Systematyczność	
21. Punktualność	
22. Krytyczny stosunek do autorytetów	
23. Inne, jakie?	

31. Którą z wymienionych wyżej spraw cenisz najbardziej? Proszę wpisać numer tej odpowiedzi.....

32. Jak określiłbyś odnoszenie się do Ciebie Twoich rodziców?

1. Rodzice nie stawiają mi wymagań i nie są dla mnie uczuciowym oparciem
2. Rodzice nie stawiają mi wymagań, ale są dla mnie uczuciowym oparciem
3. Rodzice stawiają mi wymagania, ale nie są dla mnie uczuciowym oparciem
4. Rodzice stawiają mi wymagania i są dla mnie uczuciowym oparciem

33. Czy Twoje poglądy są zgodne z poglądami rodziców w niżej wymienionych sprawach?

		Ojciec				Matka			
		Tak	Nie	Trudno mi powiedzieć	Brak ojca	Tak	Nie	Trudno mi powiedzieć	Brak matki
1.	Postawy wobec religii								
2.	Wzorce moralne								
3.	Postawy społeczne								
4.	Postawy polityczne								
5.	Stosunek do spraw seksualnych								

34. Czy jesteś katolikiem/katoliczką?

1. Tak
2. Nie
3. Trudno powiedzieć

35. Jaki jest Twój stosunek do wiary?

1. Głęboko wierzący
2. Wierzący
3. Niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji religijnej
4. Obojętny
5. Niewierzący

36. Jaki jest Twój stosunek do praktyk religijnych

		Dawniej, przed pandemią	Obecnie, podczas pandemii	W przyszłości, po pandemii
1.	Praktykuję w każdą niedzielę i czasami w dni powszednie			
2.	Praktykuję w każdą niedzielę			
3.	Praktykuję dwa, trzy razy w miesiącu			
4.	Praktykuję raz w miesiącu			
5.	Praktykuję kilka razy w roku			
6.	W ogóle nie praktykuję			
7.	Trudno powiedzieć			

37. Jak często przystępujesz do spowiedzi?

		Dawniej, przed pandemią	Obecnie, podczas pandemii	W przyszłości, po pandemii
1.	Raz w miesiącu			
2.	Kilka razy w roku			
3.	Raz w roku			
4.	Raz na kilka lat			
5.	Wcale nie przystępuję			
6.	Trudno powiedzieć			

38. Czy Twoje zaangażowanie religijne jest obecnie takie samo jak przed epidemią koronawirusa?

1. Tak, tyle samo czasu poświęcam na modlitwę, medytację i inne praktyki religijne
2. Obecnie więcej czasu poświęcam na modlitwę, medytację i inne praktyki religijne
3. Obecnie mniej czasu poświęcam na modlitwę, medytację i inne praktyki religijne.....
4. W ogóle nie uczestniczę w praktykach religijnych
5. Trudno powiedzieć

39. Ludzie różnią się między sobą w poglądach na to, jak dalece ich postępowanie powinno być podporządkowane pewnym ogólnym zasadom moralnym. Który z podanych poglądów zbliżony jest do Twojego zdania na ten temat?

1. Należy mieć wyraźne zasady moralne i nigdy od nich nie odstępować
2. Należy mieć wyraźne zasady moralne, ale w pewnych sytuacjach można od nich odstąpić, byleby to były sytuacje wyjątkowe
3. Należy mieć pewne zasady moralne, ale nie ma w tym nic złego, kiedy się od nich odstępuje w związku z wymaganiami różnych sytuacji życiowych
4. Nie należy wiązać swego postępowania określonymi z góry zasadami moralnymi, ale powinno się w zależności od sytuacji znajdować właściwe sposoby postępowania i zachowania

40. Teraz oceń kilka wymienionych zachowań i sytuacji. Wstaw znak X w tabeli zgodnie ze swoim przekonaniem.

		Dozwolone	To zależy	Niedozwolone	Nie umiem powiedzieć
1.	Współżycie seksualne w okresie oficjalnego narzeczeństwa				
2.	Współżycie małżeńskie po ślubie cywilnym a przed kościelnym				
3.	Zdrada małżeńska				
4.	Rozwody				
5.	Stosowanie środków antykoncepcyjnych				
6.	Przerywanie ciąży				
7.	Eutanazja				
8.	Związków homoseksualne				
9.	Klonowanie (badania genetyczne z embrionami ludzkimi)				
10.	Zapłodnienie in vitro				
11.	Adopcja dzieci przez pary jednopłciowe				
12.	Zmiana płci				

41. Czy Twoim zdaniem niżej podane zachowania są zawsze złe lub dobre, czy też mogą być złe lub dobre w zależności od sytuacji? Wstaw znak X w tabeli zgodnie ze swoim przekonaniem.

		Zawsze dobro	Zawsze zło	To zależy
1.	Kłamstwo			
2.	Prawdomówność			
3.	Kradzież			
4.	Posłuszeństwo			
5.	Solidarność			
6.	Troska o „czyste ręce”			
7.	Przebaczenie win			
8.	Pokora			
9.	Dyskrecja			
10.	Stalość przekonań			
11.	Miłosierdzie			
12.	Tolerancja			
13.	Trzymanie się zasad			
14.	Szacunek dla starszych			
15.	Stawianie ponad wszystko własnej korzyści			

42. Czy zgadzasz się z następującym stwierdzeniem: „Dobry Polak to katolik”?

- | | |
|----------------------------|--------------------------|
| 1. Zdecydowanie tak | ☐ |
| 2. Raczej tak | ☐ |
| 3. Raczej nie | ☐ |
| 4. Zdecydowanie nie | ☐ |
| 5. Trudno powiedzieć | ☐ |

43. Czy jest ktoś kogo cenisz i chciałbyś go naśladować w życiu?

- | | |
|--------------|--------------------------|
| 1. Tak | ☐ |
| 2. Nie | ☐ |

44. Jeżeli tak, to kogo?

45. Kto ma wpływ na kształtowanie się Twoich przekonań moralnych?

- | | |
|--|--------------------------|
| 1. Nauczyciele | ☐ |
| 2. Ludzie z najbliższego otoczenia | ☐ |
| 3. Rodzice | ☐ |
| 4. Księża | ☐ |
| 5. Działacze organizacji młodzieżowych | ☐ |
| 6. Prasa, radio, telewizja | ☐ |
| 7. Koledzy i koleżanki | ☐ |
| 8. Inni ludzie lub instytucje (jakie?) | ☐ |
| 9. Żadna z tych osób i instytucji | ☐ |
| 10. Trudno powiedzieć | ☐ |

46. Czy Twoim zdaniem ludzie powinni sami wyrabiać sobie zdanie o tym, co jest dobre a co złe, czy też przyjmować opinie autorytetów, tj. ludzi cieszących się szacunkiem?

1. Przyjmować opinie autorytetów
2. Częściowo przyjmować opinie autorytetów a częściowo wyrabiać sobie własne zdanie
3. Wyrabiać sobie własne zdanie
4. Trudno powiedzieć

47. Jakie są Twoje przypuszczenia dotyczące Polski? Co Twoim zdaniem nastąpi i co chciałbyś/chciałabyś w tej sprawie?

		Co nastąpi?				Co byś chciał/chciała?			
		Bardziej (więcej)	Tak samo	Mniej	Trudno powiedzieć	Bardziej (więcej)	Tak samo	Mniej	Trudno powiedzieć
1.	Ludzie będą przywiązani do swoich rodzin bardziej czy też mniej niż dzisiaj								
2.	Ludzie będą bardziej czy też mniej szczęśliwi niż dzisiaj								
3.	Ludzie będą nawzajem dla siebie bardziej czy też mniej uprzejmi niż dziś								
4.	Ludzie będą się do siebie odnosić bardziej czy też mniej sprawiedliwie								
5.	Ludzie będą bardziej czy też mniej moralnie postępować niż dziś								
6.	Ludzie będą bardziej czy też mniej religijni niż dziś								
7.	Ludzie będą bardziej czy też mniej zabiegać o pieniądze, dobrobyt i wysoki standard życia								

48. Jaki jest Twoim zdaniem stosunek między religią a moralnością, między wiarą a etycznym postępowaniem człowieka?

1. Tylko człowiek wierzący jest w stanie postępować naprawdę porządnie i moralnie
2. Wiara pomaga w wyborze właściwego postępowania, ale i bez niej człowiek może postępować moralnie
3. Nie ma specjalnego związku między moralnością i religijnością
4. Tylko człowiek niewierzący jest w stanie postępować naprawdę porządnie i moralnie
5. Trudno powiedzieć

49. Jak widzisz swoją przyszłość życiową?

- | | |
|--|--------------------------|
| 1. W związku małżeńskim (ślub) | ☐ |
| 2. W związku partnerskim (bez ślubu) | ☐ |
| 3. W luźnych spotkaniach, z wieloma partnerami | ☐ |
| 4. Jako osoba żyjąca samotnie | ☐ |
| 5. Trudno powiedzieć | ☐ |

NA ZAKOŃCZENIE PROSIMY O UDZIELENIE KILKU INFORMACJI O SOBIE

50. Płeć

- | | |
|--------------------|--------------------------|
| 1. Kobieta | ☐ |
| 2. Mężczyzna | ☐ |

51. Typ szkoły

52. Stałe miejsce zamieszkania

- | | |
|--|--------------------------|
| 1. Wieś | ☐ |
| 2. Miasto lub osiedle do 20 tys. mieszkańców | ☐ |
| 3. Miasto od 20 tys. do 100 tys. mieszkańców | ☐ |
| 4. Miasto ponad 100 tys. mieszkańców | ☐ |

53. Czy bierzesz udział w lekcjach religii

1. Tak, regularnie.....

2. Tak, nieregularnie.....

3. Wcale nie uczęszczam na lekcje religii

A. Dlaczego bierzesz udział w lekcjach religii?

.....

B. Dlaczego nie bierzesz udziału w lekcjach religii?

.....

54. Przynależność do wspólnot i ruchów religijnych

1. Nie należę

2. Należę i jestem mało aktywnym członkiem

3. Należę i działam aktywnie

4. Jeżeli należysz do wspólnot religijnych, to jakich?

.....

55. Jak najogólniej oceniasz sytuację materialną swojej rodziny?

1. Wyraźnie dobra

2. Dość dobra

3. Przeciętna

4. Raczej zła

5. Zdecydowanie zła

56. Twoje uwagi o ankiecie i problemach w niej poruszanych. Prosimy o obszerną wypowiedź.

.....

